

LA MODERNIDAD VISTA A TRAVÉS DEL JOVEN HEGEL Y EL NIETZSCHE DE EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA

The Modernity seen through the young Hegel and the Nietzsche of *The Birth of the Tragedy*

Jorge Díaz Gallardo

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México
jorgediazgallardo3@gmail.com

Resumen

La relación Hegel-Nietzsche casi siempre resulta problemática y contradictoria cuando se parte de los rasgos más ortodoxos de ambos autores, cuando se parte del Hegel más metafísico y del Nietzsche más irracional. Estas apreciaciones, sin embargo, no son más que lugares comunes. Tanto Hegel como Nietzsche son dos grandes críticos de la Modernidad, quienes parten de posturas aparentemente contrarias, aunque coincidan en un diagnóstico negativo de esta época, esto al menos en su periodo de juventud. Ambos pensadores conjuran a la Antigüedad como antítesis de la Modernidad, como un mundo de mayor libertad y vitalidad frente a los valores del moderno mundo burgués. Su crítica confronta dos lecturas opuestas de la Antigüedad en tanto que el mundo antiguo no se presenta como el correlato del mundo moderno e ilustrado, sino como su opuesto, de manera que ambos realizan una lectura intempestiva del pasado para criticar su presente.

Palabras clave: Modernidad, Grecia, Intempestivo, Vitalidad, Relación

Abstract

The Hegel-Nietzsche relationship is almost always problematic and contradictory when it starts from the most orthodox traits of both authors, when it starts from the most metaphysical Hegel and the most irrational Nietzsche. These assessments are nothing more than common places, however. Both Hegel and Nietzsche are two great critics of Modernity, who start from apparently opposite positions, although they agree in a negative diagnosis of this era, at least in their youth period. Both thinkers conjure Antiquity as an antithesis of Modernity, as a world of greater freedom and vitality in the face of the values of the modern bourgeois world. Their criticism confronts two opposing readings of Antiquity in so far as the ancient world is not presented as the correlate of the modern and enlightened world, but as its opposite, so that both make an untimely reading of the past to criticize their present.

Keywords: Modernity, Greece, Untimely, Vitality, Relationship

Fecha de Recepción: 27/04/2020 – *Fecha de Aceptación:* 25/07/2020

Introducción

Existe cierta tendencia en el pensamiento a observar en la Modernidad el origen de las funestas consecuencias que marcaron la época contemporánea. Los avances tecnológicos en la carrera armamentística, la traslación de la guerra del campo de batalla a la ciudad, la creciente desigualdad social y económica, así como el desastre ecológico actual, han sido vistos como consecuencias de las categorías que constituyeron el llamado “proyecto de modernidad”, categorías que contenían dentro de sí la inclinación hacia una explotación desmedida de la naturaleza, la cual también incluía dentro de sí la explotación de la naturaleza humana.

Autores como Theodor Adorno, Max Horkheimer o Walter Benjamin, han criticado incisivamente el “proyecto de modernidad” desde una crítica ideológica y cultural que ha buscado revelar la explotación que habita dentro de las categorías modernas. También autores latinoamericanos, como Bolívar Echeverría, han criticado los proyectos civilizatorios que permitieron la expansión y proliferación del pensamiento moderno en diversas latitudes del continente americano y del globo en general. Sin embargo, los principales embates contra la Modernidad se encuentran ya desde el Romanticismo, quien buscó refrenar la abrumadora marcha del *progreso* —máximo precepto del pensamiento moderno—, por medio de la invocación de un glorioso pasado revestido con incólumes valores que proyectaban a la humanidad hacia un estado más elevado. El Romanticismo idealizó la imagen de la Edad Media como contraposición al nuevo mundo industrial, burocrático y empresarial que se alzaba en el horizonte; un mundo dirigido por una nueva cosmovisión donde los dioses y los dotes humanos eran sacrificados en pro del poder.

La figura de Alberich, en *El anillo del nibelungo*, representa muy bien el imaginario romántico y el modo en que se concebía la transición entre uno y otro mundo, anunciada por el surgimiento de una nueva clase que no pertenecía a ningún orden cósmico y que, así como Alberich, había tomado la decisión de sacrificar el amor por el poder: la burguesía. Pero esta manera de refrenar la marcha del progreso, buscaba únicamente retornar a modelos ya obsoletos a los que la historia les había dado la espalda. La transición —desde un punto de vista más moderado— también fue vista como el destierro de los grandes ideales del mundo antiguo al silencio de la galería, cambiando lo vivo por lo muerto, accediendo al pasado desde una desinteresada contemplación estética que al mismo tiempo observaba perpleja la marcha del progreso. Pero esto no es toda la Modernidad.

Ya sea por medio de un estudio histórico de las mentalidades o por medio de la teoría del genio como lente que capta de manera clara su época, la Modernidad siempre presenta diversos rostros, aristas y facetas según la óptica

desde la que se le observe. Así, no solo habrá detractores del “proyecto de modernidad”, sino también defensores del mismo, quienes exigen matizar el proyecto antes que desecharlo, tal es el caso de Jürgen Habermas (cf. 1993). Pero tal vez la manera más productiva de adentrarse al pensamiento moderno – sin sucumbir ante las agitaciones del Romanticismo ni a la defensa a ultranza de la Modernidad –, sea por medio de aquellos pensadores que captaron de manera profunda la transición del mundo antiguo al mundo moderno, aquellos pensadores que padecieron tanto las causas como las consecuencias de esa transición. Proponemos, entonces, a dos pensadores que se resistieron a pertenecer reduccionistamente al lado de los modernos o de los antiguos: G. W. F. Hegel y Friedrich Nietzsche. Ambos filósofos contemplan la Modernidad críticamente sin caer presas del entusiasmo de sus contemporáneos por el progreso, esto en un periodo de su desarrollo intelectual, su juventud.

