

EL CONCEPTO DE ETERNO RETORNO DE LO MISMO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EXPERIMENTAL DE FRIEDRICH NIETZSCHE.

Por: ELADIO CORNEJO SERRATO.



06 10 2008.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



**EL CONCEPTO DE ETERNO RETORNO DE LO MISMO EN EL
PENSAMIENTO FILOSÓFICO EXPERIMENTAL DE
FRIEDRICH NIETZSCHE.**

**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRO EN
FILOSOFÍA
P R E S E N T A
ELADIO CORNEJO SERRATO**

**DIRECTOR DE TESIS: DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ.
LECTOR DE TESIS: DR. RAÚL QUESADA GARCÍA.**



MÉXICO, D.F.

2008

AGRADECIMIENTOS.

Al Dr. Alberto Constante López, quien aceptó ser mi director de tesis en un momento en el que yo ya estaba a punto de abandonar este proyecto.

Al Dr. Raúl Quesada García, de quien he aprendido bastante tanto en el terreno práctico como en el teórico. Para mí es invaluable que haya aceptado ser mi lector de tesis. A lo largo de muchos años me ha permitido permanecer cerca de su práctica filosófica.

Al Dr. Bolívar Echeverría Andrade; sin sus cátedras, a lo largo de un buen número de años, mi pensamiento todavía seguiría en un estado más confuso.

A la Dra. María Teresa Padilla Longoria. Desde el principio me ha tenido paciencia. Sus consejos han iluminado fundamentales aspectos de mis interpretaciones.

Al Dr. Gerardo de la Fuente Lora. Nunca me ha negado alguna observación provechosa.

A la UNAM y a la Facultad de Filosofía y Letras por todo lo que me han dado y por los principios en los que se basa su existencia.

A todas aquellas personas de la Facultad de Filosofía y Letras en particular, y de la UNAM en general, a quienes esta tesis les parece que, en definitiva, no vale nada, y que por lo tanto no merece ni la más mínima consideración.

A mi padre, Miguel Cornejo Lule. Mi modelo de práctica discursiva; mi brújula.

Asimismo, deseo que la UNAM se siga manteniendo como una universidad pública, autónoma, gratuita, popular y con un nivel académico cada vez más elevado. Por una universidad en la que se pueda continuar cultivando amigos. Por ahora la UNAM es una maravilla.

ÍNDICE

	pp.
1. Introducción.	1.
2. Diónisos, metáfora del eterno retorno de lo mismo.	9.
3. La crítica de Nietzsche a la tradición metafísica con base en la contraposición entre lo trágico y lo no trágico.	35.
4. El concepto de eterno retorno de lo mismo en la obra filosófica de Nietzsche.	67.
5. Conclusión relativa.	110.
6. Bibliografía.	115.

Abstract

Name of the Thesis: *The Eternal Return of the Same in the Experimental Philosophical Thought of Friedrich Nietzsche.*

Eladio Cornejo Serrato.

Friedrich Nietzsche's philosophy unfolds a way of thinking destined to free spirits, based on the probable hypothesis of the eternal return of the same, a bottomless and shapeless abyss, with no material or spiritual foundation; it is a philosophy that at the beginning provokes an unbearable dizziness to weak spirits; this is why it is a philosophy for everybody and anybody, people are not used to make efforts that allow them to grow.

At the same time, the eternal return of the same is the ontological basement of Nietzsche's transvaluation of values of the traditional platonic metaphysics as well as Judeo-Christian thought; it is the material substitute of Judeo-Christian values; it is the eternal becoming (*aufhebung* in a nonhegelian sense) of material things and of the human world, which being always, in the last term, tragic, has the possibility of affirming itself, growing, elevating itself in that becoming (*aufhebung*). The eternal return of the same is the material realm of the world, which, in Nietzsche acquires the tragic Greek sense of *physis*, a *physis* that affirms itself against the metaphysical tradition. I defend the interpretation that, for Nietzsche, the eternal return of the same is what actually makes the permanence of life and death possible in

the becoming, *aufhebung*, as a deepness of the primordial One, with its pain and contradiction, as well as making possible that the being of the becoming, *aufhebung*, and man's being can melt into each other. I go forward on this thesis based on the poetic-philosophical experimental thought of Friedrich Nietzsche's most important works. The first chapter deals with Dionysus as a metaphor of the eternal return of the same; the second is centered on showing that Nietzsche's criticism of metaphysical tradition is not carried out only from the opposition of Dionysus and Apollo, but above all, is based on the opposition of the tragic and the non-tragic; the third chapter emerges from the first two, and shows the deepest ground of Nietzsche's work: the concept of the eternal return of the same. Just as complex reality, Nietzsche's philosophy seeks to be open and alive.

1. INTRODUCCIÓN.

Con base en lo que yo alcanzo a ver, sobre todo a oír, y por supuesto con la contribución de la bibliografía que utilizo, escribo todas mis afirmaciones sobre la obra de Friedrich Nietzsche en relación con el tema de mi tesis. Parto de la hipótesis inicial, a lo largo de esta investigación filosófica, de que el concepto de eterno retorno de lo mismo, para Friedrich Nietzsche, es la categoría ontológica central de todo su pensamiento filosófico experimental histórico y crítico, en los diferentes momentos de creación de su filosofía. Sostengo también que, este concepto, significa la eternidad de la materialidad de la naturaleza en su permanente devenir radical; se trata de una naturaleza material que se basta a sí misma para ser lo que es, sin la necesidad de ningún “más allá”. Asimismo, el eterno retorno de lo mismo es el fundamento ontológico nietzscheano de la transvaloración de todos los valores de la metafísica tradicional platónica tanto como judeocristiana; es el sustituto material de los valores judeocristianos; se trata del eterno devenir de las cosas materiales y del mundo humano que al ser siempre, en última instancia, trágico, tiene la posibilidad de afirmarse, crecer, elevarse, en ese devenir. El eterno retorno de lo mismo es la materialidad del mundo que, adquiere en Nietzsche, el sentido griego trágico de *physis*, de una *physis* que se afirma frente a la tradición metafísica. Ni los dioses ni el Dios judeocristiano han podido cerrar lo que los grandes pensadores griegos trágicos vieron abrirse a través de la *physis*. De la *physis* salió la esperanza y la libertad humanas, más radicales que si hubieran salido de la caja de Pandora.

Defiendo la interpretación consistente en que, para Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo es lo que posibilita realmente la permanencia de la vida y la muerte en el devenir, como profundidad del Uno primordial, con su dolor y su contradicción; así como también que el ser del devenir con el ser del hombre puedan fundirse; asimismo, avanzo en este trabajo filosófico, de investigación y exposición, con base en la palabra poético-filosófica experimental de las obras más importantes de Friedrich Nietzsche. Los momentos del desarrollo filosófico de Nietzsche implican, al parecer necesariamente, el proceso de la asunción así como la comprensión del eterno retorno de lo mismo, toda vez que de otra manera ninguna de ellas podría ser posible con toda la radicalidad en que se van presentando en él. De ese modo, por ejemplo, la muerte de Dios puede convertir, en el hombre trágico, el “tú debes” en el “yo quiero”, y también en el “yo puedo”. El hombre trágico quiere y puede sin abandonar nunca la tierra. La muerte de Dios, con base en el eterno retorno de lo mismo, es la negación de la verdad absoluta; toda verdad absoluta ha quedado destruida. Tanto el “yo quiero” como el “yo puedo” significan la afirmación de la verdad relativa del hombre individual, quien al ejercitar esta actitud, acompañada de la correspondiente conducta, lleva a cabo una manera radicalmente nueva de relacionarse con el mundo; se trata del individuo trágico, cuya ética individual, surgida con base en el eterno retorno de lo mismo junto con la muerte de Dios, capaz de ver el mundo a través de los ojos de la Grecia trágica; para este tipo de individuo se trata de un mundo respecto al cual sabe que no ha sido hecho para él, ni él para el mundo, que un día se encontraron por azar, que ambas existencias son contingentes, así como también su posible relación. Se trata de la asunción del mundo reconciliado consigo mismo, sin ninguna mentira trascendente. El mundo reconciliado es aquel que aprende a vivir su contingencia como contingencia, pues todas las leyes son

perfectamente contingentes; es un mundo que no reconoce ya ningún fundamento metafísico. El individuo se vuelve capaz para crearse sus propios valores frente a la nada del mundo, un océano inmensamente abierto como nunca antes, que ha sido desvalorizada por la pulverización del judeocristianismo así como por el resto de la metafísica. El eterno retorno de lo mismo es la sustitución de los valores de la tradición metafísica.

