



Apuntes para una investigación sobre los antecedentes de la estética nietzscheana.

Freddy Sosa

sosafreddy@yahoo.es

1.- Una hipótesis

En su oposición al dominio de la lógica sobre la ontología y a su principal producto: la unidad vista como absoluto que nadvifica, cosifica y anula al individuo y a la multiplicidad de la realidad sensible, la filosofía heredera de Nietzsche —llamada en ocasiones ‘postmetafísica’— ha mostrado la aporía a la que conducen el realismo platónico —que atribuye a los conceptos más abstractos una capacidad ontológica emanatista— y el realismo científico —que reduce la realidad a lo cuantificable confiando en la verdad de las proposiciones numéricas—. La ciencia, la moral, la metafísica, en suma el conocimiento tal como lo entendemos, ha debido soportar desde esta perspectiva duros embates que han acabado por subrayar la debilidad de una racionalidad sostenida en el concepto. La ciencia es aporética en la medida en que la matemática es tautológica; la ética de los altos ideales va contra la multiplicidad de facetas del individuo concreto; la metafísica que busca subsumir lo sensorial, lo móvil, lo múltiple en la unidad inmóvil de lo abstracto se opone a la vida. Pero, por otra parte ¿cómo enfrentarse al absolutismo del concepto sin hacerlo mediante conceptos? Si, como se admite generalmente, la unidad de la razón es el concepto, la ruptura del concepto conduciría al cese del pensamiento. La corriente contra la unidad que nace en Nietzsche —que tiene, con todo, antecedentes inmediatos en Feuerbach y en Stirner— y que deriva en la ontología antiunitaria de Heidegger o en la dialéctica negativa adorniana, busca romper la unidad lógica, el absoluto, desde el concepto, pese a que, vistas desde una dialéctica heraclitiana, la unidad del absoluto y la unidad del concepto son una y la misma unidad.

El concepto no es la condición de la razón, sino, todo lo contrario, es la razón la condición del concepto. Como mostró Adorno a lo largo de la *Teoría Estética*, el acceso a la totalidad por la vía del concepto no conduce hasta la obra de arte. Pero es éste precisamente el error de la filosofía nietzscheana y post nietzscheana que descrea del hegelianismo: objetar el absoluto hegeliano dejando incólume su principal concreción: el concepto, e, incluso, utilizando el concepto para oponerse a la unidad de lo absoluto. O, ya en el terreno de lo paradójico, utilizando el concepto para ir más allá del concepto, como busca la *Dialéctica Negativa* de Adorno. Si está condenado de entrada al fracaso todo esfuerzo por configurar una irracionalidad conceptual a cuyo amparo sea posible explicar la singularidad de la obra de arte, no es imposible, en cambio, hacer lo mismo desde una racionalidad aconceptual. La hipótesis de este breve trabajo es que sólo en una racionalidad sin conceptos es posible acercarse a la obra de arte sin hacerle violencia y sin desnaturalizarla, puesto que las visiones de lo racional que intentan revocar la condición ontológica de la unidad pero que mantienen la unidad lógica del concepto son esfuerzos a la postre inútiles, en tanto que acaban por atraer infructuosamente a la obra de arte a la órbita del concepto. Tal infructuosidad es mostrable aun cuando sean asumidas estas visiones como enfoques irracionistas, aun cuando establezcan diferencias entre la unidad del concepto lógico y la unidad ontológica del sujeto o del objeto, e incluso si mantienen que la intuición, y

no la inducción, es la vía cognoscitiva sobre la que transcurre el conocimiento estético. No lo son, en cambio, cuando lo que proponen es un silencio conceptual, como ocurre en el caso de Wittgenstein.

2.- Contra la unidad.

Pese a que en el párrafo 258 de la *Filosofía del Derecho* Hegel sostiene que la unidad del concepto con la realidad sensible es la racionalidad¹, el concepto no es en su sistema el producto de la racionalidad sino su agente provocador. Lo universal es para Hegel el concepto. La actividad del yo consiste en concebir (*Begreifen*) y concebir no es otra cosa que unir lo particular con lo universal, en hacer “*que lo singular y lo particular sean transformados hasta que se adecuen o sean conformes al concepto, o, lo que es lo mismo, al pensamiento*”². No hay para Hegel una casa universal fuera y aparte de las casas particulares, pero la casa particular contiene en sí la casa universal, y esas determinaciones son puestas por el concepto; esto es, son revelaciones del yo. Por lo tanto, fuera del concepto no hay sujeto. El concepto (*das Begriff*, sustantivo de *Breifen*, coger, atrapar, agarrar, similar al latín *capere*) viene a ser en Hegel el momento en que la forma universal engendra su contenido particular, en el que el pensamiento, liberado de la sensibilidad, sintetiza las oposiciones. No es, pues, el concepto en Hegel ni mera recolección de lo particular en lo general, mera *noción*³, ni la ontologización no unitaria de la racionalidad de la totalidad, como es el *logos* primitivo, sino, contra la necesidad empiricista kantiana de que la intuición aporte el contenido al concepto, éste es “*el espíritu vivo de lo real*” (*der lebendige Geist des Wirklichen*⁴) y su condición es la unidad. En Hegel el concepto es *causa sui*: una actividad creadora que pasa de lo universal a lo particular y de ahí a lo individual⁵, de modo que la identificación que, coincidiendo con Platón, hace Hegel en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* entre lo racional y lo real ha de entenderse unidireccional y platónicamente: no se determina lo racional a partir de lo real, de lo dado, de la fenomenología de la materia, ni lo universal a partir de lo particular, sino al contrario: el concepto, pese a que sin la materia es imperfecto, incompleto, abstracto, “*es lo que es libre, es el poder substancial subsistente por sí, y es totalidad, puesto que cada uno de*

¹ “Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran; y aquí concretamente, según el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad substancial universal, y de la libertad subjetiva en cuanto saber y voluntad individuales que buscan su finalidad particular; y, por lo tanto, según la forma, en un actuar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir universales. Esta idea es el ser del espíritu eterno y necesario en sí y para sí”. Hegel, 1991, p. 258.