Desde sus primeros años como estudiantes y catedráticos, Hegel y Nietzsche se manifiestan ya contra el “espíritu del tiempo” [*Zeitgeist*], contemplando en él la corrupción de los ideales que dieron vida a la Antigüedad. Los “tiempos modernos” [*moderne Zeiten*], en todas sus vertientes –políticas, religiosas, estéticas, éticas, etc.–, son motivo de una crítica continua que busca el renacimiento de aquel mundo antiguo que frente a los ojos de ambos filósofos sale mejor librado en el diagnóstico de su época. Exponer ambos puntos de vista, ambas críticas y las razones de las mismas, será la finalidad de este ensayo. En su trayecto lograremos mostrar las similitudes del pensamiento de ambos filósofos – por lo menos en lo que respecta a su etapa de juventud –, así como llegaremos a revelar una de las tantas máscaras en las que se manifiesta la Modernidad. Por último, mostraremos brevemente las modificaciones que sufrirán los pensamientos tanto de Hegel como de Nietzsche, quienes en su madurez se opondrán a sus primeros ensayos filosóficos abandonando de manera tajante ese pensamiento o radicalizándolo. Pero antes debemos justificar brevemente el inusual y espontáneo enlace que en este momento hemos realizado entre ambos pensadores, los cuales, más de una vez, han sido vistos como antítesis¹.

Un diálogo sobre Grecia

Históricamente, Hegel y Nietzsche resultan lejanos; mientras que, filosóficamente, encuentran su cercanía en distintos puntos, siendo –quizás– uno de los puntos de encuentro más visibles e interesantes el modo en que ambos pensadores introducen de manera radical la historia dentro del pensamiento filosófico,

¹ Stephen Houlgate es uno de los principales filósofos contemporáneos dedicados a estudiar la relación Hegel-Nietzsche a partir de la crítica a la metafísica realizada por ambos autores (cf. Houlgate 1986).

liberándola así de su carácter ornamental y devolviéndole su problematicidad. Asimismo, Nietzsche entró en contacto con Hegel a partir de la difusión que muchos de los alumnos de este realizaron de su pensamiento, los llamados Jóvenes Hegelianos, tanto de derecha como de izquierda. Y aunque son pocas las menciones positivas que se hacen del filósofo de Stuttgart a lo largo de la obra del autor del *Zarathustra*², las posibilidades de un diálogo entre ambos autores aumentan cuando se parte desde una postura más moderada respecto al carácter metafísico de la filosofía hegeliana y al carácter antimetafísico del pensamiento nietzscheano (cf. Gama 2007 10-11). Pero esto quizás sea más sencillo en el periodo que hemos invocado anteriormente, su juventud³.

Tanto Hegel como Nietzsche, pertenecen a la llamada “tiranía de Grecia sobre Alemania”, en la que surge —gracias a la obra e influencia de Johann Winckelmann— un sentimiento nostálgico hacia la Antigüedad que constantemente contrasta la vivencia unitaria de la naturaleza, el arte y la cultura suscitada en el mundo antiguo, frente a la vivencia escindida de la Modernidad (Butler 2011). En este sentido, no debe sorprendernos que ambos pensadores compartan una caracterización epocal similar al resto de sus contemporáneos, puesto que, precisamente, se trata de una experiencia epocal compartida por todos estos pensadores, se trata —dicho de otro modo— de la imposibilidad de dejar de ser hijos de su tiempo. Lo cual, sin embargo, no debe ser considerado como una homogeneización del pensamiento ni como un allanamiento de la filosofía de Hegel y Nietzsche, ya que la particularidad de ambos filósofos radica en hacer de una experiencia compartida por sus contemporáneos, un problema, una toma de conciencia de lo que es el mundo moderno (cf. Cuartango 2005 13). Por consiguiente, la vivencia escindida de la Modernidad frente a la vivencia unitaria de la Antigüedad, se convertirá en el primer punto de encuentro entre ambos filósofos.

Primera parte del diálogo: Hegel

Durante el siglo XVIII se suscitarían en el mundo germano una serie de disputas teológicas que encubrirían una crítica política al régimen en turno. Estas disputas,

² Nietzsche hace mención de manera positiva a algunos postulados del hegelianismo que encuentran paralelismo con su pensamiento, tal y como el hecho de haber integrado la contradicción dentro del pensamiento, así como haber hecho del ser una cuestión móvil en oposición a la idea estática tradicional (cf. 2014 487; 2014 871-874).

³ Asimismo, Nietzsche conoció únicamente los textos ortodoxos de Hegel, siendo para él desconocidos los apuntes póstumos tanto de la juventud como madurez de Hegel, tales como los escritos críticos en contra del cristianismo, redactados por Hegel durante su estancia en Berna y Frankfurt, escritos que, precisamente, posibilitan el diálogo entre ambos autores (cf. Hegel 1978).

así como su influjo, son visibles en la conocida carta de Jacobi a Fichte redactada en 1799, donde su autor juzga de nihilista —entendido este término como sinónimo de ateísmo— la filosofía idealista de su destinatario: “En verdad, mi querido Fichte, no debe irritarme si Usted, o quien sea, quiere llamar *quimerismo* a lo que yo contrapongo al idealismo, al cual dirijo el reproche de *nihilismo*” (Fichte, en Volpi 2007 24). Pero ya desde 1785, Jacobi dirigiría sus críticas contra un tipo de filosofía con tintes racionalistas e idealistas, dichas críticas afectarían la redacción de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) de Kant a tal punto que este escribió en el prólogo a la nueva edición que: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe* [...]” (2007 27). Esta tendencia hacia la teología como centro de una camuflada crítica política afectaría de igual manera al pensamiento del joven Hegel (cf. Ripalda 1978 25-26), quien emprendería la crítica a su tiempo en términos teológico-morales debido al influjo epocal, así como a la influencia del pensamiento kantiano (cf. Lukács 1970 39, 48).

