



El joven Nietzsche y la quiebra de la cultura moderna. Comentario a los párrafos 24 y 25 de *El nacimiento de la tragedia* *.

The young Nietzsche and the failure of modern culture. Commentary on the paragraphs 24 and 25 of The birth of tragedy.

José Manuel Romero Cuevas**
josemanuel.romero@uah.es

DOI: 10.5281/zenodo.10835

Resumen: En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche realizó un influyente diagnóstico de la situación de la cultura en la sociedad moderna, en el que puso en juego su metafísica de artista, su teoría del arte y su concepción de la cultura y de la sociedad. Tal diagnóstico puso de manifiesto en la dinámica de la cultura moderna lo que cabe denominar una dialéctica de la Ilustración: según esta dialéctica, la realización de los principios rectores de dicha cultura conduce necesariamente a la aniquilación de sus mismos fundamentos sociales.

Abstract: In his book *The Birth of Tragedy* Nietzsche set out an influential diagnosis of culture in modern society. In this diagnosis, he put forward a metaphysics of the artist, his theory of art and his conception of the culture and society. With his analyses, Nietzsche described the internal dynamics of the modern culture as what could be called a dialectic of the Enlightenment: According to this dialectics, the realization of the fundamental principles of modern culture necessarily leads to the annihilation of its own social basis.

Palabras clave: cultura; modernidad; ilustración; tragedia; Nietzsche.

Keywords: culture; modernity; enlightenment; tragedy; Nietzsche.

* El artículo recoge la exposición realizada en la Casa del Lector en Matadero Madrid, Centro de Creación Contemporánea, en la sesión del SNC el 29 de abril de 2013.

** Español. Profesor contratado doctor en la Universidad de Alcalá de Henares. Ha publicado sobre Nietzsche el libro *El caos y las formas* (Ed. Comares, 2001), y artículos en revistas nacionales, como *Estudios Nietzsche o Themata*, e internacionales, como *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, *Episteme NS. Revista del Instituto de Filosofía* (Venezuela) y *Philosophica* (Chile).

Vamos a ocuparnos en este trabajo del diagnóstico que Nietzsche realiza de su presente histórico en su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*. Pretendemos mostrar el modo en que en dicho diagnóstico se ensamblan su metafísica, su concepción de la obra de arte trágica y su particular elitismo cultural. Metafísica, estética y concepción de la cultura y de la sociedad constituyen así las dimensiones puestas en juego en un ambicioso análisis crítico de la cultura y la sociedad modernas que marcó época, por su influencia, en las primeras décadas del siglo XX en Alemania y en otros países europeos. Para llevar a cabo esta labor pondremos de manifiesto la relevancia cultural y política que la obra de arte trágica posee en el planteamiento del joven Nietzsche y la significación político-nacional que Nietzsche atribuye al renacimiento de la tragedia efectuada por la obra de arte total wagneriana (1). Explicitaremos el diagnóstico del presente sobre el que se sostiene esta defensa del significado político-nacional de la obra de arte trágica (2). A continuación expondremos el modelo de cultura que sirve a Nietzsche de criterio para su diagnóstico, poniendo de manifiesto el valor (como fin o como medio) que la individualidad asume en la misma (3). Por último nos ocuparemos del análisis crítico que Nietzsche realiza de la dinámica inherente a la cultura moderna europea, que puede concebirse como explicitación de la dialéctica interna de la Ilustración (4).

1.- Significación cultural y político-nacional del renacimiento de la tragedia.

En *El nacimiento de la tragedia* la disolución de la tragedia ática a manos de lo socrático posee patentemente consecuencias sociales *éticas*. En concreto, implica la disolución del nudo, de la sujeción que el individuo debe ejercer sobre sí y la pérdida de la capacidad de distanciarse críticamente del presente¹. Mas la destrucción de la tragedia tiene también para Nietzsche efectos *políticos*. Al abandonar la tragedia, “el heleno había abandonado (...) también la creencia en un futuro ideal”². Lo que se adueña de la cultura y del conjunto social es lo socrático, principio *racionalizador*, encarnado en la ciencia y la técnica³. Tal principio racionalizador expulsó lo dionisiaco de la vida cultural griega, obligándolo

¹ Cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1973, §23, pág. 179 y ss.

² *Ibid.*, §11, pág. 104.

³ Sin apuntar tan alto, Schiller realizó un diagnóstico de su época en unos términos que Nietzsche haría suyos: “El provecho es el ídolo máximo de nuestro tiempo; todas las potencias lo adoran, todos los talentos lo acatan. En esta balanza rastrera, poco pesa el mérito espiritual del arte, el cual, privado de alientos, huye del ruidoso mercado del siglo. Hasta el espíritu filosófico de investigación arrebató a la imaginación una provincia tras otra, y las fronteras del arte se van estrechando a compás del crecimiento de las ciencias”, F. Schiller, *La educación estética del hombre*, Madrid: Espasa Calpe, 1945, pág. 16.

a entrar en un estado latente, subterráneo, oculto⁴. Esta lucha de lo socrático contra lo dionisiaco debe enmarcarse en la “lucha eterna entre la consideración teórica y la consideración trágica del mundo”⁵, lucha que, desde los griegos, recorre la historia. Lo socrático, triunfal, configuró lo que Nietzsche denomina como cultura alejandrina. Esta debe ser distinguida de la cultura apolínea. Mediante la cultura apolínea, “con su reflejo de la belleza, alcanza la voluntad helénica la victoria sobre el sufrimiento y sobre la sabiduría del sufrimiento” (la sabiduría trágica) y dio lugar a lo que Nietzsche llama “la magnífica «ingenuidad» de los griegos antiguos”⁶. Efectivamente, el efecto de la cultura apolínea es “lo «ingenuo»”, el “completo quedar enredado en la belleza de la apariencia”⁷, en otras palabras, la depotenciación de la apariencia a apariencia. Esto conduce a una “armonía”, a una “unidad” del ser humano con la naturaleza, la identificación con ella y la divinización de lo existente⁸. La cultura apolínea no *niega* la sabiduría trágica. Crece *sobre* ella, triunfa sobre ella transformándola y haciéndola soportable para los individuos gracias al poder transmutador de la bella apariencia.