² Prefacio de Eduardo Vázquez a Hegel, *Ibíd.*, p. 12.

³ Como aparece en algunas traducciones; por ejemplo en la *Lógica* de Orbis, Barcelona, 1984.

⁴ “Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur formelle Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die Form als solche des Begriffs, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob etwas wahr sei; sondern dies hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebensowenig als ihr notwendiger Zusammenhang”. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en http://www.hegel.d/werke_frei/startfree.html § 162.

⁵ Ver la tercera parte de la *Lógica* (*La doctrina del concepto*).

los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad inseparable. El concepto es, pues, lo que, en su identidad consigo, es en sí y por sí determinado⁶. Mientras que la materia “tal como aparece fuera y antes del concepto, no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad, o sea, en la identidad con el concepto”⁷. Razón y concepto se identifican en la unidad absoluta⁸, que es Dios⁹, y el concepto viene a ser la racionalidad misma, el contenido de la Idea, cuyo despliegue, la dialéctica, no es sólo la manera de pensar el mundo sino, principalmente, la manera en que el mundo ocurre¹⁰. De aquí que el arte aparezca estudiado dentro de la filosofía del espíritu: en el capítulo séptimo de la *Fenomenología del Espíritu* (“La religión del arte”), y que en la Introducción de la *Estética* diga: “el arte no escapa a la consideración filosófica por causa de una arbitrariedad sin reglas. Pues, como acabamos de indicar, su verdadera tarea es hacer conscientes los intereses supremos del espíritu. De aquí se deduce inmediatamente, en lo tocante al contenido, que el arte bello no puede divagar en una salvaje fantasía sin fondo, ya que los mencionados intereses conceptuales la someten a determinados puntos de apoyo firmes para su contenido, aunque sus formas y configuraciones sean muy variadas e inagotables”¹¹.

Ludwig Feuerbach (1804-1872), Max Stirner (1806-1856) y Soren Kierkegaard (1813-1855) conforman lo que podríamos mirar como el núcleo inicial del disenso contra Hegel que, proveniente de Schopenhauer, derivará, con Nietzsche y con Heidegger, en una lucha abierta contra la unidad absoluta, a favor por lo tanto de lo múltiple y de lo individual. Ludwig Feuerbach publicó en 1839 *Crítica a la filosofía*

⁶ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 160.

⁷ Hegel, 1956, p. 267.

⁸ “El fin [Zweck: intención, propósito, objetivo] realizado es, pues, la unidad [Einheit] que se ha puesto de lo subjetivo y lo objetivo. Pero esta unidad es esencialmente así determinada, que lo subjetivo u lo objetivo se neutralizan y se niegan sólo según su unilateralidad; pero lo objetivo está sometido y hecho conforme al fin, que es el libre concepto y con ello al poder sobre el mismo <aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist>. Hegel, 1977, § 210, p. 106.

⁹ Es muy conocida la frase de Hegel en *Filosofía de la Religión*: “El objeto de la religión, como el de la filosofía, es la verdad eterna en su objetividad misma, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios” (“Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was us seiner Natur fließt.” En

http://216.239.37.100/search?q=cache:LyzV49n_4RQC:hegel-system.com/vgottesdienst.htm+nichtweltlichen+hegel&hl=es&ie=UTF-8).

¹⁰ “La dialéctica de Zenón capta, pues, las determinaciones que van implícitas en el mismo contenido; pero puede ser llamada también dialéctica subjetiva en cuanto que corre a cargo del sujeto pensante y en cuanto que lo uno, sin este movimiento de la dialéctica, no es más que intensidad abstracta. El paso ulterior, el de que la dialéctica como movimiento resida en el sujeto, es el de que se convierta necesariamente en una dialéctica objetiva. (...) Heráclito (...) concibe lo absoluto mismo como este proceso de la dialéctica. La dialéctica es, pues, de tres clases: a) la dialéctica externa, que consiste en un razonar en uno y otro sentido, sin que el alma de la cosa misma se disuelva a sí misma; b) la dialéctica inmanente del objeto, pero proyectada desde el punto de vista del sujeto; c) la objetividad de Heráclito, el cual concibe la dialéctica misma como principio. El progreso necesario realizado por Heráclito consiste en haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato a la determinación del devenir, como el segundo; es lo primero concreto, lo absoluto, como la unidad de lo contrapuesto que en él se plasma. (...) Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra Lógica. (...) La frase de Heráclito <“El ser y el no ser es uno y lo mismo; todo es y no es”> la interpretamos nosotros así: lo absoluto es la unidad del ser y del no ser”. Hegel, 1981, tomo I, pp. 258 y 262.

