



Barbara Stiegler**

Traducción del francés:

Alejandro Rendón Valencia***

Nietzsche y la crítica de la *Bildung*. 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre*¹

Resumen

Nietzsche y la crítica de la *Bildung* 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre

Se demuestra que el concepto de formación (Bildung) ocupa un lugar central en la obra de juventud de Nietzsche, al presentarlo como consecuencia de la "hipótesis metafísica" de El nacimiento de la tragedia y proponer así las conferencias de 1872 como una prolongación de la misma. Con esto se niega la interpretación de Heidegger de la formación en Nietzsche como rasgo antropomórfico del programa de dominación de la metafísica moderna, al definir al hombre como producción condicionada, que precisa formarse.

Abstract

Nietzsche's critic to the *Bildung* 1870-1872: the metaphysic stakes for the question on the formation of man

The concept of formation (Bildung) is understood in this article as occupying a central place in Nietzsche's early writings, by presenting it as a consequence of the "metaphysical hypothesis" of The Birth of Tragedy, and thus proposing the lectures of 1872 as a prolongation of this hypothesis. This denies Heidegger's interpretation of formation in Nietzsche as an anthropomorphic feature of the modern metaphysics' domination program, which defines man as a conditioned production that needs to be formed.

Résumé

Nietzsche et la critique de la *Bildung* 1870-1872: les enjeux métaphysiques de la question pour la formation de l'homme

C'est démontré que le concept de formation (Bildung) occupe un rôle central dans l'oeuvre de jeunesse de Nietzsche, au moment de le présenter comme une conséquence de l'"hypothèse métaphysique" de La naissance de la tragédie et proposer de cette façon les conférences de 1872 comme un prolongement de la même. Avec cela est niée l'interprétation d'Heidegger de la formation en Nietzsche comme une caractéristique anthropomorphique du programme de domination de la métaphysique moderne, en définissant l'homme comme production conditionnée qui a besoin de se former.

Palabras clave

*Bildung, formación, filosofía, pedagogía, terror, masa, individuación
Bildung, formation, philosophy, pedagogy, terror, mass, individuation
Bildung, formation, philosophie, pédagogie, terreur, masse, individualisation*

* El título del artículo original es Barbara Stiegler, "Nietzsche et la critique de la Bildung. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l'homme", *Noesis*, núm. 10, 2006, [en línea], 02 de julio de 2008, disponible en: <http://noesis.revues.org/index582.html>

1 Este estudio es la primera etapa de una serie de artículos por aparecer, que tratan por orden cronológico las apariciones del término Bildung en el corpus nietzscheano. [Nota del original].

** Doctora en filosofía de la Universidad de París IV, Sorbona, maestra de conferencias en la Universidad Michel de Montaigne, Bordeaux III.

*** Estudiante del pregrado de la Licenciatura en Filosofía, integrante del Semillero Grupo de Investigación sobre Formación y Antropología Pedagógica e Histórica —Formaph—, investigador del proyecto "Colegios de Calidad para Medellín: una escuela posible".

E-mail:
alejandrorendonv@yahoo.com

Nuestra filosofía debe aquí comenzar no por el asombro, sino por el terror: a quien no pueda llegar a esto se le ruega no tocar los asuntos pedagógicos

Nietzsche, *Sobre el provenir de nuestros establecimientos de formación*, "Segunda conferencia" (1988f, tomo 1: 673-674)²

Desde sus primeros textos, Nietzsche le otorga un lugar central al concepto de *Bildung* —formación, cultura, educación— y a través de él, al problema de la formación de la especie humana, tanto en su dimensión individual como colectiva. En 1872, al retomar con bases nuevas el programa de una *Bildung* "verdadera" (*wahr*) o "auténtica" (*recht*) (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 681, 685, 698, 705, 710, 712, 731),³ se sabe heredero de Wolf, Winckelmann, Lessing, Goethe o Schiller, a quienes, por lo demás, no deja de invocar, en repetidas ocasiones, como sus predecesores (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 685, 689).⁴ Si las traducciones francesas tienden a disimular la presencia continua de este concepto en el corpus nietzscheano —la unidad del término de *Bildung* escindida bajo la pluralidad de sus equivalentes franceses ("cultura", "formación", "educación", "enseñanza")—, una simple aproximación cuantitativa al texto alemán —que revela alrededor de quinientas apariciones sólo para ese término— sugiere que la obra de Nietzsche bien podría ser uno de los últimos hitos de esta larga tradición de pensamiento, cuyos orígenes se remontan por lo menos a la segunda mitad del siglo XVIII alemán y arriban a las primeras formas de humanismo elaboradas en el linde de los Tiempos modernos.

La *Bildung* nietzscheana a la luz de la "hipótesis metafísica" y de las objeciones de Heidegger

El término *Bildung*, presente de manera discreta en *El nacimiento de la tragedia*, domina la época de las *Consideraciones intempestivas*, tanto en la obra publicada como en los textos póstumos, y éste es incluso el tema central de una serie de conferencias de 1872 intituladas *Sobre el provenir de nuestros establecimientos de formación (Bildung)*.⁵ Por tanto, se puede preguntar si no es este concepto lo que le confiere su más profunda unidad a la obra del primer Nietzsche. Si, como pretendemos demostrar aquí, este lugar central otorgado al problema de la

2 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 99] [En español, 1980: 69]. En adelante incluyo las referencias al español dentro de la misma cita de la autora (N. del T).

3 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 106, 108, 119, 125, 129, 130, 145]. En adelante, las citas de Nietzsche son referenciadas en estas ediciones. [En español, 1980: 55, 62, 64, 73, 75, 79, 83, 104, 115, 116, 122, 126, 128, 129, 150, 152]. Me he permitido agregar el total de las páginas en las que aparece una u otra expresión (N. del T).

4 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 109, 111] [En español, 1980: 86, 91-92].

5 La traducción francesa del título de las conferencias —*Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement (Bildung)* [*Sobre el provenir de nuestros establecimientos de enseñanza*]— también disimula el lugar central del concepto de *Bildung* en los primeros textos de Nietzsche. En esas conferencias, éste no duda, en efecto, en recordar, en el alemán corriente —que habla de "establecimientos de formación" (*Bildungsanstalten*)—, el sentido del gran concepto de *Bildung* forjado por los filósofos y los lingüistas alemanes del siglo XVIII y que da a ese término su significado más riguroso.

Bildung fue una de las consecuencias de “la hipótesis metafísica” desarrollada en *El nacimiento de la tragedia* (Cf. Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 4, p. 38).⁶ Además, nos preguntamos si el vínculo de Nietzsche con esta tradición demuestra o no su pertenencia a la metafísica moderna.