En contraste, la cultura alejandrina, propia del hombre teórico, sustentada en el espíritu de lo “no-dionisiaco” (el cual es definido como “el combatir la sabiduría y el arte dionisiacos, el intentar disolver el mito y el reemplazar el consuelo metafísico por una consonancia terrenal”), da lugar a la “«jovialidad griega»”⁹. Tal cultura alejandrina se caracteriza por asumir como guía “el dios de las máquinas y los crisoles, es decir, las fuerzas de los espíritus de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior”¹⁰. Está sustentada, en otras palabras, en el desarrollo científico-técnico en alianza con la desnuda búsqueda de beneficio económico. Asimismo, la cultura alejandrina se caracteriza por “creer en una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia, y ser también realmente capaz de encerrar al ser humano individual en un círculo estrechísimo de tareas solubles”¹¹. La cultura alejandrina coincide, desde la perspectiva de Nietzsche, con la cultura ilustrada, con la cultura sustentada en el proceso de civilización científico-técnica y en el proceso de modernización social y de las formas de vida. La cultura alejandrina corresponde con la forma de

⁴ Según Nietzsche, “la consideración trágica del mundo (...) tuvo que huir del arte y refugiarse, por así decirlo, en el inframundo, degenerando en culto secreto”, Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §17, pág. 144.

⁵ *Ibid.*, §17, pág. 140.

⁶ *Ibid.*, §17, pág. 144.

⁷ *Ibid.*, §3, pág. 54.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, §17, pág. 144.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

sociedad que el Imperio Romano ejemplifica por primera vez y que la sociedad burguesa contemporánea a Nietzsche lleva a su culminación¹².

Roma ha ejemplificado de tal forma el instinto socrático, este impulso racionalizador, que la civilización configurada por lo socrático es identificada por Nietzsche con lo "latino"¹³ y, en el siglo XIX, con Francia¹⁴. Según el esquema histórico de Nietzsche en este momento de su pensamiento, el renacimiento recuperó del mundo antiguo los elementos propios de la época helenística y que posteriormente habían pasado al *imperium* romano: lo socrático encarnado en la cultura alejandrina. Desde el sur de Europa, desde el ámbito de lo latino, tales formas socrático-alejandrinas de la cultura fueron impuestas al resto del continente, en especial a Alemania, donde el primordial espíritu dionisiaco expulsado del mundo cultural griego, permanecía, según Nietzsche, latente, dormido. Tal espíritu fue oprimido durante siglos por tal corsé extranjero antidionisiaco:

"el nacimiento de una edad trágica ha de significar para el espíritu alemán únicamente un retorno a sí mismo, un bienaventurado reencontrarse, después de que, por largo tiempo, poderes enormes, infiltrados desde fuera, habían forzado a vivir esclavo de su forma al que vegetaba en una desamparada barbarie de la forma. Por fin ahora, tras su regreso a la fuente primordial de su ser, le es lícito osar presentarse audaz y libre delante de todos los pueblos, sin los andadores de una civilización latina".¹⁵

Como se constata, hay lugar, según Nietzsche, para expectativas de cambio de la situación político-cultural actual, pues existe algo actuando en el presente que apunta a un futuro diferente:

¹² Puede sostenerse que entre la cultura apolínea y la cultura alejandrina existe una antítesis análoga a la existente en los ambientes cultos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX entre cultura y civilización. E. Rohde, íntimo amigo de Nietzsche, define tales conceptos opuestos en su reseña de *El nacimiento de la tragedia* titulada "Pseudofilología". Así, mientras la civilización "se mantiene a sí misma y conduce su existencia incomprensiblemente artificial, aislándose de una manera cada vez más perfecta de toda energía del espíritu y del alma", la cultura, "sumamente preparada por el progreso vital", es la que "nos puede salvar" de la "refinada barbarie" de la civilización, fundamentalmente a través de "la colaboración armónica de todas las más altas capacidades humanas en la obra de arte". Ver E. Rohde, "Pseudofilología", en E. Rohde, U. Von Wilamowitz-Möllendorf, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, Málaga: Agora, 1994.

¹³ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §19, pág. 159 y §23, pág. 183.

¹⁴ Nietzsche habla de la "civilizada Francia" (ibid., §23, pág. 181). También Richard Wagner, en un texto coetáneo, explicitando la cercanía intelectual existente entre él y Nietzsche, considera a "los franceses como representantes de la civilización moderna", R. Wagner, *Escritos y confesiones*, Barcelona: Labor, 1975, pág. 164.

¹⁵ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §19, pág. 159.

"tanto en la ópera como en el carácter abstracto de nuestra existencia sin mitos, tanto en un arte decaído a mero deleite como en una vida guiada por el concepto, se nos había desvelado aquella naturaleza del optimismo socrático, tan ajena al arte como corrosiva de la vida. Mas, para nuestro consuelo, había indicios de que, pese a todo, el espíritu alemán, cuya salud espléndida, cuya profundidad y cuya fuerza dionisiaca no estaban destruidas, descansaba y soñaba en un abismo inaccesible, como un caballero que se ha echado a dormir: desde ese abismo se eleva hasta nosotros la canción dionisiaca, para darnos a entender que también ahora ese caballero alemán continúa soñando su ancestral sueño dionisiaco, en visiones bienaventuradas y serias. Que nadie crea que el espíritu alemán ha perdido para siempre su patria mítica (...). Un día ese espíritu se encontrará despierto, con toda la frescura matinal de un enorme sueño: entonces matará al dragón, aniquilará a los pérfidos enanos y despertará a Brunilda".¹⁶

Como preparación y estímulo de este dar muerte al dragón, de esta "expulsión del elemento latino", debe entenderse, según Nietzsche, "la triunfadora valentía y la sangrienta aureola de la última guerra"¹⁷. En este contexto debe enmarcarse el papel político-nacional y cultural que la tragedia tiene para el joven Nietzsche¹⁸. La tragedia, por un lado, genera un sentimiento de unidad entre los individuos por encima del ámbito de las relaciones políticas establecidas (el Estado como forma política) y de los vínculos sociales vigentes (o sociedad civil): "el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza"¹⁹

La tragedia genera, por tanto, un sentimiento de unidad con el fondo indiferenciado de las cosas, con el corazón del ser. En el caso alemán, a través de la unidad con el espíritu dionisiaco que dormita en su subsuelo, con esa especie de *Volkgeist* que es el espíritu dionisiaco-alemán²⁰. Este sentimiento de unidad es la base para la configuración de una *unidad nacional* más rica, más consistente que la constituida por las estructuras político-sociales establecidas, una unidad *contra* la dominación cultural extranjera. De esta forma, la "resurrección del espíritu dionisiaco y el renacimiento de la tragedia"²¹ tienen efectos político-nacionales fundamentales. Principalmente por su capacidad de revivificar ese espíritu

¹⁶ Ibid., §24, pág. 189.