Sin embargo, en la conciencia del individuo humano sólo le es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia. Allí donde los poderes dionisiacos se alzan con tanto ímpetu como nosotros lo estamos viviendo, allí también Apolo tiene que haber descendido ya hasta nosotros, envuelto en una nube; sin duda una próxima generación contemplará sus abundantísimos efectos de belleza.

Pero que ese efecto es necesario, eso es algo que con toda seguridad lo percibiría por intuición todo el mundo, con tal de que se sintiese retrotraído alguna vez, aunque sólo fuera en sueños, a una existencia de la Grecia antigua: caminando bajo elevadas columnatas jónicas, alzando la vista hacia un horizonte recortado por líneas puras y nobles, teniendo junto a sí, en mármol luminoso, reflejos de su transfigurada figura, y a su alrededor hombres que avanzan con solemnidad o se mueven con delicadeza, cuyas voces y cuyo rítmico lenguaje de gestos suenan armónicamente -tendría sin duda que exclamar, elevando las manos hacia Apolo, en esta permanente riada de belleza: “¡Dichoso pueblo de los helenos! ¡Qué grande tiene que haber sido entre vosotros Dioniso, si el dios de Delos considera necesarias tales magias para curar vuestra demencia ditirámica!”- Mas a alguien que tuviese tales sentimientos un ateniense anciano le replicaría, mirando hacia él con el ojo sublime de Esquilo: “Pero di también esto raro extranjero: ¡cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello! ¡Ahora, sin embargo, sígueme a la tragedia y ofrece conmigo un sacrificio en el templo de ambas divinidades!”¹

Lo dionisiaco no es una fase, subyace. El eterno retorno es profundo, abismal, difícil, dionisiaco. El eterno retorno de lo mismo, de la mismidad, es el eterno retorno de

¹ Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, p.191.

todas las cosas. El eterno retorno de lo mismo es el devenir permanente en la permanente tormenta del caos. Ahora bien, a lo largo de este trabajo desarrollo básicamente tres capítulos y una conclusión relativa. Muestro que lo trágico, con base en el eterno retorno de lo mismo, es un concepto que se mantiene en toda la obra de Nietzsche. El primer capítulo trata sobre Diónisos como metáfora del eterno retorno de lo mismo; el segundo, se centra en mostrar que la crítica de Nietzsche a la tradición metafísica, no se lleva a cabo sólo desde la contraposición entre Diónisos y Apolo, sino sobre todo con base en la contraposición entre lo trágico y lo no trágico; el tercer capítulo, surge de los dos anteriores, como el suelo más profundo de la obra de Nietzsche, el concepto de eterno retorno de lo mismo en la obra filosófica de Nietzsche. La conclusión final es relativa, porque considero que el pensamiento de Nietzsche es abierto y vivo. Las conclusiones cerradas, absolutistas, son asfixiantes, están en contra de la vida. El pensamiento de este filósofo no es un sistema, aunque sea un pensamiento coherente. Los sistemas pueden ser coherentes, aunque puede haber algunos que no lo sean, pero, en todo caso, no todo pensamiento coherente implica un sistema. Así se manifiesta en Nietzsche desde sus primeras obras.

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática x de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo

con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparaciones de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una numerosa serie de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de “honestidad”.

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las

metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borregilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos.²

La teoría del conocimiento de Nietzsche también es trágica; quedará reforzada y sólida cuando él se madure como el filósofo del eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo conlleva en un primer momento el pesimismo, porque la primera actitud consiste en darse cuenta que este mundo es lo mismo que el anterior, y el anterior lo mismo que el otro anterior; y el que siga es lo mismo que el actual. La superación no es ni el pesimismo ni el optimismo, es el pesimismo dionisiaco, devenir en hombre trágico, decir sí a la vida como es, y ser uno capaz de crearse su propio sentido de vida, concebir la ciencia y la filosofía con los ojos del arte, y el arte con los de la vida; vivir cada instante como algo que deseamos que se repita un infinito número de veces. Amar la alegría, el placer, el goce, y el dolor implicados en el vivir; crear arte con todo lo que hallemos en el mundo. No podemos regresar a la naturaleza ni a la época de la Grecia trágica, pero podemos ser capaces de vivir como en la naturaleza y como los griegos trágicos.

La naturaleza y la realidad histórico-social no son ni racionales ni irracionales, son significativas de un modo indeterminado. Podemos decir, en efecto, que Nietzsche puso su propio yo como objeto y experimento de quien conoce. Para él su vida afectiva, instintual, es fundamental. Su paso por el pensamiento positivista implicó la creación de un espacio de tolerancia, el cual le permitió tomar material para fundamentar sus cambios de ánimo y oscilaciones de sentimientos. De esa etapa extrajo material que le permitió seguir alejándose de la metafísica. Dejó atrás el positivismo y volvió a sumergirse en el espíritu de la Grecia trágica. Su experiencia se volvió más compleja y también su ejercicio de la razón. No

² Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*, pp. 23-25.

encontró nada que le permitiera abandonar su pensamiento coherente aforístico, fragmentario, histórico y crítico. Sus obras revelan los pesares y suplicios más ocultos de su experiencia. Su filosofía es una interpretación trágica de la existencia y de su propia existencia. Su concepto de superhombre, de espíritu libre, está fundamentado con base en su concepción del eterno retorno de lo mismo. Su pensamiento se sustenta en hipótesis con base en una investigación con base en los instintos. Lo real no es la realidad como tal, pues ésta no existe, sino que es aquello que sobreviene de manera abrupta al sujeto y que le impide abordarlo con todo detalle a través del lenguaje verbal; y además, continúan sobreviniendo todo el tiempo nuevas cosas al sujeto. Las leyes de la naturaleza son una invención, la naturaleza no existe como tal. Nietzsche se deshizo de la búsqueda de una teoría del conocimiento que implicara un sistema. Somete todo conocimiento intelectual a fundamentos experienciales de la vida de los instintos, toda vez que buscar eliminar lo dionisiaco es castrar el pensamiento. Lo puro es puro de toda experiencia; Nietzsche es un filósofo experimental porque para él no hay nada puro con respecto a la experiencia. En definitiva, su deseo se mueve siempre hacia objetos patológicos o empíricos. Los objetos patológicos son objetos empíricos, sensibles. Nietzsche le da valor sobre todo a la experiencia. Nietzsche es un ilustrado, pero su concepto de Ilustración es una experimentación y una actitud de firmeza, de valentía, de fuerza, en la medida de lo posible ante la cercanía de la verdad más terrible, más insoportable: el estar condenados a la individualidad. No hay universales sin fallas. Todo universal posee fallas, por eso lo que tiene valor es sobre todo la experiencia, y sobre todo la experiencia individual en una adecuada relación con grandes filósofos del pasado y el presente. En la obra de este filósofo el mundo aparente sólo es posible como antítesis del mundo verdadero, por eso para él

murió el mundo verdadero y también el aparente. El hombre se encuentra arrojado en sí mismo. Al hombre le queda su capacidad para crear interpretaciones apolíneas, máscaras, desde una determinada perspectiva. Las interpretaciones creativas introducen significados que buscan rescatar la vida de las cosas. Los desbordes abundantes de lo dionisiaco son creadores de una nueva máscara apolínea. Nietzsche se va objetivando máscara tras máscara. Es cierto, no hay entidad sin identidad, pero la identidad es un complejo interpretativo, que asume lo dionisiaco y lo apolíneo, donde aquel implica a éste. La identidad es la fidelidad, en un específico momento, a una determinada forma; todas las identidades son evanescentes. La interpretación nietzscheana no busca la correspondencia con los hechos, en el sentido de lo rigurosamente verdadero, ya que en general lo que se sostiene, o defiende, como rigurosamente verdadero se encuentra más allá de lo que con base en la experiencia se podría defender. Para Nietzsche, la verdad es una serie de errores y ficciones, de antropomorfismos, ilusiones necesarias y útiles; la verdad es una práctica que nos ha permitido sobrevivir donde no lo han logrado otros. No existe ningún fundamento último, ni material ni trascendente. Lo dionisiaco se satisface en el exceso de vida que garantiza el eterno retorno de la vida. En las páginas que a continuación siguen me propongo matizar lo anterior.