Para retomar la pregunta que Heidegger dirigió a Nietzsche, se trata en el fondo de saber si la importancia que este último otorga al problema de la *Bildung* es, o no, el síntoma de una posición “antropomórfica” (Cf. Heidegger, 1961, tomo 2: 127 y sig.)⁷ fundamental, en la que Heidegger ve el rasgo distintivo de la metafísica en general y de la metafísica de los Tiempos modernos en particular:

La confianza en el autodesarrollo supremo e incondicional de todas las facultades de la humanidad, que va hasta la dominación incondicional sobre la tierra entera, constituye el secreto punzón que estimula al hombre de los Tiempos modernos a las nuevas insurrecciones, renovadas sin cesar, y que le obliga a unas formaciones (*Bildungen*) que puedan garantizar su proceder [...] Lo obligatorio puede ser: la humanidad dispuesta armoniosamente en todas sus formaciones (*Bildungen*) y forjada por la bella forma (la humanidad del clasicismo) (Heidegger, 1961, tomo 2: 145).⁸

La incesante reanudación, por parte de Nietzsche, del problema de la formación del hombre, ¿no lo encierra dentro de la tradición de la *Bildung* y, a través de ella, en “la humanidad del clasicismo”, tal y como Heidegger lo interpreta? ¿Esta pertenencia misma, si fuese corroborada, no señalaría la

dependencia de Nietzsche con respecto al proyecto de los Tiempos modernos, teniendo en cuenta, si se sigue aún a Heidegger, la dominación incondicional del sujeto humano sobre la totalidad de lo ente? O, para decirlo aun de otro modo: ¿la pregunta nietzscheana por la formación de la especie humana demuestra, o no, su contribución a las “insurrecciones renovadas” de la subjetividad moderna, en la que Heidegger cree poder reconocer lo propio de los Tiempos modernos?

Esas preguntas ya lo indican por sí mismas: sería ingenuo creer que el problema de la *Bildung* no constituye, para el joven Nietzsche, más que una preocupación circunstancial. La pregunta ciertamente es agudizada por sus tormentos profesionales de joven profesor y de filólogo ya reconocido —tormentos tan agudos que llegarán a volverlo, como el “compañero” de las conferencias sobre la *Bildung*, no apto para enseñar— (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 145);⁹ pero se verá que se arraiga sobre todo en “la hipótesis metafísica” de *El nacimiento de la tragedia*, es decir, en lo que permite la primera manifestación de su propio pensamiento filosófico.¹⁰

El terror como nuevo comienzo para la filosofía

Las conferencias *Sobre el provenir de nuestros establecimientos de formación* no dudan en hablar de un nuevo comienzo para la filosofía:

Nuestra filosofía debe aquí comenzar no por el asombro, sino por el terror: a quien no pueda llegar a esto se le ruega no tocar los asuntos pedagógicos (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 673-674).¹¹

6 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 53] [La traducción al español habla de “conjetura metafísica”, 2005: 59].

7 [Traducción francesa, 1971: 104 y sig.] [En español, 2000, tomo 2: 110-111].

8 [Traducción francesa 1971: 117-118] [En español, 2000, tomo 2: 121-122].

9 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 98-99] [En español, 1980: 67].

10 Acerca de *El nacimiento de la tragedia* como la primera manifestación de la filosofía más tardía de Nietzsche, véase Stiegler (2005: primera parte, 37-129).

11 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 99] [En español, 1980: 69].

El nuevo comienzo de la filosofía ya no es, como en el *Teeteto* de Platón y la *Metafísica* de Aristóteles, el asombro (*thaumazein*),¹² sino el terror. Y este terror debe conducir a la filosofía directamente hacia los “asuntos pedagógicos”. No se puede enunciar de mejor manera el arraigo del asunto pedagógico en el campo de la filosofía primera o, si se quiere, la necesidad de una filosofía primera de la educación o de la formación (*Bildung*).

Pero ¿por qué el nuevo comienzo de la filosofía —que desde ahora deberá quedar indisolublemente remitido a los “asuntos pedagógicos”— debe ser el terror y no sólo el asombro? ¿Hay que entender este término únicamente en sentido psicológico, en el sentido de que aquel que no tuviera el valor para soportar el temor no tendría la fuerza requerida para afrontar las preguntas “preocupantes” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 651)¹³ de la pedagogía? Pensamos, más bien, que este “terror”, que en adelante debe estar al comienzo de la filosofía, no es, como tampoco el *thaumazein* del que hablan Platón y Aristóteles, una banal disposición psicológica. Lejos de hablar sólo del estado de la *psyché* (lo que se conforma en hacer una simple “disposición psicológica”), éste habla de aquello con lo que el pensamiento filosófico tiene que ver cuando comienza a filosofar, o de lo que debe toparse la filosofía para poder comenzar.

En los textos de Platón y Aristóteles, el asombro debe ser doblemente entendido: en primer lugar, como el encuentro con lo problemático o con lo que es digno de cuestión; en segundo lugar, como lo sugiere su proximidad con la admiración, como el encuentro con

la luz de la Idea o del ser, y a través de ella, con el esplendor de lo “divino”. Como se ve, las conferencias de Nietzsche sobre la *Bildung* substituyen este asombro admirado con otro comienzo: la filosofía ya no comenzará por la admiración, sino por el terror.

Ahora bien, sucede que una sustitución análoga ya se ha dado en *El nacimiento de la tragedia*. En lugar de la experiencia del ser y de su unidad, la experiencia del Uno primordial¹⁴ se ha vuelto la experiencia terrorífica de un caos de contradicciones: “el ente verdadero, lo uno primordial (*Ur-Eine*)” es “eterno sufrimiento y contradicción” (Cf. Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 4, p. 38).¹⁵ Ubicándose en el terreno mismo de la metafísica de Platón y Aristóteles (aquel del ente verdadero, de lo Uno originario y de lo divino), Nietzsche formula, siguiendo las huellas de Schopenhauer, una “hipótesis metafísica” que substituye a la admiración con el terror.

Que lo Uno primordial no pueda soportarse a sí mismo, es el punto de partida schopenhaueriano que Nietzsche se ha incorporado. “He profundizado el pesimismo de Schopenhauer”, declarará años más tarde, y en ese sentido

[...] nadie podría, parece, mejor que el autor [de *El nacimiento de la tragedia*] abogar en favor de una negación radical de la vida, de un verdadero “hacer no” [...] a la vida (Nietzsche, 1988d, tomo 11: 35[45], p. 532 y Nietzsche, 1988e, tomo 13: 14[21], p. 227).¹⁶

El fundamento dionisiaco del mundo es una insoportable sensación de sí: “el Uno primordial” es “el eterno dolor primordial [del] fun-

12 Cf. Platón, *Teeteto*, 155 d, y Aristóteles, *Metafísica A*, 2, 982 b. [En español, Platón, 1992: 202 y Aristóteles, 1998: 76-77].

13 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 81] [En español, 1980: 35].

14 Se trata de la expresión *Ur-Eine* que en francés aparece traducida como *l'archi-unité* [la archiunidad]. Preferimos seguir la traducción de Andrés Sánchez Pascual, que en español hace tradición como *Uno primordial*. Cf. Sánchez Pascual (Nietzsche, 2005, 46 y nota 44) (N. de T.).

15 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 53] [En español, 2005: 59].

