

Hybris y Sujeto.

Ética y estética de la existencia en el joven Nietzsche

Abstract: *The object of this paper is to analyze the conception of the individual and the subject in Nietzsche's first work, The birth of tragedy. It will be made manifest that Nietzsche does not intend a defense of the liberating character of disindividuation as J. Habermas claims in The philosophical discourse of modernity. In contrast, Nietzsche's early philosophy proposes a conception of the subject defined through a practice of self-limitation, which according to Nietzsche ought to be considered as both ethics and aesthetics.*

Resumen: *El objeto del presente trabajo es analizar la concepción de la individualidad y del sujeto en la primera obra de Nietzsche, El nacimiento de la tragedia. Se pondrá de manifiesto que Nietzsche no pretende realizar una apología del carácter emancipador de la desindividuación, como sostiene J. Habermas en El discurso filosófico de la modernidad. En cambio, la primera filosofía de Nietzsche propone una concepción del sujeto definido por una práctica de auto-delimitación, que debe ser considerada, desde las posiciones de Nietzsche, como ética y estética.*

El objetivo del presente trabajo es realizar una aproximación a la concepción del individuo y del sujeto presentes en la propuesta filosófica del primer Nietzsche, en concreto la contenida en la obra *El nacimiento de la tragedia*. Se pretende clarificar esta cuestión con objeto de matizar en lo posible cierta perspectiva simplificadora sobre esta obra que aparece ejemplificada en la lectura

de Nietzsche que J. Habermas realiza en *El discurso filosófico de la modernidad*. En esta reflexión en torno a la modernidad y las insuficiencias de los ensayos de articular un discurso postmoderno, Habermas ubica a Nietzsche como plataforma giratoria de entrada en la postmodernidad¹. En tal ubicación juega un papel central el tratamiento nietzscheano de la cuestión de la individualidad:

Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela a las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de todas las limitaciones de lo útil y de la moral. La vía para escapar de la modernidad ha de consistir en «rasgar el principio de individuación»².

Es por su crítica a la razón centrada en el sujeto, por su defensa de una subjetividad descentrada inmersa en la experiencia de lo otro de la razón, en definitiva, es por su disolución del sujeto, por lo que Nietzsche enviaría, según Habermas, el contenido emancipatorio de la modernidad al cubo de basura de la historia. Habermas es capaz de realizar tal lectura del planteamiento del primer Nietzsche el adoptar una perspectiva que considera el par de principios en torno al cual se vertebra *El nacimiento de la tragedia* —lo apolíneo y lo dionisiaco— como radicalmente asimétrico, poseyendo lo dionisiaco una preponderancia

total. Tal imperio de lo dionisiaco haría del planteamiento de Nietzsche una apología de la desindividuación liberadora³. Nuestra intención es matizar tal lectura mostrando cómo la concepción nietzscheana de la relación antitética entre lo apolíneo y lo dionisiaco exige que ninguno de los miembros posea un estatuto dominante que arrolle al otro pues su productividad se basa en el sostenimiento permanente del antagonismo. Mostrado esto aclararemos el lugar de la individualidad en el seno de tal conflicto que, como se verá, posee en el joven Nietzsche un auténtico alcance ontológico. Posteriormente, trataremos los efectos sobre la individualidad de la irrupción de lo socrático para acabar apuntando la posibilidad de tematizar una concepción de sujeto propia del joven Nietzsche.

1. Lugar y valor de la individualidad en *El nacimiento de la tragedia*⁴

Las dos instancias fundamentales en torno a las cuales queda estructurada la propuesta filosófica del primer Nietzsche son lo apolíneo y lo dionisiaco. En su primera obra aparecen definidos como instintos artísticos de la propia naturaleza⁵ a través de los cuales lo que Nietzsche denomina lo Uno primordial (en tanto que *natura-naturans*) alcanza redención mediante la generación de la realidad sensible (el mundo de los objetos o *natura-naturata*). En el "Ensayo de auto-crítica" (1886) publicado como introducción a la tercera edición de su primera obra, sostiene el mismo Nietzsche que su obra juvenil contenía "una metafísica de artista en el transfondo"⁶, según la cual

detrás de todo acontecer [no hay] más que un sentido y un ultra-sentido de artista, -un «dios» si se quiere, pero, desde luego, tan solo un dios-artista que creando mundos, se desembaraza (...) del sufrimiento de las antítesis en él acumuladas. El mundo [es], en cada instante, la alcanzada redención de dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la apariencia sabe redimirse⁷.

