

## **NIETZSCHE Y LAS PARADOJAS DEL INDIVIDUALISMO**

**Ferruccio Andolfi**  
(Univ. de Parma, Italia)

### **I**

Algunas de las principales figuras de la filosofía de Nietzsche, desde el espíritu libre hasta el superhombre, han sido frecuentemente consideradas, especialmente en la literatura crítica más antigua, como expresiones fuertes de una ética individualista. Esta asociación de ideas continúa funcionando en el imaginario común, obstaculizando la comprensión. Para caracterizar de un modo más preciso la posición de Nietzsche en realidad hay que partir de la constatación de que, por muy grande que haya sido su relevancia cultural, ésta no constituye el comienzo de la historia del individualismo, sino que se define sobre el trasfondo de un itinerario histórico, en cuyo curso ya se habían manifestado las formas fundamentales del individualismo moderno. Nietzsche mismo da muestras de ser consciente de estos desarrollos precedentes, y la elaboración de su punto de vista discurre precisamente sobre la base del juicio histórico que pronuncia sobre ellos.

La historia morfológica del individualismo que Simmel traza a comienzos del siglo<sup>1</sup>, y que sigue siendo fundamental, recoge algunos de sus criterios de distinción precisamente de Nietzsche, que puede ser considerado, con todo derecho, no sólo un teórico del individualismo, sino también uno de sus primeros historiadores.

Los dos principales modelos de individualismo, que Nietzsche encuentra ya formados, son el «liberal», que se remonta a Kant, en quien el individuo viene afirmado en su figura abstracta, como ejemplar del género, igual a cualquier otro, titular de derechos iguales y, en el plano ético, sometido a una legislación universal, de la que, por otra parte, se declara autor; y el «romántico», que, por el contrario, subraya el elemento de la diferencia de los individuos, la unicidad e incomparabilidad de sus propiedades, que encontró en Schleiermacher su portavoz filosófico más significativo. Pero, al menos en su versión schleiermacheriana, el énfasis sobre la individualidad y sobre la diferencia se

---

<sup>1</sup> Cfr. Simmel 1901-2, 1917, 1917-19, 1957.

combina con una perspectiva universalista y religiosa, para la cual toda alma singular representa una manifestación particular del universo o de la humanidad entera, e incluso adquiere su propia singularidad gracias a esta conexión.

El planteamiento todavía religioso del individualismo romántico sufrió un ataque decisivo de parte de la izquierda hegeliana. Si con Feuerbach la esencia del hombre, sustituyendo la divina, desempeñaba todavía la función vicaria de suministrar un sostén universalista a la individualidad, Stirner fue más lejos rescatando la individualidad de cualquier hipoteca esencialista, sea religiosa o humanista. La categoría de lo sagrado viene ampliada desmesuradamente, llegando a incluir cualquier clase de autoridad, ideal o institucional, de manera que el rechazo de lo sagrado deja al individuo, privado de referencias ideales así como de lazos sociales, en una condición de soledad heroica. Lo finito es el único horizonte posible, en su figura de finito, sin transfiguración alguna.<sup>2</sup>

Creo que éste es, a grandes rasgos, el cuadro dentro del cual se inscribe la propuesta «individualista» de Nietzsche. Se sitúa en el terreno de la defensa de la diferencia y además en el surco de la tradición inaugurada por los románticos y modificada por Stirner en el sentido de una crítica radical de todo presupuesto religioso. Los méritos históricos del individualismo de la igualdad (o universalista) para la superación de la ética tradicional son reconocidos, pero el criterio de igualdad, o bien el principio kantiano de universalización, es considerado inadecuado para la moralidad de un individuo maduro, que requiere más bien la valoración de lo que es personal. La filosofía social del siglo XIX se agarra también, según Nietzsche, al concepto limitado de individuo igual, que proviene de Kant. En este distanciamiento respecto del individualismo liberal y socialista, incluso en la misma lectura de estos dos movimientos como variantes de un mismo fenómeno, Nietzsche coincide con Stirner (a quien por otra parte no alude nunca explícitamente). Está de acuerdo con él también en el rechazo de cualquier fundamentación romántico-religiosa de la individualidad en una totalidad dada. Análoga es también la desvalorización del vínculo social como red existente y protectora de pertenencia.

Sin embargo, en Nietzsche aflora la conciencia de la imposibilidad de llevar a cabo de manera irreversible el «delito» anunciado por Stirner, la profanación de lo sagrado. Nuevos intentos se llevan a cabo para restaurar el horizonte de lo sagrado: en la forma de la aceptación del devenir cósmico y de una instrumentalidad de los individuos respecto a tal devenir que, precisamente en virtud de una fuerza particular suya, los individuos mejores saben querer. Ello conduce al abandono o a la revisión de muchas figuras importantes de la filosofía individualista, a partir de las categorías de individuo, yo, sujeto. Ahora quisiera detenerme más detalladamente sobre estos tres puntos: la relación de Nietzsche con el individualismo de la igualdad; la diferencia entre la perspectiva nietzscheana y la romántica (schleiermacheriana); la relación con Stirner y el modo en que Nietzsche reintroduce instancias sacrales en el propio individualismo bastante ambiguo.

---

<sup>2</sup> Para un tratamiento de la relación de Stirner con el individualismo romántico véase mi ponencia *La posizione di Stirner nella storia dell'individualismo*, tenida en Nápoles, en el congreso dedicado a «Stirner e l'individualismo moderno» (10-12 noviembre 1994), en curso de publicación en las Actas del mismo por las ediciones del Istituto Suor Orsola Benincasa.

## 2

El individualismo liberal se encuentra en claro contraste con aquella particular perspectiva individualista (o «personalista») que Nietzsche hace valer como propia, por cuanto representa un punto de vista social. Éste, en su significado ético, corresponde a aquel *moral point of view* que algunos filósofos morales contemporáneos contraponen a la ética de la subjetividad o de la autenticidad personal. Que el liberalismo y su presupuesto económico, la concurrencia, constituye un sistema social, basado paradójicamente sobre la valoración de las iniciativas individuales, ya había sido intuido por Stirner.<sup>3</sup> Quizás recordando esta interpretación, Simmel ilustra la diferencia entre las dos clases de individualismo, de esta manera: «El liberalismo es un ideal absolutamente, aunque poniendo como técnica para conseguir los fines sociales la libertad de los singulares y la acentuación de la condición individual. El singular como tal -que unido a otros en una pura suma constituye la sociedad-, su perfeccionamiento y refuerzo, su felicidad, es aquí el contenido de las normas». En cambio, a Nietzsche, prosigue Simmel, no le interesa el singular en cuanto elemento de la sociedad, le interesan solamente determinados singulares, *a priori* desiguales más bien que iguales a los demás, aquellos que están en posesión de cualidades que permiten al tipo humano conseguir un nivel más alto.<sup>4</sup>

La moral kantiana es vista como uno de los momentos emblemáticos de esta conjunción de los valores de la individualidad con los de la igualdad. En ella el hombre, por un lado, se libera de los vínculos de la eticidad de la costumbre, de una moralidad basada sobre los sentimientos comunes, para obrar en base al *propio* metro de las cosas y de los hombres<sup>5</sup>, pero al mismo tiempo en cuanto se pone bajo una legislación universal válida para todos los sujetos racionales, supuestos iguales, «vive y obra como individuo colectivo».<sup>6</sup> Pero es vana la pretensión de que el singular identifique acciones deseables para todos los hombres; nadie está en condiciones de saber de verdad qué manera de obrar ayuda a la humanidad en su conjunto<sup>7</sup>. Encontramos aquí esbozada la idea de una inaplicabilidad del principio de universalización a causa del número demasiado grande

<sup>3</sup> Stirner 1986, p. 179; trad. it. p. 129.