16 [Traducción francesa, 1967, tomo 11: 261. y tomo 13: 33] [En español, 1992: 16, 157-158].

damento único del mundo” (cf. Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 4, p. 38).¹⁷ La experiencia dionisiaca es “el conocimiento espantoso de ese caos de seres que sufren y se laceran la carne (*zerfleischen*)”, lo que requiere una “sensibilidad extremadamente excitable” y “una capacidad excepcional de sufrimiento” (Respectivamente, Nietzsche, 1988c, tomo 7: 7[121], p. 175, y Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 3, pp. 35-36).¹⁸ En lugar de admirar el esplendor de la unidad, la filosofía, en adelante, tiene la experiencia (dionisiaca) de un caos de sufrimientos y de contradicciones. He ahí por qué, como la tragedia, ella debe comenzar con el terror, cultivar una “predilección intelectual por lo que hay de duro, de horrendo, malvado, problemático en la existencia” y

[...] una valentía de la más aguda de las miradas que exige como enemigo a lo terrible, el digno enemigo contra el cual probar su fuerza —con quien aprenderlo que es el “terror” (Cf. Nietzsche, 1988a, tomo 1: “Versuch einer Selbstkritik”, § 1, p. 12).¹⁹

Si en adelante la filosofía debe partir de lo “terrible” (*deinon*) y ya no de lo “asombroso” (*thau-ma*), es porque comienza ahora con la experiencia aterradora del caos, comprendido en sus formas más siniestras y más inquietantes.

Años más tarde, Nietzsche confirmará punto por punto esa inversión:

La filosofía, tal como la he comprendido y vivido hasta el momento, es la búsqueda deliberada de los aspectos incluso más malditos y más infames de la existencia [...] [ella] se anticipa, incluso a título de ensayo, sobre las posi-

bilidades del nihilismo radical (Nietzsche, 1988e, tomo 13: 16[32], p. 492).²⁰

Ahora bien, también es una experiencia aterradora del caos la que domina las conferencias de 1872 acerca de la *Bildung*. Nietzsche constata que la vida artística, intelectual y cultural del siglo XIX, lejos de estar organizada por “formaciones” armoniosamente ligadas entre sí, se caracteriza por un caos aterrador:

[...] la producción apresurada y vana [...], la total ausencia de estilo, [...] la pérdida de todo canon estético, la voluptuosidad de la anarquía y del caos (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 681).²¹

Ese caos conduce a la ausencia de forma (*Form*) y de formación (*Bildung*) y produce, al mismo tiempo, lo que Nietzsche llama la “barbarie”: ya que las “más altas tareas de la formación formal (*formell*)” no son cumplidas, “el dejar hacer universal [...] no puede ser otra cosa que el signo distintivo de la barbarie”. Ésta consiste en un deliberado abandono del hombre al caos, o en lo que Nietzsche llama el “dejar hacer”, e implica la destrucción concomitante de la forma y de la formación.

Pero no habría que tener por eso a la barbarie como un equivalente estricto del caos. La consideración simultánea de *El nacimiento de la tragedia* y de las conferencias sobre la *Bildung*, fechadas todas en 1872, revela, en el seno mismo del caos, dos niveles claramente diferenciados. El primer grado es aquel del *caos originario* (Dionisos), que aspira, a través de la vida formativa de figuras, a la forma y a la organización (Apolo). El segundo grado es el de un abandonar los vivos en el caos, o el de una desorganización de los organismos, que produce un *caos redoblado*,

17 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 53] [En español, 2005: 59].

18 [Traducción francesa, 1967, tomo 7: 290 y tomo 1: 50-51] [En español, 2005: 55].

19 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 26]. [En español, 2005: *Ensayo de autocrítica*, p. 26].

20 [Traducción francesa, 1967, tomo 13: 244].

21 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 105] [En español, 1980: 80].

en el que la aspiración de Dionisos hacia Apolo ya no se cumple. Este segundo grado, aquel de un caos ya no originario, sino agravado y redoblado por aquellos que tienen a su cargo organizarlo, corresponde a lo que Nietzsche llama, desde *El nacimiento de la tragedia*, la “barbarie”.²² Ésta solo aparece con el hombre, quien a la vez es el más grande organizador del caos originario (como lo prueban el arte, la cultura o la *Bildung* como pulsión²³ formativa de forma) y el más inclinado a abandonarse a éste, renunciando a sus tareas organizadoras.

Tal es precisamente el sentido de “el terror” del que habla *El nacimiento de la tragedia*: el caos originario aparece allí a la vez como una necesidad y como un peligro al que deben resistirse las fuerzas organizadoras apolíneas, a la vez que deben complementarse con él para dicha tarea. En ausencia de Apolo, el caos originario no puede más que ser redoblado en un reino siniestro, destructor de la vida y de los seres vivos quienes, por su parte, reclaman forma, medida y organización. El terror del que hablan las conferencias sobre la *Bildung*, y que Nietzsche querría imponer como el nuevo comienzo de la filosofía, está pues directamente ligado a este terror hacia lo dionisiaco: se aterroriza de un caos dejado a sí mismo, o del aumento siniestro del caos originario en ausencia de toda pulsión apolínea, cuando la *Bildung* formativa ya no cumple su función de estructuración, delimitación y organización. Este nuevo comienzo —el terror antes que la admiración—, significa entonces que la filosofía, en adelante, ya no se ocupa de un mundo de idealidades ya estructuradas por sí mismas, o de un mundo de esencias que ya estarían constituidas, *ni*

tampoco de un mundo de individuos ya formados: que ella, ante todo, sólo tiene que ocuparse de una potencia caótica que, abandonada a sí misma, no puede conducir sino al reino siniestro de la nada.²⁴

Este nuevo comienzo finalmente revela el sentido profundamente *no metafísico* de “la hipótesis metafísica” del primer Nietzsche. Puesto que si el Uno primordial coincide desde ahora con la experiencia de un caos originario, ya no puede haber unidad, forma o estructura mantenida en el trasfondo en un mundo metafísico más allá del devenir caótico. Es en el seno del caos mismo, y complementándose con él, donde los vivos deben intentar organizarlo, y organizarse a sí mismos, esforzándose por someterlo, siempre de manera provisional, a la forma, a la medida y a la individuación.

Masa como caos redoblado vs individuación por la *Bildung* como proceso pedagógico

La barbarie produce lo que Nietzsche llama, desde *El nacimiento de la tragedia*, una “masa”. Las primeras apariciones del término señalan claramente la ambivalencia de lo dionisiaco, que procede de la necesidad (es el uno primordial del que partirá en adelante la filosofía), a la vez que constituye un peligro, con el cual se trata de componer al tiempo que se protege del mismo. Además de designar los fenómenos dionisiacos de fusión colectiva, que según Nietzsche forman la matriz de la tragedia, la “masa” designa también, algunos párrafos después, la multitud sin individualidad que asciende a la escena con el teatro de

22 Cf. Nietzsche (1988a, tomo 1: § 2) quien, desmarcándose de los griegos, ya no define a los bárbaros como aquellos que no hablan griego, sino como aquellos que, en lugar de organizar artísticamente (a través de los medios medidos de Apolo) el caos originario dionisiaco, se exceden en el caos y el desbordamiento. [En español, 2005: 49].

23 Con esta palabra, la autora se refiere al término que Nietzsche toma prestado del vocabulario de Shopenhauer: *Trieb* (pulsión o instinto), *Kunsttrieb* (instinto artístico). Cf. Sánchez Pascual (2005: 41 y nota 19). N del T.