El joven Nietzsche asume aún importantes elementos de la metafísica de Schopenhauer co-

mo la denominación de la esencia de lo real, lo verdaderamente real, como Uno primordial, tal como el filósofo de Danzig se refería a la Voluntad en tanto que en sí del mundo⁸. Para Nietzsche este Uno primordial es una realidad esencialmente sufriente, recorrida por contradicciones y antítesis. Quizás porque al igual que el mítico Dionisos ha sido desgarrado y fragmentado dolorosamente por la generación de la individualidad⁹. También para Schopenhauer la lucha de todos contra todos, consustancial a la realidad de la individuación, era un fenómeno universal de alcance cósmico capaz de afectar, según ciertas referencias del propio Schopenhauer, introduciendo en ella contradicción y desgarró, a la propia Voluntad¹⁰. Realmente el propio Nietzsche no aclara la causa de la contradicción y el sufrimiento de lo Uno, mas lo cierto es que tal entidad primordial necesita, según su planteamiento, alcanzar redención de su dolor y ello lo consigue en la generación de la realidad sensible, el mundo de los objetos que, en contraste con la verdadera realidad que es lo Uno, tiene el estatuto de apariencia, de representación de ese Uno primordial. Según Nietzsche podemos concebir "nuestra existencia empírica y también la del mundo en general, como una representación de lo Uno primordial engendrada en cada momento".¹¹

Lo apolíneo y lo dionisiaco son, en este contexto, los instrumentos a través de los cuales lo Uno genera como realidad apariencial, redentora de sus sufrimientos, el mundo sensible. En tanto que instintos artísticos, cabe sostener que con su mediación lo Uno configura la realidad sensible como una apariencia estética, como una obra de arte en la que redimirse de su sufrimiento primordial. De ahí la famosa tesis de que "sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo".¹²

Por otra parte, Nietzsche caracterizaba a lo apolíneo y lo dionisiaco como principios antagónicos, en continuo conflicto. Lo apolíneo, que abarca el principio de individuación, es generador de formas delimitadas, de figuras definidas, de aquello que Nietzsche denomina de una manera global bellas apariencias. Lo dionisiaco es, en cambio, un principio que disuelve tales figuras, reintegrándolas a lo verdaderamente real, a la

desmesura informe que es la esencia del mundo. Intenta “aniquilar al individuo y redimirlo mediante un sentimiento místico de unidad.”¹³ Debe aclararse que tal antagonismo es desde sí mismo insolventable. De manera continua lo apolíneo produce formas delimitadas y lo dionisíaco de forma periódica¹⁴ las reintegra al devenir caótico de lo real. Mas lo apolíneo vuelve a conferir forma al caos¹⁵ a pesar de estar sus productos destinados a su disolución definitiva en la corriente del ser. Para Nietzsche este antagonismo no debe ser clausurado pues es productivo, generador de riqueza, pluralidad y perfección: “esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos”.¹⁶

¿Cómo se define en este contexto metafísico el lugar de la individualidad? Por un lado Nietzsche expone como uno de los contenidos de la sabiduría mística de la tragedia la tesis de que la individuación es la causa primordial del mal¹⁷. Esto concordaría con la hipótesis de que la causa del desgarró y el dolor de lo Uno es su fragmentación en individuos y explica por qué lo dionisíaco tiene un efecto liberador sobre los individuos al descargarlos de las cadenas de la individualidad y fundirlos con la unidad esencial de las cosas en la fiesta, la orgía y la embriaguez: “el efecto más inmediato de la tragedia dionisíaca es que (...) 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.”¹⁸ Lo dionisíaco llevaría a cabo la reconciliación universal de los individuos entre sí y con la naturaleza: “Bajo la magia de lo dionisíaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos; también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.”¹⁹ En esta manera de concebir lo dionisíaco, Nietzsche hace uso de determinadas tesis schopenhauerianas en torno a la individualidad, en concreto la ya citada acerca de que al estado de individuación es esencial la guerra de todos contra todos, causa de un sufrimiento que es capaz de afectar al ser mismo²⁰. Es aquí donde arraigan las lecturas como la de Habermas, que entienden el planteamiento de

Nietzsche como una apología de la liberación a través de la ruptura del principio de individuación.