¹¹ Hegel, 1989.

hegeliana, en 1843 *Tesis para la reforma de la filosofía*, en 1844 *Principios para la filosofía del futuro* y en 1846 *La esencia de la religión*. En *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* presenta la dialéctica hegeliana como una teología¹² que, al estar estructurada y fundamentada, como toda teología, desde lo infinito, invertidamente, enajena al individuo al poner su centro fuera de él mismo¹³. El absoluto hegeliano es, sostiene Feuerbach, históricamente el mismo “ser o no-ser (Unwesen) teológico metafísico, no-finito, no-humano, no-material, no determinado, no-condicionado —la nada anterior al mundo puesta como acto—”¹⁴ [das vorweltliche Nichts gesetzt als Akt]. Un absoluto indeterminado, infinito, ilimitado, no tiene nada que ver con el mundo de la multiplicidad y no hace falta. Sólo el ser necesitado (notleidend) es el ser necesario (notwendig). Una existencia sin necesidades tampoco tiene necesidad de existir¹⁵ y da lo mismo que sea o que no sea.

Lo que repugna Feuerbach en Hegel es la anulación de la multiplicidad en la presunta ontología de una unidad abstracta. Con el argumento wolfiano de que cada cosa coincide con otra en que ambas son, elimina el ser de cada cosa hasta dejarnos con un ser/nada cuyo contenido es ninguno: “Si hago abstracción del contenido del ser y, precisamente, de todo contenido, pues Todo es contenido del ser, no me queda sin lugar a dudas nada, excepto el pensamiento de nada”¹⁶. El ser no puede ser visto como una unidad aparte y segregada de las cosas. La unidad del ser es la unidad de la cosa. El ser es uno con lo que es [Es ist eins mit dem, was ist]. Sin la multiplicidad, sin las cosas, el ser no es más que la representación del ser que cada uno se hace, una abstracción, un ser construido, ideado, un ser sin la esencia del ser [ein Sein ohne das Wesen des Seins¹⁷.]

En Hegel pensar y ser, como en Parménides, es lo mismo. La filosofía hegeliana no ha rebasado esta contradicción¹⁸; de aquí que el ser con el que inicia la fenomenología sea el mismo que aquél con el que se inicia la lógica. La unidad absoluta, viene a decir Feuerbach, posee un carácter eminentemente lógico. El nacimiento de los dioses ocurre cuando la unidad lógica se convierte en unidad ontológica, cuando la totalidad se convierte en unidad y pasa recibir los atributos ontológicos de la multiplicidad. Aunque para Hegel no hay diferencia entre el esto de un árbol determinado y el esto de la palabra árbol, y todos los árboles se subsumen y

¹² “Die Hegelsche Logik ist die zur Vernunft und Gegenwart gebrachte, zur Logik gemachte Theologie. Wie das göttliche Wesen der Theologie der ideale oder abstrakte Inbegriff aller Realitäten, d.i. aller Bestimmungen, aller Endlichkeiten ist, so die Logik. Alles, was auf Erden, findet sich wieder in Himmel der Theologie — so auch alles, was in der Natur, in Himmel der göttlichen Logik: Qualität, Quantität, Mass, Wesen, Chemismus, Mechanismus, Organismus. Alles haben wir zweimal in der Theologie, das eine Mal in abstracto, das andere Mal in concreto. —Alles zweimal in der Hegelschen Philosophie; als Objekt der Logik, und dann wieder als Objekt der Logik, und dann wieder als Objekt der Natur und Geistesphilosophie”. Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, en http://www.thelema93.de/bibliothek/philosophie/pdf/feuerbach_thesen.pdf pp. 5-6.

¹³ “La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto fuera del hombre. (...) La Filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción”. Feuerbach, 1984(a), pp. 24 y 25.

¹⁴ *Ibid.*, p.23.

¹⁵ “Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz”. En http://www.thelema93.de/bibliothek/philosophie/pdf/feuerbach_thesen.pdf, p. 17.

¹⁶ “Abstrahiere ich vom Inhalt des Seins, und zwar von allem Inhalt, denn alles ist Inhalt des Seins, so bleibt mir freilich nichts übrig, als der Gedanke von nichts”. Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 27. p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 66

¹⁸ *Ibid.*, § 28.

se suprimen en la palabra árbol, la verdad es que si sobrevivo es porque me como un pan concreto y ontológico, y que me moriría si me alimentara de un pan lógico, mantiene Feuerbach. El ser verdadero no es la reunión de todas las unidades lógicas, la unidad lógica en sí misma, el ser que se dice, sino que, habiendo distancia entre el pan lógico y el pan ontológico, siendo por esa distancia el pan ontológico “indecible” —en tanto que es claro que no me como el concepto de pan—, “*El ser, fundado en multitud de indecibilidades semejantes, es por ello él mismo algo indecible. Más aun, lo indecible. Sólo allí donde terminan las palabras comienza la vida*”¹⁹, lo cual, con todo, advierte Feuerbach, no supone que la existencia sea por ello irracional.

Si de lo que se trata aquí es de saber, como cree Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*²⁰, “¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad?” el asunto no es otro que el inveterado y parmenídeo “problema de la identidad entre el pensar y el ser [...] contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos”²¹. Siendo esto así, lo que propone Feuerbach es, pues, la escisión de la lógica y de la ontología: del pan en tanto que concepto del pan en tanto que alimento, la diferenciación entre este pan concreto, irrepetible y único que me como, del pan-vocablo que subsume en su unidad aquello que a nivel ontológico separa un pan de otro. En suma, el problema que re-presenta Feuerbach es el de la naturaleza lógico y/o ontológica —con mayor propiedad, óptica— del concepto.