¹⁷ Ibid., §23, pág. 183. A pesar de su posterior escepticismo respecto a los efectos políticos y sobre todo culturales de la guerra franco-prusiana (1870-1), en estos momentos Nietzsche la saluda como un hecho de relevancia excepcional para la cultura alemana.

¹⁸ Esta atribución de significado político nacional a la tragedia por parte de Nietzsche parece provenir de la fuerte influencia de Wagner sobre él en este periodo de su obra; cf. D. Fischer-Dieskau, *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y el apóstata*, Barcelona: Altalema, 1982, pág. 24.

¹⁹ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §7, pág. 76.

²⁰ Según Nietzsche, debemos hablar de un "fondo dionisiaco del espíritu alemán", *ibid.*, §19, pág. 158.

²¹ *Ibid.*, §20, pág. 162.

dionisiaco-alemán sometido durante siglos²². Tal espíritu dionisiaco sirve de guía para la instauración de una auténtica cultura alemana y de factor cohesionador de la nación.

Además de tal relevancia política, la tragedia tiene un papel central respecto a la cultura, principalmente por su capacidad de generar *mitos*. Por una parte, el mito está fuertemente vinculado con la música²³ y con lo dionisiaco²⁴. Por ello, la tragedia está íntimamente asociada al mito. “Mediante la tragedia alcanza el mito su contenido más hondo, su forma más expresiva”²⁵. En coherencia con esto, lo socrático y su desmesurado instinto de conocimiento científico, al disolver la tragedia aniquila también al mito²⁶. Mas los mitos generados por la tragedia, aun estando vinculados con el fondo dionisiaco son, en cambio, asimilables por los individuos. Pues en tales mitos se anudan de nuevo tanto lo apolíneo como lo dionisiaco. Los mitos producidos por la tragedia son representaciones simbólicas de la sabiduría dionisiaca (la verdad del ser) por medios artísticos apolíneos. La utilización de tales medios posibilita, en consecuencia, una asimilación del contenido del mito sin que se produzca la violentación de la subjetividad y la disolución de la delimitación individual en la Voluntad o en sí del mundo a la que arrastra la verdad del ser vivenciada sin mediación.

El papel de los mitos en la configuración de una cultura genuina es para Nietzsche fundamental pues “toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero”²⁷. Según Nietzsche, bajo la custodia de “las imágenes del mito” crece “el alma joven” y con sus signos “se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas”²⁸. Hasta el ocaso del mito a causa de lo socrático, el papel del mito en la cultura griega clásica fue central. Tal centralidad debe, para Nietzsche, recuperarse. Pues los griegos de la época clásica estaban abocados a “enlazar con sus mitos todas sus vivencias, más aún, a comprender éstas únicamente mediante ese enlace: con lo cual también el presente más inmediato tenía que aparecéseles en seguida *sub specie aeterni* [bajo el aspecto de lo eterno] y, en cierto sentido, como intemporal”²⁹. Con ello,

²² “Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento de la Antigüedad griega; pues en ella encontramos la única esperanza de renovación y purificación del espíritu alemán por la magia de fuego de la música”, *ibid.*, §20, pág. 163.

²³ *Ibid.*, §16, pág. 136.

²⁴ “La verdad dionisiaca se incauta del ámbito entero del mito y lo usa como simbólica de *sus* conocimientos”, *ibid.*, §10, pág. 98.

²⁵ *Ibid.*, §10, pág. 99.

²⁶ Según Nietzsche, “el espíritu de la ciencia habremos de buscarlo en la senda en que él se enfrenta hostilmente a esa fuerza creadora de mitos que la música posee”, *ibid.*, §17, pág. 141.

²⁷ *Ibid.*, §23, págs. 179-80.

²⁸ *Ibid.*, §23, pág. 180.

²⁹ *Ibid.*, §23, pág. 182.

sostiene Nietzsche, el cúmulo de las propias vivencias presentes queda "desmundanizado"³⁰.

Al imprimir a las propias vivencias, por su enlace con los mitos, el sello de lo eterno, aquellas son extraídas del ámbito de lo cotidiano, de la contingencia del presente que, en la forma de vida de la sociedad moderna, puede caracterizarse como "febril y desazonante agitación"³¹. Frente a la vaciedad y banalidad de la vida moderna (una vida sin sustento significativo, una vida en la que nos disgregamos³² ante una multitud de estímulos acelerados y deshilvanados) al interpretar las propias vivencias a través de los mitos, éstas aparecen con una significación no ya ligada al momento presente, sino con una significación intemporal. Esta apelación a un significado intemporal de lo vivido (un significado metafísico y ético consistente) más allá de la mediocridad y superficialidad del presente, es lo que confiere, para Nietzsche, auténtico valor a los individuos y pueblos: "el valor de un pueblo – como también el de un hombre – se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno"³³.

2.- El diagnóstico nietzscheano del presente.

Todo esto nos lleva a aproximarnos a la valoración que Nietzsche realiza del momento actual y las vías de salida que propone para solventar las disfunciones que en él detecta. El diagnóstico de Nietzsche de la situación presente como culminación de la cultura alejandrina es patentemente crítico. Determina como factor disolvente del papel del mito en la cultura griega y de sus remanentes en las sociedades menos latinizadas y civilizadas al "espíritu histórico crítico"³⁴. Con esta expresión Nietzsche parece apuntar al historicismo, entendido tanto como tesis filosófica que afirma el carácter histórico de todo acontecer humano y como concepción científicista de la historiografía, que sustenta una aproximación científica, neutral y objetivante, al pasado. Tal espíritu histórico crítico puede

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., §23, pág. 180. "La red del arte extendida sobre la existencia (...) ¿estará destinada a desgarrarse en jirones, bajo la agitación y el torbellino incansables y bárbaros que a sí mismos se dan ahora el nombre de «el presente»?", *ibid.*, §15, pág. 130.

³² Ibid., §23, pág. 179. Esta cuestión del "desmembramiento" o la fragmentación de lo humano causado por la forma de sociedad moderna fue uno de los temas centrales de las *cartas* de Schiller. Así, de una forma que anticipa las palabras de Zaratustra, sostiene: "Hasta tal punto está fragmentado lo humano que es menester andar de individuo en individuo preguntando e inquiriendo para reconstruir la totalidad de la especie", Schiller, *La educación estética del hombre*, carta VI, págs. 30-1.