2. Diónisos, metáfora del eterno retorno de lo mismo.

Nietzsche es un hombre de un pensamiento filosófico experimental, con conceptos tan radicales y fundamentales como los siguientes: el eterno retorno de lo mismo, la muerte de Dios, la voluntad de poder, el anticristo y el superhombre, vida, Diónisos, más allá del bien y del mal, la visión trágica ante la vida, así como el de espíritu libre; todos estos conceptos, y otros muchos significan la mirada crítica radical de que no hay, en definitiva, hechos, que no sean correlatos de proposiciones, es decir, interpretaciones desde una determinada perspectiva, y desde luego la oportunidad para cada cual para elaborar una buena interpretación sobre el mundo en su devenir con la finalidad de crearse un sentido propio de vida. No cualquiera posee la capacidad para inventarse su propio sentido de vida. Se trata de un aristocratismo radical. No cualquiera que estudia o investiga filosofía deviene filósofo. No cualquier filósofo logra descubrimientos que le permitan trascender de alguna manera su momento histórico. Los filósofos le pertenecen a su época. Cada época retoma de la experiencia anterior y presente lo que es capaz de retomar. Pero ninguna época es monolítica; hay varias tendencias y por lo tanto diferentes horizontes en ella; cada tendencia retoma también lo que es capaz de retomar. Cada tendencia es particular e inventa, crea, su propia historia. Hay en cada época varias invenciones de la historia así como construcciones que se ofrecen al presente y al futuro. La historia en cuanto tal no existe en ninguna parte. No hay nada que sea un hecho; todo es un problema para la capacidad de interpretación. No es posible que alguna persona pueda realizar la interpretación verdadera y única. Grecia trágica no es un hecho, en relación con el cual sólo tengamos que copiarlo; Nietzsche tampoco es un hecho en ese sentido. Se trata de problemas, en tanto que desde el principio

ya han sido interpretados desde diferentes perspectivas. Se trata de reinterpretar, inventar, crear, producir, construir, destruir, desconstruir; permanentemente. Las interpretaciones sobre la historia cambian con cierta frecuencia; las interpretaciones acerca de Nietzsche han cambiado, y también sobre Grecia trágica, que ha sido, tal vez, el mejor momento histórico de la humanidad, sobre todo porque en él Grecia dio a luz el concepto de libertad. Los griegos trágicos aprendieron a jugar con los elementos. Desde entonces no ha vuelto a suceder en forma tan radical. El hombre trágico vive un sepulcral destino. Tiene una torva resistencia, una doliente y mísera existencia. En su psique están, contra tantos males, el potente fulgor de sus ideales, su firme voluntad hace de la muerte una victoria. Es turbio y cristalino. Es un filósofo de su conducta personal. Recupera el sentido de la tierra junto con su tesis de que la vida sólo tiene sentido ante ella misma. Sabe que la inteligencia no puede, porque es incapaz, de proporcionar una verdad eterna. ¡ *Veritas!* ¿ *Quid est veritas?* La naturaleza ama el ocultarse. Todo es devenir, y no se trata de huir, o ¿cuánta verdad somos capaces de soportar? Las huidas de Schopenhauer, de los románticos, y de Wagner no son heroicas. El hombre trágico recupera su amistad con el enigma. Asume el sinsentido de la vida y el sentido que él sea capaz de darle. El hombre trágico experimenta intensamente un ansia.

La tragedia absorbe en sí el orgiasmo musical más alto, de modo que es ella la que, tanto entre los griegos como entre nosotros, lleva estrechamente la música a su perfección, pero luego sitúa junto a ella el mito trágico y el héroe trágico, el cual entonces, semejante a un Titán poderoso, toma sobre sus espaldas el mundo dionisíaco entero y nos descarga a nosotros de él: mientras que por otro lado, gracias a ese mismo mito trágico sabe la tragedia redimirnos, en la persona del héroe trágico, del ávido impulso hacia esa existencia, y con mano amonestadora nos recuerda otro ser y otro placer superior, para el cual el héroe combatiente, lleno de presentimientos, se prepara con su derrota, no con sus victorias. Entre la vigencia universal de su música y el oyente dionisiacamente receptivo la tragedia interpone un símbolo sublime, el mito, y despierta en aquel la

apariencia de que la música es sólo un medio supremo de exposición, destinado a dar vida al mundo plástico del mito. Confiando en ese noble engaño, le es lícito ahora a la tragedia mover sus miembros en el baile dítirámico y entregarse sin reservas a un orgiástico sentimiento de libertad, en el cual a ella, en cuanto música en sí, no le estaría permitido, sin aquel engaño, regalarse. El mito nos protege de la música, de igual manera que es él el que por otra parte otorga a ésta la libertad suprema. A cambio de esto la música presta al mito, para corresponder a su regalo, una significatividad metafísica tan insistente y persuasiva, cual no podrían alcanzarla jamás, sin aquella ayuda única, la palabra y la imagen; y en especial, gracias a ella recibe el espectador trágico cabalmente aquel seguro presentimiento de un placer supremo, al que conduce el camino que pasa por el ocaso y la negación, de tal modo que le parece oír que el abismo más íntimo de las cosas le habla perceptiblemente a él.³

Desde el punto de vista de Nietzsche, Heráclito, es el primer intento profundo de explicar el *kosmos* y su movimiento en forma sistemática. Trató de explicar la naturaleza de las cosas. *Pólemos* es la competencia cósmica. *Ágon* es la competencia propiamente humana. La cultura griega es eminentemente agónica. Lo que mueve a la cultura griega es la competencia. Cada griego quiere ser el mejor. Uno vale más que diez mil si es el mejor. Sólo los más valientes son capaces de asumir el *kosmos*, cuya lógica no se preocupa en lo más mínimo por los seres humanos. Ante el *kosmos* no cabe el reclamo moral. No se puede medir el transcurrir del *kosmos* en términos morales. Nietzsche se despide de la tradición en la que el sujeto busca apropiarse de la naturaleza. Se trata de dejar que el *kosmos* actúe. La voluntad es la de transformarse a sí mismo, y no buscar transformar a los demás. El héroe es héroe porque está dispuesto a arriesgar su vida para mantenerse como héroe. El héroe en su esencia se enfrenta a su muerte y a su victoria. Aunque el carácter es destino, éste no se sabe antes de que se viva. El destino, siempre, se sabe hasta después de que ya se vivió. El destino no se puede leer antes, porque no está escrito antes. Sísifo acepta el castigo y no

³ *El nacimiento de la tragedia*, p.167.

protesta, ríe. En esta risa se vuelve, por un momento, incluso como un dios. En el momento en el que Sísifo llega a la cumbre es por un momento feliz. Sísifo, hombre en extremo sabio, sabe que los dioses también están sometidos a *Diké*; no siempre son felices, sólo momentáneamente. Pero Sísifo se sabe hombre trágico porque se ha enfrentado a la muerte con su carácter de héroe. Y sabe también que los dioses no pueden ser trágicos, porque no se enfrentan a la muerte.