Los párrafos 26-29 de los *Principios de la filosofía del futuro* son una toma de posición ante la condición óptica de la lógica de Hegel. La declaración “*El ser es el límite del pensar*” [*Sein ist die Grenze des Denkes*]²² es reveladora: separado ser de pensar, el ser de Hegel es una postulación lógica sin ontología necesaria. En rigor, no es. Que la misma filosofía especulativa identifique el ser con el no ser lo que está diciendo en definitiva es que la nada es [*Die spekulative Philosophie spricht dies selbst indirekt dadurch aus, daß ihr das Sein gleich Nichtsein —nichts ist. Nichts ist aber kein Gegenstand des denkes*]²³. En una posición rigurosamente nominalista, para Feuerbach es “*un puro espectro que se contradice absolutamente con el ser real y con lo que el hombre comprende bajo ser*”. El ser de Hegel no posee contenido: al no poseer objetividad, ni realidad efectiva ni ser para sí, es nada, pero una nada tal que en ella “*sólo expreso la nada de mi abstracción*”²⁴. Para Feuerbach, en definitiva, el ser de Hegel es un concepto sin ser en tanto que el ser no puede ser un constructo lógico, un concepto general que pueda segregarse de las cosas y que pueda tener sentido sin ellas. El ser, escribe, es la esencia de lo que es, “*uno con lo que es; lo que es mi esencia, es también mi ser*”²⁵. No el ser de Hölderlin o de Schelling: único, absoluto, inmóvil, trascendente, abstracto, lógico, sino ontológico: el ser del ente, que se hace patente, que acompaña al ser y lo constituye, un ser que es la esencia del ente. Puede sentirse aquí el eco del nominalismo de Ockam que sostiene que todo aquello cuya existencia pueda ser afirmada es una cosa individual (“*Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*”), y en Ockam el de Abelardo y el de Roscelino, que, en general, buscan establecer las condiciones de una separación entre el ser y el pensar, entre la lógica y la ontología. Y puede leerse

¹⁹ Feuerbach, 1984 (b), p. 92.

²⁰ Engels, p. 365.

²¹ Idem.

²² Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §26, p. 62.

²³ Idem

²⁴ Feuerbach, 1984 (b), § 26, p. 89.

²⁵ *Ibíd.*, § 27, p. 90.

también el origen de una corriente ontológica contemporánea que se opone a la unidad absoluta como unidad ontológica, la que pasa por Nietzsche y conduce a Heidegger y a Adorno.

El absoluto hegeliano es, así, el dios que Nietzsche asesina sangrientamente en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia*; un dios que se opone a la libertad y a la vida. Pero no es Nietzsche solo quien lo mata: antes, o en conspiración con él, como decimos, hay indicios o muestras de un deicidio tal en Feuerbach (*"Dios es la alienación, y la muerte de Dios es la liberación del hombre"*) y Max Stirner (1806 – 1856), que ya en 1845, en su libro *El único y su propiedad (Der Einzige und Sein Eigentum)* exclamaba: *"El hombre ha matado a Dios para convertirse a su vez en el único Dios que reina en los cielos"(...) ¡Dios ha muerto! ¡Matemos al Hombre!*"²⁶. La obra de Stirner está dirigida a apartar de la religión, del derecho y de la moral todo síntoma de autoridad en busca de la absoluta libertad individual. Aunque en un primer momento se adhirió al círculo de los jóvenes hegelianos, pronto se opuso a cualquier intento de reemplazar el absoluto hegeliano por ideas abstractas como el hombre mismo en un sentido general. Contra Feuerbach, se niega a creer que la pregunta sea *"¿Qué es el hombre?"* y elige por *"¿Quién es el hombre?"* para responderse *"Yo, el único, soy el hombre"*, con lo cual el individuo empírico se convierte en la ley suprema de la voluntad, una voluntad que obra como una fuerza natural e inexpressable, inabarcable por ninguna expresión verbal y sin otro significado que no sea ella misma. La sociedad y el Estado son, pues, estorbos para una sociedad de egoístas libertarios y hay que suprimirlos²⁷. Stirner pretende escapar de lo que después Engels señalará como el núcleo del fracaso de Feuerbach: al intentar escapar del dominio de la abstracción Feuerbach reemplaza unas abstracciones por otras y pasa de la abstracción Dios a la abstracción Hombre y de la abstracción Espíritu a la abstracción Naturaleza²⁸.

Stirner cita a Feuerbach para oponerse a su pretensión de que el individuo no pueda franquear los límites de su individualidad para elevarse por encima de las leyes y de los caracteres esenciales de la especie a que pertenece, pues, dice, *"la especie no es nada, y el individuo que franquea los límites de su individualidad, es, por esta razón misma, más él, más individual, pues no es individuo sino en tanto que se eleva, no sigue siendo lo que es; de no ser de este modo, sería un ser acabado, muerto"*. El Hombre no es más que un ideal y la especie no es más que un pensamiento. Ser un hombre no significa representar el ideal del hombre, sino ser él, el individuo.

Stirner advierte que si hay un Dios ha de pertenecer a una esfera escindida de la nuestra por lo cual tal Dios sólo podría hablar por él mismo y no mediante

²⁶ Stirner, http://acracia.tripod.com.mx/caratula_stirner.html

Para una revisión del estado actual de los estudios sobre Stirner ver el artículo de Larry Alan Schiereck *Max Stirner's Egoism and Nihilism*, en <http://www.nonserviam.com/egoistarchive/commentaries/schiereck.html#botoc3>

²⁷ Para Deleuze *"(...) en Stirner (...) el Estado y la religión, pero también la esencia humana, son negados en el yo, que no se reconcilia con nada porque niega todo, para su propia 'potencia', para su propio 'comercio', para su propio 'goce'. Superar la alienación significa entonces pura y fría aniquilación, reasunción que no deja subsistir nada de lo que retoma: "el yo < cita a Stirner > no es todo, pero lo destruye todo"*. Heidegger, Bataille, Adorno y otros, 1977, pp. 184-185.