³³ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §23, p. 182. Esta tesis del joven Nietzsche puede quizás alumbrar el significado del pensamiento del eterno retorno en su filosofía posterior. Efectivamente, el pensamiento del eterno retorno tendría un estatuto análogo al de un *mito* en relación al cual cabe interpretar las propias vivencias otorgándoles, más allá de la linealidad dramática del tiempo sustentado en el esquema culpa-castigo, el sello de lo eterno.

³⁴ Ibid., §23, pág. 179.

entenderse como la traducción del desmesurado instinto de conocimiento, propio de lo socrático, al ámbito de la cultura. El espíritu histórico crítico, factor disolvente del mito, hace perder en consecuencia a la cultura "la patria mítica, el seno materno mítico"³⁵. Confiere, por ello, a la cultura una "febril y desazonante agitación"³⁶. Al perderse el papel del mito como instancia que permitía interpretar y dar unidad a las propias vivencias, es seguro que "en un examen riguroso casi todos nos sintamos (...) disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura"³⁷. El resultado de todo esto es resumido por Nietzsche en pocos términos: la cultura (y, por tanto, la sociedad) se encuentran en un estado de plena degeneración: "Mientras en el teatro y en el concierto había implantado su dominio el crítico, en la escuela el periodista, en la sociedad la prensa, el arte degeneraba hasta convertirse en un objeto de entretenimiento de la más baja especie, y la crítica estética era utilizada como aglutinante de una sociedad vanidosa, dispada, egoísta y, además, miserablemente carente de originalidad"³⁸.

Con ello, se trasluce que la raíz del problema es determinada por Nietzsche en el carácter desmesurado del instinto de conocimiento. Tal instinto de conocimiento, cuando rompe los límites que le corresponden y se afana en desplegarse, sobre todo en el ámbito de lo histórico, se constituye en un factor disolvente del mito y, en consecuencia, de la cultura. Lo cual no quiere decir que la ciencia como tal reciba de Nietzsche una valoración negativa. La ciencia tiene un papel positivo si permanece dentro de los límites que le corresponden. Esto ocurre si renuncia a conocer la totalidad del ser y su verdad esencial y, además, a modificarla, aceptando con ello que existen límites a lo cognoscible por ella y que existe un ámbito de saber sólo accesible a la sabiduría trágica. La ciencia tiene la función de "hacer aparecer inteligible, y por tanto justificada, la existencia"³⁹. Por ello afirma Nietzsche que la ciencia puede ser considerada como una forma de *arte* que afianza al hombre en la existencia. En este sentido, es coherente su tesis de que "el arte (...) especialmente *en forma de religión o de ciencia*" ha actuado como remedio y como defensa frente al pesimismo práctico⁴⁰.

No existe, por tanto, entre la ciencia (y lo socrático encarnado en ella) y el arte un necesario antagonismo. Si la ciencia, sostiene Nietzsche, asume sus límites se constituye en una fuerza generadora de cultura. Cuando la ciencia alcanza sus límites de conocimiento, es decir, alcanza la extensión máxima a la que le permite llegar su esencia lógica, comprueba que una forma de conocimiento no-científico, no-lógico, extiende sus dominios: el conocimiento trágico. Al investigador científico sólo le queda la resignación trágica de no poder traspasar los límites que

³⁵ Ibid., §23, pág. 180.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., §23, pág. 179.

³⁸ Ibid., §22, pág. 177.

³⁹ Ibid., §15, pág. 128.

⁴⁰ Ibid., §15, pág. 129. Subrayado mío.

le impone su naturaleza lógica y a requerir, en tanto que individuo, los efectos salvíficos del arte para soportar los contenidos de la sabiduría trágica. La posición de Nietzsche es que tal ciencia que deja un lugar para el saber no-científico, para el arte y el mito, es la condición de posibilidad fundamental para la forja de una cultura auténtica, artística, y para la generación de aquello que constituye su sentido: el *genio*.

En consecuencia, la tarea que Nietzsche considera de máxima relevancia en relación a la configuración de una cultura genuina es la de devolver a la ciencia a sus límites. Para Nietzsche, por tanto, "no se trata de destruir la ciencia, sino de *dominarla*"⁴¹. Esta tarea de dominar al instinto de conocimiento desmedido corresponde al arte⁴² y, sobre todo, a la filosofía⁴³. De esta forma se nos define el papel del filósofo: el filósofo como dominador de los excesos del instinto de conocimiento⁴⁴ y, en general, como guardián del mantenimiento de una lógica del límite condición de vida de la cultura: "¿El filósofo del futuro? Él tiene que llegar a ser el tribunal supremo de una cultura artística, algo así como un departamento de seguridad contra todos los excesos"⁴⁵. Con la domesticación del instinto de conocimiento se establecen las condiciones para el renacimiento de la tragedia y la regeneración de la cultura: "sólo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por la demostración de esos límites, será lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia"⁴⁶. Con la constatación por parte de la ciencia de que no puede profundizar en el conocimiento del corazón del ser, "se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema por la sabiduría, la cual, (...) se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio."⁴⁷

⁴¹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Madrid: Tecnos, 2007, p. 329, 19[24]. Además de este 'dominio', Nietzsche determina la tarea que debe realizarse sobre el instinto de conocimiento en términos de 'sujeción': "*La sujeción del impulso de conocimiento – ¿debe mostrarse ahora, si está a favor de una religión, o bien de una cultura artística?*"; me quedo con el segundo aspecto", *ibid.*, pág. 331, 19[34].

⁴² "Nosotros dirigimos hoy el arte contra el saber: ¡vuelta a la vida! ¡Represión del impulso de conocimiento! ¡Fortalecimiento de los instintos morales y estéticos!", *ibid.*, p. 333, 19[38]. En otro momento apela Nietzsche expresamente a la "represión del impulso de conocimiento a través del arte", *ibid.*, pág. 341, 19[72].

⁴³ "La cultura de un pueblo se manifiesta en la *sujeción unitaria de los impulsos de dicho pueblo*: la filosofía reprime el impulso de conocimiento", *ibid.*, pág. 334, 19[41].

⁴⁴ "La suprema dignidad del filósofo se muestra en el momento en que concentra el impulso ilimitado de conocimiento y lo somete a la unidad", *ibid.*, pág. 330, 19[27]. También, claramente: "El filósofo del conocimiento trágico. Él doma el impulso desenfrenado de saber (...). Trabaja en la construcción de una nueva vida: restablece los derechos del arte", *ibid.*, pág. 332, 19[35].