Mientras se encontraba en Berna (1796), el joven Hegel redactó una serie de fragmentos que fueron apostrofados por sus editores como “históricos y políticos”, título que destaca la crítica política camuflada hacia su época en intenciones teológico-literarias. Así, los temas de esos fragmentos gravitarán en torno a la crítica al espíritu oriental y judeocristiano; al individualismo de la época; a la falta de arraigo de la colectividad; y, a la promoción y fortalecimiento de la propiedad privada durante la Modernidad.

El primero de estos temas, la crítica al espíritu oriental y judeocristiano, expone ya la preferencia por la vitalidad del antiguo mundo griego frente a formas fetichistas y cadavéricas de apreciación de la vida. En este sentido, el joven Hegel afirma que el espíritu oriental se caracteriza por estar sometido a una ley que rige un mundo fetichista, ornamental y superficial que impide todo tipo de libertad, fundándose así el espíritu oriental en dos determinaciones: “la *manía de la dominación* y la *aceptación fácil de todo tipo de esclavitud*” (1978 164). Por otro lado, el judeocristianismo se le presentará como una religión propia “*de lo muerto*” que, en sus ceremonias y ritos, invoca repetidamente el sepulcro en su intención de convertirse en algo análogo al objeto de su culto y al desprecio que ese objeto despierta contra la vida (*Id.* 167).

Frente a la esclavitud del espíritu oriental y frente al aroma putrefacto del espíritu judeocristiano, el joven Hegel coloca el espíritu heleno como antítesis, pues en él la libertad y la vida conviven de manera armónica, manifestándose en su arte y en una relación *agónica* con sus dioses. Por ello, el joven filósofo afirma que: “[...] el griego era un pueblo libre *que no se dejaba legislar ni siquiera por un dios*. Una razón como la confirmación por una divinidad les era algo ajeno” (1978 170). Y, en otros fragmentos de la misma época, el joven Hegel destacará una de las principales diferencias entre la subjetividad antigua y la subjetividad moderna, la

cual, ante la pérdida de arraigo del individuo frente a la colectividad, se presenta como una subjetividad individual, preocupada únicamente por sí misma y dominada por sus pasiones: la imagen de un caballero andante dialogando con un antiguo griego de nombre Arístides expone dicha diferencia, el énfasis que aquél coloca en el amor propio o a una persona y el énfasis que este coloca en el amor a la patria y la libertad (cf. Hegel 1978 172-173).

Los fragmentos —a pesar de no constituir como tal una obra pensada por el autor— paulatinamente dan muestra del recorrido intelectual de Hegel, partiendo de las preocupaciones políticas donde el camuflaje teológico-literario es más denso, hasta los puntos donde dichas preocupaciones se muestran en su carácter netamente político, tal y como sucede a partir del fragmento número 13 de los fragmentos “históricos y políticos” de Berna. Esto, sin embargo, no significa que el problema de la religión sea solo una forma camuflada de abordar los problemas socio-políticos de la época, sino que, más bien, el joven Hegel vincula desde un inicio ambos problemas en uno solo. Incluso, algunos de sus lectores, como el teólogo suizo, Karl Barth, consideraron que los cuestionamientos políticos, morales y religiosos conformaban un mismo problema (cf. Díaz 2001). Así, al hablar de “preocupaciones netamente políticas” nos referimos a fragmentos como el antes mencionado, fragmentos en los cuales, de manera *sui generis*, se anticipa al futuro conocedor y crítico de la economía política en el que se convertirá Hegel. Por ejemplo, en dicho fragmento el joven Hegel opone a la defensa de la propiedad privada, la defensa del sansculotismo como defensa de la igualdad de la propiedad; no obstante, lo más relevante en este fragmento será el hecho de que, desde su juventud, Hegel ya vislumbraba el principal motor y pilar del “mundo moderno” [*moderne Zeiten*] al decir que: “En los *Estados de la época moderna la seguridad de la propiedad* es el pivote alrededor del cual se mueve toda la legislación, al cual se refiere la mayor parte de los derechos de los ciudadanos” (1978 175).

Ahora bien, si inscribimos estas críticas hacia el “mundo moderno” [*moderne Welt*] dentro de la famosa *querelle des anciens et des modernes* iniciada en 1687 por Charles Perrault, difícilmente podríamos decir que el joven Hegel consideraría más experimentados, sabios, y por tanto, antiguos, a los individuos de la Modernidad. Por el contrario, todos ellos no serían sino el retroceso a una época juvenil que fue incapaz de seguir los preceptos de la Antigüedad. Así, la concepción de la historia como un proceso gradual desde un estado primitivo a uno de mayor perfección en la humanidad, retrocede desde la lectura que el joven Hegel realiza de la historia. Resulta contrastante el hecho de que, dos años antes de la redacción de los fragmentos citados anteriormente, Condorcet había publicado su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, donde exponía la idiosincrasia de la época en torno a la superioridad del “mundo moderno” [*moderne Welt*] frente al mundo antiguo, así como exponía el hecho de que el *progreso* se había convertido

en la principal categoría de la Modernidad. Esto reafirma la postura crítica que el joven Hegel presentó frente a los cambios de la época moderna, así como frente a la misma “Ilustración” [*Aufklärung*] al oponerse a cualquier cauce que lo arrastrará dentro de la idiosincrasia de la época; además, arroja luz sobre el hecho de que el joven Hegel —teniendo conocimiento de la *querelle*—, toma una postura que, sin embargo, no se inclina de manera absoluta por uno o por otro lado (cf. Giusti 1999-2000 222-223).