²⁸ *"Pero, ¿cómo fue posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente, porque Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre; pero en sus labios, la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada concreto"*. Engels, Op. Cit., p. 368.

voceros terrenales: “Dios, no tiene ningún vínculo con las cosas terrenales y sus relaciones, sino únicamente con las cosas espirituales y sus relaciones”²⁹. Contra la tradición platónica que hace del concepto la esencia del objeto —y que llega hasta el punto de que un no-hombre sea aquel cuya existencia no se corresponda con la esencia del concepto *hombre*— Stirner esgrime la no-correspondencia entre objeto y concepto: “¿Se puede, en efecto, emitir el juicio de que un hombre puede no ser un hombre, a menos que se admita la hipótesis de que el concepto hombre puede ser separado del hombre existente, la esencia del fenómeno?”. Se trata de un petición de principio que los hombres admiten a ciegas desde hace siglos. Pero lo cierto es que no ha habido jamás un hombre que coincida con el concepto hombre. Visto desde el concepto *hombre* hasta Jesús fue un no-hombre. De hecho “*El hombre real sólo es el no-hombre*”³⁰. Si la esencia del hombre es el concepto, los hombres reales, que no son *hombres* en el sentido del concepto, han de ser, pues, meros fantasmas. Son los hombres concretos, este y aquel, los que construyen los conceptos y no al contrario. Cada hombre es el hombre en general, y el hombre en general sin este hombre concreto es el fantasma. Lo mismo que Feuerbach, que señala lo imposible de que el pan ideal sea el pan que me como, Stirner se pregunta qué se podría pensar de una mujer que pretendiera ser idéntica al concepto *mujer*. Se trataría de una labor ridícula e imposible. La femineidad no es un rasgo del concepto mujer sino un rasgo genético impuesto por la naturaleza. No hay necesidad de hacerse “auténticamente” femenina. “*Yo soy hombre exactamente como la Tierra es astro. No es menos ridículo imponerse como una misión ser verdaderamente hombre como lo sería hacer a la Tierra un deber de ser verdaderamente astro*”³¹. Esta es, dice, la diferencia con el Yo de Fichte: el Yo de Fichte es todo, y es por lo tanto absoluto: inmóvil, eterno, infinito, mientras que el verdadero yo es finito, cambiante, y se aniquila a sí mismo.

Independientemente de cuán contradictorio pueda ser desde un punto de vista social una posible sociedad de “propietarios” cuya “propiedad” sean los otros vistos como objetos, y de qué tan ético sea ignorar la ética en un sentido universal —lo cual, evidentemente, es ya una ética universal— sin caer con ello en un “sálvese quién pueda”, nos interesa subrayar de momento dos ideas comunes a Feuerbach y a Stirner: a) Ambos suponen que la unidad *Dios*, en tanto que se trata de un Dios absoluto, no es la misma unidad hombre, en tanto que hombre concreto (Juan o Pedro) y que ésta unidad —de hecho, es *único* el término que Stirner utiliza para conceptuar a Juan o a Pedro— puede existir sin aquélla mientras que, en cambio, no podría haber de ninguna manera Dios si no hubiera ‘juanes’ y ‘pedros’ en la vida sensible. b) Ambos sostienen que la distancia entre el concepto y aquello que nombra se traduce en la innombrabilidad del objeto. Para Stirner el yo “*es una fuerza natural, un hecho inexpresable, ya que toda expresión verbal o concepto lo trasciende y desvirtúa. El yo particular es ‘voluntad de poder’ en expansión, pura y nihilista fuerza vital sin otro significado aparte de sí misma*”³², y para Feuerbach, como hemos visto,

²⁹ “El mundo de los Espíritus es prodigiosamente vasto, el de lo espiritual es infinito: examinemos, pues, lo que es propiamente ese espíritu que nos han legado los antiguos. Ellos lo dieron a luz entre dolores, pero no pudieron reconocerse en él; pudieron crearlo, pero hablar sólo podía hacerlo Él mismo. El Dios nacido, el Hijo del hombre, expresó por primera vez este pensamiento: que el Espíritu, es decir, Él, Dios, no tiene ningún vínculo con las cosas terrenales y sus relaciones, sino únicamente con las cosas espirituales y sus relaciones.(...) Como el extravagante no vive sino en el mundo fantástico que crea su imaginación, como el loco engendra su propio mundo de sueños, sin el cual no sería loco, así el Espíritu debe crear su mundo de fantasmas, y en tanto que no lo crea, no es Espíritu; en ellos se reconoce como su creador; Él vive en ellos, ellos son su mundo”. <http://acracia.tripod.com.mx/unico2.html>

³⁰ <http://acracia.tripod.com.mx/unico13.html>

³¹ Idem

³² Enciclopedia de la Filosofía Garzanti, p. 939.

“El ser, fundado en multitud de indecibilidades semejantes, es por ello él mismo algo indecible. Más aun, lo indecible. Sólo allí donde terminan las palabras comienza la vida”.

También Kierkegaard se enfrenta a Hegel³³, a cuyo pensamiento denomina el *sistema*, identificándolo con la filosofía, para ponerse del lado del individuo. De hecho, toda la producción de Kierkegaard es un pensar el individuo, que en el sistema es sólo un momento del Infinito. El sistema reduce la libertad del individuo a la autoafirmación de lo absoluto. Esta identificación en la que el individuo se anula le lleva a Kierkegaard a sostener que la confusión de los tiempos modernos reside en el olvido de la diferencia cualitativa entre dios el mundo, la diferencia absoluta.