24 “Una propensión ascética a negar el querer es el fruto de los estados dionisiacos” (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 7, p. 56) [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 69] [En español, 2005: 80].

Eurípides y que marca la muerte de la tragedia (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 8 y 11).

El sentido negativo del término, sin embargo en el centro del fenómeno dionisiaco, señala con claridad que el caos fusional de las emociones que une a las masas, puede conducir a una destrucción siniestra de la individuación, produciendo ese segundo nivel de lo caótico (el caos redoblado por el arte, es decir, por el hombre) que Nietzsche considera “bárbaro”. En su sentido negativo (el del caos redoblado y ya no matricial), la “masa” designa, en efecto, un agregado de individuos sin forma ni individualidad, producida sólo por la especie humana, mientras que la vida animal, que permanece altamente estructurada u organizada aún en sus formas más rudimentarias, está exenta de ello de manera radical.

A ese peligro propiamente humano de la masa, las conferencias sobre la *Bildung* le oponen la “naturaleza aristocrática del espíritu” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 698),²⁵ es decir, la pulsión del espíritu hacia lo “mejor” (*ariston*), lo que supone procurarle una inclinación íntima por la ley, la selección y la individuación, que le ordena distinguirse y, al tiempo, respetar con rigurosidad los límites, las formas y los contornos. Por eso, el interés de aquel que debe formar el espíritu

[...] lleva justamente hacia lo que no es común, hacia lo que convierte a los pueblos (las culturas clásicas), en no bárbaros más allá de los otros, en la medida en que es precisamente un maestro de la *Bildung* y quiere él mismo transformarse (*unbilden*) según el modelo (*vorbild*) sublime de lo clásico (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 705).²⁶

En esta pulsión íntima del espíritu hacia lo mejor, incompatible con la tendencia bárbara hacia la indiferenciación caótica de la masa, se puede reconocer lo que Nietzsche llama, en *El nacimiento de la tragedia*, la “pulsión apolínea”, generando también una relación originaria con la forma (en tanto que función formativa de forma) y con el modelo o la imagen (*vorbild*), indisolublemente ética y estética:

Pensada como imperativa y reguladora, esta divinización de la individuación no conoce más que Una ley, el individuo —quiero decir, el sostenimiento de los límites del individuo, la *mesura* en sentido griego. Apolo, en tanto que divinidad ética, exige de los suyos la medida y, para que puedan mantenerla, el conocimiento de sí. Es así que a la necesidad estética de la belleza, se añade la exigencia del “Cónocete a tí mismo” y del “Nada en demasía” (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 4, 40).²⁷

Mientras que la tendencia hacia la masa es destructora de la individuación (en tanto haya una “esencia titánico-bárbara de lo dionisiaco”) (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 4, 41),²⁸ la pulsión apolínea es un estricto sinónimo del “principio de individuación” (o del *principium individuationis*), que preside a los modos de separación del individuo, e incluso por eso a su *distinción*, en el caos continuo e indistinto de lo dionisiaco.

Habría entonces una relación profunda entre el terror ante el caos originario (Dionisos) y el terror ante el fenómeno siniestro de la masa (conferencias sobre la *Bildung*), destructora de todas las contrapulsiones apolíneas, encargadas de organizar el caos.

25 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 119] [En español, 1980: 104].

26 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 124] [En español, 1980: 114].

27 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 54] [En español, 2005: 60].

28 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 55] [En español, 2005: 61-62].

Una de las ventajas interpretativas de tal hipótesis, es que permite comprender por qué el terror originario de *El nacimiento de la tragedia* condujo a Nietzsche, en los textos ulteriores, hacia “los asuntos pedagógicos”. Pues una filosofía que parte del terror antes que de la admiración, es necesariamente una filosofía *práctica* antes que contemplativa o teórica.²⁹ En lugar de contemplar o de acoger pasivamente el esplendor luminoso de la unidad (llamada el “Bien”, “el ser” o lo “divino”), parte de un terror que obliga a lo vivo a actuar, a decidir o a resolver: lo obliga al *hacer* o a la *praxis*. Y ésta debe conducir, ante todo, a la primera técnica que permita organizar el caos carnal, a “la más delicada de las técnicas que pudiese existir en un arte, la técnica de la formación (*die Technik der Bildung*)” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 674).³⁰ En efecto, sólo la separación de las formas, es decir, la pulsión productora de imágenes, permite resistir al peligro intrínseco del caos, al acondicionarlo y organizarlo: dándole formas, contornos y estructuras estables, que sean compatibles con la vida (organizada) de los organismos.

El primer nivel del caos, el caos originario, descalifica el “dejar hacer” y obliga a lo vivo al hacer. La hipótesis metafísica de *El nacimiento de la tragedia* va incluso hasta conceder al caos dionisiaco una necesidad intrínseca de la forma apolínea:

El ente verdadero y el Uno primordial, en tanto que eternamente sufriendo y lleno de contradicciones, tiene necesidad a la vez [...] de la visión extasiante

y de la apariencia placentera (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 4, 41).³¹

Nuestra hipótesis interpretativa consiste en que la necesidad de una “verdadera *Bildung*”, de una organización del caos carnal por las “formas” rigurosas y apremiantes, se explica también por esta “hipótesis metafísica”. Abandonado a sí mismo, el caos carnal deviene destructor e insoportable. Desde entonces, no es asombroso que la pregunta —ya apolínea— por el arte y la bella forma como “domesticación” o “disciplina” (*Zucht*) (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 675)³² y como lucha contra la disipación en el caos, siga dominando las conferencias sobre la *Bildung*.

Si se leen estas conferencias como una prolongación de *El nacimiento de la tragedia*, se debe incluso ver en éstas una transposición de la dualidad de las pulsiones dionisiacas y apolíneas en el campo de la lengua, del lenguaje o de la palabra (*Sprache*). Ésta es, por lo demás, presentada como el campo por excelencia de la vida y del cuerpo viviente del hombre y, por eso, como lo que debe ser cultivado en los “gimnasios” (nombre germánico para los colegios), como se practica una disciplina corporal procedente de la educación física: se debe enseñar a hablar, a leer y a escribir, como se enseña a caminar.³³ Aquí, como en *El nacimiento de la tragedia*, todavía se trata de articular el *continuum* de la carne y el principio de discontinuidad indispensable para la organización de los organismos. Como el arte, la formación lingüística articula también un *continuum* carnal (la lengua materna como

29 Nietzsche constata “la pobreza de espíritu pedagógico de nuestra época; es justamente que falten los talentos verdaderamente inventivos, que falten los hombres realmente prácticos, [...] el verdadero genio y la *praxis* auténtica, necesariamente deben encontrarse en el mismo individuo” (Cf. Nietzsche, 1988f, tomo 1: 673) [traducción francesa, 1967, tomo 1: 99] [En español, 1980: 69].

30 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 99] [En español, 1980: 69].

31 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 55] [En español, 2005: 59].

32 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 101] [En español, 1980: 72].