Mas *junto* a tal tesis, que permitiría explicar aspectos importantes de la concepción nietzscheana de lo dionisíaco y de lo Uno primordial, puede proponerse que Nietzsche hace uso ya en *El nacimiento de la tragedia* de una tesis divergente acerca del valor de la individualidad. Una tesis que podríamos considerar más propia del *pathos* nietzscheano y que tendría continuidad —no así la otra— en el Nietzsche posterior. Al sostener Nietzsche que Apolo es la divinidad del principio de individuación parece querer decir que genera esa individualidad ávida, abocada a la consecución del propio interés, sobre la que se sostiene la guerra de todos contra todos. Es decir, en tanto que mero principio ontológico, en tanto que generador de la individualidad en su más básica expresión, como ser egoísta, es el responsable de la guerra universal por lo que su disolución genera felicidad y reconciliación plenas. Mas Nietzsche llega a sostener que la individuación llevada a cabo por Apolo

cuando es pensada como imperativa y prescriptiva, conoce una sola ley, el individuo, es decir, el mantenimiento de los límites del individuo, la medida en sentido helénico. Apolo, en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y así, la exigencia del «conócete a ti mismo» y del «¡no demasiado!» marcha paralela a la necesidad estética de la belleza²¹.

Se constata así que para Nietzsche lo apolíneo, cuando lo consideramos como principio “imperativo y prescriptivo”, es decir, *ético*, genera un tipo de individualidad diferente de la mera subjetividad ávida y egoísta. Una individualidad caracterizada por el mantenimiento de sus propios límites, por la práctica de la virtud griega de la medida, lo cual requiere, dice Nietzsche, el conocimiento de uno mismo. En este contexto, Nietzsche sostiene otra tesis muy importante concordante con la idea de que lo apolíneo es un principio artístico, es decir, configurador de productos estéticos, de bellas apariencias. Me refiero a la tesis de que la “exigencia ética de la medida (...) corre paralela a la exigencia estética de la belleza”.²² Efectivamente, lo apolíneo debe ser

considerado como un principio artístico y a la vez, en relación con los seres humanos, ético. Si su *función* consiste en la configuración de apariencias (figuras delimitadas) artísticas, ésta se traduce en los seres humanos en forma de prescripción de una ética de la medida que lleve a cabo esa tarea de delimitación, de autolimitación que conduce a hacer de sí una figura delimitada, es decir, una apariencia artística.

Esta concepción divergente de la individualidad aclara una de las tesis centrales de *El nacimiento de la tragedia* que de otra manera resultaría injustificable, a saber, que “sólo” en el “*principium individuationis* (...) se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia”.²³ Ciertamente si el principio de individuación es considerado como el generador de esa lucha ontológica causante de un dolor universal no se comprende que ahora suponga la meta perseguida por el desgarrado Uno primordial, a no ser que ese principio de individuación venga caracterizado de una manera diferente. Es el principio de individuación apolíneo en tanto que principio ético (y evidentemente estético) el que, permitiéndole a lo Uno primordial generar la forma más alta de apariencia artística en la forma de individuos humanos altamente estilizados, lo redime de su desgarramiento en individuos y justifica la individuación misma. La individualidad ética y estéticamente delimitada constituiría la “visión redentora”²⁴ que surge del propio plano de la individuación generadora de tormento pero que redime del dolor que ella misma, a un nivel más básico, produce²⁵.

De esta forma, el planteamiento de Nietzsche no apunta a una disolución liberadora para la individualidad del principio de individuación. Es verdad que en tanto principio antitético al principio apolíneo de individuación, lo dionisiaco hace de la disolución de aquel principio también una obra de arte²⁶. Pero partiendo del doloroso desgarramiento de lo Uno por el estado de individuación, Nietzsche apunta a que la redención de tal dolor sólo es posible para lo Uno configurando formas de individualidad más ricas que sean para él apariencias estéticas redentoras de su sufrimiento y justificadoras del mundo de la individuación²⁷. Si habíamos cuestionado a Habermas el haber cargado las tin-

tas en la relevancia de lo dionisiaco, nuestra lectura se arriesga, en una dirección opuesta, a sobrecargar la importancia de lo apolíneo. En cambio, debe decirse que lo dionisiaco juega en la presente lectura un papel absolutamente central.