Esto es así debido al motivo que guía el pensamiento del joven Hegel y que —con diversas modificaciones y matices— pasará al viejo Hegel: la pregunta histórica por la transición entre la vivencia unitaria del mundo antiguo y la vivencia escindida del “mundo moderno” [*moderne Welt*]; o dicho de otro modo, el impulso originario de la filosofía hegeliana consistirá en reconciliar al ser humano con la realidad, con las constitución de su mundo (cf. Cuartango 2015 24-25). Y, en este sentido, la Modernidad, a pesar de haber generado una fuerte escisión entre experiencia y razón, cultura y naturaleza, elevó al ser humano a una posición que no era posible imaginar dentro del mundo antiguo, condujo al individuo moderno a una aporía en la que logra conquistar la autonomía de la voluntad mediante el pensamiento, incluso aunque dicha autonomía lo opongá al mundo. Por ello el viejo Hegel celebrará el descubrimiento cartesiano del *cogito* como la entronización de la razón (cf. 1995 254).

Frente a esta problemática, el polémico fragmento sobre el *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán* resultará esclarecedor, ya que expone de manera conjunta la concepción que —de algún modo— tanto Hegel, Schelling y Hölderlin compartían sobre la tarea del presente: fundar una nueva religión estética que conduzca hacia la moralización de la humanidad, que conduzca hacia la reconciliación entre la libertad y la naturaleza, tarea legada por la filosofía kantiana. Esta es una cuestión que, prescindiendo del polémico fragmento, vislumbramos en una carta fechada el 16 de abril de 1795 y dirigida a Schelling, donde Hegel afirma:

En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto a sí mismo. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismo. Religión y política han obrado de *común* acuerdo; aquélla ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre cómo *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es (1978 61).

Las primeras líneas de la carta nos revelan a un Hegel concienzudo sobre el momento en el que se encuentra la humanidad, donde todos los elementos se

encuentran disponibles para que la humanidad se convierta en lo que debe llegar a ser. Más aún, nos muestran a un Hegel consciente de las posibilidades del “mundo moderno” [*moderne Zeiten*], quien paulatinamente descubrirá los límites de ese mundo y los límites de cualquier posibilidad de que el arte o la religión efectúen una verdadera reconciliación de la vivencia escindida de la Modernidad. No obstante, en el joven Hegel se percibe el mismo impulso que su antiguo compañero, Hölderlin, plasmó en uno de sus más conocidos versos: “donde hay peligro crece lo que nos salva” (1995 395).

Segunda parte del diálogo: Nietzsche

Una vez que ha pasado el entusiasmo hegeliano y mientras el pueblo germano se enfrenta ideológica y violentamente contra Francia, Nietzsche reflexiona en torno a su época a partir de una lectura “intempestiva” [*unzeitgemäß*] de la Antigüedad. Su primer texto publicado, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), acomete la tarea de desmontar la lectura tradicional que se ha realizado del mundo griego a partir de la influencia de Winckelmann, en la cual los griegos se caracterizan por la armonía entre experiencia y razón, entre cultura y naturaleza, reflejada en sus creaciones artísticas e intelectuales. Nietzsche se inscribe dentro del camino emprendido por Friedrich Creuzer⁴ y Jacob Burckhardt⁵, quienes postulan una interpretación de la Antigüedad que se caracterice por los elementos dionisiacos que se encuentran a la base de toda la cultura griega, los cuales —según la interpretación del joven filólogo— deben resurgir para librar a la cultura europea en general de la decadencia en la que se encuentran.

Para Nietzsche, la experiencia del hombre moderno se encuentra sesgada debido a la hegemonía del pensamiento teórico-cognoscitivo, esto es, de la razón, la cual segrega todo elemento distinto a ella al terreno de lo irracional. Esta hegemonía, iniciada con Sócrates —según Nietzsche— se relaciona con la incapacidad del hombre moderno para experimentar el mundo en todas sus facetas, se trata de una incapacidad que no solo lo veta de ciertos fenómenos, sino que afecta a su propia existencia, haciendo de ella una existencia fragmentada. Así, al iniciar su primera obra, el joven Nietzsche afirmará que el máximo avance se

⁴ Creuzer publica entre 1808 y 1809 un ensayo titulado *Diónyosos*, en el cual se destaca el núcleo dionisiaco del mundo griego, oponiéndose con ello contra toda “interpretación apolínea” que pregone la armonía como el núcleo del mundo griego, tal y como ocurre en la interpretación de Winckelmann (cf. Frey 2013 66).

⁵ Nietzsche tuvo contacto con Burckhardt en la Universidad de Basilea, donde ambos eran catedráticos y donde el primero, siendo también estudiante del segundo, se interesó por la sugerente propuesta que el historiador alemán sostenía al afirmar que Apolo y Dionisos eran un mismo dios (cf. Burckhardt 1974 55-56).

logrará cuando lleguemos a la misma seguridad de las cosas por medio de la “intuición” [*Anschauung*]⁶, que por medio de la razón o de la “intelección lógica”. Allí dice Nietzsche: “Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición [*Anschauung*] de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de *lo apolíneo* y de *lo dionisiaco* [...]” (2012a 49). Es decir, Nietzsche, al igual que el joven Hegel, es consciente de la vivencia escindida de la Modernidad ocasionada por la entronización de la razón, por el crecimiento desmesurado de un principio de subjetividad que termina por drenar de sentido al mundo. Por ello, el joven filólogo verá en la tragedia el principal medio de reconciliación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre razón y experiencia, cultura y naturaleza.