33 Nietzsche habla del “cuerpo vivo de la lengua” y afirma que “la *Bildung* comienza justamente cuando se aprende a tratar a lo vivo como algo vivo” (Cf. Nietzsche, 1988f, tomo 1: 677) [traducción francesa, 1967, tomo 1: 102] [En español, 1980: 74-75]. Para la comparación de la “disciplina lingüística” con la educación física, cf. Nietzsche (1988f, tomo 1: 684) [traducción francesa, 1967, tomo 1: 108] [En español, 1980: 85].

herencia caótica de las posibilidades preindividuales, las que fueron vividas por todos aquellos que han hablado mi lengua conmigo) y un principio formal de discontinuidad (la lengua de la escuela como conjunto de estructuras articuladas, regido por reglas y gobernado por formas y modelos).³⁴

Tal es, por otra parte, la única justificación de la disciplina reina de las Humanidades, el aprendizaje de las lenguas antiguas, que tiene por misión articular cotidianamente la lengua viva materna, con las lenguas antiguas de los “clásicos”, modeladas por la regla y el canon. La apuesta consiste en confrontar, sin descanso, el caos indisciplinado de la lengua materna con las leyes de la lengua clásica y, de manera inversa, revivir la lengua de los clásicos, al transponerla al tejido vivo de las lenguas maternas. La dimensión matricial de la lengua materna debe entenderse con la descendencia paterna de los “modelos” lingüísticos —es el papel de los “clásicos”— que imponen reglas, formas y cánones a la lengua: “Toda *Bildung* clásica [...] [emplea] su lengua materna con una seriedad artística y un hábito riguroso” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 685).³⁵ En cuanto al estilo, que corresponde a la propia voz del individuo, y que da cuenta de un proceso de individuación conducido en y por la lengua, éste no puede buscarse y hallarse sino en la articulación entre el *continuum* matricial de la lengua materna y la “domesticación” o la “disciplina” artificial —la “domesticación lingüística” (*die sprachliche Zucht*) propone el traductor de las conferencias—, ejercida sobre la lengua de nacimiento por los modelos paternos (los grandes “clásicos”).³⁶

Esta aproximación genética a la individuación ya está presente en el corazón de *El nacimiento de la tragedia*, que convoca a la diferencia sexual desde su comienzo (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 1).³⁷ Una de las fuentes de la metáfora sexual probablemente sea el *Mutterrecht* (*El derecho materno*) del historiador del derecho Johann Jakob Bachofen, quien por su parte tiene la tendencia a oponer la dimensión materna de los fenómenos dionisiacos, a la dimensión paterna de la autoridad de Apolo (Bachofen, 1943, tomo 3: 21, 47).³⁸ Con respecto a la oposición dualista de Bachofen, el gesto propio de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* consiste, por el contrario, en introducir la necesidad de una composición entre el *continuum* (dionisiaco o materno) y el discontinuo (apolíneo o paterno). El individuo no debe ser pensado, ni como un sujeto que se experimenta a sí mismo de manera inmediata por y en el *continuum* carnal, ni como un sujeto que se autoconstituye por su propia voluntad o por el decreto instituyente de una instancia paterna. Él es, más bien, la apuesta de la composición entre esas dos pulsiones, tanto en el campo del arte, como en el de la lengua, y por eso sólo puede ser pensado como *el producto de una relación*.

Con ello, la hipótesis “metafísica” de *El nacimiento de la tragedia* subvierte justamente lo que quizá define mejor a la metafísica: la designación de un “incondicionado” (Kant, Nietzsche), con el cual se disimula siempre la ambición de un reino incondicionado de la subjetividad (Heidegger). Si el individuo siempre es el producto de una relación, si no existe sujeto incondicionalmente libre o per-

34 Acerca del “respeto por una lengua fijada por reglas, por la gramática y el léxico”, cf. Nietzsche (1988f, tomo 1: 688) [traducción francesa, 1967, tomo 1: 111] [En español, 1980: 90].

35 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 109] [En español, 1980: 86].

36 Sobre la aproximación entre la lengua materna y la matriz popular, cf. Nietzsche (1988f, tomo 1: 699) [traducción francesa, 1967, tomo 1: 120] [En español, 1980: 105].

37 [En español, 2005: 41-42].

38 [Traducción francesa, 1938, tomo 2: 18, 48] [Hay edición en español, 1987], citado y comentado en Stiegler (2005: 285).

sona que goce de una dignidad incondicional, si sólo hay un proceso pedagógico, práctico y empírico para acceder a la individuación y a la libertad, Nietzsche no se puede suscribir al proyecto metafísico de imponer una soberanía incondicional del sujeto humano, ni a título de los poderes que constituyen el *ego* (filosofía teórica), ni a título de la libertad postulada o de la dignidad incondicional de la persona humana (filosofía práctica).

Lejos de apuntar hacia “la dominación incondicional [del hombre] sobre la tierra entera” (Heidegger), la *Bildung* concede al hombre (como se otorga a un “maestro” de la formación) un dominio *condicionado*: con la condición de que con éste contribuya a organizar, de manera temporal, el caos que, por principio, siempre lo excederá y jamás podrá dominar. Como *El nacimiento de la tragedia*, las conferencias sobre la *Bildung* sostienen, en efecto, que no se trata jamás de “dominar” la naturaleza, lo viviente o el caos, sino de aprender a organizarlos por orden, forma y medida, exponiéndose a lo que, en ellos, siempre continuará excediendo nuestras medidas y nuestros órdenes (cf. Nietzsche, 1988f, tomo 1: 716).³⁹ Lejos de postular un incondicionado, el pensamiento de Nietzsche subvierte originariamente la metafísica, al introducir la necesidad de una *relación* entre el caos y su organización.

Las conferencias sobre la *Bildung* explican que la individuación, lejos de estar incondicionalmente garantizada o ya dada, pasa por la obediencia originaria a la forma o a la ley, que obliga a aquel que se individúa, a decidir con rigor en el *continuum* lingüístico del que ha surgido. Ahora bien, el principio de individuación no puede ser llevado a cabo por un individuo solitario. Los procedimientos colectivos de formación (modelo, educación, cultura) son indispensables para la formación de

sí mismo y, antes que cualquier otra cosa, la práctica asidua de los grandes clásicos antiguos, quienes fueron los primeros en saber desarrollar “el sentimiento de la diferencia entre la forma y el sentimiento de la barbarie” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 686).⁴⁰ Es esta necesidad de una formación de sí mismo a través de los “modelos” o de las “preimágenes” (*Vorbilden*) ya forjadas en el pasado, lo que da su sentido indisolublemente individual y colectivo a la *Bildung*. Esta proposición desarrolla lo que ya sustentaba *El nacimiento de la tragedia*: lejos de ser solitaria, la individuación implica una composición entre el *continuum* carnal (el Uno primordial carnal dionisiaco) y la relación con la ley y el modelo, cuyo valor es, por definición, colectivo (la medida apolínea).