Uno de los aspectos fundamentales de lo dionisiaco es el tipo de vinculación que posee con la verdad. En la clase de experiencia que Nietzsche propone como modelo de lo dionisiaco, a saber la embriaguez, se hace patente al individuo la verdad del ser y en consecuencia la verdad de su ser singular. Esta verdad del ser es concebida por Nietzsche como devenir insubstancial, como desmedida [*Übermass*]²⁸. En las experiencias dionisiacas la verdad se hace presente a los individuos como desmedida, con ello su ser individual se les aparece como radicalmente problemático, como profundamente inesencial. Su individualidad se les presenta como mera apariencia ante esa verdad de lo real que es el devenir informe, la sobreabundancia del ser. De esta manera lo dionisiaco curiosamente mantiene *saludable* a lo apolíneo, pues éste requiere que las apariencias que genera sean permanentemente concebidas como apariencias²⁹. La conciencia del estatuto de apariencia de las producciones apolíneas es, dice Nietzsche, “esa delicada línea que a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir un efecto patológico, ya que, en caso contrario, la apariencia nos engañaría presentándose como burda realidad”.³⁰ Pues bien, lo dionisiaco obliga con tremenda violencia a los individuos a comprender su ser apariencial, a saberse meras apariencias destinadas a reintegrarse en el seno primordial de lo Uno. Lo dionisiaco, enfrentando a los individuos con la verdad del ser, con la “horrenda verdad”³¹, les hace patente el hecho de ser radicalmente finitos y transitorios, los introduce en una experiencia terrible: la experiencia del propio desfondamiento ontológico. Mas posee un momento de placer esencial: la fusión del individuo con lo Uno más allá de los tormentos ligados a la individuación. La experiencia dionisiaca en tanto que experiencia de la verdad es *dual*.

Mas siendo el antagonismo entre lo apolíneo y lo dionisiaco permanente, lo apolíneo, “la fuerza apolínea”, actúa “dirigida al restablecimiento del casi triturado individuo”³², es decir, su tarea

efectos de lo socrático cabe concebir un distanciamiento crítico de la forma de sujeto substancial; ahora bien, ¿puede hablarse de una concepción de sujeto implícita en el joven Nietzsche? Nietzsche utiliza el término *sujeto* en contadas ocasiones en *El nacimiento de la tragedia*. Por un lado lo hace para mentar a lo Uno primordial como “único sujeto verdaderamente existente”.⁴² Por otra parte Nietzsche define “sujeto” como “la entera muchedumbre de pasiones y voliciones subjetivas”⁴³ y como “el individuo que quiere y que fomenta sus finalidades egoístas”.⁴⁴ Este segundo uso de la noción de sujeto hace referencia a esa individualidad interesada, impulsada por el propio egoísmo, configurada por el principio de individuación en su forma más básica y que aparecía en ciertos momentos como raíz del mal. Pero hemos comprobado cómo lo apolíneo, al ser pensado como principio ético, configura un tipo de individualidad más rica no reductible a la básica dimensión del egoísmo individual. A partir de tal forma de individualidad, ¿puede hablarse de una determinada concepción de sujeto divergente de las dos anteriores? El propio Nietzsche, al decir que lo apolíneo salva al sujeto del impacto disolvente de lo dionisiaco, debe estar refiriéndose a esta individualidad delimitada configurada por lo apolíneo en tanto que principio ético.

Hemos tematizado efectivamente en el joven Nietzsche una individualidad no substancial cuyo estatuto ontológico es problematizado por la experiencia de la verdad, pero que continuamente restablece su individualidad resistiendo a tal violentación disolvente de sí trazando sobre sí claros límites⁴⁵. A partir de tal concepción del individuo creo que puede hablarse de una concepción del sujeto implícita en el joven Nietzsche. Así, puede decirse que un individuo se configura como sujeto en tanto que practica sobre sí una clara delimitación que lo pone en condiciones de integrar la verdad de lo real mas resistiendo a sus efectos disolventes. El sujeto se caracteriza, en concreto, por ser capaz de *resistir* a la constante amenaza de desindividuación materializada en la *hybris* dionisiaca⁴⁶. Hemos visto que esta delimitación de sí es ética y estética⁴⁷. Por ello, la concepción de sujeto de Nietzsche puede ser caracterizada de esta manera. Ética en tanto que esta delimitación

de sí implica poner límites al propio deseo, a las propias necesidades, y está por tanto en concordancia con las éticas de la medida griegas. Estética pues para Nietzsche esta limitación conduce a tratar la materialidad de la propia vida como material artístico haciendo de ella una realidad delimitada, es decir, una obra de arte.