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 341, 19[72].

⁴⁶ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §17, pág. 140.

⁴⁷ *Ibid.*, §18, pág. 148.

3.- La idea de 'auténtica' cultura. ¿El individuo como fin o como medio?

De esta posición de Nietzsche se deduce una concepción propia acerca de lo que considera una auténtica cultura o una cultura artística. Va a resultar fundamental para la forja de tal cultura la instauración de una lógica del límite, según la cual cada ámbito de la sociedad y de la cultura quede bajo la férrea sujeción de la filosofía y sometida al lugar y a la función que le corresponde en el conjunto. La condición de posibilidad de generación de la cultura es que cada esfera, cada ámbito de la sociedad, la política, la ciencia, el arte, cumpla con la función que le corresponde sin imponerse sobre las demás. Esto se constata, por ejemplo en el plano político, en el papel que lo apolíneo y lo dionisiaco tienen en él. Coherentemente con el planteamiento global de Nietzsche, lo apolíneo y lo dionisiaco tienen en el ámbito político papeles opuestos: "la liberación dionisiaca de las cadenas del individuo se manifiesta ante todo en un menoscabo, que llega hasta la indiferencia, más aún, hasta la hostilidad, de los instintos políticos, igualmente es cierto, por otro lado, que el Apolo formador de Estados es también el genio del *principum individuationis*, y que ni el Estado ni el sentimiento de la patria pueden vivir sin afirmación de la personalidad individual"⁴⁸

Lo dionisiaco fomenta un sentimiento de *unidad* que desborda el ámbito de las relaciones políticas establecidas, una unidad que en el presente de Nietzsche puede calificarse de nacional porque es unidad con el espíritu dionisiaco alemán. Por otra parte, "Apolo, el auténtico dios santificador y purificador del Estado"⁴⁹, genera como condición de posibilidad de la supervivencia del Estado, la afirmación, el afianzamiento de la individualidad. La confluencia de ambos instintos se llevará a cabo en la cultura helénica. Puede sostenerse que la distinción de Nietzsche entre una cultura budista, helénica y alejandrina (en la que predominan el elemento trágico, artístico y socrático, respectivamente⁵⁰) tiene claras correspondencias políticas. Si la cultura budista significa la inmersión colectiva en una posición contemplativa hostil a la práctica política, la cultura alejandrina supone "una vigencia incondicional de los instintos políticos" que, en su desmesura, conduce a una "mundanización extrema"⁵¹, es decir, a un sumergirse pleno en las exigencias, vaivenes y ajetreos del presente. En contraste, lo que permitió a los griegos la configuración de una cultura helénica en la que sus instintos dionisiacos y políticos alcanzaron una "mezcla magnífica" que permitió que no quedaran "agotados ni por un ensimismamiento extático ni por una voraz ambición de poder y de honor universales"⁵², fue precisamente la *tragedia*. El efecto político de la tragedia consistió, de esta forma, en permitir tal "mezcla magnífica", tal síntesis entre instintos opuestos, entre estado

⁴⁸ Ibid., §21, pág. 166.

⁴⁹ F. Nietzsche, "El Estado griego", en id., *Obras completas*, Madrid: Tecnos, 2011, vol. I, pág. 557.

⁵⁰ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §18, págs. 145-6.

⁵¹ Ibid., §21, pág. 166.

⁵² Ibid.

contemplativo y activismo político (el cual requiere de la configuración de individuos diferenciados y activos), que fue lo que dio lugar a la cultura helénica.

La lógica del límite, en manos del filósofo, proporciona a la cultura una *unidad* de factores antes dispersos, un sometimiento de lo múltiple a la tarea de producir una *forma* definida para la cultura, propia de un producto con propiedades estéticas. La definición de cultura realizada por Nietzsche en la primera de sus Consideraciones Intempestivas se enmarca en esta posición: "La cultura es ante todo la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de la vida de un pueblo"⁵³. De ahí que el mayor enemigo de la cultura sea la *hybris* y sus efectos barbarizantes. "Toda fuerza (religión, mito, instinto de saber), cuando es excesiva, tiene efectos bárbaros, inmorales y embrutecedores, como dominio rígido"⁵⁴. Con ello queda clara la necesidad de la posición del filósofo como guardián de dicha lógica del límite que debe atribuir a cada ámbito de la cultura su lugar.

No debe sorprender la referencia de C. P. Janz acerca de que Nietzsche recupera la figura del filósofo rey de Platón⁵⁵. Efectivamente, esa lógica del límite que coloca y somete cada ámbito de la sociedad y de la cultura al lugar que le corresponde sin transgredir los límites que le son propios es análoga a la *justicia* que para Platón debe imperar en el Estado y en el individuo. Recordemos que según Platón la justicia era la "virtud que contiene a cada uno en los límites de su propia tarea"⁵⁶. En otras palabras, "cuando cada uno de los órdenes del Estado (...) se mantiene en los límites de su oficio y no los traspasa, esto debe ser lo contrario de la injusticia, es decir, la justicia, y lo que hace que un Estado sea justo"⁵⁷. Puede decirse, por lo tanto, que Nietzsche hace suya la idea platónica de justicia como mantenimiento de los límites funcionales de las partes que forman un conjunto, como cumplimiento adecuado del principio de especialización. Y hace suya la función del filósofo como guardián de esta virtud del conjunto social. El texto que clarifica la concepción de la sociedad y de la cultura del joven Nietzsche, concepción que constituye el trasfondo de *El nacimiento de la tragedia*, es el texto coetáneo "El Estado griego"⁵⁸. En tal escrito Nietzsche realiza una explícita reivindicación de la teoría platónica del Estado. "La auténtica meta del Estado, la existencia olímpica y la producción y preparación siempre renovada del genio, frente a la cual todos lo demás no son más que instrumentos, medios auxiliares y posibilidades, ha sido aquí hallada [en *La República* de Platón, JMR] por medio de una intuición poética y descrita con dureza"⁵⁹.

⁵³ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas 1*, Madrid: Alianza, 1988, pág. 30.

⁵⁴ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, pág. 409, 23[14].

⁵⁵ Para Janz, en el modelo de sociedad y de cultura al que el joven Nietzsche aspira, "el filósofo se convierte en un juez artístico, como lo fue una vez en Platón", C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea*, Madrid: Alianza, 1987, pág. 188.

⁵⁶ Platón, *La República*, Madrid: Espasa Calpe, 1993, pág. 199, 433c.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 200, 434c.