Lo que las sociedades de masa no comprenden es la necesidad de esta relación, constitutiva de la individuación. Lejos de practicar la articulación de las dos pulsiones, ellas postulan, por el contrario, una individualidad previamente dada, sea a título de una experiencia inmediata e íntima de sí mismo, sea a título de una dignidad incondicional de la persona, en nombre de la cual el educado es invitado a dar libre curso a su “libre personalidad” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 681).⁴¹ Ellas defienden que el educado está siempre libre e individualizado, lo cual le dispensa de toda “disciplina” o de toda “domesticación” (*Zucht*) y lo exime de toda obediencia a un “modelo”. El resultado de esta individualidad propuesta, es la fabricación de una masa: un agregado de individuos desindividualizados con unos contornos informes, desprovistos de estilo y voz propia. Decretados libres al inicio de su proceso de formación, los individuos de la sociedad de masa son, al fin de cuentas, los más adaptables, los más dóciles y, en definitiva, los menos libres de todos los individuos.⁴²

39 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 133] [En español, 1980: 131].

40 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 109] [En español, 1980: 87].

41 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 105] [En español, 1980: 80].

42 Sobre este punto, véase Nietzsche (1967, tomo 1: *Quinta conferencia*).

Eso es, por lo demás, lo que en el fondo está en juego en la destrucción de la *Bildung*. Se trata de romper la individuación, para producir una masa obediente y fácilmente adaptable:

[...] se les pervierte metódicamente para que balbuceen por ellos mismos, cuando se les debería enseñar a hablar [...] cuando se les debería forzar a *escuchar* a los grandes pensadores: [...] el resultado [es] que quedan eternamente alejados de la Antigüedad y *se convierten en los servidores del día* (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 687-688; el resaltado es nuestro).⁴³

La “verdadera *Bildung*”, por el contrario, requiere ante todo obediencia, lo que en este caso quiere decir la capacidad para *escuchar* a los clásicos y a los modelos para devenir sí mismo: “La *Bildung* auténtica y rigurosa es ante todo obediencia y hábito” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 685).⁴⁴ Mientras que toda verdadera formación sabe que hay que comenzar por imponer la obediencia a la forma para ganar la libertad, la falsa formación de las sociedades de masa comienza por postular la libertad para fabricar la obediencia de esclavo.

Queda por identificar la instancia que preside a esta destrucción de la *Bildung*. ¿Quién tiene interés en transformar la especie humana en una masa con unos contornos informes? ¿Quién tiene interés en fabricar “hombres corrientes” como se fabrica una “moneda corriente”? (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 667).⁴⁵ En esas páginas, Nietzsche parece designar, ante todo, al mercado en plena expansión en la época de la revolución industrial. Pero no habría que creer que su crítica del mercado disculpa al Estado. Lejos de acusar (como los socialistas) al mercado contra el Estado, o de

designar (como los liberales) al Estado contra el mercado, Nietzsche presiente que todos los grandes fenómenos políticos y sociales del siglo XIX conspiran en la misma dirección.⁴⁶

Trátese del Estado moderno, del mercado, del socialismo o de la democracia, todos persiguen de forma rigurosa el mismo objetivo: la producción de una masa uniforme y homogénea, compuesta de individuos sin individualidad, fácilmente adaptables al programa de dominio y de cálculo, intensificados por la revolución industrial. Pues en adelante no se trata sólo de “hacer[se] señor y poseedor de la naturaleza” (Descartes). El programa de dominio se ha convertido en aquel de un cálculo integral *de todo lo real* que busca, lógicamente, anexarse al campo de la vida humana y de su individuación. Desde ahora, es a la persona humana a la que se trata de hacer previsible y calculable, y es la individuación, fuente de imprevisibilidad, lo que se trata de destruir desde entonces. Tal es el envite sociopolítico de la nueva *Bildung*, destructora de la “verdadera *Bildung*”: fabricar una masa previsible y calculable, que se adapta sin resistencia a las exigencias de un cálculo integral de la naturaleza (no sólo inorgánico, sino también viviente y humano).

Karl Marx ya había descrito, unos años antes, la extensión del proyecto de dominio de la Modernidad en el trabajo humano viviente. Nietzsche señala su extensión incluso en la esfera del espíritu, del arte y de la cultura:

Un sabio exclusivamente especializado se asemeja al obrero de una fábrica que toda su vida no hace otra cosa que fabricar cierto tornillo o cierto mango para una herramienta o una máquina determinada

43 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 111] [En español, 1980: 90].

44 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 108] [En español, 1980: 86].

45 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 94] [En español, 1980: 59].

46 Cf. Nietzsche (1967, tomo 1: final de la *Tercera conferencia*) [En español, 1980: 116-123].

y la mayoría de los escritores trabajan (incluso sin saberlo) “en las fábricas del periodismo”, ellas mismas encargadas de fabricar la “viscosa capa mediadora”⁴⁷ de las sociedades de masa (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 670, 684).⁴⁸

Los establecimientos de formación como productores del individuo que organiza el caos

En la época de la Revolución Industrial, la apuesta de la “*Bildung* verdadera” sólo puede ser, pues, resistirse a un programa semejante. Nietzsche interpreta el programa de cálculo de la Revolución Industrial como una nueva modalidad de la “lucha por la vida”, fundada por definición sobre la carencia y la miseria.⁴⁹ Los establecimientos en los cuales se enseña a calcular lo real y a explotar la naturaleza, son los “establecimientos de la miseria de vivir” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 717).⁵⁰ El motor de esta “pseudo-*Bildung*” no es el exceso, o la exposición al exceso caótico del Uno primordial, sino la carencia, la miseria o el hambre, orientadas únicamente hacia la ganancia y el provecho, y para las cuales la naturaleza sólo puede ser considerada como una reserva explotable y calculable.

A esos “establecimientos de la miseria de vivir”, Nietzsche opone los verdaderos “establecimientos de formación” (*Bildung*), en los cuales se cultiva una muy diferente relación con la naturaleza. Lejos de ser considerada como un *stock* calculable, ella debe ser el objeto de una “experiencia metafísica”, próxima a la ya descrita en *El nacimiento de la tragedia*: la experien-

cia del Uno primordial a la vez caótico, contradictorio y armónico. Lejos de querer vencer y calcular a la naturaleza, se trata de experimentar su unidad, su armonía y su necesidad, en el espectáculo mismo de sus luchas, de su pluralidad y de sus contradicciones:

Si se quiere conducir a un joven por el verdadero camino de la *Bildung* [...], es necesario que el bosque y el peñón, la tormenta, el buitre, la flor solitaria, la mariposa, la pradera, la cuesta de la montaña, le hablen cada uno en su lengua; es necesario que él se reconozca en ellos como en innumerables destellos y reflejos dispersos, en el torbellino de mil colores de apariciones cambiantes; así experimentará inconscientemente la unidad metafísica de todas las cosas en la gran metáfora de la naturaleza, y al mismo tiempo, se tranquilizará con el espectáculo de su eterna perseverancia y de su necesidad. ¡Pero a cuántos jóvenes se les puede permitir crecer tan cerca de la naturaleza y en una relación casi personal con ella! Los otros deben prontamente aprender otra verdad: cómo se somete a la naturaleza [...], un hábil cálculo que vence a la naturaleza con la astucia (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 715-716).⁵¹

En estas dos relaciones con la naturaleza, la una empática (procedente de la *Bildung*), la otra calculadora (procedente de la “*miseria de vivir*” o de la “lucha por la vida”), Nietzsche reintroduce la pregunta por la lengua, el nuevo campo por excelencia de la individuación, y no duda en sostener que sólo una minoría se

47 En alemán, *Klebrige Vermittlungsschicht*, que la autora traduce por *colle visqueuse* [pega viscosa], que, a mí ver, deja de lado la calificación que Nietzsche quiere darle al papel del periodismo en su época. Tampoco estoy de acuerdo con la traducción española que habla de “viscoso tejido conjuntivo”, en la medida en que remite a un término biólogo, que no es el caso. Cf. Nietzsche (1988f, tomo 1: 671) y Nietzsche (1980:64) (N. de. T.).