El mayor enfrentamiento al sistema hegeliano lo desarrolla Kierkegaard en la *Apostilla conclusiva no científica a las "Migajas filosóficas"*³⁴, donde se opone a la identificación idealista entre pensamiento y ser, y en *"Temor y temblor"*, donde introduce su próximo encuentro con Hegel con un irónico e ilustrativo título: *"expectoración previa"*. El mundo del espíritu, dice aquí, no es el mundo exterior, donde el orden de las causas y de las consecuencias puede resultar azaroso. Fuera del espíritu no se cumple el proverbio de quien trabaja es quien consigue el sustento. Dentro del espíritu, en cambio, existe un orden no igualitario pero eterno y divino en el que *"no llueve a la vez sobre los justos y los injustos, ni brilla el sol lo mismo para los buenos como para los malvados"*. El hegelianismo (*"Una doctrina temeraria"*) intenta introducir en el mundo del espíritu la misma indiferencia del mundo exterior. Es al individuo concreto al que esta doctrina pretende subsumir en un ingente movimiento en el que Abraham, que empuñó un puñal contra su hijo, es tan sólo una pieza incomprendida que después de oída no obliga al auditor a abandonar su sillón y su pipa³⁵. ¿En qué consiste la distancia que existe entre el Abraham que empuñó el cuchillo para matar a Isaac y el Abraham del sermón del domingo en la iglesia, habida cuenta de que si un hombre, un individuo concreto, sale del templo un domingo cualquiera resuelto a matar a su hijo se le tomará por loco o por malhechor? Para los hegelianos, comprender y superar a Hegel es difícil, y *una simple bagatela*, por el contrario, comprender y superar a Abraham. Pero para él, Kierkegaard, en cambio, es comprender y superar a Abraham el verdadero asunto insuperable, al que no logra penetrar, pese a la encarnizada pasión que en ello pone, *"ni siquiera en el grosor de un cabello"*.

El Dios de Abraham no es el Dios de Hegel. El de Hegel es un Dios filosófico al que se accede mediante el ejercicio de la lógica. El de Abraham, el que exige a Isaac, simplemente es absurdo. ¿En qué consiste la fe de Abraham? ¿En cumplir a rajatabla con la orden divina? No. *Abraham creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos*. Su fe no consistía en la obediencia a Dios, sino en la confianza ciega en que Dios no le arrebataría a Isaac. Abraham no es el héroe trágico que reemplaza a Dios, no es el superhombre; de hecho, se parece mucho más a *"un salchichero vegetando en la penumbra crepuscular"*. Y esto en un sistema como el hegeliano, que centra en el

³³ Para una revisión en castellano de la relación Kierkegaard/Hegel ver Barrio y Guerrero.

³⁴ El individuo concreto, dice, no es una existencia ideal: *"La existencia es siempre la realidad singular, lo abstracto no existe"*. El pensamiento abstracto del hegelianismo no tiene sujeto, puesto que *"Hace abstracción de toda otra cosa que esté fuera del pensamiento, y el pensamiento no conoce otro medio que a sí mismo"*. Kierkegaard acusa a Hegel de gnosticismo y de fantasía, ya que *"sólo fantásticamente un existente puede existir 'sub specie aeterni'"* (las citas han sido tomadas de Fazio, 2002: <http://www.arvo.net>). Hay una bibliografía en castellano de obras primarias y secundarias de y sobre Kierkegaard en http://www.pntic.mec.es/mem/viena/masazul/soren_kierkegaard.htm

³⁵ Kierkegaard, p. 49.

concepto el despliegue de una razón deslumbrante, a cuyo resplandor ninguna sombra puede sobrevivir y actuar, el incomprensible misterio de Abraham (“*No puedo comprender a Abraham*”³⁶), viene a decir Kierkegaard, no tiene cabida.

¿Dónde divergen y dónde convergen las posiciones de Feuerbach, de Stirner y de Kierkegaard? El objetivo común es restaurar el valor del individuo amenazado después de Hegel por la unidad, ya sea el concepto, al absoluto, el espíritu o Dios, y el camino común es separar la identidad pensar/ser, de raigambre eleática. Pero, evidentemente, las visiones de cada uno sobre la unidad son divergentes. La contradictoria unidad de Hegel es para Feuerbach una nada lógica, falsamente cargada de ontología, y por lo tanto destruible —susceptible de destrucción—. Stirner va más lejos: no existe la unidad lógica sino la unidad ontológica, y ésta no va más allá del individuo. Al no existir, no hace falta emprender una destrucción que sólo llevaría a reemplazar unos conceptos por otros. Así, en Stirner la unidad ontológica, al estar escindida de toda unicidad lógica, es múltiple y existe sólo en la individualidad concreta. Por su parte Kierkegaard, como Stirner y como Feuerbach, desecha la presunta ontología de la unidad lógica (el absoluto, el ser, el espíritu absoluto) y declara la incapacidad lógica para abordar la unidad ontológica, que él encuentra dentro del marco ontológico del individuo y que no se detiene en el individuo mismo sino que apunta a Dios, después de superar estadios de vida anteriores al de la vida religiosa: la estética y la ética³⁷.

Este es el marco general del problema de la diferencia absoluta —para decirlo con Kierkegaard— que encuentra Nietzsche. Más allá del estudio de las influencias de Schopenhauer, Feuerbach, Stirner y Kierkegaard en Nietzsche³⁸, conviene dilucidar qué forma de disolución de la identidad pensar/ser es la que propone Nietzsche.