Incluso esa prepotencia musical, sólo si nosotros fuéramos griegos la habríamos sentido como tal: mientras que en el desarrollo entero de la música griega – infinitamente más rica que la que a nosotros nos es conocida y familiar - creemos oír tan sólo la canción juvenil del genio musical, entonada con un tímido sentimiento de fuerza. Los griegos son, como dicen los sacerdotes egipcios, los eternos niños, y también en el arte trágico son sólo unos niños que no saben qué sublime juguete ha nacido y – ha quedado roto entre sus manos.

Este esfuerzo del espíritu de la música por encontrar una revelación figurativa y mítica, que va intensificándose desde los comienzos, de la lírica hasta la tragedia ática, se interrumpe de pronto, apenas alcanzado un desarrollo exuberante, y desaparece, por así decirlo, de la superficie del arte helénico: mientras que la consideración dionisiaca del mundo nacida de ese esfuerzo sobrevive en los Misterios y, a través de las más milagrosas metamorfosis y degeneraciones, no deja de atraer a sí las naturalezas más serias. ¿No volverá a ascender algún día como arte desde su profundidad mítica?⁴

Los héroes sí son trágicos porque ellos sí se enfrentan a la muerte. Asumir lo inevitable tiene un momento placentero. La muerte se concibe como el último orgasmo, porque para el héroe es el momento en el que la adrenalina está al máximo. Según Nietzsche, la filosofía fortalece la capacidad para asumir que somos parte de la naturaleza, como parte de ella nacemos, sufrimos, gozamos y morimos. No culpar a nadie por nuestra muerte es parte de la sabiduría que da la filosofía. La filosofía permite moldear mejor nuestros momentos a través de la comprensión del otro. El *pólemos* y el *ágon* son el padre

⁴ *Ibid*, p.140.

de la filosofía en la cultura griega. Nunca queda nada establecido como definitivo. Los griegos no postulan el *logos* como la expresión de la verdad última. El *logos* es la expresión de la palabra, ésta es cambiante. La palabra no puede determinar toda la realidad, sólo lo que podemos decir de la realidad. La palabra se ve obligada a crecer para expresar más realidad, en un sentido intenso o extenso, o en ambos. La palabra se escapa de todos los intentos por mantenerla en un sólo nivel. El *logos* es una forma de vencer al otro a través de la palabra. El debate, la palabra, es el fundamento de todo; aunque la polis es el fundamento de la palabra como debate. Pero, curiosamente la palabra se vuelve fundamento de todo. Después de que cayó la *polis* Atenas y de que Sócrates murió, la vida privada se convirtió en lo único importante. La vida idiota fue lo único importante. Idiota significa, para los griegos, vida encerrada o reducida a lo privado, y que no vuelve para nada la cabeza hacia la vida pública.

Pero a Sócrates le parecía que el arte trágico ni siquiera “dice la verdad”: prescindiendo de que se dirige “a quien no posee mucho entendimiento”, por tanto, no al filósofo: doble razón para mantenerse alejado de él. Al igual que Platón, Sócrates lo contaba entre las artes lisonjeras, que sólo representan lo agradable, no lo útil, y por eso exigía de sus discípulos que se abstuvieran y que se apartaran rigurosamente de tales atractivos no filosóficos; con tal éxito que Platón, el joven poeta trágico, lo primero que hizo para poder convertirse en alumno de Sócrates fue quemar sus poemas. Allí donde, sin embargo, unas disposiciones invencibles combatían contra las máximas socráticas, la fuerza de éstas, junto con el brío de aquel enorme carácter, siguió siendo lo bastante grande para empujar a la poesía misma a unas posiciones nuevas y hasta entonces desconocidas.⁵

Defender al individuo no quiere decir renunciar a la vida pública. La defensa del individuo es asumir una forma de vida pública. ¿Cómo se fue creando una idea de la cultura griega, no realizada del todo todavía? Mediante la defensa del individuo y de una vida

⁵ *Ibid*, p. 120.

erótica más libre. Se puede decir que a principios del siglo XIX Grecia ya se había convertido, para los intelectuales más avanzados, en un ideal político e individual. La imagen que Nietzsche se va creando de la Antigüedad griega va cambiando a lo largo de su desarrollo intelectual. Pero, la defensa de la cultura griega, en su forma trágica, frente al judeocristianismo, se mantiene; éste niega la vida como vida, y a cambio sólo da una explicación del dolor como culpa del hombre por haber cometido el llamado pecado original. Se trata de una explicación del dolor que resulta en una bendición al dolor. El hombre tiene que negar su naturaleza. La naturaleza misma es pecado. En cambio, Grecia trágica es vista como la cultura que reivindica la vida, una cultura en la que no hay pecado original ni pecado en general. La ética de los griegos, así como la de Nietzsche, es una ética de autorresponsabilidad. A ninguna ética se le puede atribuir un fundamento absoluto. La ética nietzscheana está abiertamente postulada para muy pocos. Su fundamento es relativo. Por cierto, la ética metafísica tradicional no posee, en realidad, ningún fundamento que justifique el continuar tratando de imponerla a todos sin ninguna distinción. Por eso para Nietzsche cada individuo debería ser capaz de crear su propio sentido de vida, y nunca buscar imponérselo a nadie. Vivir como filósofo noble, guerrero, respetuoso del otro como otro, héroe, libre, una obra de arte que asuma su verdad como relativa, y como elitista en el sentido de aceptar que es necesario mantenerse investigando filosofía, porque la filosofía es necesaria para la creación del héroe. Del eterno retorno de lo mismo sólo pueden succionar néctar para la vida las personas fuertes, seguras y creadoras de seguridad, capaces de soportar toda la verdad que se descubra. Una nueva sociedad se crea a través de toda la gama de interacciones sociales, incluso las interacciones filosóficas. El filósofo que asume a Nietzsche participa en ello siendo como es, sin poder dejar de ser como es, un héroe y un

espíritu libre capaz de darse su propio sentido de vida. A los débiles no se les puede decir que se transformen en fuertes, sólo que se transformen en aquello que son, como a todo el mundo.

Confróntese ahora con esto al hombre abstracto, no guiado por mitos, la educación abstracta, las costumbres abstractas, el derecho abstracto, el Estado abstracto: recuérdese la divagación carente de toda regla, no refrenada por ningún mito patrio, de la fantasía artística: imagínese una cultura que no tenga una sede primordial fija y sagrada, sino que esté condenada a agotar todas las posibilidades y a nutrirse mezquinamente de todas las culturas – eso es el presente, como resultado de aquel socratismo dirigido a la aniquilación del mito. Y ahora el hombre no-mítico está, eternamente hambriento, entre todos los pasados, y excavando y revolviendo busca raíces, aun cuando tenga que buscarlas excavando en las más remotas Antigüedades. El enorme apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna, el coleccionar a nuestro alrededor innumerables culturas distintas, el voraz deseo de conocer, ¿a qué apunta todo esto si no a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico?⁶

En Nietzsche más que de moral se trata de ética, porque moral proviene de *mores*, significa costumbre; ética significa algo más elevado, tiene que ver con la capacidad de ser autónomo o crearse su propio destino en medio del naufragio que es el mundo tanto natural como social. Un espíritu libre no busca dominar a nadie; tampoco se deja dominar por nadie. Qué pueda ocurrir con la relación entre un espíritu libre y la sociedad, es algo que, en todos sus detalles, no es posible saber de antemano; en general sólo puede decirse que se mantendrá viva la llama de la contradicción. Un espíritu libre que por medio de la filosofía deviene en una obra de arte, se convierte en un modelo para los demás, o más exactamente, se convierte en un modelo excelente de hombre para unos pocos, los otros espíritus libres que haya, para quienes cada instante tiene la dignidad de lo eterno, pues retorna eternamente. Nietzsche no busca regresar a los valores griegos, sino a la reinención de los

⁶ *Ibid*, p. 180.