48 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 96, 107] [En español, 1980: 62-63, 64].

49 Cf. Nietzsche (1967, tomo 1: comienzo de la *Cuarta conferencia*) [En español, 1980: 127-133].

50 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 134] [En español, 1980: 133].

51 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 133] [En español, 1980: 130].

aventurará en el terreno de una individuación elevada, estando la mayoría destinada a la obediencia, más que a la formación de sí mismo. Pero esta diferencia de grado en los niveles de individuación no es un obstáculo para la cultura, si el pueblo (o la “masa”), que no innova, continúa cubriendo y protegiendo a los que se individualan (cf. Nietzsche, 1988f, tomo 1: 697-698).⁵²

Los “establecimientos de formación” son esas incubadoras o esos semilleros en los cuales se cultivan las excepciones, capaces de arriesgarse al terror y exponerse al exceso del caos, a la vez que lo organizan. Lo inaceptable es que estén en vías de volverse lo contrario, unas instituciones donde se impide, a la vez, la individuación y la exposición al exceso, con miras a fabricar una masa homogénea, adaptable e incondicionalmente obediente al programa de un cálculo íntegro de lo dado: “Los más nobles de vuestros jóvenes respiran allí penosamente, como abrumados, y los mejores, perecen” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 747).⁵³ Mientras que la verdadera cultura articula el *continuum* caótico de la naturaleza (la pluralidad contradictoria y armónica de sus voces) y el principio formal de discontinuidad (las reglas, las leyes y los modelos que deben organizar la lengua), la falsa cultura fabrica unos modos de cálculo que descomponen de manera analítica la naturaleza, sin experimentar, a través de estos, ni el *continuum* ni el exceso. En lugar de un aumento mortífero del caos (de lo dionisiaco sin Apolo), se trata, esta vez, de un principio de discontinuidad que se separa del caos y de su exceso al negarlo (de lo apolíneo sin Dionisos).

El hombre de las sociedades de masa acumula así una patología doble, heredada por la ruptura entre las dos pulsiones (apolínea y dioni-

síaca). Sin saber ya articular el *continuum* materno con la discontinuidad paterna, retorna, por una parte, hacia un caos redobrado (hacia una lengua materna abandonada a sí misma) y se desencarna, por otra, al hablar los “lenguajes de la comunicación” o del “cálculo” (Nietzsche, 1988f, tomo 1: 716),⁵⁴ que creen poder dominar lo vivo y la naturaleza, al negar el exceso del *continuum* caótico de donde provienen.

Esta ruptura se materializa, en las sociedades de masa, en una temporalidad escindida entre el tiempo de trabajo, que es aquel de las lenguas del cálculo y la comunicación, y el tiempo de ocio (arte, cultura y todo tipo de aturdimiento), donde las lenguas maternas se “abandonan”, remediando la fusión caótica de las emociones de masa, en lugar de contribuir a la invención de un estilo y una voz propios. Esta escisión domina el tiempo escolar mismo, dividido entre un acercamiento estrictamente científico a la lengua, considerada como un cuerpo muerto —lo cual prepara, por un lado, para el tiempo del trabajo— y el relajamiento en la lengua materna, retrocediendo hacia el dejar hacer y la expresión de la “libre personalidad” —que prepara, por otro lado, para el tiempo del esparcimiento y del ocio.

Esta crítica severa de los desvíos de la *Bildung* en los establecimientos de formación, lo testimonia: en lugar de garantizar la primacía incondicional del hombre por sobre todo lo ente, la “*Bildung* verdadera”, que Nietzsche intenta pensar, en 1872, es también una *formación condicionada*. Lejos de promover su reino incondicional, Nietzsche intenta, más bien, una *crítica de la Bildung* en la que ésta, a diferencia de la crítica kantiana, será desde ahora sometida a una jurisdicción más elevada, que

52 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 118-119] [En español, 1980: 103-107].

53 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 159] [En español, 1980: 176] Véase también, Nietzsche (1967, tomo 1: final de la *Tercera conferencia*) [En español, 1980: 116-123].

54 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 133] [En español, 1980: 131].

aquella del hombre o de la razón humana. *El nacimiento de la tragedia* pone claramente en guardia, por lo demás, tanto a la metafísica moderna como a la tradición de la *Bildung*, contra todo antropocentrismo:

Debe quedarnos claro —tanto para nuestro rebajamiento como para nuestra elevación— que toda esta comedia del arte no es de ninguna manera dada para nosotros, para algo como nuestro perfeccionamiento o nuestra formación (*Bildung*), —así como, además, tampoco somos, propiamente hablando, los creadores de ese mundo del arte. Lo que por el contrario tenemos perfectamente derecho a admitir, es que para el verdadero creador de ese mundo, nosotros ya somos imágenes (*Bild*) y proyecciones artísticas y que nuestra más alta dignidad está en nuestra significación de obra de arte (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 5, p. 47).⁵⁵

Lejos de gozar de una dignidad incondicional, en tanto que “persona” o “sujeto libre”, nuestra dignidad sólo vale *condicionada*: a condición de que contribuyamos a organizar el caos que nos acontece. Esta relación condicional entre el caos y su organización descentra al hombre del medio de lo ente para hacerlo uno de los agentes, entre otros, de una doble tendencia o de una doble pulsión, anterior al hombre, y que comienza con la vida orgánica: la tendencia al *continuum*, y la tendencia a la discontinuidad, que deben articularse mutuamente, sin confundirse jamás. El estatus excepcional del animal humano conduce a sus inmensas capacidades de organización (cuya clave y condición es a la vez la *Bildung*) tanto como a sus terribles capacidades de destrucción (por su capacidad de *oponer* las dos tendencias, en lugar de articularlas). Esta ambigüedad se encuentra en el corazón de la razón humana, que es tanto la más capacita-

da para articular lo real, como la más tentada a descomponerlo o a oponerlo para domarlo, calcularlo y dominarlo mejor. He ahí lo que priva al hombre, tanto como a su razón, del estatus de juez infalible. Y he aquí por qué otra instancia, en la que el hombre debe presidir, en adelante, el tribunal crítico de la *Bildung*:

Lo que ahora llamamos cultura (*Kultur*), formación (*Bildung*), civilización (*Civilisation*) algún día deberá comparecer ante el infalible juez Dionisos (Nietzsche, 1988a, tomo 1: § 19, 128).⁵⁶

Por “Dionisos”, hay que entender aquí, antes y más allá del hombre, el *continuum* caótico y excesivo de todo lo que acontece, así como su necesidad originaria de una articulación con Apolo.