En este sentido, tanto Hegel como Nietzsche son conscientes de las posibilidades y límites y que enmarcan a los “tiempos modernos” [*moderne Zeiten*], pero también son conscientes de las causas y consecuencias de éstos, ya que, si bien la “Ilustración” [*Aufklärung*] logró salir victoriosa por encima de los poderes que por largo tiempo sometieron al ser humano, solo pudo lograrlo mediante un mecanismo similar, de nivelación, de eliminación de todo excedente, esto es, de todo elemento opuesto a la razón (*cf.* Cuartango 2015 27-28). Y este será uno de los principales motivos por los que Nietzsche se opondrá fuertemente a todo pensamiento democrático de su época, no porque rechace la igualdad político-jurídica de los individuos, sino porque el concepto de igualdad que está a la base del pensamiento democrático consiste en una nivelación, en la eliminación de la diferencia, una igualdad de lo similar (*cf.* 2012b 203-204, 268-269). Además, para el joven Nietzsche no existe una diferencia entre la injusticia social y la injusticia cósmica, concepción expuesta en una obra preparatoria a *El nacimiento de la tragedia* (*El Estado Griego*, 1868) e inspirada en el drama de los héroes esquiños, quienes, a pesar de todos sus intentos, no pueden escapar del sino marcado por los dioses; por estos motivos, el joven filólogo interpretará el deseo de igualdad del “mundo moderno” [*moderne Welt*] como remedio frente a la injusticia, solo como un anhelo de igualdad en el sufrimiento (*cf.* Nietzsche 2013 12-13). Por consiguiente, el joven Nietzsche solo puede aprehender el sentido de su época, su problemática, mediante una experiencia antitética a ella: la tragedia griega. Precisamente en esto radica la lectura “intempestiva” [*unzeitgemäß*] que se propone de los “tiempos modernos” [*moderne Zeiten*]: desarticular el sentido de la “actualidad” [*zeitgemäß*] a

⁶ El término alemán *Anschauung* expresa el sentido de algo que es “sabido por experiencia propia”, por lo que cuando Nietzsche habla de llegar “no sólo a la intelección lógica”, “sino también a...”, nos dice que la experiencia del mundo del hombre moderno está sesgada, fragmentada, escindida, pues hay una ausencia de ese “saber por experiencia propia”. En este sentido, Nietzsche expresa la escisión moderna entre experiencia y razón.

través del contraste “inactual” [*unzeitgemäß*] con otros momentos históricos, momentos que, además, configuran el sentido de esa “actualidad” [*zeitgemäß*].

Nietzsche se acerca al fenómeno artístico de la tragedia griega siguiendo una línea interpretativa que apareció durante los siglos XVIII y XIX, y que evocaba una determinada concepción del mundo y la existencia que destacaba lo terrible, lo abismal y lo desmesurado (cf. Lesky 2001 36-40). Dicha interpretación reveló el contenido “trágico” de la tragedia, caracterizado por ser el drama provocado por la tensión entre héroe/destino, individuo/comunidad, *hybris/ethos*, hombre/dios, etc. Así, la tragedia se configuró como el espacio en que lo trágico se manifestaba como una determinada concepción del mundo y la existencia que revelaba la inseguridad de la condición humana frente a la naturaleza, los dioses y frente al cosmos en general (cf. Lesky 2001 39-40). Lo cual —vinculado con el descubrimiento de los elementos dionisiacos en la cultura griega— enfrenta al hombre moderno a una *experiencia trágica del mundo y la existencia* que será destacada por diversos autores, tales como Nietzsche.

El joven filólogo interpreta al mundo antiguo como un mundo fraguado en la fuerza de dos “impulsos artísticos” [*Kunsttriebe*]: *lo apolíneo y lo dionisiaco* (cf. Nietzsche 2012a 49). Éstos, más allá de expresar el carácter artístico de la realidad, revelan los “impulsos” [*Triebe*] desde los que se edificó el mundo antiguo a partir de una *experiencia trágica del mundo y la existencia* que evoca lo inconsciente, lo injusto, lo incierto y lo injustificable. Es decir, lo absolutamente antimoderno. La unidad en la armonía, entocnes, es sustituida por la unidad en la tensión trágica entre el hombre y la naturaleza, donde la reconciliación ocurre pocas veces, pero donde jamás se da la escisión entre uno y otra, pues se co-pertenece. Y es esta particular interpretación la que el joven filólogo opondrá al mundo moderno⁷.

⁷ Esta interpretación también es invocada por el joven Hegel en un fragmento de *Berna* donde se contrastan las figuras de la ménade griega y la bruja cristiana, valorando positivamente el desenfreno momentáneo al que se sometía la *pólis* griega, liberándose de toda atrofia de sus fuerzas vitales y abrazando al desenfreno como una suerte de purga. El mundo cristiano, en cambio, creó el imaginario de la brujería a partir de su constante represión, ascetismo e inclinaciones sepulcrales que negaban de manera radical la vida. Asimismo, el joven Hegel coincide en este fragmento con las ideas del Nietzsche maduro sobre el núcleo del cristianismo: venganza y culpa. Para vislumbrar más claramente estas cuestiones reproducimos a continuación el fragmento completo: “La imaginación desenfrenada de las mujeres del Medievo hervía en las monstruosidades de la brujería, en la manía de descargar sobre otros los sentimientos de venganza y las pequeñas envidias; y estas venganzas y desenfrenos les llevaron a la hoguera. A las mujeres griegas se les proporcionó, en las *bacanales*, un campo libre para desahogarse. Después del agotamiento del cuerpo y de la imaginación venía una vuelta tranquila al círculo de los sentimientos comunes de la vida tradicional. La ménade salvaje era, en el resto del tiempo, una mujer razonable. Allí brujas, aquí ménades; allí el objeto de las fantasías consistía en visiones diabólicas, aquí en un Dios bello coronado con las hojas de la vid; allí, en unión social con lo anterior, la satisfacción de envidias, de odios, de sentimientos de venganza, aquí nada más que un goce aumentando hasta el frenesí; allí,