Queda visto que la declaración de la muerte de Dios es un recurso lingüístico (que puede atender a una racionalidad conceptual o no) usado inmediatamente antes de Nietzsche por pensadores que Nietzsche conoció³⁹. Heidegger en *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*⁴⁰ (*Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’*) recuerda que “*El joven Hegel dice así al final del tratado «Fe y saber» (1802): el «sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto»*, y que Pascal (*Pensamientos*, 695) toma prestada de Plutarco la frase: «*Le gran Pan est mort*». También que ya en «*El origen de la tragedia*», en 1870, Nietzsche había escrito «*Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que morir*». Y al final de la primera parte de «*Así habló Zarathustra*», que apareció un año después de la «*La gaya ciencia*», en 1883, Nietzsche escribe «*Los dioses han muerto, y ahora queremos que viva el superhombre!*». No se trata, pues, de una simple y banal declaración de ateísmo ni de una frase especulativa sobre la no existencia de Dios. Tampoco se explica satisfactoriamente si se asume como una alegoría más o menos

³⁶ Kierkegaard, p. 36 y ss.

³⁷ Ver el artículo de Greve, pp. 19-33.

³⁸ Véase a este fin el libro de David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, edic. Martínez Roca, Barcelona, 1971. Hay, además, una revisión bibliográfica de las relaciones Feuerbach/Nietzsche en http://www.ludwig-feuerbach.de/niwa_eng.htm Un estudio similar con respecto a Stirner aparece en http://www.virtusens.de/walther/start_e.htm

³⁹ Se ha dudado sobre si Nietzsche conoció o no la obra de Stirner. A la muerte de Nietzsche este asunto llegó a provocar una encendida polémica, dado que se llegó a entender el silencio absoluto sobre Stirner en la obra de Nietzsche como indicio de su deuda, que, según algunos defensores de Stirner, rozó con el plagio. Ver a este respecto Safranski, pp. 131-137. Ver además en relación a Stirner <http://www.lsr-projekt.de/msbann2.html>

Para la relación con Feuerbach ver http://home.t-online.de/home/HelmutWalther/n_f.htm

⁴⁰ Heidegger, Martin, *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, en Heidegger, 1996, pp. 190-240.

predictiva de la pérdida de fe colectiva del hombre occidental⁴¹. La interpretación más conocida y más usualmente admitida es la que Heidegger expuso en *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*: se trata de la declaración con la que Nietzsche postula la esencia del nihilismo: la demolición de un orden de valores⁴² y su reemplazo a futuro por su inversión⁴³. Ya al comienzo de su ensayo sostiene Heidegger que la declaración *"ilumina un estadio de la metafísica occidental que, presumiblemente, es su estadio final, porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posición esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica solo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia: la destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos"*, con lo cual ubica adecuadamente el problema en un plano ontológico: no se trata de valores religiosos, sociales o históricos, a secas, sino de valores metafísicos: aquellos que sustentan el pensamiento sobre el ser y el ser mismo. La frase, sostiene Heidegger, supone la debacle del mundo suprasensible, el derrumbe de la metafísica occidental. Lo que muere es en definitiva el platonismo⁴⁴, esa escala de valores que hace tanto más verdadero un ente cuanto más alejado esté del mundo sensorial. Pero este desbancamiento, advierte Heidegger, hace que la metafísica se quede sin esencia y sin salida, provocándose un *"ni esto...ni aquello"*. Muerto Dios, sigue Heidegger, el *"fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, (...)el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir"* de manera que *"ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse"*. Nietzsche, pues, no se ha desviado del problema que sigue la ruta Feuerbach-Stirner-Kierkegaard: el de

⁴¹ *"What Nietzsche meant was that humankind no longer believes in God. For all practical purposes, Western men and women have destroyed their faith in God; they have killed God"*. Nash, en *Bridges* Vol. 3 (1/2).

⁴² *"En una anotación del año 1887 Nietzsche plantea la pregunta (Voluntad de Poder, afor. 2): «¿Qué significa nihilismo?». Y contesta: «Que los valores supremos han perdido su valor»"*. Heidegger, Martin, Op. Cit. pp. 190-240.

⁴³ En la tesis de Heidegger lo que Nietzsche entiende por nihilismo no se limita a la pérdida de sentido de los valores que sostenían la metafísica platónica, sino, sobre todo, de una trasvalorización, esto es, de la erección de nuevos valores sobre las ruinas de los caídos: *"Ahora bien, si quisiéramos entender al pie de la letra la definición de Nietzsche según la cual la esencia del nihilismo es la pérdida de valor de los valores supremos, obtendríamos una concepción de la esencia del nihilismo que entretanto se ha vuelto usual, en gran medida gracias al apoyo del propio título nihilismo y que supone que la desvalorización de los valores supremos significa, evidentemente, la decadencia. Lo que ocurre es que, para Nietzsche, el nihilismo no es en absoluto únicamente una manifestación de decadencia, sino que como proceso fundamental de la historia occidental es, al mismo tiempo y sobre todo, la legalidad de esta historia. (...) Procediendo así, Nietzsche reconoce que a pesar de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos para el mundo, dicho mundo sin embargo sigue ahí y que ese mundo en principio privado de valores tiende inevitablemente a una nueva instauración de valores. Después de la caída de los valores hasta ahora supremos, la nueva instauración de valores se transforma, en relación con los valores anteriores, en una «transvaloración de todos los valores»"*. Idem.

⁴⁴ *"La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo"*. Idem.

la disolución de la unidad y el de la preeminencia del individuo erigido sobre esa disolución⁴⁵.