<sup>4</sup> Simmel 1907, p. 210. Simmel cree poder afirmar que la filosofía de Nietzsche, a pesar de la polémica desplegada contra el evolucionismo, representa la más pura expresión del principio de la evolución. Para ésta las cualidades humanas, sin reducirse a puro medio, tendrían valor sólo en la medida en que realizan un avance de la humanidad (*Ibid.*, p. 196s.).

<sup>5</sup> Nietzsche, en realidad, no percibe un salto entre la moral (kantiana) de la conciencia, la moral primitiva del cálculo utilitario y la moral tradicional basada sobre sentimientos comunes o bien sobre el principio del honor: la primera no hace más que desarrollar y elevar el concepto de lo que es honorable o útil (MaM, 94: IV, 2, 72). Por consiguiente, para él, no hay siquiera un contraste de principio entre la moral kantiana y la utilitarista contemporánea a él. - La continuidad entre *ethos* tradicional y moral universalista es contestada en *Genealogía de la moral*, donde el individuo autónomo es visto como el fruto maduro del trabajo de la eticidad de la costumbre (GdM II, 2: VI, 2, 256-258), y en un fragmento inédito del 1887, en el cual los sentimientos de sí mismo colectivos son indicados como la escuela preparatoria de la soberanía personal (11 [286], VIII, 2, 316s.).

<sup>6</sup> MaM 94: IV, 2, 72.

<sup>7</sup> MaM 104: IV, 2, 80s. Cfr. también el fragmento inédito 10 [D 59], V, 1, 611s. (1881), donde se contesta: «Una regla basada sobre el interés de *cada* individuo y de *todos* los demás es imposible por lo menos porque no podemos conocer tales intereses». De ello deriva, entre otras cosas, que «no es posible dar un paso adelante sin herir de alguna manera el interés de los demás». Un elemento de la acción que no se consigue nunca valorar plenamente es, en efecto, cuánto mal hace a otro (MaM 104, cit.), y en cualquier caso ello requiere experiencia, precisamente esto de lo que Kant carece y cree poder prescindir (M 481, V, 1, 252).

de circunstancias que deberían ser consideradas<sup>8</sup>. Lo que en la perspectiva generalizadora de la moral kantiana resulta ausente y a lo que, por consiguiente, se acaba por no hacer justicia es el individuo en su singularidad, que requiere un tratamiento diferenciado. Nietzsche parece así convencido que de este mundo de lo individual se pueda dar un conocimiento relativamente más fiable que no de las condiciones de una hipotética armonía general<sup>9</sup>.

El reconocimiento de la individualidad -en primer lugar de la propia del agente, que para comportarse moralmente no tiene necesidad de alejarse del conocimiento y del amor de sí, pero también en sintonía con el principio de la individualidad del otro, que así puede convertirse en objeto de cuidado- comporta una conciliación con lo que siempre ha sido vivido con remordimiento, porque se oponía al valor moral central del «estar vinculados» (*Gebundensein*)<sup>10</sup>. La buena conciencia con que finalmente se vive la individualidad favorece la formación de personalidades fuertes y el cumplimiento de grandes acciones. La moralidad misma, una de las obras de este individuo consciente de sí, se configura siempre más como invención personal de los mismos criterios de valor. Atenerse a prescripciones morales uniformes para todos tiene sentido sólo para individuos que «no se reconocen de manera rigurosamente individual y deben tener una norma fuera de sí».<sup>11</sup>

La justificación del egoísmo es más evidente en aquellos escritos del período central de la producción de Nietzsche, en los cuales hereda de la ilustración el intento de desatar el «espíritu libre» de los vínculos de las comunidades tradicionales. Más tarde pondrá el acento en otro lugar, más bien sobre la angustia del apego al propio ego, o al menos sobre la necesidad de ampliar sus confines mediante la dedicación a causas supraindividuales. Pero incluso en las obras en que el individualismo no está puesto todavía bajo un lente crítico y parece representar sin duda el punto de vista mismo de Nietzsche, su defensa, de todos modos, discurre en el contexto de una preocupación por los destinos del mundo que Nietzsche comparte con Kant. Una vez extinguida la fe en un Dios providencial que rige los destinos del mundo, «los hombres -declara Nietzsche- deben ponerse ellos mismos fines ecuménicos». Kant intentó hacerlo pretendiendo del singular la adopción de comportamientos deseables en absoluto y provechosos para la humanidad entera. Nietzsche muestra la inactualidad de este programa, pero no rechaza las responsabilidades que incumben a la humanidad después de la muerte de Dios. Sugiere la idea de que las exigencias, a que la moral universalista (*Weltmoral*) ha intentado corresponder, pudieran ser mejor satisfechas por una moral «privada», es decir, diferenciada en los diversos individuos y circunstancias. «Quizás una futura visión panorámica de las necesidades de la humanidad no hace aparecer como deseable que todos los hombres obren de manera igual, más bien se deberían poder asignar, en el interés de

<sup>8</sup> Para un desarrollo analítico de esta crítica del principio de universalización se vea la lección séptima del *Kant* de Simmel (1904).

<sup>9</sup> «No tratar todos como personas, sino como personas hechas de este o de aquel modo: ¡primer criterio! Como algo que primero debe ser conocido antes de poder ser tratado de este o de aquel modo. Una moral con prescripciones universales no hace justicia a cada individuo» (11[63], V, 2, 351 ed. revisada).

<sup>10</sup> Cfr. *MzM* 96, IV, 2, 73s., y *FW* 11, V, 2, 144s.

<sup>11</sup> Cfr. 10 [E 89], V, 1, 618 (1881). El presunto inmoralismo de Nietzsche se ha de entender más bien en el sentido constructivo de una creación de valores morales, mucho más ambiciosa que la reconstrucción del *hecho* moral, a la que Kant declara querer limitarse.

fines ecuménicos y por períodos enteros de la humanidad, tareas especiales y quizás en ciertas circunstancias incluso tareas malas».<sup>12</sup>

La misma exigencia de conseguir la «utilidad general», teorizada más próximamente por los utilitaristas ingleses, pero no extraña a la moral kantiana, en la interpretación que de ella hace Nietzsche, sería satisfecha mejor mediante comportamientos diferenciados que no a través de su uniformidad. Incluso asumiendo como centrales las instancias del individuo más que las sociales, con todo, Nietzsche desafía las doctrinas rivales sobre su propio terreno, sosteniendo que la valoración de lo que es personal ayuda, al menos en este punto de la evolución histórica, a la causa de la utilidad general más que las actitudes directamente compasivas o altruísticas<sup>13</sup>.