Es una forma de sujeto no substancial pues se sustenta en el trabajo, en la práctica permanente sobre sí. Las notas definitorias de la forma de sujeto tematizada por Nietzsche no son atributos estructurales o esenciales de la subjetividad. Tal sería la tentación socrática. Son, en cambio, concretas prácticas que el individuo realiza sobre sí las que le confieren, a través de su persistente aplicación, cualidades éticas y estéticas⁴⁸. Son prescripciones prácticas concretas las que permiten definir la concepción nietzscheana de sujeto.

Esta forma de sujeto no es de ningún modo contranatural. Esa relación con uno mismo que toma como canon la medida no es una actividad de violentación de la naturaleza, la vida o la esencia de la realidad. Viene exigida por la naturaleza misma. Por su esencia profunda: lo Uno primordial. En el sujeto, metafísica, ética y estética están íntimamente vinculadas.

La noción ético-estética de sujeto del joven Nietzsche puede ser caracterizada por el poder de marcar sobre sí claros límites y de *resistir*, en consecuencia, frente a lo que pretende arrastrarlo a la indiferenciación. Mas el retorno a lo desindividuado constituye el ineludible destino del individuo y conduce la labor ética y estética al fracaso. Al estar esta tarea condenada a la derrota, al quedar de ella sólo el brillo fugaz de una bella forma que sucumbió, sabiéndolo y sin cesar, en lo desindividuado, puede hablarse de una *concepción trágica del sujeto* en la filosofía del joven Nietzsche⁴⁹. La tarea de delimitación que posibilita la resistencia a la disolución en lo Uno está mermada por la finitud radical humana. La calificación de la individualidad por Nietzsche como apariencia tematiza tal finitud radical. El ser humano es momento perecedero, configuración transitoria sobre un fondo de indiferenciación al que está condenado a retornar. Mas, por ello, la tarea propuesta por Apolo, desde la perspectiva de Nietzsche, no pierde valor ni deja de

ser pertinente. El combate por mantener delimitada la individualidad frente a la desindividuación debe ser realizado por parte de los individuos siendo plenamente conscientes de que es *para ellos* una tarea inútil, in-trascendente. Ello no merma el valor de tal tarea. El individuo pone en práctica, de esta forma, un pesimismo de la fuerza⁵⁰ al sostenerse en una tarea que sabe ciertamente condenada al fracaso sin vivir tal fracaso como una objeción. Las figuras individuales muestran en el sostenimiento de la tensión exigida por la tarea de autodelimitación, sobre el contraste de su condenación a ser disueltas en la nada, su máximo valor estético.

4. Conclusiones y perspectivas

La primera propuesta filosófica de Nietzsche no consagra la desindividuación como vía de salida liberadora del desgarramiento de lo Uno primordial o, como quiere Habermas, de la propia modernidad. Es en cambio la rica y estilizada individualidad generada por lo apolíneo en tanto que principio ético-estético lo que constituye la fuente de redención para lo Uno y la justificación misma del ámbito de la individualidad. El planteamiento de Nietzsche toma ya aquí como referente la formación de fuertes, ricos, superiores individualidades. Se trata de un individualismo centrado en la categoría de individuo como realidad capaz de moldearse como una obra de arte⁵¹.

Se ha ensayado una tematización de la noción de sujeto que puede derivarse de la concepción de la individualidad del primer Nietzsche, el sujeto como forma ético-estética. Nietzsche lleva a cabo con ello una reubicación de la categoría de sujeto a un plano ético-estético que ciertamente no deja de presentar problemas. En primer lugar, ser sujeto en los términos del primer Nietzsche no tiene más finalidad que servir a la divinidad sufriendo de visión redentora de su dolor esencial. El sujeto es un medio de lo Uno, la ética-estética en la que se sustenta es heterónoma pues su finalidad es trascendente al individuo. En segundo lugar, siendo el modelo de sociedad de Nietzsche fuertemente jerarquizado⁵², no tiene en cuenta en su concepción de sujeto las condiciones diferen-

ciales en las que los individuos tendrán que llevar a la práctica la ética-estética. El resultado es que será un determinado grupo social, el liberado de las duras tareas de reproducción material de la sociedad, el que estará en óptimas condiciones para llevar a cabo la redención del dios. Por ser abstracta, la de Nietzsche acaba siendo una propuesta *para* las élites. En último lugar, lo que configura al sujeto es *únicamente* el tipo de relación práctica que el individuo mantiene *consigo mismo*. El otro, los otros, no juegan ningún papel en tal proceso. Nietzsche, desde el comienzo, lleva a cabo una infravaloración de la intersubjetividad que tantas lacras introducirá en su propuesta ética posterior.