Conclusiones

El énfasis en los *envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre*, o la lectura de las conferencias sobre la *Bildung* en el prolongamiento de “la hipótesis metafísica” de 1872, nos conduce desde entonces a una doble conclusión. Puesto que aquí lo que ahora se da ya no es la luz de la Idea o del ser, sino la potencia autodestructiva del caos, el hombre no puede conformarse con recibir lo que se da, como se da. Por el contrario, debe aprender, no sólo para su supervivencia, sino para atender el caos mismo, a organizar el *continuum* caótico de lo que le acontece, lo cual implica que aprenda a formar imágenes y formas, es decir —ante todo— a formarse a sí mismo. Por eso, desde ahora, la pregunta por la *Bildung* se arraiga en el comienzo de la filosofía, en un “terror” que tiene el coraje de inquietarse, a la vez, ante el caos originario y ante la siniestra posibilidad de su redoblamiento por quienes tienen a cargo organi-

55 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 61] [En español, 2005: 68-69].

56 [Traducción francesa, 1967, tomo 1: 131] [En español, 2005: 168].

zarlo. Lejos de dejar “los asuntos pedagógicos” como secundarios o facultativos, la pregunta por la *Bildung* pertenece pues, en adelante, al campo de la filosofía primera.

De allí una segunda conclusión. Esta formación de sí no marca, de ningún modo, una primacía incondicional del sujeto humano por sobre todo lo ente. Al descubrir y controvertir, medio siglo antes que Heidegger, el programa de dominio incondicional de los Tiempos modernos, el pensamiento nietzscheano de la *Bildung* define, al contrario, con un rigor inflexible, las *condiciones* prácticas y pedagógicas de la dignidad del hombre en el seno de lo ente. Lejos de ser el único soberano y el único juez, el hombre tiene que habérselas con un juez más elevado que él. El dios Dionisos, *continuum* caótico que aspira originariamente al orden, al límite y a la forma, aparece, desde ahora, como el único “juez infalible”, y como la única instancia jurídica que a partir de ahora deberá presidir el tribunal crítico de la *Bildung*.

No se puede rebatir mejor la afirmación de una primacía incondicional del hombre sobre la tierra, que Heidegger, sin embargo, se ha esforzado incansablemente por atribuir al pensamiento de Nietzsche. ¿Es esa la razón por la que su comentario tiende a dejar esos textos sistemáticamente de lado, para privilegiar aquellos de la década del ochenta? ¿Y debe considerarse que los textos más tardíos, los únicos verdaderamente tenidos en cuenta por Heidegger, reinstalan al hombre en el lugar del dios Dionisos? Todas las apariciones tardías del dios demuestran lo contrario. Y, por ejemplo, esta declaración capital del dios Dionisos en *Más allá del bien y del mal*:

En ciertas circunstancias, amo a los seres humanos — [Dionisos] hacía alusión a

Ariadna, quien estaba presente: para mí, el humano es un animal [...] inventivo, que no tiene semejante en la tierra: él se orienta en cualquier laberinto. [...] suelo pensar en los medios para hacer[lo] progresar y volverlo más fuerte, más despreciable, más profundo de lo que es [...] y también más bello (Nietzsche, 1988b, tomo 5: § 295, p. 239; el resaltado es nuestro).⁵⁷

Este texto, junto con otros, aporta la prueba de ello: lejos de conformarse con el hombre, el dios Dionisos es hasta el final el “juez”, el “legislador” y “el educador”⁵⁸ de la especie humana. A diferencia del Padre de la Trinidad cristiana, que ama incondicionalmente a su Hijo, él *solo ama a la humanidad condicionalmente*: con la condición de que se eduque y se forme, o que se vuelva capaz de incorporar el caos, al organizarlo.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, 1998, *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Bachofen, Johann Jakob, 1943, *Das Mutterrecht, Gesammelte Werke*, 8 tomos, Basel, Stuttgart, Meuli [traducción francesa: 1938, *Du règne de la mère au patriarcat*, 2 tomos, traducido por Adrien Türe, París, Alcan].

_, 1987, *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal.

Heidegger, Martin, 1961, “Metaphysik und Anthropomorphie”, en: *Nietzsche*, 2 tomos, Pfullingen, Neske, pp. 127 y ss. [traducción francesa, Heidegger, Martin, 1971, “Metaphysik und Anthropomorphie”, en: *Nietzsche*, traducido por Pierre Klossowski, París, Gallimard, pp. 104 y sig.].

_, 2000, *Nietzsche*, Barcelona, Destino.

57 [Traducción francesa, 1967, tomo 5: 208] [En español, 2001: 269]. Acerca de este texto y de todas las menciones tardías de Dionisos, cf. Stiegler (2005: introducción, p. 15 y sig., segunda y tercera partes, p. 133 y sig.).

58 Respectivamente, 1988d, tomo 11: 41 [7], p. 681, 1988e, tomo 13: 23 [8], p. 610 y 1988d, tomo 11: 34 [248], p. 504 [Traducción francesa, 1967, tomo 11: 420, tomo 13: 350, tomo 11: 233].

Nietzsche, Friedrich, 1980, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets.

_, 1988a, *Die Geburt der Tragödie*, en: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 tomos, tomo 1, Munich, Berlín, Nueva York, Dtv/Walter de Gruyter [traducción francesa: 1967, *Naissance de la tragédie*, en: *Œuvres philosophiques complètes*, 13 tomos, tomo 1, París, Gallimard].

_, 1988b, *Jenseits von Gut und Böse*, en: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 tomos, tomo 5, Munich, Berlín, Nueva York, Dtv/Walter de Gruyter: [traducción francesa: 1967, *Par-delà bien et mal*, en: *Œuvres philosophiques complètes*, 13 tomos, tomo 5, París, Gallimard].

_, 1988c, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, en: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 tomos, tomo 7 [traducción francesa: 1967, *Fragments posthumes*, en: *Œuvres philosophiques complètes*, 13 tomos, tomo 7, París, Gallimard].

_, 1988d, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, en: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 tomos, tomo 11 [traducción francesa: 1967, *Fragments posthumes*, en: *Œuvres philosophiques complètes*, 13 tomos, tomo 9, París, Gallimard].

_, 1988e, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, en: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 tomos, tomo 13 [traducción francesa: 1967, *Fragments posthumes*, en: *Œuvres philosophiques complètes*, 13 tomos, tomo 13, París, Gallimard].

_, 1988f, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, en: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 tomos, tomo 1, Munich, Berlín, Nueva York, Dtv/W de Gruyter [traducción francesa: 1967, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, en: *Œuvres philosophiques complètes*, 13 tomos, tomo 1, París, Gallimard].

_, 1992, *Fragmentos póstumos*, Bogotá, Norma.

_, 2001, *Más allá del bien y del mal*, traducción, introducción y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

_, 2005, *El nacimiento de la tragedia*, traducción, introducción y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

Platón, 1992, *Téeteto*, en: *Diálogos*, tomo 5, Madrid, Gredos.

Stiegler, Barbara, 2005, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, París, Puf.

Referencia

Stiegler, Barbara, "Nietzsche y la crítica de la *Bildung*. 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre", traducción del francés por Alejandro Rendón Valencia, *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. 21, núm. 55, septiembre-diciembre, 2009, pp. 153-168.

Original recibido: septiembre 2009

Aceptado: octubre 2009

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.

Investigación