La exigencia que Kant había hecho valer, consistente en convalidar la acción a través de la verificación de su posible adopción universal, no es totalmente rechazada, sino más bien transportada a una dimensión diferente. Esta relativa continuidad, como ha sugerido Simmel, aparece claramente en la doctrina del eterno retorno. En el lugar de la posible universalización entra, como criterio para juzgar el valor de una acción, su infinita repetición. La hipótesis de la repetición permite identificar el significado profundo que la acción no revela en su puntualidad. «Ciertamente la acción en su esencia interna no cambia por la incesante recapitulación; así solamente se hacen visibles, como bajo una lupa, aspectos importantes de la misma, acerca de los cuales la fugacidad de su ser-sólo-una-vez engaña a la mirada. Pero esto mismo era el sentido práctico de la norma kantiana. [...] Kant pone la acción en la dimensión de la extensión, en una infinita repetición en la simultaneidad de la sociedad, mientras que Nietzsche la hace extender en la dimensión de la duración, en cuanto ésta se repite en infinita sucesión del mismo individuo. Pero ambas multiplicaciones de la acción sirven al mismo fin de sustraer su sentido a la casualidad, que deriva de su representación en el solamente-ahora, solamente-aquí»<sup>14</sup>.

### 3

Los orígenes remotos de la doctrina liberal (pero a la vez democrática y socialista) moderna de la paridad de los derechos, o mejor, de aquella constelación de valores que a veces Nietzsche denomina «individualismo» y que más exactamente debería definirse como «individualismo de la igualdad», se encuentran en la doctrina cristiana del alma.

<sup>12</sup> MaM 25: IV, 2, 34.

<sup>13</sup> «Hasta ahora se ha considerado lo impersonal como la característica propia de las acciones morales [...]. ¿No debería ser inminente una importante transformación de estas visiones, ahora que se comprende siempre mejor que justamente en la consideración más *personal* posible radica también la mayor utilidad para la colectividad: de manera que precisamente el obrar estrictamente personal corresponde al actual concepto de moralidad (como también a la utilidad general)? Hacer de sí una *persona* completa y tener presente en cualquier cosa que se haga el *más alto bien* de ella: esto lleva más lejos que aquellas emociones y acciones de compasión a favor de los demás» (MaM 95: IV, 2, 73).

<sup>14</sup> Simmel 1906, reed. 1984, p. 44s.; trad. it. pp. 55-57; cfr. también Simmel 1907, pp. 247-253. Simmel indica en la ética de Fichte el paso de la aproximación espacial o social de Kant a la temporal e intersubjetiva de Nietzsche: «En el desarrollo fichteano de esta fórmula de Kant, ésta se acerca a su trasposición en la forma del tiempo, que se cumple con la doctrina del eterno retorno. En efecto, para Fichte el yo empírico debe ser determinado como podría serlo para la eternidad. El principio de la doctrina moral fue resumido por él en la fórmula: 'obra de manera que puedas pensar la máxima de tu querer como ley eterna para tí' (1907, p. 249).

Con el concepto de «alma inmortal», de la «mónada alma», el individuo, devenido transcendente respecto a todo lo que es temporal y condicionado, y orientado a la salvación, puede atribuirse una importancia «loca». Pero la fuerte valoración de cada sujeto, entendido monadísticamente, va a la par con la afirmación de la igualdad de las almas frente a Dios<sup>15</sup>. Lo que contrasta con la orientación latamente evolucionista de Nietzsche, que le lleva a distinguir y jerarquizar realizaciones diferentes y de diferente valor de la humanidad. Lo que importa no es la igualdad, sino los puntos más altos en la serie de las almas.<sup>16</sup> La elevación de la humanidad no se lleva a cabo en la forma de una uniforme marcha hacia adelante de todos sus miembros, sino que se apoya y se resuelve en el obrar de sus miembros mejores.

En efecto, es verdad que desde el punto de vista cristiano «ante Dios» la diferencia de valor de las almas adquieren un valor relativo. Sin embargo, Nietzsche entiende mal en cierta medida la relación existente en el cristianismo entre igualdad e individualismo. En la interpretación del cristianismo asigna el significado decisivo al elemento moral del altruismo y de la igualdad, olvidando que el mismo comportamiento altruista es requerido para el perfeccionamiento y la salvación del alma. Si hubiera apreciado este aspecto interior del cristianismo, se habría dado cuenta de que, en un aspecto esencial, su modo de valorar y el del cristianismo expresaban una misma actitud de fondo, alternativo al de la ética social.<sup>17</sup>

Justamente en una manifestación del ethos cristiano, la «romántica» de los *Discursos sobre la religión* y de los *Monólogos* de Schleiermacher, Nietzsche habría podido encontrar una fuerte valoración de la individualidad como diferencia, llevada a cabo, por lo demás, sin ninguna indulgencia hacia concesiones monadísticas del sujeto, e incluso con atención a aquel vínculo cósmico con el universo entero, que hubiera constituido también para él la condición para conferir grandeza al egoísmo.

Toda vida humana, según Schleiermacher, está movida por dos tendencias opuestas: la que empuja al hombre a ser por sí, a apropiarse el mundo externo y a organizarlo en torno al yo, y aquella por la que el hombre aspira a ser en el todo, a difundirse y a resolverse a sí mismo en una unidad más vasta<sup>18</sup>. Ahora bien, la religión sería precisamente capaz de mantener las dos tendencias en equilibrio: fundiéndose con el universo, el hombre se hace individuo. En esto la religión va más allá de la moral con su «miserable uniformidad de un solo ideal», bajo el cual deben ponerse todos los individuos<sup>19</sup>. Cada hombre representa la humanidad en un modo propio, mediante una combinación original de sus elementos. Desde esta perspectiva superior, la moralidad misma ya no consiste en el

<sup>15</sup> Por la influencia sobre la modernidad de este modelo cristiano, que lleva al extremo la preeminencia del sujeto junto con la paridad de valores cfr. 11 [226], VIII, 2, 293-295 (1887-1888) y 15 [30], VIII, 3, 212-216 (1888).

<sup>16</sup> Los dos modos opuestos de valorar han sido caracterizados así por Simmel: «De una parte, el valor de la humanidad se pone en la igualdad de sus ejemplares, por Nietzsche, en cambio, existen en la humanidad puntos más elevados, y su distanciamiento interno permite al singular un arrojo y una medida de desarrollo que sobrepasa todo nivel existente» (1907, p. 213).

<sup>17</sup> En mérito cfr. Simmel, 1907, p. 200 ss. Naturalmente no es nada fácil coordinar de manera convincente los dos elementos, de abnegación social y de perfeccionamiento individual, que coexisten en el mensaje cristiano. Una cierta clarificación puede buscarse en la sucesión histórica de un modelo de religiosidad católico medieval, prevalentemente social o eclesial, y de un modelo protestante-moderno de individualismo religioso (cfr. Feuerbach 1830 y Berger 1969).