valores griegos, en el sentido de una aristocracia del espíritu; se trata de un nuevo tipo de *areté*, excelencia, virtud, dignidad consigo mismo. Un regreso en lo ético, en un sentido creativo, sin caer en la búsqueda de una simple repetición. Logra que nos fascine de los griegos su polifonía de pensamiento, su capacidad para jugar con los elementos. Grecia trágica es el único lugar legítimo y auténtico conocido, en donde el imaginario vuelto hacia el pasado para buscar un lugar de libertad humana auténtica podrá decir que ha encontrado el lugar de la libertad. Por ejemplo, Grecia trágica es para Roma como el original frente a la copia. No importa lo que para este respecto asumieran los romanos. La historia, en sentido filogenético y ontogenético se inventa, es una creación, y se puede y se debe seguir inventando; así ha sido, así es, y así será, mientras haya seres humanos sobre la tierra. Aprender datos no tiene importancia, lo que importa es la creación. El hombre es animal, pero también humano y divino. Los espíritus débiles pueden pensar que Nietzsche sólo es un loco soñador, pero él no es el único, no ha sido el único, ni antes ni en su tiempo ni en nuestro tiempo; el tiempo no como ente, sino como ser, como el ser más radical y fundamental del hombre, como la actividad permanente del sujeto en su relación contradictoria con el objeto, en la que jamás predominará la unidad, sino siempre la contradicción, proveniente del abismo dionisiaco eternamente activo, vivo, que la cultura griega trágica representó con el dios Diónisos; ¿cómo es Diónisos? Es bullicioso, alegre, guerrero, amoroso, guerra, andrógino, híbrido, alegría de mortales, matador de hombres, no es ambivalente sino complejo, un abismo, terrible, paciente casi en extremo, en la guerra es cruel en exceso, soberbio, orgulloso, arrogante, libre, es un dios, es un hombre no común sino extraordinario.

¿No se habrá facilitado esencialmente entre tanto ese difícil problema del efecto trágico, por el hecho de haber recurrido nosotros a la ayuda de la relación musical de la disonancia? Pues ahora comprendemos qué

quiere decir el que en la tragedia nosotros queramos mirar y a la vez deseemos ir más allá del mirar: en lo que respecta a la disonancia empleada artísticamente, habríamos de caracterizar ese estado diciendo que nosotros queremos oír y a la vez deseamos ir más allá del oír. Ese aspirar a lo infinito, el aletazo del anhelo dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba.⁷

Diónisos es el dios que enloquece a las personas que toca. Toda persona llena de Diónisos adquiere la capacidad para ver a cualquier ente como contingente, a ninguno como necesario o universal. Toda persona llena de Diónisos ve todo en permanente devenir. Diónisos es el único dios que participa de su divinidad a los seres humanos. Diónisos es la metáfora del devenir. Es el espejo y la máscara, es un abismo sin fondo, no es moral porque no está atado a ninguna norma moral. Su racionalidad es de tal naturaleza que está por encima de las morales del sentido común, pedestres. Es el dios en quien está totalmente despierta su capacidad para jugar con los elementos, con todos ellos. Su poder hace que todo lo que es dirigido contra él se le regrese al agresor con mayor fuerza, con una fuerza divina. Recordemos cómo a Penteo le ocurre todo lo que quería que le pasara a Diónisos. Es un orgasmo de todo, no sólo sexual; es abundancia, no se presenta en una sólo manifestación. El mito del descuartizamiento de Diónisos es una metáfora del eterno retorno de lo mismo, del devenir en su sentido más radical; Diónisos siempre retorna, es el dios más terrible y más bienhechor para los hombres, la asunción del *kosmos* sin principio ni fin, como *natura naturans*, sin teleología, y sin la idea de progreso, por tratarse de una idea teleológica, en lo que se refiere a la historia. Esto implica que no hay días más importantes que otros en la

⁷ *Ibid*, p. 188.

historia. Con respecto a la idea de progreso, desde el punto de vista del fondo dionisiaco, es posible pensar el tiempo de manera diferente a la tradicional. El tiempo se piensa como algo que funciona en la forma de un recipiente vacío, y que dentro de él se está dando el progreso de modo rectilíneo y ascendente. No. Más bien el tiempo es una dimensión o implicación del quehacer humano en su devenir. El tiempo es una emanación del acontecer humano. El tiempo no es ninguna dimensión lineal. El tiempo no es un recipiente, siempre está lleno. El tiempo es una dimensión esencial de cada ser humano. De ninguna manera es una línea recta a través de la cual se va hacia lo mejor o hacia lo peor. La historia es un sistema abierto de acontecimientos y dimensiones humanas, pero no es teleológica, siempre es posible esperar algo peor o algo mejor.

La vida interna de las diferentes especies (incluida la del hombre) transcurre en un mismo lapso de tiempo astronómico, pero con velocidades específicamente diferentes; y a esto se dirigen las diversas medidas subjetivas básicas del tiempo. Sólo porque en nosotros esta medida básica es relativamente pequeña, nos parece que la dimensión y la forma de un organismo, sea de una planta o de un animal, son algo permanente, puesto que en un minuto podemos observar sin parar todas esas cosas sin percibir apenas ninguna modificación externa. Pero si el pulso, la capacidad de percepción y los procesos espirituales del hombre tuvieran una velocidad sensiblemente mayor o menor, todo esto sería esencialmente de otra manera. Por ejemplo, suponiendo que el curso vital del hombre, con su infancia, madurez y vejez, se redujera a una milésima parte (a un solo mes), entonces seríamos capaces de seguir con la vista una bala en pleno vuelo sin dificultad. Si reduyésemos esta vida aún mil veces más (a unos cuarenta minutos), entonces la hierba y las flores serían para nosotros tan fijas e inmutables como nos lo parecen hoy las montañas; del crecimiento y de la transformación de los capullos podría comprobarse en vida tan poco como ahora de las grandes transformaciones geológicas de la esfera terrestre; los movimientos de los animales no podrían apreciarse en absoluto, puesto que serían demasiado lentos; como máximo podríamos deducirlos, como en la actualidad hacemos de los cuerpos celestes. Y si continuáramos acortando nuestra vida, la luz que hoy vemos acaso la oiríamos: nuestros tonos serían inaudibles. En cambio, si ampliamos y extendemos enormemente la vida

humana, ¡qué imagen tan distinta! Por ejemplo, el pulso del corazón y la sensibilidad se retrasarían mil veces; nuestra vida duraría, como mucho, ochenta mil años, experimentaríamos en un año tantas cosas como ahora en ocho o nueve horas; veríamos derretirse el invierno en cuatro horas, el deshielo de la tierra, la germinación de la hierba y las flores; veríamos cubrirse la tierra de árboles y dar sus frutos, y marchitarse de nuevo toda la vegetación. Por su rapidez, no podría percibirse más de un proceso, por ejemplo, un seto brotaría tan rápidamente como un surtidor de agua. El día y la noche transcurrirían como un minuto oscuro y otro claro, y el sol avanzaría precipitadamente por el circuito que traza en el cielo. Pero si se retardara esta vida aún mil veces más, el hombre sólo podría hacer en un año terrestre ciento ochenta y nueve percepciones, con lo cual ya no distinguiría entre el día y la noche; el curso del sol aparecería en el cielo como un arco luminoso, al igual que un carbón incandescente que se agita rápidamente en forma de círculo se parece en la obscuridad a una línea de fuego; la vegetación brotaría constantemente en una prisa frenética, desapareciendo a continuación. En definitiva, hasta todas las formas que hoy nos parecen permanentes se volatilizarían en un ritmo desenfrenado de las cosas y serían engullidas por la salvaje tormenta del devenir.⁸