Con Nietzsche, la tragedia alcanza nuevamente el estatuto de gran teatro cósmico en el que se representa el contenido trágico del mundo y la existencia. Sin embargo, esa experiencia se ve eclipsada con la aparición de Sócrates y Eurípides, figuras de la decadencia ateniense, arquetipos del hombre moderno. Ya que cuando Sócrates presencia el fenómeno artístico de la tragedia griega no puede más que sentirse abrumado ante el contenido ahí representado: el gobierno de las pasiones que conducen a la “desmesura” [*hybris*]; el sino inescrutable e irracional que cae sobre hombres virtuosos; la “injusticia” que supone la imposibilidad de que los héroes trágicos deban —a pesar de su intención de no cometer una falta— terminar afrontando un destino funesto al que no pueden eludir por ningún medio; en suma, el dominio de lo inconsciente e ilógico que funda todo el drama trágico. Ante este hecho es que Sócrates, ayudado de Eurípides, elimina el carácter dionisiaco de la tragedia al exacerbar el contenido apolíneo de la misma por considerarlo sinónimo de racional, sujetando con esto todo el acontecer trágico al “hilo de la causalidad” (cf. Nietzsche 2012a 154). Este representa la incapacidad moderna para aceptar aquello que se desborda de los límites de la razón y que, aun así, constituye la realidad misma. Por lo que en la nueva tragedia socrática —en el “mundo moderno” [*moderne Zeiten*]— se reemplazan los *afectos ígneos* de lo apolíneo y lo dionisiaco, por *fríos pensamientos* que evocan la vivencia moderna de la escisión entre experiencia y razón, hombre y naturaleza (cf. Nietzsche 2012a 134). El individuo moderno se retira de la audiencia del foro, y con ello, se retira del teatro cósmico que supone la tragedia, da marcha atrás a la vida y recorta su experiencia del mundo al no permitirse experimentarlo desde criterios diferentes a los del “hilo de la causalidad” (cf. Strong 2014 29).

Para Nietzsche, Sócrates representa la bisagra entre la antigua sabiduría silénica y una discutible “Ilustración” [*Aufklärung*] (2012a 139) que se ve reafirmada en la interpretación que el pensamiento moderno hace de la Antigüedad —especialmente, y he ahí su crítica, en la filología de su época. La “cultura alejandrina” —como es nombrada por Nietzsche— surge de la exigencia socrática de someter al mundo y a la existencia a los criterios de la racionalidad, y a la confianza depositada en ella como guía de la humanidad en su marcha hacia el progreso y la igualdad. Pero lo que el joven filólogo descubre, es la inmoralidad en la que se encuentran fundados los principios que caracterizan a la Modernidad, ya que—adelantándose al diagnóstico benjaminiano— Nietzsche percibe que “todo documento de cultura es un documento de barbarie”, en la medida en que toda

una progresión de ataques de locura hasta el desarreglo total y definitivo del espíritu, aquí una vuelta a la vida común; allá, la época no veía este frenesí disfrazado como una enfermedad, sino como un ultraje sacrílego que sólo podía expiarse en la hoguera, aquí la necesidad de tantas fantasías femeninas era algo sagrado, y a sus erupciones se dedicaban fiestas sancionadas por el Estado, dándoles así la posibilidad de perder su nocividad” (Hegel 1978 173-174).

cultura se basa en el sometimiento de un “estamento de esclavos” que permiten la producción y disfrute del arte, la ciencia, la filosofía, en suma, la cultura en todas sus expresiones, para un “estamento de amos”. Tal y como dice Nietzsche:

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 tal 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 (2012a 179).

Por ello, hablar de “dignidad del hombre”, “dignidad del trabajo”, “libertad”, “igualdad” o “justicia”, no solo es profundamente contradictorio, sino también hipócrita e insensato, ya que tarde o temprano ese tipo de razonamiento terminará por revelar a ese “estamento de esclavos” la injusticia en la que se ha encontrado su existencia, dando paso a la rebelión que libere no solo a ese estamento, sino a todos sus herederos, de esa injusticia. Como dice Nietzsche: “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 no sólo para sí, sino para todas las generaciones” (2012a 179-180). De modo que los ideales de justicia, igualdad y libertad de la “Ilustración” [*Aufklärung*] son profundamente inmorales al estar fundados en la injusticia, la desigualdad y la explotación. Precisamente, esta contradicción velada expresa la profunda inmoralidad de la “Ilustración” [*Aufklärung*], no solo en el hecho mismo del encubrimiento, sino también en el mismo atentado contra el valor de la vida en todas sus dimensiones, principalmente, contra su potenciación al empobrecer la vida con conceptos que mantienen sujetos a los individuos, tales como compasión, perdón, humildad, entre otros.