<sup>18</sup> Schleiermacher 1799, trad. it. pp. 8-9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, trad. it. p. 38.

examen puntual de la correspondencia de las acciones a un modelo, sino en el mantenerse en sintonía con el propio ser<sup>20</sup>.

Si en nuestra actual perspectiva histórica encontramos pertinente esta conexión entre la acentuación nietzscheana de la individualidad y la precedente forma cristiano-romántica del individualismo, podemos todavía entender las razones que empujaron a Nietzsche a no advertirla. Si una tensión entre finito e infinito está presente en ambas posiciones y puede considerarse como derivada de un deseo común (y cristiano) de ser iguales a Dios, las estrategias para conseguir este objetivo son después efectivamente antitéticas.

La vía nietzscheana a la «deificación» es una vía, por decirlo así, reductiva o de sustitución, que, partiendo del presupuesto de una oposición entre el yo y Dios, desemboca en la negación de Dios como condición para la afirmación del valor infinito del individuo<sup>21</sup>. La solución de Schleiermacher, en cambio, parte de un presupuesto de compatibilidad o co-presencia de la realidad humana y divina. «Para él la particularidad y la universalidad divina no se excluyen, es más, precisamente aquella es la forma en que se manifiesta; esto no debe entenderse en el sentido que la universalidad se encuentre detrás de la particularidad y se revele en ésta; la personalidad, la unicidad es la forma en que vive el universo, en su existencia inmediata, no separable de esta forma. Por ello el universo entero, lo divino, vive cada individualidad en cuanto tal. Si la escisión no existe, no hay necesidad de negar, a causa de su insostenibilidad, uno de los aspectos de ésta»<sup>22</sup>.

Si no nos limitamos a constatar la oposición de estos dos modelos de solución y nos interrogamos en torno a lo que ha hecho posible el paso de uno a otro, debemos dirigir la atención a aquel acontecimiento de importancia crucial que fue la crítica de la religión, llevada a cabo por los hegelianos de izquierda. Fue Stümer en particular quien llevó la desacralización a las consecuencias extremas. El había lamentado la exterioridad y el carácter de todos modos sacral, respecto a la estructura propia de lo finito, de cualquiera de sus relaciones, aunque fuese la más íntima, con un hipotético trasfondo infinito que lo envuelve. El desarrollo de las individualidades, a su juicio, no podía estar garantizado por el hecho de actuar en el cuadro de la realización simultánea de una realidad absoluta.

#### 4

Un modelo religioso, a decir verdad, puede encontrarse también en la base de la imagen del yo stirneriana. Pero no se trata ni de una totalidad mística, capaz de refractarse en las individualidades que viven en ella, ni tampoco del Dios-amor, del que Stirner lamenta incluso la invasión<sup>23</sup>. El Dios que Stirner «contrae», por decirlo así, en el único autosuficiente, propiamente dicho, es el Dios *causa sui* de la teología cristiana, que «se preocupa solamente de lo que es suyo, se ocupa solamente de sí y se ve sólo a sí mismo»<sup>24</sup>. De este individuo, que es imagen finita del dios autosuficiente, Stirner pro-

<sup>20</sup> Schleiermacher 1800, trad. it. pp. 227-232.

<sup>21</sup> Se trata de una estrategia de signo contrario, pero análoga, a aquella de la mística alemana o de Spinoza, para la cual la individualidad es simplemente «negación» de la totalidad y debe ser suprimida a favor de ésta. En ambos casos, el intento, si aceptamos el análisis de este punto llevado a cabo por Simmel, sería de «liberarse del tormento de la lejanía de Dios» (Simmel 1907, pp. 204-205).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>23</sup> 1845, p. 282, trad. it. p. 301.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 6, trad. it. p. 13.

clama la perfección. «Nosotros somos ya perfectos». Pero, ¿en qué consiste este ser ya perfectos? Sencillamente en el hecho que «somos en todo momento todo lo que podemos ser y no tenemos necesidad de nada más». Esta coincidencia de la realidad con la posibilidad quita cualquier justificación al sentido del pecado, que nace precisamente del sentimiento de una falta respecto a lo que deberíamos ser<sup>25</sup>.

La polémica, emprendida por Feuerbach en su tempestiva recensión del *Unico* (1845), puede ayudarnos a comprender el alcance y además la dificultad de esta idea de un individuo perfecto. Comporta el riesgo de una recaída en las posiciones de la religión, la cual consistiría esencialmente en dar especial privilegio a un objeto o individuo separado, como «sagrado», del resto del mundo común.<sup>26</sup> Esta creencia que un individuo pueda expresar en sí la potencia entera del género, como Feuerbach había ya aclarado en otro lugar, es desmentida por el hecho que no se verifica todo lo que ella implica en su mismo principio: el final de la historia.<sup>27</sup> Para superar de veras la religión, sostiene ahora retornando a Stirner la acusación de no haber sido suficientemente radical en la crítica, hay que demostrar la identidad del individuo supuestamente sagrado con los otros individuos, su naturaleza común.<sup>28</sup> Sólo reconociendo la relación de pertenencia de los individuos a un mundo común natural y social, sería posible ir más allá de la religión en su aspecto sobrenatural y reconocer al mismo tiempo su núcleo de verdad.<sup>29</sup>

Lo que no se explicita inmediatamente en el contexto de la polémica, pero que se puede sacar de otras reflexiones de Feuerbach sobre el tema de la individualidad, llevadas a cabo desde los tiempos de los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830), es el presupuesto que está en la base de la asunción de la absolutez del propio *Selbst*, se exprese de la forma que sea: sea en la creencia propiamente religiosa en la inmortalidad como en formas equivalentes de individualismo moderno. La absolutez del *Selbst* desempeña una función de compensación para con el sentimiento de precariedad y vanidad que está inevitablemente conectado a la soledad del sujeto<sup>30</sup>. Toda la argumentación de Feuerbach contra Stirner, en este punto, puede reconstruirse de esta manera: la perfección del único no es sino la cobertura, o si se quiere, la transfiguración religiosa de su vaciedad e insuficiencia. La única compensación de la finitud del individuo, que no reabre las puertas a un transcendimiento religioso de lo finito a través de un presunto perfeccionamiento, puede ser el reconocimiento de la pertenencia a un mundo natural y social, que, como sistema de finitos, evoluciona en un proceso de perfeccionamiento ininterrumpido.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 480, trad. it. p. 373; cfr. también p. 439, trad. it. p. 343. Diversos contemporáneos de Stirner (desde Feuerbach a Ruge y hasta von Armin) sostuvieron que esta hipótesis de la perfección del sujeto conllevaba la eliminación de toda forma de idealidad y con ello de la posibilidad de pensar el mismo autotranscendimiento del yo (cfr. Andolfi 1993).

<sup>26</sup> Feuerbach 1845 (reed. 1970), p. 432s.; trad. it. pp. 254s.

<sup>27</sup> En la *Kritik der Hegelschen Philosophie* Feuerbach aduce como ejemplos de esta creencia la fe cristiana en la encarnación, pero también la pretensión hegeliana de una manifestación final del espíritu (1839, reed. 1970, pp. 18-22; trad. it. pp. 111-114).