A pesar de estas insuficiencias, cabe reconocer las virtualidades del planteamiento del primer Nietzsche en torno a la individualidad. Algunas de estas virtualidades se hacen efectivas al analizar la *intempestividad* que constituiría el estándar del Nietzsche inmediatamente posterior. Sobre todo, en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*⁵³ aparece como fundamental la necesidad de la relación antagónica del individuo respecto de la *Historia*. Y ello porque aunque la Historia se presenta como un proceso teleológico impulsado por una lógica tendiente a la realización de lo racional, no es más que un proceso que, a causa de su poder, es incontestado; no es más que una fuerza arrolladora que apunta no a la identificación de lo racional y lo real sino al ahondamiento en la barbarie. Pues bien, cabría mostrar cómo tal antagonismo entre el individuo y la Historia tiene a su base la categoría de sujeto implícita en el primer Nietzsche. Pues si en *El nacimiento de la tragedia* la delimitación ético-estética de sí está íntimamente vinculada a la posibilidad de resistir la fuerza disolutoria de lo dionisiaco, en la segunda *Intempestiva* será una práctica análoga lo que ponga al individuo en condiciones de combatir la enfermedad propia de la subjetividad moderna: su escisión en una interioridad degradada a caos y una exterioridad convencional que implica el abandono del individuo a la presunta necesidad del proceso universal, lo que Nietzsche denomina *cinismo*⁵⁴. Este cinismo se traduce en un contemporizar compulsivo con lo que en el plano histórico se impone como exitoso, en una "admiración descarada por

el éxito" y en un "fetichismo del hecho consumado: fetichismo para el cual se ha introducido ahora esta consigna muy mitológica y auténticamente alemana: «Amoldarse a los hechos»"⁵⁵. Este es el núcleo de la crítica que Nietzsche realiza en estos momentos a Hegel en tanto que éste "ha inculcado en las generaciones" actuales una desnuda "admiración por el «poder de la Historia»"⁵⁶. En relación con el contenido de tal práctica que posibilita la curación de la enfermedad moderna Nietzsche refiere lo siguiente:

Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el caos recapitando, de acuerdo con la máxima delfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus legítimas necesidades, y desechando las pseudonecesidades. Así terminaron por rescatarse a sí mismos (...). He aquí una alegoría para cada uno de nosotros: cada cual ha de organizar el caos que lleva en sí, recapitando sobre sus legítimas necesidades.⁵⁷

Aquí puede constatar la traducción que en términos éticos concretos realiza Nietzsche de la delimitación de sí prescrita por Apolo⁵⁸. Consiste efectivamente en poner límites a las propias necesidades y en consecuencia en imprimir forma al caos que es la subjetividad moderna. Una individualidad moldeada con tal criterio de virtud adquirirá la suficiente consistencia como para vencer la convencionalidad compulsiva y resistir a un proceso histórico, a esa Historia, cuyas leyes inmodificables exigen el abandono, la entrega, el amoldamiento, a un proceso ante cuyo poder sólo queda "agachar la cabeza".⁵⁹ Estará en condiciones de no dejarse arrastrar y de nadar "contra la corriente histórica".⁶⁰ Nietzsche pondría así de manifiesto en tal obra las virtualidades *políticas* inscritas en la forma de sujeto ético-estético. Mas esta cuestión claramente desborda los límites del presente trabajo y sólo puede ser tratada en un estudio aparte⁶¹.

Notas

1. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 109.

2. Habermas, *op. cit.*, p. 122.

3. Tal como sostienen también Sánchez Meca, D. *En torno al superhombre*. Barcelona: Anthropos,

1989, p. 74, y Sauquillo, J. "Friedrich Nietzsche", en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política*, 5. Madrid: Alianza, 1993, p. 82-131, que llega a hablar de una propuesta de "liberación ontológica" por parte del primer Nietzsche, *op. cit.*, p. 101.

4. Para el presente tema resultan en castellano necesarios el estudio de M. Barrios, *La voluntad de lo trágico*, ER, 1993; Avila, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, 1986, Primera parte; y, sobre todo, los dos primeros capítulos de J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1988.

5. Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1972 (=NT), §2, p. 46 y §6, p. 68; Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, 1988 (=KSA), I, p. 31 y 48, respectivamente. Se trata por tanto de potencias artísticas de la naturaleza misma y no, como pretende Vattimo, de una relación de fuerzas interior al individuo. Cf. Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, 1990, p. 23.