Nietzsche no concibe la vivencia escindida de la modernidad como la oposición entre razón y experiencia, cultura y naturaleza, sino como la escisión entre un mundo trágico y uno no-trágico, un mundo donde toda posibilidad de “acción” [*δρᾶμα*] ha quedado invalidada, ya que solo la tensión trágica, el *agón*, es lo que permite toda potenciación de la vida y toda verdadera reconciliación del ser humano con el mundo frente al poder absolutizador de una razón meramente especulativa, abstracta. Por ello, *El nacimiento de la tragedia* estará caracterizado por contener el proyecto de una teodicea artística⁸, una justificación estética del mundo

⁸ Erwin Rohde, amigo de Nietzsche durante su periodo en Basilea, se refiere al proyecto dentro de *El nacimiento de la tragedia* bajo el nombre de *cosmodicea*, título aplaudido por el autor y que hace referencia a la justificación del mundo “a pesar” de los males que en él se suscitan. Al respecto, véase la nota 65 de Andrés Sánchez Pascual a su edición de la primera de las *Consideraciones Intempestivas* (Nietzsche 2015 367-368); así como la respuesta de Nietzsche a la carta de Rohde y a su definición del proyecto de su amigo como una *cosmodicea* (2007 271).

y la existencia, pues como menciona su autor: “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados el mundo y la existencia” (Nietzsche 2012a 81). Y también por estas razones el joven Nietzsche verá en el drama musical wagneriano el resurgimiento de la tragedia, convirtiéndose en un propagandista del mismo, tal como se muestra a partir del apartado 19 en delante de la obra antes mencionada.

Al igual que el joven Hegel, Nietzsche considerará que solo el arte puede generar la reconciliación necesaria entre el hombre moderno y su mundo, solo por medio de un resurgimiento del mito podría el hombre moderno alcanzar la redención en un mundo al que le dio la espalda y unificar una vida que fragmentó en el uso desmesurado de la razón. La vida, entonces, poseerá en ambos filósofos una doble función como elemento reconciliatorio y como medio por el cual es posible evaluar el proceso de reconciliación; de este modo, un arte, una religión o una filosofía que se aleje de la vida, que agudice la separación entre experiencia y razón y que genere una abstracción desmedida del mundo, serán ejemplos de una fragmentación cada vez mayor de la vida, una vida que envejece, que sucumbe. La importancia de la vida es una cuestión que atraviesa toda la obra de Nietzsche, así como la de Hegel, aunque el concepto sea redefinido y ampliado en el de “espíritu” [*Geist*]; la importancia del concepto vida podemos encontrarla claramente expuesta en el texto sobre *La diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), especialmente cuando Hegel afirma que: “la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida—” (1990 24).

Por tanto, Nietzsche también acepta la sentencia hölderliana al diagnosticar críticamente su época, al cuestionar los supuestos sobre los que está fundada y al proponer una forma de redimir los “tiempos modernos” [*moderne Zeiten*] mediante el modelo de las fuerzas vitales del mundo griego que, jovialmente, exclaman que: “en el peligro crece lo que nos salva” (Hölderlin 1995 395).

3. Última parte del diálogo: corolario

La lectura del pasado, la problematicidad de la historia misma y la toma de postura crítica frente a su tiempo, hacen de Hegel y Nietzsche dos pensadores en los que la Modernidad enfrenta distintos juicios que invitan a su superación mediante la integración de modelos del mundo antiguo. Si bien existen diferencias entre las lecturas de ambos filósofos, la insistencia en leer el pasado como una respuesta al presente es una constante que los vincula estrechamente y es una

cuestión que se manifestará no solo en su juventud, sino durante todo su camino intelectual.

Mientras que el joven Hegel aboga por una crítica ilustrada de la Modernidad, colocándose así en la misma tonalidad que el pensamiento rousseauiano; el joven Nietzsche emprende una crítica “intempestiva” [*unzeitgemäß*] que busca desarticular las categorías modernas mostrando la debilidad de las mismas frente a las categorías que conforman el pensamiento antiguo. Lo cual no constituye una contraposición, sino una óptica distinta desde la que se aprehenden los “tiempos modernos” [*moderne Zeiten*]; sin embargo, la diferencia más grande entre ambos pensadores se ubica en la consideración que tendrán sobre el papel del cristianismo, cuestión nada despreciable en la filosofía de ambos. Pues, desde su juventud, el cristianismo constituye para Nietzsche la antítesis por excelencia del mundo antiguo, de ese mundo del cual únicamente es posible extraer las fuerzas para redimir su época. Lo cual será más tarde confirmado por el propio Nietzsche en su *Ensayo de autocrítica* (1886) a su primera obra, donde explica que la doctrina cristiana —una interpretación moral del mundo— constituye la antítesis más grande contra la interpretación en estética del mundo expuesta en dicha *El nacimiento de la tragedia* (cf. 2012a 40-41). Nietzsche abandonará la tarea del arte como elemento reconciliatorio, pero no así su interpretación estética del mundo, su interpretación anticristiana (cf. 2014 793). Además, en su autobiografía ficticia, *Ecce homo*, Nietzsche criticará el “repugnante olor hegeliano” que despedía *El nacimiento de la tragedia* y que malogró la interpretación estética del mundo al expresar su contenido en términos cuasi dialécticos (cf. 2011 86).

Por el contrario, Hegel considerará que la razón debe abrazar el cristianismo, en especial, el contenido expresado en él, ya que fue por medio del cristianismo y su tendencia a la interioridad —exacerbada en el protestantismo— lo que provocó la consecución de la autonomía de la voluntad, y con ella, la entronización de la razón como principio fundante (cf. Cuartango 2015 15). Lo cual, posteriormente, será una de las principales diferencias entre el mundo antiguo y el “mundo moderno” [*moderne Welt*], tal como señala el viejo Hegel en su *Filosofía del derecho*: “El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto de inflexión y el centro en la diferencia entre la *antigüedad* y la época *moderna*” (2010 93). Para el viejo Hegel será fundamental la integración de la religión dentro de su sistema, puesto que mediante ella demostrará la objetividad del mundo ético y superará el relativismo provocado por el avance desmesurado del principio de la subjetividad. Así, el viejo Hegel se asentará en un fuerte institucionalismo para abandonar el “ateísmo del mundo ético” de la Modernidad (cf. 2010 9); mientras el viejo Nietzsche abogará por la destrucción de la supuesta objetividad de ese mundo

ético, no en función de un impulso relativista, sino como un “crítica del valor de los valores” (cf. 2011 33).