<sup>28</sup> Feuerbach 1845 (reed. 1970), *loc. cit.*

<sup>29</sup> Es en la *Esencia de la religión* (1846) que Feuerbach alcanza a identificar en el sentimiento de dependencia el núcleo desde el cual se origina la religión en la variedad de sus manifestaciones y que está destinado a sobrevivir a su crítica.

<sup>30</sup> Cuando objeto esencial del individuo es solamente el sujeto y de su ángulo de visión desaparece todo lo que es esencial, he aquí que «en el sentimiento vacío de su vaciedad y en la lánguida conciencia de su vanidad» germina la fe en la inmortalidad (1830, reed. 1981, pp. 193-196; trad. it. pp. 19-21). Los *Gedanken* fueron reeditados por el autor mismo, con modificaciones, en 1846.

Stirner, en cambio, está convencido exactamente de lo contrario, a saber, de que puede darse un sentimiento no religioso de la perfección del propio sí finito, que no haga ninguna referencia a la idealidad o esencias. El hecho de que el único herede la autosuficiencia divina carece, para él, de implicaciones religiosas. Religiosa es para él más bien la inclusión del sujeto en un sistema de esencias y valores dados, y desde este punto de vista su eliminación del horizonte de lo sagrado no podría ser más categórica.

Ahora si intentamos precisar el papel histórico del individualismo nietzscheano dentro de este cuadro, dejando a parte la cuestión, de difícil solución, de una documentación acerca de la relación de Nietzsche con Stirner, podríamos arriesgar esta hipótesis: Nietzsche alcanza la conciencia, ausente en Stirner, de la insostenibilidad de la posición de un individuo autosuficiente y totalmente carente de aura sacral, y en la elaboración de la propia concepción muestra querer caracterizar la individualidad a través de su relación con la serie infinita de los acontecimientos cósmicos, siguiendo una estrategia, bajo algunos aspectos, afín a la de Feuerbach. El concepto de lo sagrado que aflora en esta redefinición del individuo queda, sin embargo, como veremos, considerablemente lejana de aquel sentimiento de dependencia que Feuerbach teoriza en sus escritos de crítica religiosa.

El experimento, intentado por Stirner, de llevar a cabo con buena conciencia una profanación extrema, separando el individuo de toda relación con la totalidad, falla, como el de Raskolnikov, que no logra soportar el peso de un delito perpetrado desafiando las leyes de la comunidad humana. También Nietzsche comparte el objetivo stirneriano de una superación del sentido de culpa. Pero, para él, la culpa de ser individuo puede superarse solamente a condición de renunciar a la limitación del punto de vista del individuo, y de reconocer que la grandeza del individuo es relativa a la capacidad de hacerse parte de un destino que lo trasciende.

Se podría también conjeturarse que el elogio del espíritu libre, como individualidad fuerte y emancipada del ethos común, que encontramos desarrollado en *Humano demasiado humano*, ceda el puesto, a causa de consideraciones más complejas sobre las condiciones de la grandeza, que el individuo puede alcanzar paradójicamente sólo aceptando «disolverse», precisamente para consentir a Nietzsche vencer aquella vivencia de remordimiento que, a su juicio, siempre ha acompañado la afirmación de los valores de la individualidad. Sin embargo, hay que admitir que ningún verdadero contraste, sino solamente una diferencia de acentos se atestigua en los diversos períodos de la producción de Nietzsche. La relatividad del punto de vista del individuo, la declaración de que el individuo mismo es un error, son adquisiciones precoces, de las que encontramos huellas conspicuas ya en los aforismos póstumos del 1881. En conjunto quizás lo mejor es atenerse a la idea de que la ambigüedad sobre este punto es estructural en Nietzsche y relacionarla con un típico complejo de «hombre del subsuelo», siempre incierto entre un exagerado sentido de humildad y una arrogante afirmación de sí.

Por lo demás, no es fácil precisar si la superación de la perspectiva del individuo corresponde a un reconocimiento de los límites o a una más exaltada conciencia de sí, que arriesga comprometer la justa intuición de la necesidad para el individuo de «hacerse parte». Si es verdad que la fuerza del individuo está conectada a la capacidad de *adherirse* al proceso entero del devenir, esta capacidad está siempre a punto de convertirse en una capacidad de *apropiación* y, consecuentemente, en el fundamento de un sistema de diferencias y preeminencias jerárquicas. Así en un aforismo del otoño de 1887 encontramos un rechazo explícito del individualismo identificado con aquella versión más

débil que hemos llamado individualismo de la igualdad<sup>31</sup>. Pero si éste es rechazado, se debe a que ya no parece como el marco adecuado dentro del cual Nietzsche pueda inscribir la propia posición, caracterizada más bien por el reconocimiento de diferentes cantidades de poder y de jerarquías basadas sobre tales diferencias. Este arreglo jerárquico es la configuración que sucede al individualismo cuando los individuos han alcanzado cierta independencia y quieren más: una separación según el grado de fuerza.<sup>32</sup>

## 5

Presentando la exigencia de ir más allá del punto de vista del individuo, poniéndolo en relación con el mundo vital que lo sostiene, Nietzsche supera no sólo, como admite generalmente la crítica, aquel nivel modesto de la voluntad de poder que es el individualismo de la igualdad, sino que, en principio, también aquella versión más exigente del individualismo que es el unicismo de Stirner. Pero, en cambio, es contestada la pretensión del individuo, y del más logrado de ellos, de constituir una totalidad concluida.<sup>33</sup>

Así, mientras el individuo diferenciado, dotado de cualidades singulares y excelentes continúa estando constantemente en el centro de las preocupaciones de Nietzsche, su formación remite más allá del circuito cerrado de la individualidad. Igualmente su estructura no es en modo alguno unitaria y coherente. El concepto mismo de individuo es considerado como una construcción errónea (aunque sea útil), que confiere unidad y estabilidad a elementos que no tienen ninguna. En este punto la crítica del concepto de

---

<sup>31</sup> «El individualismo es una forma modesta y todavía no conciente de 'voluntad de poder'; aquí al singular le parece ya suficiente el *liberarse* de la extrapotencia de la sociedad (sea la del estado sea la de la Iglesia...). No se contraponen como *personalidad*, sino sólo como individuo; representa todos los individuos contra la colectividad. O sea que se pone instintivamente como *igual a cualquier otro individuo*; lo que consigue luchando, lo consigue no para sí como persona, sino para sí como *individuo* contra la colectividad» (10 [82], VIII, 2, 148s.). El mismo socialismo ahora es interpretado como «un medio de agitación del individualismo», en el sentido que, explica Nietzsche, no quiere «la sociedad como fin del individuo, sino la sociedad como medio para hacer posible muchos individuos». Esta interpretación no está, por otra parte, en contraste con la convicción expresada más frecuentemente que el socialismo, a la par que la democracia o que el cristianismo, haga violencia al individuo: esta violencia se ejercería precisamente de parte de muchos individuos, supuestamente iguales, sobre uno.