Siendo así, el Dios que muere en *La gaya ciencia* ¿pertenece a la esfera del pensar o a la del ser?, esto es ¿se trata de la unidad lógica o de la unidad ontológica?. Saber cuál de los dos muere supone que antes hemos barruntado la línea que separa/une la lógica de la ontología, una línea que para Hegel era simplemente inexistente pero que para el antihegelianismo, como hemos visto, era un verdadero error. Y resolver si el Dios que muere es lógico o es ontológico puede tener una importancia singular: vincular la obra de arte con la racionalidad que no aparece compartimentada en la pluriunidad del concepto, esto es, vincular la obra de arte a una racionalidad aconceptual. La solución de Nietzsche al problema del realismo platónico es muy conocida. Aparece ya en una fecha tan temprana como es 1871, en el *Prólogo a Richard Wagner*: “yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”⁴⁶. Y en el *Ensayo de autocrítica* que precede a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, de 1886, recuerda esta idea suya de quince años antes y la explicita: “Sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo. De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, —un ‘dios’ si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos (...)”. Sin el arte, la racionalidad del pensamiento no tiene salida: “Parménides dijo: no se piensa lo que no es. Nosotros estamos en el otro extremo y decimos: lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción”⁴⁷.

Bibliografía

- Barrio, Jaime Franco, *Kierkegaard frente al Hegelianismo*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1996.
- Bunge, Mario, *Racionalidad y realismo*, Alianza Editorial, 1985.
- Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en *Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels*, Editorial Progreso, Moscú, 1981.
- Feuerbach, L.,
- ——— *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Orbis,
- Barcelona, 1984(a), tr. de Eduardo Subirats.
- ——— *Principios de la filosofía del futuro*, Orbis, Barcelona, 1984(b), tr.
- de Eduardo Subirats.
- ——— *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en http://www.thelema93.de/bibliothek/philosophie/pdf/feuerbach_grundsaeetze.pdf
- Greve, Wilfried, “El dudoso eticista. O lo uno, o lo otro II, de Kierkegaard” en *Enrahonar*, 29, 1998, pp. 19-33.
- Guerrero Martínez, Luis: *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1993.

⁴⁵ En el enfoque de Nash (Op. Cit.) Nietzsche y Kierkegaard coinciden en que Dios ha muerto porque, desde el punto de vista de Kierkegaard, dice Nash, el escaso compromiso para llegar hasta el final de la renuncia a la que obliga el cristianismo supone la disolución de Dios en la sociedad danesa de su época (“*Kierkegaard would have regarded Nietzsche's parable of the madman as an apt picture of the religious bankruptcy of his own land.*”). La interpretación es errada. Lo que Kierkegaard echa de menos es exactamente lo que Nietzsche repugna.

⁴⁶ Nietzsche, 1979, p.39.

⁴⁷ Nietzsche, 1981, § 533 (en otras ediciones § 539), p. 302.

- Hegel, G.W.F.,
- ———*Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia de Estado*, UCV, Caracas, 1991, 2ª ed., tr. de E. Vázquez.
- ———Obra completa en lengua original:
http://www.hegel.de/werke_frei/startfree.html
<http://hegel-system.com/dsb332.htm>
- ———*Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, tr. de R. Mondolfo.
- ———*Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.
- ———*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, trd., Ramón Valls Plana.
- ———Porrúa, México, 3ª ed., 1977.
- ———*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México, 3ª. reimp., 1981, tr. de W. Rocés.
- ———*Estética*, —Península, Barcelona, 1989, tr. de Raúl Gabás.
- ———*Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke 13. Suhrkamp, 1970.
- ———*Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1ª. Reimp., 1971, tr. de Wenceslao Rocés.
- Heidegger, Martin,
- ———*El origen de la obra de arte*.
- ———*Arte y poesía*, FCE, México, brevariario 229. 4ta. reimp. 1985., tr. de Samuel Ramos.
- ———*Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996, trd. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Transcripción digital en
http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/origen_obra_arte.htm
- ———*Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- ———*Ser y tiempo*
- ———FCE, México, 1974, tr. de José Gaos.
- ———Biblioteca de los Grandes Pensadores, Madrid, 2002, tr. de José Gaos.
- ———*Carta sobre el humanismo* <(BüH), *Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken*> en
http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/carta_humanismo.htm
- ———*El Poema*, en Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, prólogo de Eugenio Trías, trd. de José María Valverde. Versión digital en
http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_poema.htm
- ———*Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- ———*Identität und Differenz*, Stutthart: Neske, 1978, 6ª ed.
- ———*La pregunta por la cosa*, Orbis, Barcelona, 1986.
- ———*Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1991, tr. de Víctor Farías.
- ———*¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires.
- Heidegger, Bataille, Adorno y otros, *Nietzsche, 125 años*, Temis, Bogotá, 1977.-- Heráclito, y otros, *Los Filósofos Presocráticos*, Gredos, Madrid, 2001, fragmento 50.
- Kierkegaard, Soren, *Temor y Temblor / Diario de un seductor*, Guadarrama, Madrid, 1976, tr. de Demetrio Gutiérrez.
- Mc Lellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, edic. Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- Olivé, León, "Racionalidad, objetividad y verdad" en *Racionalidad Epistémica*, Trotta, Madrid, 1995.

- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001, tr. de Raúl Gabas.
- Nash, Ronald H., *Nietzsche, "Kierkegaard, and the Death of God"* en *Bridges* Vol. 3 (1/2).
- Stirner, M., *El único y su propiedad*, Labor, Barcelona, 1984. Edición digital en http://acracia.tripod.com.mx/caratula_stirner.html Véase también: <http://www.nonserviam.com/egoistarchive/commentaries/schiereck.html#botoc3>
- Enciclopedia de la Filosofía Garzanti, Ediciones B, S.A., Barcelona, 1992.