6. NT, p. 27; KSA I, p. 13.

7. NT, p. 31; KSA I, p. 17. Ver las aclaratorias páginas sobre esta cuestión de J.L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 122 y ss.

8. Ver la nota 44 de A. Sánchez Pascual a NT, p. 262. Acerca de las distancias que ya separan al joven Nietzsche de Schopenhauer ver Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza, 1976, p. 36-7.

9. Tal como es expuesto por Nietzsche en NT, §10, p. 97; KSA I, p. 72.

10. Ver Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa, 1992, p. 125, 135, 258-9, 260-1.

11. NT, §4, p. 57; KSA I, p. 39.

12. NT, §5, p. 66; KSA I, p. 47.

13. NT, §2, p. 46, KSA I, p. 30.

14. "(...) de tiempo en tiempo la marea alta de lo dionisiaco vuelve a destruir todos aquellos pequeños círculos dentro de los cuales intentaba retener a los griegos la «voluntad» unilateralmente apolínea", NT, §9, p. 94; KSA I, p. 70.

15. Lo propio de lo apolíneo sería su "organización del caos", cfr. Crespillo, M., "La actividad de la filología a la luz de la experiencia de Nietzsche", en de Santiago, L.E. (ed.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento*, Suplemento nº 2 de *Philosophica Malacitana*, 1994, p. 21.

16. NT, §1, p. 40, KSA I, p. 25. Para comprobar el papel productivo atribuido por Nietzsche al conflicto ver "La lucha de Homero" (1871-2), en Nietzsche, F., *Obras completas*. Madrid: Aguilar, vol. V., p. 132 y

ss.; KSA 1, p. 783 y ss.. El arraigo de esta concepción positiva del conflicto en una determinada lectura de la filosofía de Heráclito puede encontrarse en *La filosofía en la época trágica de los griegos* [1873], Valdemar, 1999, p. 56 y ss.; KSA 1, p. 822 y ss.

17. NT, §10, p. 98; KSA 1, p. 73.

18. NT, §7, p. 77, KSA 1, p. 56.

19. NT, §1, p. 44, KSA 1, p. 29.

20. "Una de las principales fuentes del dolor que hemos visto acompañar indefectiblemente a toda vida, es esta 'Eris', lucha de todos los individuos, manifestación de la contradicción íntima de la voluntad de vivir consigo misma, que se hace visible por medio de la individuación. (...) Esta discordia original es una fuente inagotable de dolor", Schopenhauer, A., op. cit., p. 260. Para Vattimo, puede hablarse de dependencia de Nietzsche respecto a Schopenhauer en este punto; Vattimo, G., op. cit., p. 22.

21. NT, §4, p. 58; KSA 1, p. 40. En un escrito previo a *El nacimiento de la tragedia*, "La visión dionisiaca del mundo", de 1870, aparece un texto con fuertes analogías con el citado: "El culto a las imágenes en la cultura apolínea (...) tenía su meta sublime en la exigencia ética de la *mesura*, exigencia que corre paralela a la exigencia estética de la belleza. La medida instituida como exigencia no resulta posible más que allí donde se considera que la medida, el límite, es *conocible*. Para poder respetar los propios límites hay que conocerlos: de aquí la admonición apolínea [conócete a tí mismo]", NT, p. 242; KSA 1, p. 564.

22. NT, p. 242, KSA 1, p. 564.

23. NT, §4, p. 58; KSA 1, p. 40.

24. *Ibid.*

25. Este es el punto en que me separo de la lectura de J. Quesada. Para él la justificación estética de la existencia se lleva a cabo a través de lo que denomina la "unicidad productiva" que en tanto esencia del hombre hace de él el lugar de una productividad inagotable de apariencias artísticas que transfiguran el sufrimiento en visión redentora (Quesada, J., op. cit., p. 146). Mi lectura, en cambio, renunciando a recurrir a categorías kantianas, identifica ética y estética en lo apolíneo, concibiendo una misma actividad como práctica de moldeamiento *ético* de sí siguiendo el canon de la medida y como práctica de moldeamiento *estético* de sí como figura delimitada. Con ello se entronca a Nietzsche con el tipo de éticas forjadas en la Grecia clásica, lo que M. Foucault denominaba *estéticas de la existencia*. Ver Foucault, M., "El sexo como moral", en *Saber y verdad*, La Piqueta, 1991, p. 185-195; *Historia de la sexualidad*, vol. 2 y 3, Siglo XXI, 1986-7; *Tecnologías del yo*, Paidós, 1990; *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, 1994.