<sup>32</sup> «Una vez que se ha alcanzado una cierta independencia, se quiere más: sale fuera la *separación* según el grado de fuerza; el individuo ya no se pone sin más como igual, sino que *busca a sus semejantes* - se diferencia de los demás. Al individualismo le sigue la *formación de miembros y órganos*: las tendencias afines se reagrupan y se ponen en movimiento como potencias; entre estos centros de potencia hay roces, guerra, reconocimiento de las fuerzas de una y de otra parte, compensación, acercamiento, determinación de un *intercambio de prestaciones*. Al fin una *jerarquía*» (*Ibid.*). Es posible encontrar un eco de esta manera de encuadrar la historia del individualismo en Simmel (cfr. nota 1), para el cual, sin embargo, la valoración de las diferencias no está ligada necesariamente a un éxito jerárquico (cfr. Andolfi 1991).

<sup>33</sup> «¡También el individuo como *totalidad* es estúpido e inmoral, como el resto del mundo, e incluso el mejor individuo en él!» (10 [B 38], V, 1, 608: 1881). A decir verdad, Nietzsche no va mucho más allá sosteniendo, en polémica con la doctrina spenceriana de la adaptación, algo diverso, reivindicando como propio del individualismo, que pone la persona como totalidad y unicidad, contra la reducción del individuo a instrumento o parte del todo. En esta reducción del individuo a instrumento Nietzsche ve incluso el indicio de un «ocaso de la humanidad», que conlleva la debilidad de los individuos. A ésta opone la fuerza de individuos capaces de reconocer en lo social solamente un «estado de necesidad». (10 [D 60], V, 1, 612: 1881). Lo que deja en la incerteza por principio en la interpretación de este aforismo es que cada uno de los términos opuestos que aparecen en él: ser parte e individualismo, fuerza y debilidad, de hecho han sido asumidos por Nietzsche, en contextos diversos, en una acepción a veces positiva y a veces negativa.

individuo viene a coincidir con la crítica de aquella idea de sujeto que la filosofía moderna había concebido como consciente, idéntico y soberano. No quisiera pararme en cosas que en la interpretación de Nietzsche son ya generalmente adquiridas, y que encuentran confirmación, al menos parcial, en las concepciones del sujeto propuestas por la psicología contemporánea. Me limitaré a recordar, de manera esquemática, algunos elementos de esta revisión de la idea de sujeto, y solamente en la medida en que ayuden a la clarificación de nuestro tema.

La instancia de la conciencia, considerada dominante por los filósofos moderna, remite a un sentimiento más fundamental e inconsciente de la unidad orgánica.<sup>34</sup> El organismo tiene una *sabiduría* interna que le permite ejercer eficazmente, incluso más eficazmente que la conciencia, funciones de autoconservación y de selección.<sup>35</sup> La conciencia es sólo un síntoma de la unificación fisiológica y no coincide con la administración unitaria de nuestro ser, incluso es relativamente superflua para la autoconservación.<sup>36</sup> El yo es, pues, concebido más bien como unidad de fuerzas jerarquizadas, con elementos que mandan y elementos que obedecen.<sup>37</sup> Una cierta ignorancia de estas relaciones parece esencial para el buen funcionamiento del sistema<sup>38</sup>. La consecución de la unidad, que es tan necesaria para evitar escisiones y asegurar la salud, se alcanza por medio de una pasión dominante más bien que por medio de un dominio intelectual.<sup>39</sup> Pero Nietzsche piensa que un impulso excesivo hacia la unidad es signo de debilidad, y que la fuerza consiste más bien en la aceptación de la multiplicidad de las instancias que componen el yo. En el plano intrapsíquico, esta idea, de que la fuerza del individuo depende del reconocimiento de aquella totalidad que es el sistema vital, representa el equivalente de aquella para la cual su grandeza supone el desarrollo de su dimensión cósmica.<sup>40</sup>

El yo o el sujeto es, pues, una construcción del pensamiento o una ficción regulativa: falsa, pero necesaria, para introducir en el mundo una especie de estabilidad y cognoscibilidad.<sup>41</sup> De esta construcción se deriva la misma idea más general de 'realidad' o de 'ser'. La suposición de un sujeto como causa produce un efecto de reaseguro, porque

<sup>34</sup> «El yo no debe ser cambiado por el sentimiento de la unidad orgánica» (11 [20], V, 2, 334: 1881).

<sup>35</sup> «La conciencia del yo es la última cosa que sobrevive cuando un organismo está a punto y funciona, ésta es casi algo superfluo: la conciencia de la unidad. [...] La gran actividad fundamental es inconsciente. [...] Hasta que se trata de la autoconservación, la conciencia del yo es superflua» (11 [316], V, 2, 448: 1881). «si yo tengo en mí algo de unitario, ciertamente ello no consiste en el yo consciente ni en sentir o querer, pensar, sino en alguna otra cosa: en la *sabiduría* de todo mi organismo que conserva, se apropia, elimina, vigila, de lo cual mi yo es sólo un instrumento» (34 [46], VII, 3, 313: 1885).

<sup>36</sup> Cfr. 1 [72], VIII, 1, 21 (1885-1886) y 1 [67], VIII, 1, 25 (1885-1886).

<sup>37</sup> «El hombre es una pluralidad de fuerzas que están ordenadas según una jerarquía, habiendo elementos que mandan». Pero en seguida viene aclarado que también el que manda está condicionado por los que obedecen y que los papeles pueden intercambiarse (34 [123], VII, 3, 140: 1885).

<sup>38</sup> «Aquella cierta *ignorancia* en que se mantiene el regente acerca de las hazañas singulares y las internas turbulencias de la comunidad hace parte de las condiciones con las que se puede gobernar» (40 [21], VII, 3, 325: 1885).

<sup>39</sup> Cfr. 14 [157], VIII, 3, 130s. (1888). Pero los hombres más interesantes son identificados con los «camaleones», en los cuales se alternan pasiones diversas, sin que entre ellas se de contraste o alianza.

<sup>40</sup> Sobre la relación de estos dos aspectos, véase el ensayo iluminador de Michel Haar (1983).

<sup>41</sup> «Lo que me separa del modo más profundo de los metafísicos es esto: no les concedo que el yo sea lo que piensa; al contrario, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento*, del mismo valor que 'materia', 'cosa', 'sustancia', 'individuo', 'fin', 'número'; además, sólo una *ficción* regulativa, con cuya ayuda se introduce, se *inventa*, en un modo del devenir, una especie de estabilidad y además de 'cognoscibilidad'» (35 [35], VII, 3, 203: 1885).

corresponde a nuestra necesidad de señalar un responsable de lo que sucede. La creencia (teórica) en el yo se remonta, además, a una creencia más primitiva (moral) en la voluntad como causa.<sup>42</sup> De este asunto moral primigenio es posible liberarse por medio de la sabiduría que renuncia al juicio y reconoce la inocencia del devenir.<sup>43</sup>