⁵⁸ En Nietzsche, *Obras completas*, vol. I, págs. 551-8.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 558. Esta adopción de un modelo político griego clásico es para K. Löwith central de la intempestividad de Nietzsche: "como filólogo clásico no sabía qué sentido podría tener el conocimiento

Con *La República*, Nietzsche coincide en la necesidad de instaurar la requerida jerarquía para el sostenimiento de la sociedad, de una sociedad cuyo objetivo, cuyo “sentido” es, en el caso de Nietzsche, la generación de una auténtica cultura. La jerarquización debe permitir, por el establecimiento de una casta dedicada únicamente a las tareas de reproducción material de la sociedad, viviendo en condiciones básicas de supervivencia (por lo que el mismo Nietzsche los denomina “esclavos”), la existencia de una casta dedicada exclusivamente a la actividad artística e intelectual y a la forja de una cultura artística⁶⁰. Tal elitismo vinculado a la concepción nietzscheana de cultura es puesto de manifiesto por Ortega y Gasset con claridad loable:

“Al través de la historia se ha ido creando un capital de perfecciones espirituales, y así como el socialismo – Nietzsche suele decir «nihilismo» – al socializar el capital imposibilitará la existencia de riqueza intensiva, así también impedirá el henchimiento progresivo de la cultura, que ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores. La cultura es la verdadera humanidad, es lo humano: con la expansión de las virtudes nobles no se hacen mayores, más intensas estas virtudes. En cada época unos hombres privilegiados, como cimas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que sucede a la muchedumbre carece de interés. Lo importante es que la humanidad, la cultura, aumente su capital en unos pocos: que hoy se den algunos individuos más fuertes, más bellos, más sabios que los más sabios, más bellos y más fuertes de ayer.”⁶¹

En este contexto elitista, Nietzsche aboga por la instauración del principio platónico de especialización funcional que prescribe que cada individuo y cada clase social desempeñen solamente aquella función para la que están capacitados⁶², es decir, que obren “conforme a su naturaleza y su destino”⁶³. También para Nietzsche esta ley es exigida por la propia naturaleza de las cosas, en el sentido siguiente: todos los seres naturales tienen una función que desempeñar y esta función constituye el fin al que están naturalmente orientados. Tal fundamentación natural del principio de especialización tiene en el planteamiento del joven Nietzsche consecuencias muy duras.

de la antigüedad griega, salvo éste: posibilitaba actuar en contra y sobre la época e influir en favor del porvenir”, K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pág. 268.

⁶⁰ “Nietzsche es consciente, desde el principio, del inmenso coste social de la *Kultur*. el arte, para poder tener una base amplia, profunda y fértil sobre la que florecer, constriñe la enorme mayoría de los hombres al servicio de una minoría privilegiada que, alejada de la lucha por la vida, puede crear y satisfacer un nuevo mundo de necesidades. (...) para Nietzsche, el siervo sólo puede hallar su realización en la servidumbre, cada uno en su puesto para la producción del «genio», único sentido posible de la existencia”, G. Campioni, “Las ambigüedades de la liberación en Nietzsche”, en *ER. Revista de Filosofía*, n° 14, 1992, pág. 70.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1983, vol. I, págs. 93-94.

⁶² De esta manera, Nietzsche sostendría “una réplica exacta de la división en estamentos que lleva a cabo Platón en la *República*; Nietzsche aparece aquí, por tanto, como el platónico por antonomasia entre los filósofos modernos”, E. Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid: Alianza, 1995, pág. 127.

⁶³ Platón, *La república*, pág. 201, 435b.

“Para que exista un terreno amplio, profundo y fértil para el desarrollo del arte, la inmensa mayoría de los hombres debe estar al servicio de una minoría, por encima de su miseria individual, debe ser sometida a la esclavitud de la miseria vital. A expensas de esta mayoría y merced a su excesivo trabajo, aquella clase privilegiada debe sustraerse a la lucha por la existencia, para producir y dar satisfacción a un nuevo mundo de necesidades. Según esto, nosotros debemos de comprender además, como una verdad que suena cruelmente que *la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura* (...). La miseria de los hombres que viven con grandes dificultades debe incrementarse aún más para posibilitar a un reducido número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte.”⁶⁴.

En concordancia con esto sostiene Nietzsche que "la configuración de la sociedad" debe ser concebida como "el continuo y doloroso nacimiento de aquellos hombres eximios de la cultura, a cuyo servicio debe consumirse todo lo demás"⁶⁵. Tal hombre privilegiado es el *genio*, el cual es considerado por Nietzsche como el auténtico sentido de la cultura y de la naturaleza misma⁶⁶. Tal relevancia del genio artístico es lo que marca las distancias entre el joven Nietzsche y el proyecto político platónico.

“Platón miró a través de la Herma horriblemente devastada de la vida estatal de aquella época, y en su interior vio todavía algo divino. *Creyó* que se podría extraer esta imagen divina y pensó que el aspecto externo, desfigurado de un modo horrible y bárbaro, no pertenecía a la esencia del Estado: todo el ardor y el carácter sublime de su pasión política se volcó hacia aquella creencia, hacia aquel deseo – y él se consumió en ese fuego. El hecho de que no colocara en la cima de su Estado perfecto al genio en su concepto más universal, sino únicamente al genio de la sabiduría y del conocimiento, y que excluyera por lo general de su Estado a los artistas geniales, fue una rígida consecuencia del juicio socrático sobre el arte, que Platón, luchando contra sí mismo, había hecho suyo. Esta omisión, más bien externa y casi accidental, no puede impedirnos reconocer en la concepción global del Estado platónico el jeroglífico admirablemente grandioso de una *doctrina secreta*, de un significado profundo y que habrá de ser interpretada eternamente, *sobre la conexión entre el Estado y el genio*”⁶⁷.

Como es sabido el tipo humano que para Platón debe ocupar la cúspide social es el filósofo rey, careciendo el poeta de lugar alguno en la República. Para Nietzsche, en cambio, es el genio artístico el que debe ocupar la cima del Estado perfecto, pues constituye el sentido y el fin de la formación social y del Estado⁶⁸. Al ser el genio el fin absoluto de la sociedad y la Naturaleza, Nietzsche puede avanzar una redefinición del concepto de dignidad: “cada hombre, con toda su actividad, tiene dignidad sólo en cuanto es un instrumento consciente o inconsciente del genio”⁶⁹. De lo expuesto puede responderse a la cuestión que

⁶⁴ Nietzsche, *Obras completas*, vol. I., pág. 553.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 554.