En ese sentido, el valor otorgado a la subjetividad conformará el principal punto de ruptura entre ambos filósofos: Hegel convertirá a la subjetividad en el principio fundante de todo su sistema filosófico, así como de sus interpretaciones de la realidad al declarar severamente que: “Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional” (2010 13); no obstante, esto no significa que Hegel se haya dejado atrapar por el espíritu moderno o por aquello que Nietzsche llama “cultura alejandrina”, el concepto de razón hegeliano es más abarcador (cf. Giusti 1999-2000 226), busca aprehender la totalidad, aquello que Kant no pudo captar dentro de los límites de la razón, y que en la filosofía hegeliana recibirá el nombre de Absoluto (cf. Cuartango 2015 31).

Nietzsche, en cambio, cuestionará el supuesto carácter fundante de la subjetividad por medio de una crítica que va desde el plano ontológico hasta el psicofisiológico (cf. Parmeggiani 2002 95, 125, 141, 153, 177), la cual termina por cristalizarse en el concepto “voluntad de poder” [*Wille zur Macht*], una constelación de fuerzas con modalidades activas-reactivas que no conforma ningún principio fundante, sino únicamente la imagen del mundo como una red de fuerzas continua y constantemente afectadas: “[...] la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos* [...]” (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [79]).

Estas diferencias se verán reflejadas en el propósito y concepción de la filosofía que cada uno de estos filósofos tendrán, ya que mientras Hegel concibe a la filosofía como una ciencia meramente descriptiva, que no ha de enseñar cómo debe ser el mundo, sino solo cómo es él, expresado en la proverbial frase con la que concluye el prólogo a la *Filosofía del derecho*: “la lechuza de Minerva tan sólo emprende su vuelo cuando comienza a anochecer” (2010 16); Nietzsche concibe una filosofía transformadora, una “filosofía del futuro” [*Philosophie der Zukunft*], que en lugar de explicar valores, los habrá de crear, porque una filosofía que permanece solo en la explicación, es una filosofía moribunda: “La filosofía reducida a «teoría del conocimiento», y que ya no es de hecho más que una tímida epojística y doctrina de la abstinencia: una filosofía que no llega más que hasta el umbral y se *prohíbe* escrupulosamente el derecho a entrar —ésta es una filosofía que está en las últimas, un final, una agonía, algo que produce compasión. ¡Cómo podría semejante filosofía —dominar!” (2012b 176).

Incluso así podemos afirmar que tanto para Hegel como para Nietzsche, la filosofía consiste en una reflexión epocal, que capta su época en conceptos para aprehender su problemática, sus posibilidades y límites, sus causas y consecuencias. Intentar ofrecer un juicio sobre cuál interpretación de la Modernidad resulta más adecuada, o si se quiere, correcta, no solo sería muestra de un burdo reduccionismo, sino también una muestra de que no se ha entendido

lo que estos filósofos tienen que decirnos. Por medio de una lectura profunda tanto de su presente como del pasado, Hegel y Nietzsche exponen una Modernidad que no se reduce a un proyecto que deba desecharse de manera absoluta ni a un proyecto que deba aceptarse de manera parcial, sino que, más bien, debe pensarse nuevamente en la frase de Hölderlin para evocar la necesidad de ir más allá de la propia época, de vislumbrar en el peligro de la interpretación, aquello que salva.

Bibliografía

- Butler, E. M. *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Burckhardt, Jacob. *Historia de la cultura griega, vol. II*. Barcelona: Iberia, 1974.
- Cuartango, Román. *Hegel: Filosofía y Modernidad*. Madrid: Montesinos, 2015.
- Díaz, Jorge Aurelio. "Hegel y la modernidad según Karl Barth". *Ideas y Valores*, 116 (2001): 79-101.
- Gama, L. E. "Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche". *Areté Revista de Filosofía*, XIX/1 (2007): 9-39.
- Díost, Miguel. "La crítica de Hegel a la Modernidad". *Seminarios de Filosofía*, 12-13 (1999-2000): 213-229.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*, trad. José M. Ripalda y Zoltan Szankay. Edición, introducción. y notas de José M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: FCE, 1978.
- Hegel, G. W. F. *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo tercero*, trad. Wenceslao Roces. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. México: FCE, 1995.
- Hegel, G. W. F. "Líneas fundamentales de la filosofía del derecho". En: Hegel, G. W. F. *Hegel II*, trad. Ma. del Carmen Paredes Martín y Josep María Quintna Cabanas. Madrid: Gredos, 2010.
- Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Edición Bilingüe, trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1995.
- Houlgate, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.
- Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán. Segunda Edición. Barcelona-México: FCE, 1970.

- Lesky, Albin. *La tragedia griega*, trad. Juan Godó (revisada por Montserrat Camps). Presentación de Jaume Pòrtulas. Barcelona: Acantilado, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Ensayos sobre los griegos*, trad. Felipe González Vicen. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012a.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. "Aurora". En: Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. "La gaya ciencia". En: Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012b.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. [Nachgelassene Fragmente (1885-1889)]. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Linares. Madrid: Tecnos, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia II. Abril de 1869 – Diciembre de 1874*. Edición española dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, trad. José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Introducción y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2007.
- Parmeggiani, Marco. *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Anejo XLI de la Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, Analecta Malacitana (AnMal). Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". *Nietzsche y el devenir de la vida*. Vanessa Lemm editora. Chile: FCE, 2014. 25-39.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*, trad. Cristiana I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Madrid: Siruela, 2007.