El cambio de paradigma cognoscitivo remite, pues, a una transformación preventiva práctica. En el plano de los valores la valoración del individuo se lleva a cabo paradójicamente a través de una apertura cósmica y de un debilitamiento del yo.<sup>44</sup> El individuo se constituye como «persona» recogiendo la herencia de las fuerzas que la han plasmado, proveniente de tiempos más antiguos, que continúan luchando y buscando un equilibrio en su interior. El apego del individuo a sí mismo (egoísmo) aparece entonces como un «empequeñecimiento de perspectiva», del que provisionalmente tienen necesidad la 'voluntad de poder', es decir, las fuerzas cósmicas que atraviesan la persona.<sup>45</sup>

## 6

Quisiera dedicar las breves consideraciones últimas a la cualidad del aura sagrada que Nietzsche repristina en torno al individuo, a despecho de tantas declaraciones suyas sobre la transitoriedad de la necesidad religiosa. Su reintroducción es de todos modos sintomática de la dificultad de poner definitivamente a parte lo sagrado y de proceder por el camino abierto, por Stirner, de la reducción del universo humano a relaciones contractuales y revocables de puros individuos, que constituyen cada uno una totalidad conclusa. Y hace justicia a aquellas interpretaciones corrientes que en Nietzsche denuncian la disolución de cualquier vínculo y el advenimiento de un individualismo anómico.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> GD, Los cuatro grandes errores, 3: VI, 3, pp. 86-88.

<sup>43</sup> Cfr. MaM 107, IV, 2, 83s.

<sup>44</sup> «El individuo mismo es un error. [...] Pero yo distingo entre los individuos, existentes sólo en la imaginación, y los 'sistemas vitales' reales, de los cuales cada uno de nosotros es uno. [...] Somos las yemas de un solo árbol. ¿Qué sabemos nosotros de lo que podemos devenir en el interés del árbol? Pero en la conciencia sentimos como si quisiéramos y debiéramos ser *todo*, llegamos a fantasear un 'yo' y el *todo* 'no yo'. ¡Dejar de sentirse este ego fantástico! ¡Aprender gradualmente a liberarse de este presunto individuo! ¡Descubrir los errores del ego! ¡Captar el egoísmo en tanto error! Lo opuesto no es efectivamente el altruismo, que sería amor a otros presuntos individuos. ¡No! ¡MAS ALLA de 'mi', y de tí! ¡SENTIR DE MANERA COSMICA!» (11 [?], V, 2, 230s.: 1881). El aforismo 11[21] contiene la invitación a «transformar el sentimiento del yo» y a «debe litar la inclinación personal», para «acostumbrar el ojo a la realidad de las cosas». La lógica de este texto no es todavía la del ejercicio de la potencia y de la incorporación, sino la «contemplativa» de dejarse poseer por las cosas, renunciando a «querer poseer personas» (V, 2, 338: 1881).

<sup>45</sup> «Entender la 'persona' como *ilusión*: verdaderamente la *herencia* es la objeción principal, en cuanto una infinidad de fuerzas plasmadoras, provenientes de tiempos mucho más antiguos, continúan a afirmar su existencia; en realidad éstas luchan en la persona y son gobernadas y domadas - una voluntad de poder atraviesa la persona, ésta tiene necesidad del *empequeñecimiento* de perspectiva, del 'egoísmo' como *condición temporal de existencia*: mira desde cada grado al superior» (35 [68], VII, 3, 216: 1885).

<sup>46</sup> Para algunas conocidas interpretaciones recientes de este tipo cfr. A. MacIntyre (1981, cap. 18) y A. Reanut (1989). Este último ha subrayado muy bien la ambigüedad del individualismo nietzscheano (llamando, entre otras cosas, la atención sobre la carencia de estudios analíticos de la misma terminología nietzscheana referente a nuestro tema), pero después ha errado el sentido del mismo transcendimiento del yo intentado por Nietzsche, creyendo ver representado en él el paso del individualismo moderno, centrado en la *autonomía*, entendida en el sentido kantiano de una autodeterminación según leyes, al contemporáneo, caracterizado por el culto a la *independencia*, que Reanut conecta con el narcisismo, al cuidado exclusivo de sí y al sacrificio de toda instancia social (p. 220).

Pero ¿cuál es propiamente el vínculo por el que el individuo está nuevamente vinculado? ¿Se trata realmente de una relación de dependencia o de pertenencia? La apertura cósmica que permite a los individuos evitar su propia vanidad ¿puede ser considerada como una nueva figura de lo sagrado? Al poner esta pregunta, parto del presupuesto de que lo sagrado no debe ir necesariamente acompañado de aquel sentido de extrañeza inquietante que Stirner (y más tarde Otto) le reconocen como esencial, y de que en una época secularizada el sentido de lo sagrado puede subsistir más bien en la forma del sentido de pertenencia y solidaridad del singular con todos los otros seres del universo - que es a la vez sentimiento de la propia insuficiencia y finitud. Entonces, la pregunta puede ser especificada de esta manera: ¿la secularización del mundo, operada por Nietzsche, logra legitimar los vínculos sociales y naturales que la proclamación de la unicidad del yo había quebrado? Y, en segundo lugar, ¿logra mantenerse en aquel horizonte de plena immanencia que la crítica de la religión de la izquierda hegeliana en principio había adquirido y logra mantener la liberación de los individuos de la autoridad de potencias superiores?

La respuesta no es, efectivamente, simple. La afirmación que el ego representa la cadena interna desde el ser hasta él<sup>47</sup>, podría ser leída en sentido solidario, como un reconocimiento de una afinidad de fondo que une todos los seres, a pesar de las diferencias, en un destino común. Pero, como sabemos, Nietzsche hace valer este carácter sintético del yo exactamente para el motivo opuesto, para hacer notar la diferencia de valor de cada uno de estos recorridos.<sup>48</sup> Cada uno recapitula *a su manera* todo el camino evolutivo que le precede, mediante un punto de vista selectivo, que lo hace distante e incomparable con cualquier otro. El apego genérico a sí del individuo no tiene valor alguno, ni merece consideración especial alguna, sólo el egoísmo de los grandes individuos tiene interés para la humanidad. Este egoísmo consiste en querer el destino del mundo, o bien en englobar en sí todo el devenir. El sentido de pertenencia, que la fórmula parecía sugerir, se desliza así imperceptiblemente hacia la incorporación del mundo.<sup>49</sup> ¿Pero una vivencia semejante de dominio no es quizás propiamente lo más incompatible que se logra imaginar con el sentimiento de lo sagrado, que, de todos modos, comporta un reconocimiento de pertenencia y de alteridad - si no del 'totalmente otro', al menos de la alteridad del mundo natural y social del que dependemos?

<sup>47</sup> «Somos más que individuo, somos toda la cadena con el sobreañadido de las tareas de todo el futuro de la cadena» (9 [7], VIII, 2, 5: 1887). Todo ser individual «cobra un significado infinitamente grande» en cuanto es «el proceso entero en línea recta» (9 [30], VIII, 2, 11: 1887). «Todo individuo es también toda la línea de la evolución» (14 [28], VIII, 3, 23: 1888).