El eterno retorno de lo mismo, es decir la cúspide en Nietzsche de la teoría de la tragicidad, es una de las maneras fundamentales en que Nietzsche habla del devenir en un sentido radical, lo que muestra que hay un tiempo eterno circular, espiral también, pero sobre todo con la forma de una montaña rusa en extremo compleja. El hombre no puede escapar al tiempo, su ser más radical, fundamental; no puede salir de la esfera del ser, del tiempo, del devenir, es imposible. Ya en Nietzsche el tiempo no aparece como ente sino como el ser más fundamental, más radical del hombre. Este filósofo no busca pues volver, en el sentido de resucitar, a los valores griegos trágicos, busca la reinención de los valores griegos trágicos, como una aristocracia del espíritu, un nuevo tipo de *areté*, o dignidad consigo mismo, virtud, excelencia; desea un regreso en lo ético, pero no en el sentido de mera repetición. Por ejemplo, quiere rescatar la virtud de la libertad con base en la palabra, concepto nacido en Grecia. En los griegos la libertad permitía que se diera un mundo

⁸ Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*, pp. 77-78.

fragmentado sobre un mismo conjunto de valores. Los conceptos, las ideas, no se dan al margen de las palabras. Los conceptos están corporeizados en las palabras, poseen un cuerpo que son las palabras. Son inseparables. No hay por un lado el mundo de los conceptos o ideas y por otro el de las palabras, el lenguaje práctico, el habla. Desde el punto de vista del lenguaje práctico muchas personas pueden llegar a creer que hay una separación entre el mundo del habla y el de los conceptos. Pero tal separación no es posible, nunca se da. Los significantes son los vehículos de los significados. Toda producción tanto como consumo de cosas es una producción y consumo de palabras y conceptos. Nietzsche rescata la palabra, el concepto de Dionisos, porque considera que sólo con base en él se puede vivir la vida humana plenamente. Dionisos no necesita ninguna justificación. Desde el principio hasta el final, enero de 1889, hay una continuidad en el pensamiento de Nietzsche. Asimismo, Nietzsche, se identifica con el Crucificado porque él se considera a sí mismo el mejor y más radical representante de la transvaloración de todos los valores. Dionisos es tragedia, tragicidad, su símbolo máximo. Todo personaje trágico, toda persona trágica es una encarnación de Dionisos. La tragedia es la muerte, despedazamiento de Dionisos. La muerte en la tragedia no implica un final infeliz necesariamente; la muerte en la tragedia, como la muerte del gran héroe Edipo, puede tener un final feliz; si escuchamos con atención hasta podemos oír su risa, como proveniente del núcleo de la comedia, como en el caso de la risa de Sísifo. Nunca hay que olvidar que la comedia es el otro rostro de Dionisos. Es Dionisos que, desde su perspectiva, todo lo concibe como juego. Dionisos es pues drama también; el drama es tragedia y comedia, es algo trágico y cómico, ambas cosas a la vez. Así es la festividad dionisiaca; la comedia ve todo como un juego, cuestiona de esta manera las partes serias de la tragedia. Todas las obras de teatro, como toda obra de ficción ocurren en

ese plano; sin embargo, los personajes de ficción de la tragedia se nutren generalmente del plano de la leyenda. La tragedia siempre acontece en un plano mítico y legendario. Se plantea una distancia entre los dioses y los hombres, aunque aquellos determinan a estos. En la farsa aristofánica, la comedia ocurre en el presente; su blanco favorito de burla son los mismos trágicos. En *Las ranas* de Aristófanes no hay diferencia entre un esclavo y un dios, como el mismo Diónisos. Este dios va al Hades a buscar a Aristófanes. Caronte cobraba dos óbolos, un par de monedas que no valían prácticamente nada, por el pasaje hacia el Hades. Eaco, Minos y Radamante son los jueces del Hades. Las tragedias tienen diferentes tonos, de acuerdo con quién sea el creador. Esquilo y Sófocles imprimen en sus obras un tono elevado; no se ocupan del hombre común; toman todos los hilos y producen un buen final. Eurípides tiene un tono bajo, popular, concreto; al final le quedan hilos en el aire. Pero, en todos ellos, el antihéroe es el hombre común, quien, por cierto, no tiene nada que ver con un vulgar delincuente. Para rastrear lo que es una comedia en el sentido aristotélico sería necesario irse a leer a Menandro, Plauto y Terencio.

Desde la perspectiva de la teoría de los géneros dramáticos hay un error de interpretación en Nietzsche, así como en el mismo Aristóteles. El teatro griego es mucho más que comedia y tragedia. Hay una gran variedad de dramas en el teatro clásico griego: 1) tragedia: las de Esquilo, Sófocles y Eurípides; 2) comedia: las de Menandro, aunque es el continuador de comediógrafos anteriores; de sus comedias no se conservaron más que fragmentos; 3) tragicomedia: Eurípides y Menandro, son los autores de los que se conservan tragicomedias completas, aunque también se conservan fragmentos de Sófocles y Esquilo; parece ser que casi todas las obras que van al final de las tetralogías pertenecen a este género; 4) melodrama: Eurípides; los críticos de Aristóteles y Nietzsche van básicamente a

este tipo de obras de Eurípides que contienen otro tipo de generosidad poética; 5) obras didácticas: Eurípides y Menandro y, 5) farsas: todas las llamadas comedias de Aristófanes en realidad son farsas, ya sea tragicómicas, cómicas, trágicas, melodramáticas, didácticas. En este sentido la sabiduría de Dionisos es sobre todo dramática que sólo trágica.

Eurípides se propuso mostrar al mundo, como se lo propuso también Platón, el reverso del poeta “irrazonable”; su axioma estético “todo tiene que ser consciente para ser bello” es, como he dicho, la tesis paralela a la socrática, “todo tiene que ser consciente para ser bueno”. De acuerdo con esto, nos es lícito considerar a Eurípides como el poeta del socratismo estético. Sócrates era, pues, aquel segundo espectador que no comprendía la tragedia antigua y que, por ello no la estimaba; aliado con él, Eurípides se atrevió a ser el heraldo de una nueva forma de creación artística. Si la tragedia antigua pereció a causa de él, entonces el socratismo estético es el principio asesino; y puesto que la lucha estaba dirigida contra lo dionisiaco del arte anterior, en Sócrates reconocemos el adversario de Dioniso, el nuevo Orfeo que se levanta contra Dioniso y que, aunque destinado a ser hecho pedazos por las ménades del tribunal ateniense, obliga a huir, sin embargo, al mismo dios prepotente: el cual, como hizo en otro tiempo cuando huyó de Licurgo, rey de los edones, buscó la salvación en las profundidades del mar, es decir, en las místicas olas de un culto secreto, que poco a poco invadió el mundo entero.⁹

En el héroe la libertad y el carácter son determinantes para la tragedia. No se puede hablar de un destino ciego, no lo es totalmente. Edipo eligió y asume todas las consecuencias ante sí mismo de sus actos. Se mantiene siempre arrogante; no tiene cautela. Nunca se deshace de su *hybris*. Cada vez que las circunstancias lo ponen a prueba en relación con su *hybris*, él se deja llevar por ella, él no la deja ni ella a él, son insolubles. El héroe no puede evitar andar por la vida con toda su *hybris*. El héroe no se analiza a sí mismo con el fin de llevar a cabo una *catarsis* con respecto a sí mismo, y con ello curarse de las pasiones que tienen que ver con la *hybris*, en el sentido estricto de permanecer alerta ante el “error” de su *hybris*. En la tragedia no hay ningún destino ciego. El héroe lo que hace es

⁹ Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, p. 114.