26. NT, §2, p. 48; KSA 1, p. 33.

27. Ver Barrios, M., op. cit., p. 137 y ss. Cf. la lectura de Deleuze que considera a lo apolíneo y lo dionisiaco como dos formas, una mediata y otra inmediata, de resolver la contradicción que desgarr a lo Uno; Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1886, p. 21-2.

28. NT, §4, p. 59; KSA 1, p. 41.

29. NT, §1, p. 41-3; KSA 1, p. 26-8.

30. NT, §1, p. 43; KSA 1, p. 28.

31. NT, §7, p. 78, KSA 1, p. 57.

32. NT, §21, p. 169; KSA 1, p. 136.

33. NT, §19, p. 157; KSA 1, p. 126.

34. Mas al tratarse de apariencias apolíneas deben permanecer dentro de esa delicada línea que les es esencial y posibilitar algo así como una mirada de soslayo, no dañina, sobre la verdad ostentada por lo dionisiaco. Cf. NT, §21, p. 165-172; KSA 1, p. 132-140.

35. NT, §14, p. 123; KSA 1, p. 95. Ver también la conferencia pronunciada por Nietzsche en 1870 "Sócrates y la tragedia", en NT, sobre todo p. 225; KSA 1, p. 545.

36. NT, §15, p. 127; KSA 1, p. 99.

37. NT, §12, p. 111; KSA 1, p. 85.

38. NT, §12, p. 108; KSA 1, p. 81-2.

39. NT, §9, p. 94; KSA 1, p. 70.

40. NT, §20, p. 162; KSA 1, p. 130.

41. Cf. Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. Paidós, 1992, p. 25-45.

42. NT, §5, p. 66; KSA 1, p. 47.

43. NT, §5, p. 64; KSA 1, p. 45.

44. NT, §5, p. 66; KSA 1, p. 47.

45. Cf. Quesada, J., op. cit., p. 117-8.

46. Este elemento de resistencia ante la *hybris* guarda analogías con la definición kantiana de lo sublime dinámico. Según Kant llamamos sublimes en este sentido a realidades que "nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia [la razón moral] que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza" (Kant, I. *Crítica del Juicio*. Espasa Calpe, 1977, p. 204). En unos términos que Nietzsche perfectamente haría suyos, sostiene Kant que "la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza" (Kant, I., op. cit., p. 205).

47. O. Reboul, al no tener en cuenta la actualización que Nietzsche realiza de las éticas de la medida griegas, sólo atribuye a tal moldeamiento de sí un carácter estético; cfr. Reboul, O., *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 80 y 95.

48. Sería interesante realizar una contrastación del planteamiento de Nietzsche con la concepción

aristotélica de las virtudes éticas y el papel que juega en ellas el hábito. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, p. 165 y ss., 1105b 22 y ss.

49. "Nietzsche, en un mundo que tritura al individuo, fue capaz de hacernos ver al individuo no doblegado por el mundo"; cf. Colli, G. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978, p. 153.

50. Cf. NT, p. 26, KSA 1, p. 12.

51. Posicionamiento que continuará en su obra posterior. Cf. *La gaya ciencia*, § 290, Akal, 1988, p. 212-3; KSA 3, p. 530-1.

52. Ver "El Estado griego" (1872), en Nietzsche, F., *Obras Completas*, ed. cit., vol. V., p. 114-120; KSA 1, p. 764-777.

53. Nietzsche, F. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874). En Llinares Chover, J.B. (ed.). *Nietzsche. Antología*. Península, 1988 (=UIH), p. 53-113; KSA 1, p. 243-334.

54. UIH, §9, p.99, KSA 1, p. 312.

55. UIH, §8, p. 97, KSA 1, p. 309.

56. *Ibíd.*

57. UIH, §10, p. 113; KSA 1, p. 333.

58. Sobre esta cuestión puede consultarse mi trabajo "Nietzsche, el problema de la identidad y el espacio de la ética", en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 22, Sevilla, 1999, p. 249 y ss. Una versión corregida y ampliada de este texto apareció con el título "La identidad como problema ético en Nietzsche" en *Tragaluz. Revista de Filosofía*, nº1, Granada, 1998, p. 6 y ss.

59. UIH, §8, p. 97; KSA 1, p. 309.

60. UIH, §8, p. 98, KSA 1, p. 311.

61. Una aportación en esta dirección la constituye mi trabajo "Nietzsche, el sujeto, la política. Apunte sobre la postmodernidad y la disolución del sujeto", en *Iralka*.