⁶⁶ E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza, 1975, pág. 41.

⁶⁷ Nietzsche, *Obras completas*, vol. I, pág. 558.

⁶⁸ En este texto Nietzsche defiende la “enorme necesidad del Estado, sin el que la Naturaleza no podría conseguir alcanzar a través de la sociedad su redención en la apariencia, en el espejo del genio”, *ibid.*, pág. 555.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 558.

encabeza este apartado, ¿es el hombre un fin o un medio de la sociedad y la cultura? Constatamos que la pregunta así planteada es abstracta pues Nietzsche distingue explícitamente entre tipos diferentes de hombres, equiparables a las castas que aparecen en la *República* de Platón. La casta dedicada al desarrollo cultural (entre los que se incluye el genio) constituye el fin de la sociedad y la cultura (y de la naturaleza misma). Respecto a ellos, la casta (mayoritaria) dedicada a las tareas de reproducción material de la sociedad es simple *medio*. Su dignidad consiste en ser *medios* de los individuos excelentes, superiores⁷⁰. Esta cruda concepción de la mayoría de los individuos como medios tiene su contrapunto en la existencia de la élite socio-cultural como fines de la sociedad y de la naturaleza. Pero aun siendo fines de ésta no constituyen fines en sí mismos. El sentido de su existencia y su actividad artística debe enmarcarse en esa aspiración de lo Uno primordial a redimirse a través de la generación de apariencias. También ellos son medios de lo Uno primordial en su aspiración a configurar bellas apariencias.

Puede afirmarse que la concepción nietzscheana de la realidad perceptible como obra artística del fondo esencial de la naturaleza conlleva la eliminación de una perspectiva capaz de juzgar la presencia de mal en el mundo. Todo en la naturaleza, en tanto que es fenómeno estético, aparece en la metafísica del joven Nietzsche como justificado⁷¹. De esta nihilización del mal no se deduce en el joven Nietzsche un acriticismo político que le lleve a considerar como justificado en tanto que existente la forma política vigente. Al contrario, en su metafísica de artista Nietzsche puede sustentar un criterio normativo para valorar las realidades políticas. En tanto que lo Uno primordial busca redimirse en la generación de bellas apariencias, aparecerá como justificada aquella formación socio-política que posibilite la configuración de una cultura artística capaz de generar genios, los cuales, en su actividad (producción de apariencias artísticas del más alto grado), llevarán a cabo la deseada redención de la divinidad. Es en relación a tal modelo que la sociedad triunfante en la modernidad occidental, cuyos pilares son para Nietzsche la ciencia y la técnica y la búsqueda de utilidad material, contrarios a la forja de una cultura genuina, aparece como necesaria de crítica y de oposición práctica.

De esta manera, el modelo de sociedad que según la metafísica de artista es acorde con las necesidades metafísicas de lo Uno primordial constituye el referente normativo para valorar y juzgar las formas políticas y sociales existentes, legitimando así su crítica y transformación. La crítica de la sociedad existente no es realizada desde una concepción de la justicia social, del bienestar colectivo, de la emancipación de las formas de dominio social y político. Es llevada a cabo desde unos determinados criterios y posición *metafísicos*. De esta forma,

⁷⁰ Sobre esta cuestión ver O. Reboul *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1993, págs. 126 y ss.

⁷¹ Ver Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §5, pág. 66.

curiosamente, una metafísica que pregona que todo en la naturaleza está justificado en tanto que realidad artística conduce, en el plano político, a una posición de activa crítica, de oposición directa que se presenta como 'radical' (como *intempestiva* denominará Nietzsche su posición) respecto a un orden social que no corresponde con los principios contenidos en tal metafísica de artista.

Es en relación al modelo nietzscheano de sociedad marcado por la impronta platónica, tanto en la postulación de una jerarquía sostenida en el principio de especialización funcional como en la más general lógica del límite que prescribe a cada ámbito de la sociedad y la cultura su función propia y que constituye el marco de generación de la cultura artística, como toma sentido la crítica de Nietzsche al decurso moderno de la historia europea, que puede ser entendida como la puesta de manifiesto de la dialéctica interna de la Ilustración.

4.- La dialéctica de la Ilustración.

Puede sostenerse que Nietzsche lleva a cabo en su primera obra una crítica explícita del proyecto ilustrado. La estrategia de Nietzsche consiste en poner de manifiesto las *consecuencias perniciosas* de la Ilustración para la sociedad y la cultura. Nietzsche sostiene que la "cultura alejandrina", heredera de Sócrates y encarnadora del ideal racionalista y desmesuradamente optimista (propio de la ciencia) de conocimiento completo de la esencia de la realidad y de corrección, de modificación de tal esencia en la dirección de una disminución del mal presente en el mundo⁷², está condenada a des-fundamentarse a sí misma. Habiéndose fundado la cultura alejandrina en tal ideal de conocimiento y transformación de lo real, motor de la Ilustración, ¿no debemos, dice Nietzsche,

"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 del saber se trueca poco a poco en la amenazadora exigencia de semejante felicidad terrenal alejandrina, en el conjuro de un *deus ex machina* euripideo! Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de ese estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la «dignidad del ser humano» y de la «dignidad del trabajo», se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza"⁷³.

La constatación del "hombre teórico" (el hombre de la cultura socrático-alejandrina, el hombre partícipe de ese ideal racionalista y optimista) de los efectos disolventes del ideal racionalista para la cultura fundada sobre él es

⁷² Ibid., §15, pág. 127.

⁷³ bid., §18, págs. 146-7.

concebido por Nietzsche como “el signo característico de esta «quiebra», de la que todo el mundo suele decir que constituye la dolencia primordial de la cultura moderna”⁷⁴. La quiebra de la cultura moderna consiste, de este modo, en la conciencia de que el proyecto ilustrado sobre el que se sustentaba, se convierte ahora en desfundamentador de la jerarquía social sobre la que se sostiene dicha cultura. La posición política de Nietzsche es patente: la cultura moderna, aun requiriendo de una jerarquización social para su existencia, al estar fundada en el proyecto ilustrado de conocimiento, dominio y transformación de lo real al servicio de la emancipación de la humanidad de sus viejas miserias y esclavitudes, extiende entre las clases esclavizadas la convicción de que tal idea es realizable, lo cual es disolvente de la forma jerárquica de sociedad que tal cultura necesita. La Ilustración racionalista, piensa Nietzsche, conduce a la cultura moderna a una desfundamentación, pues cuando la realización de su ideal universalista de emancipación pasa a ser asumida como proyecto por el “estamento bárbaro de esclavos” conduce a la destrucción del marco social jerárquico. Con la comprobación de que la Ilustración pasa a ser cuestionadora del orden social jerárquico, la cultura moderna se queda sin ideal en que sustentarse, sin proyecto que realizar: sufre una plena des-fundamentación. Su proyecto político y filosófico acaba por poner en peligro la existencia de la cultura como tal: el espíritu optimista propio de la Ilustración “es el germen de aniquilamiento de nuestra sociedad”⁷⁵. La posición anti-ilustrada de Nietzsche muestra así bases patentemente políticas. Su propuesta frente a la cultura ilustrada es conocida: la cultura trágica, que afirma la consustancialidad del mal al mundo y la necesidad irrecusable de la jerarquización social.