<sup>48</sup> «Si él representa la subida de la línea hombre, su valor en realidad es extraordinario; y la preocupación por conservar y favorecer su desarrollo puede ser extrema. (Es la preocupación por el futuro prometido en él que da al individuo logrado un derecho tan extraordinario al egoísmo). Si representa la línea descendente, la decadencia, la enfermedad crónica, entonces le espera poco valor, y es norma elemental de equidad que quite el menor lugar posible, la menor fuerza y menos sol al individuo logrado. En este caso la sociedad tiene como tarea la *represión del egoísmo*» (14 [28], VIII, 2, 23: 1888).

<sup>49</sup> Tomo esta metáfora de la incorporación de Sossio Giametta, que ve en el *amor fati* predicado por Nietzsche el disolverse de la dialéctica (de los distintos) hombre-mundo. Una vez saltada la barrera entre hombre y mundo, argumenta Giametta, para Nietzsche «el hombre debía engullir el mundo. Pero el hombre no es tan grande como el mundo: entonces debe devenir así, debe devenir tan grande como para engullir el mundo» (1991, p. 115). Giametta ve bien como este engrandecimiento del hombre, que asume en sí también el pasado y el futuro del mundo, se convierte, por otra parte, en una renuncia, por la cual el hombre, en vez de desear lo que desea, se adapta a querer lo que quiere el mundo, o sea, lo que simplemente es.

El vínculo horizontal con los propios semejantes, o bien lo que propiamente viene designado como vínculo social, y que comporta aprecio de los elementos de semejanza y de las pequeñas diferencias (méritos), de las que son complemento, es desconocido y sustituido por la relación ideal que el individuo de excepción mantiene con la humanidad, o al menos con aquella humanidad superior que está destinada a suceder a la actual. A diferencia de la 'sociedad', que es una suma de individuos iguales, la 'humanidad', para Nietzsche, no existe más que en sus individuos mejores y en los valores que éstos realizan. Esta relación directa del individuo con la humanidad, y esta total convertibilidad de los dos términos, permite desconjurar aquel efecto de dominio que se produce en la vida social, donde muchos dominan a uno.<sup>50</sup> Pero, en realidad, la valoración (y la autovaloración) de los individuos en base a su respectiva capacidad de representar la causa de la humanidad, o de un tipo superior de humanidad, tiene como consecuencia la institución de nuevas relaciones de dominio jerárquicas, y al mismo tiempo la subordinación de los individuos a ideales extremadamente rigurosos de autosuperación, que exigen disciplina y ascesis, haciendo bastante problemático aquel «goce de sí mismo» que la liberación de la autoridad de lo sagrado parecía que había hecho finalmente posible.

Parma, setiembre-diciembre 1994

(Traducción castellana de Gabriel Amengual Coll)

## BIBLIOGRAFIA

ANDOLFI, F.,

(1991) «Dottrina dell'uguaglianza e individualismo in Simmel», in *Problemi del socialismo*, n. 2.

(1992) «L'essenza umana: Stirner e i suoi contemporanei», in *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Editrice Il Picchio, Bologna

BERGER, P.

(1969) *The Sacred Canopy*, Achor Books Edition, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York; trad. it. *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984; (trad. cast. *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971);

FEUERBACH, L.

(1830) *Gedanken über Tod und Unterblichkeit*, rist. in *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, vol. 1, Akademie Verlag, Berlin 1981; trad. it. parcial in FEUERBACH, *Opere*, a cura di C.Cesa, Laterza, Bari 1965 (vers. cast. de J.L. García Rúa, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid 1993).

(1839) *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, rist. in *G.W.*, cit., vol. 9, 1970; trad. it. in *Opere*, cit. (vers. catalana de G. Amengual, en L. FEUERBACH, *Manifestos antropològics*, Barcelona 1984, pp. 33-86).

---

<sup>50</sup> Ha sido Simmel el que ha llamado la atención sobre las consecuencias «trágicas» de la disociación entre humanidad y sociedad, realizada por Nietzsche (1907, pp. 206-210). Análogamente Giametta lamenta la conexión «romántica» que Nietzsche pone directamente entre individuo y el Absoluto, ignorando la relación más histórica y determinada que vincula el individuo a la especie (1991, p. 118).

(1845) *Über 'das Wesen des Christentum' in Beziehung auf den 'Einzigsten und sein Eigentum'*, rist. in *G.W.*, cit. vol. 9, 1970; trad. it. in *Opere*, cit. (vers. catalana en o.c., pp. 219-233)

(1846) *Das Wesen der Religion*, rist. in *G.W.*, cit., vol. 10, 1971; trad. it. *L'essenza della religione*, a cura di F. Andolfi, Newton Compton, Roma 1994.

GIAMETTA, S.,

(1991), *Nietzsche. Il poeta il moralista il filosofo*, Garzanti, Milano.

HAAR, M.,

(1983) «La critique nietzscheenne de la subjectivité», in *Nietzsche-Studien*, 12, pp. 80-110.

NIETZSCHE, Fr.,

(1967...) *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

MACINTYRE, A.,

(1981) *After Virtue. A study in Moral Theory*, University Of Notre Dame Press, Indiana; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1984 (vers. cast. *Tras la virtud*, Barcelona 1987).

RENAUT, A.,

(1980), *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris (vers. cast. *La era del individuo*, Barcelona 1989).

SCHLEIERMACHER, Fr.

(1899) *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin; trad. it. *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Sansoni, Firenze 1947 (vers. cast. de A. Ginzo, *Sobre la religión*, Madrid 1990).

(1800) *Monologen*, rist. in *Werke in Auswahl*, hrsg.v. O. Braun-J. Bauer, vol. , Leipzig 1927-28; trad. it. cit. (vers. cast. en ed. bilingüe preparada por A. Poca *Monólogos*, Barcelona 1991)

SIMMEL, G.,

(1901-2) «Die beiden Formen des Individualismus», in *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatschrift für Fortschritt auf alle Gebieten des geistigen Lebens*, Frankfurt, 1.

(1904) *Kant. 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig; trad. it. *Kant. Lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1987.

(1906) «Nietzsche und Kant», *Frankfurter Zeitung*, 6 enero (dentro de *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957, y más recientemente in *Das Individuum und die Freiheit*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1984; trad. it. «Nietzsche e Kant», in *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano 1976. (Vers. cast. de S. Mas: «Nietzsche y Kant», en *El individuo y la libertad*, Barcelona 1986)

(1907) *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig; trad. it. parcial *Schopenhauer e Nietzsche*, Paravia, Torino 1923.

(1917) *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig

(1917-19) «Individualismus», in *Marsyas*, 1, Berlin; rist. in *Brücke und Tür. Essays zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Im Verein mit Margarete Susman* hrsg. von Michael Landmann, Stuttgart.

(1967) «Das Individuum und die Freiheit», postumo, escrito no antes de 1913, aparecido en *Brücke und Tür*, cit. (vers. cast. en *El individuo y la libertad*, cit.)

STIRNER, M.

(1845) *Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand, Leipzig; trad. it. de L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979 (vers. cast. selectiva de E. Subirats *El único y su propiedad*, Barcelona 1970).

(1986) *Parerga Kritiken Repliken*, hrsg. von B.A. Laska, LSR-Verlag. Nürnberg 1986; trad. it. *Scritti minori*, a cura de G. Penzo, Pàtron, Bologna 1983.