mantenerse como héroe, con todas sus virtudes. El héroe es un hombre libre. Su libertad implica la tragedia. Por eso es también pesimista dionisiaco, que consiste en su predilección por lo problemático, que surge de un exceso de fuerza y de salud, y es claro que de una voluntad de lo trágico. Un hombre trágico no rehuye ante el mundo, no rehuye ante la oportunidad que la vida le brinda para ser trágico, un espíritu libre. Su relación con el mundo es abundante en erotismo; ama toda la vida, con todo lo que hay en ella, con todo lo que esté implicado en ella. El optimismo que destruye Nietzsche es el de corte platónico que cree que todo puede ser conocido, y el cristiano que cree que tiene que haber un Bien y un Mal en lucha entre sí, en donde un día triunfará absolutamente el Bien sobre el Mal. El Dionisios de Platón ha sido domesticado, ya no pertenece al bosque, no es el dios salvaje, incivilizado, desconocedor de límites, ya no representa la contradicción más radical con respecto a Apolo, ya no es capaz de provocar la locura. En Delfos se adoraba a Apolo, pero también a Dionisios. Se adoraba a Apolo durante las dos terceras partes del año, y a Dionisios la otra tercera parte del año, todo el invierno, la temporada durante la que Apolo se retiraba, subido en su carro tirado por cisnes, a descansar a las regiones hiperboreas, completamente al norte, quizá la parte que ahora corresponde a los Balcanes, o incluso quizá mucho más al norte. Se consideraba que en Delfos estaba el Ónfalos, es decir el ombligo del mundo. Apolo es el Dios civilizador de la *polis*, el que pone límites, el que representa el piso o suelo relativo sobre el abismo dionisiaco; Dionisios es el dios cruel, el que no conoce de límites, el abismo indeterminado. De las lágrimas de Dionisios nacieron los hombres, y de su risa surgieron los dioses, por eso las personas tienen una parte divina, misma que los hombres trágicos asumen plenamente. La filosofía de Nietzsche sirve para enfrentarse tranquilamente

a la muerte. Para él el hombre realmente vivo es el que sabe que cada día está muriendo. Diónisos es el único dios olímpico que muere y renace.

En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago divino. “Contemplo el devenir – exclama-, y nadie ha observado con tanta atención como yo ese fluir eterno y ese ritmo incesante de las cosas. ¿Y qué he visto? Lo que está sujeto a leyes, seguridades infalibles, las órbitas siempre idénticas de lo justo, y tras todas las violaciones de la ley, Erynias justicieras; el mundo entero como escenario en el que rige una justicia demoníaca que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales. Lo que observo no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir.”¹⁰

La mitología determina todos los aspectos de la vida de los griegos, pero sobre todo la de los griegos trágicos. Su mitología giraba en torno a su concepto de *polis*, cuyo núcleo era la libertad de la *polis* así como la libertad del individuo. Los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles, la llamada Ilustración griega, representan la destrucción de la *polis* y la libertad de la época trágica de los griegos, misma que fue consumada con el advenimiento del imperio de Alejandro Magno y el helenismo, junto con el repliegue del individuo hacia la soledad y, en el mejor de los casos, en los espacios constituidos por los pequeños grupos. Esta situación fue rematada por la conquista de los griegos por parte de los romanos, aunque Roma se lograra mantener como la copia, defectuosa, de Grecia; así, finalmente, el mundo ya occidentalizado oficialmente por Constantino fue puesto a girar alrededor de la religión monoteísta del Dios judeocristiano durante toda la época llamada medieval. Ahora bien, los aristócratas que busca Nietzsche son más como los héroes de Homero, con Heráclito incluido de manera inmanente, que como los caballeros medievales. Se trata de la recuperación de la antigüedad en la cúspide de la modernidad. La sabiduría de los héroes trágicos es un saber que se expresa naturalmente, sin la interminable reflexión de tipo

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pp. 56-57.

socrático, así es también su virtud. La filosofía es un discurso que no es posible que haya podido surgir de las cabezas de la casta sacerdotal, sino de las cabezas de hombres libres que como ideal de hombre tenían al héroe, en cuya sociedad nunca pudo formarse una casta sacerdotal, pues la sola existencia de una casta sacerdotal propiamente dicha es un obstáculo infranqueable para el desarrollo de la filosofía y las ciencias más allá de la cárcel de la religión. La religión es una serie de dogmas, es coercitiva; en cambio la mitología no es coercitiva, no es una serie de dogmas, sino ante todo una serie de interpretaciones que se renuevan. Se trata de mitos que, en general implican ritos, en los que a las palabras no se les tiene que atribuir ningún poder, las palabras del rito poseen ya de por sí poder o un determinado poder. Quienes defienden una verdad como la única, son reaccionarios. Están metidos en una razón que llevada hasta sus últimas consecuencias cae en el terrorismo; eso es suicida, y una caricatura. La extrema racionalización de Dios, durante la modernidad, lo ha matado. Ha muerto el Dios judeocristiano, y el Dios de la razón, y las razones terroristas de la razón. La filosofía de Nietzsche es un radicalismo aristocrático en serio, en el sentido griego trágico propiamente dicho. Un mundo en el que son bienvenidas las múltiples interpretaciones. Pensar que sólo es posible una única verdad es ser fascista. Nietzsche no habla de una voluntad de poder sino de múltiples voluntades de poder. Cada persona puede activar su voluntad de poder, ya que si se tiene sólo voluntad, ésta no puede ser voluntad de poder. El hombre trágico tiene su voluntad de poder siempre activa; su voluntad de poder más que ser una voluntad sobre los otros es una voluntad sobre sí mismo, en el sentido de autosuperación o elevación. No es posible una ética universal, sino multitud de éticas. No es posible una verdad universal, sino una multiplicidad de verdades. No hay verdades reveladas, sino verdades inventadas, creadas. Nietzsche no tiene problema con las

religiones, sólo con la religión que se presenta como la única religión verdadera, la religión que tiene como centro al Dios judeocristiano. Un dios que sólo inculca culpa estorba la naturalidad de la vida, y deviene en una autodegradación humana. Los dioses griegos son una autodivinización de los griegos. Los griegos asumen que los dioses no tienen por qué estorbar la naturalidad de la vida. Viven en un horizonte lleno de mitos, y no de un solo Dios, en cuyo concepto está implicada la idea reaccionaria de que Dios es superior a todo, y que por tanto hay que obedecerlo, lo mismo que a todos los “superiores”. ¿La filosofía es un pensamiento que cuestiona permanentemente todo con el fin de imponer una verdad única? No. La filosofía es, entre otras cosas, la negación de una verdad única. La filosofía busca llegar, en todo caso, a verdades comunes. Algunas filosofías incluso remarcan la condición trágica de la vida humana, como la condición fundamental de la vida. Algunos filósofos señalan que si Dios ha muerto no pasa nada, porque las sociedades tienen sus restricciones absolutizadas, y las ponen en práctica, ya sea que la gente crea o no en Dios.

Es una tradición irrefutable que, en su forma más antigua, la tragedia griega tuvo como objeto único los sufrimientos de Dioniso, y que durante larguísimo tiempo el único héroe presente en la escena fue cabalmente Dioniso. Mas con igual seguridad es lícito afirmar que nunca, hasta Eurípides, dejó Dioniso de ser el héroe trágico, y que todas las famosas figuras de la escena griega, Prometeo, Edipo, etcétera, son tan sólo máscaras de aquel héroe originario, Dioniso. La razón única y esencial de la “idealidad” típica, tan frecuentemente admirada, de aquellas famosas figuras es que detrás de todas esas máscaras se esconde una divinidad. No sé quién ha aseverado que todos los individuos, como individuos, son cómicos y, por tanto, no trágicos: de lo cual se inferiría que los griegos no pudieron soportar en absoluto individuos en la escena trágica. De hecho, tales parecen haber sido sus sentimientos: de igual modo que se hayan profundamente fundadas en el ser helénico la valoración y distinción platónicas de la “idea” en contraposición al “ídolo”, a la copia. Mas para servirnos de la terminología de Platón, acerca de las figuras trágicas de la escena helénica habría que hablar más o menos de este modo: el único Dioniso verdaderamente real aparece con una pluralidad de figuras, con la máscara de un héroe que lucha, y, por así decirlo, aparece preso en la red de la voluntad

individual. En su forma de hablar y de actuar ahora, el dios que aparece se asemeja a un individuo que yerra, anhela y sufre: y el que llegue a aparecer con tal precisión y claridad épicas es efecto del Apolo intérprete de sueños, que mediante aquella le da al coro una interpretación de su estado dionisiaco. En verdad, sin embargo, aquel héroe es Dioniso sufriente de los Misterios, aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación, del que mitos maravillosos cuentan que, siendo niño, fue despedazado por los Titanes, y que en ese estado es venerado como Zagreo: con lo cual se sugiere que ese despedazamiento, el sufrimiento dionisiaco propiamente dicho, equivale a una transformación en aire, agua, tierra y fuego, y que nosotros hemos de considerar, por tanto, el estado de individuación como la fuente y razón primordial de todo sufrimiento, como algo rechazable de suyo. De la sonrisa de ese Dioniso surgieron los dioses olímpicos, de sus lágrimas, los seres humanos.¹¹