La crítica política de Nietzsche a la Ilustración adopta la estrategia de poner de manifiesto la lógica interna que impulsa el proceso ilustrado y su materialización en una forma concreta de cultura. La tesis de Nietzsche es que tal lógica es autodisolvente, desfundamentante de la propia Ilustración. Puede hablarse, con Nietzsche de una *dialéctica de la Ilustración*, es decir, de cómo la lógica inmanente al proceso de Ilustración y su despliegue en una forma de sociedad y de cultura acaba cuestionando la base, la condición de tal sociedad y cultura ilustrada: la existencia de una clase social esclavizada. Desde ese momento, tal proyecto deja de tener valía, ya no fundamenta la cultura alejandrina. El proyecto comienza, a partir de entonces, a ser atacado como el peor de los males y la cultura moderna entra en un periodo en que es incapaz de fundamentar y legitimar su existencia, un periodo de *crisis*. Marx, curiosamente, había llegado a una conclusión similar en su análisis del papel progresivo del proyecto político forjado por la burguesía europea contra las viejas jerarquías del antiguo régimen.

⁷⁴ Ibid., §18, pág. 149.

⁷⁵ Ibid., §18, pág. 147.

“La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban. Comprendía que todas las llamadas libertades civiles y los organismos de progreso atacaban y amenazaban al mismo tiempo, en la base social y en la cúspide política a su dominación de clase, y por tanto se habían convertido en «socialistas».”⁷⁶

Tanto Marx como Nietzsche detectan en la dinámica interna de la Ilustración una dialéctica autodisolvente del papel fundamentador, sustentador del proyecto de sociedad y cultura modernas. El universalismo, las libertades, el igualitarismo legal, forjados contra las enmohecidas asimetrías del antiguo régimen no permiten legitimar el nuevo orden jerárquico exigido por la posición dominante de la burguesía, o por la instauración de la cultura alejandrina, las cuales siguen requiriendo de la existencia de un estamento de esclavos. Desde entonces la Ilustración socava el nuevo orden, lo deslegitima. Se vuelve, según Marx, “socialista”; para Nietzsche, se convierte en “el germen de aniquilación de nuestra sociedad”. Lo que distancia el diagnóstico de Marx y Nietzsche es claramente el lugar político desde el que es realizado. En el caso de Nietzsche, su crítica reaccionaria a la Ilustración como disolvente de las necesarias jerarquías debe ponerse en relación, como hace C.P. Janz⁷⁷, con la traumatizante experiencia que determinados sectores de la intelectualidad europea tuvieron del carácter amenazante del levantamiento de la Comuna de París⁷⁸ y, a consecuencia de ello, con el miedo que les inspiraba la “cabeza de hidra internacional”, tal como denominaba Nietzsche al movimiento obrero europeo⁷⁹.

Puede determinarse por tanto el lugar político ocupado por Nietzsche que permite determinar el sentido de diversos planteamientos en torno a la cultura, la sociedad y el individuo. “Nietzsche no se aleja en lo sustancial de las reacciones a la Comuna sostenidas por muchos intelectuales conservadores europeos, para los cuales la rebelión popular era fruto predominantemente de mayores necesidades inducidas, además, por las migajas de la cultura (por la introducción de la instrucción popular)”⁸⁰. Por lo tanto, la posición política de Nietzsche “debe comprenderse a la luz del clima antijacobino que se difunde entre los intelectuales franceses tras la Comuna”⁸¹. Desde este antijacobinismo que inculpa a la Ilustración como causante del peligro de subversión del orden social jerárquico, las posiciones críticas de Nietzsche respecto a la modernidad, el progreso, la cultura moderna y sus ideales cobra un claro contenido *político*.

⁷⁶ K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Espasa Calpe, 1980, pág. 290.

⁷⁷ Janz, *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea*, págs. 138 y ss.

⁷⁸ Según E.J. Hobsbawm, la Comuna de París generó “una crisis de histeria internacional (...), desencadenó un terror ciego en el sector respetable de la sociedad europea”, E.J. Hobsbawm, *La era del imperio*, Barcelona: Labor, 1989, pág. 85.

⁷⁹ Citado en Janz, *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea*, pág. 139.

⁸⁰ Campioni, “Las ambigüedades de la liberación en Nietzsche”, pág. 74.

⁸¹ *Ibid.*, p. 82.

Bibliografía.

1. BARRIOS, Manuel, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de "El nacimiento de la tragedia"*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
2. _____ *Hölderlin y Nietzsche. Dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*, Sevilla: Reflexión, 1992.
3. BROSE, Karl, *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn: Bouvier Verlag, 1990.
4. CANO, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
5. CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 1997.
6. DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004.
7. ENGUITA, José Emilio Esteban, *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
8. _____ "La máscara política de Dionisio", en NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 9-48.
9. FAZIO, Doménico, *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*, Urbino: Quattro Venti, 1991.
10. HORN, Anette, *Nietzsches Begriff der décadence. Kritik und Analyse der Moderne*, Fráncfort del Meno: Peter Lang, 2000.
11. IZQUIERDO, Agustín, *El concepto de cultura en Nietzsche*, Madrid: Universidad Complutense, 1993.
12. LLINARES, Joan Bautista, "La filosofía del joven Nietzsche", en J.A. Nicolás y J.A. Arana (eds.), *Saber y consciencia*, Granada: Comares, 1995.
13. QUESADA, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona: Anthropos, 1988.
14. RÖTTGES, Heinz, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 1972.
15. VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona: Península, 1989.
16. WOHLFAHRT, Günther, *Artisten-Metaphysik*, Würzburg: Königshausen-Neumann, 1991.
17. YOUNG, Julian, *Nietzsche's philosophy of art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.