Los héroes trágicos desconocen la Moira. Hay una culpa, pero ésta no depende del héroe; no se trata de una voluntad maligna. Se trata del reconocimiento de la accidentalidad de la vida. Los seres humanos se conceptúan, en parte, como juguetes, pero no de los dioses, ya que éstos también están sometidos a la Moira, sino precisamente de la Moira. Asumen que en la vida todo es posible; así que más vale tomar una postura heroica; la filosofía puede servir de consuelo al hombre trágico, como quizá ocurrió en el caso de Alejandro Magno, quien fue discípulo de Aristóteles. Los héroes trágicos reconocen que en lo que al destino se refiere, cada cual recibe lo que le corresponde. El hombre trágico, con su pesimismo dionisiaco, infunde de eternidad su vida cotidiana, su vida contingente. Nietzsche logró que se viera la cara trágica de Grecia, y no sólo la serenidad y la belleza. En la Edad media Platón y Aristóteles sólo se retomaron para fundamentar la religión cristiana. Bastante avanzado el siglo XIX predominaba la idea de la serenidad dórica sobre Grecia. Los cultos místéricos griegos eran vistos como supersticiones primitivas. Estos cultos daban respuestas más profundas a las preguntas de las personas que las respuestas comunes impregnadas de la

¹¹ Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, pp. 96-97.

lógica de Estado, que eran respuestas superficiales o elementales. Casi se puede decir que con Nietzsche comenzó el redescubrimiento de los cultos a Dionisos, que implican la exaltación. Nietzsche fue radicalmente atacado. De unas tres décadas a la fecha se ha venido agudizando cada vez más la investigación sobre el mundo de los griegos. En las festividades dionisiacas fue donde por primera vez se intuyó la inmortalidad de la psique. Con Nietzsche los dioses griegos dejaron de ser vistos como piezas de museo, y comenzaron a concebirse como cultos vivos, actos creadores que dan testimonio de significaciones culturales complejas. Se captó que más allá de la fertilidad y las cosechas los mitos pueden tener un significado más profundo. El teatro de la antigüedad griega prácticamente desapareció durante la época medieval. Volvió a aparecer en los altares de las iglesias, cuando se comenzó a representar la Anunciación de María, con el popular “Dios te salve María llena eres de Gracia”. Poco a poco se fueron agregando palabras no “santas”, hasta que la representación fue expulsada de las iglesias, y volvió a la vida el teatro, con sus mitos. El mito es, con base en su poesía, la genealogía de la filosofía, en la que el mito está copresente. En sentido estricto no hay el mito, sino toda una pluralidad de mitos. Hablar del mito es hacer una abstracción violenta. Asimismo hay que hablar de los *logoi*, no cabe hablar en singular. En cuanto a la filosofía, hay que hablar de filosofías. Con Platón aparece por primera vez la definición del concepto de filosofía como sabiduría. Él no es el inventor de la palabra “filosofía”, ni de la actividad filosófica, pero sí del primer concepto que de filosofía se conserva por escrito. Aristóteles retomó su concepto. Para estos dos pensadores, los filósofos preplatónicos son ante todo físicos o investigadores del *logos* de todas las cosas. Esta interpretación, de Aristóteles principalmente, es fisicalista. La causa material es atribuida a todos los filósofos preplatónicos. La eficiente a Anaxágoras y a Empédocles. Los

filósofos preplatónicos buscaban la *arkhé* del *kosmos* más allá de las explicaciones de los mitos. “*Arkhé*” es una palabra que no está documentada en los textos que se conservan de los filósofos preplatónicos, es una palabra completamente aristotélica. En el caso de la palabra “*physis*” sí es un término usado por los filósofos preplatónicos. “*Arkhé*” es un término sustituto usado por Aristóteles. Seguramente los filósofos preplatónicos usaban varios términos con significados similares, al menos se puede aventurar esta hipótesis. En cuanto a la palabra “*kosmos*”, esta significa para ellos orden, arreglo, adorno, ornamento; aparece por primera vez en Heráclito. La palabra “*physis*” aparece en la Odisea en el sentido de forma; cuando va Odiseo a rescatar a sus hombres del poder de Cirse, quien los ha transformado en diferentes animales. Hermes es el dios que le da a Odiseo la planta, de la que le revela su forma oculta para que pueda rescatarlos. De tal manera que “*physis*” es forma, esencia, aparecer, revelar, fundamento, naturaleza, origen, raíz, *arkhé*. En el primer filósofo que aparece el término “*physis*”, en el sentido de esencia o revelación del fundamento, o incluso de aquello que es la forma de todo, es en Anaximandro. La *physis* es en él la fuerza imperante de lo que al brotar aparece. El conjunto de características por medio de lo cual algo es lo que es. Tanto “*physis*” como “*kosmos*” son términos vinculados a los filósofos preplatónicos, desde Platón. “*Fhysicoi*” y “*physiologoï*” son los términos con los que Aristóteles nombra a los filósofos preplatónicos. No hay antes de los filósofos preplatónicos nada, ningún discurso, con un sentido propiamente cosmológico. En Homero no hay nada así propiamente dicho. Tampoco en la *Teogonía* de Hesiodo cambia mucho el asunto. Cuando se dice que Homero y Hesiodo son cosmólogos, se dice en el sentido de antecedentes poéticos de las filosofías de los filósofos preplatónicos. Estos poetas eran considerados sabios, *sophoi*. Los filósofos son amigos de la sabiduría, en el mejor sentido

del término. La filosofía inventó una nueva forma de sabiduría. Anaximandro es el primer cosmólogo propiamente dicho; se puede documentar esta tesis con base en los fragmentos que de él se conservan. Sobre Tales de Mileto, puede decirse que es realmente difícil la reconstrucción de su pensamiento. Aristóteles es quien lo presenta como el primer filósofo. La sustancia permanente, pero cambiante en sus propiedades, para Tales, es el agua; es de donde surgen y a donde van a parar todas las cosas. Dice Aristóteles que Tales es el creador de esta filosofía. Para Tales, el agua es la *arkhé* de todas las cosas; desde luego no se trata del ente agua, sino del agua tomada como el ser de todas las cosas, su protomateria. El agua es el origen de todas las cosas en todo el universo, y regresan a ese punto de partida. El agua es divina, todo está lleno de ella. Se trata de un ejercicio filosófico de la razón. Quizá Tales no haya escrito ningún libro, pues el libro no era todavía el vehículo cultural fundamental. En cambio, en lo que respecta a Anaximandro sí hay la seguridad de que escribió un libro, el primer libro de filosofía escrito en prosa; antes lo escrito estaba en poesía. El libro de Anaximandro es la primera estructuración en prosa del *kosmos* como la totalidad de lo existente. El concepto alrededor del que gira toda la concepción de este filósofo es *to apeiron*, lo que no tiene perímetro, lo que no tiene orilla, lo que no tiene un límite captable por la razón humana, lo indefinido, lo indeterminado. Para él el origen de todas las cosas es *to apeiron*; es su *arkhé*. El concepto *to apeiron* es aquello pleno sin perímetro de lo que surge todo; *to apeiron* no tiene principio, es desde toda la eternidad. Es el principio que se crea a sí mismo, que envuelve conteniendo a los cuatro elementos y a todas las cosas. Cada uno de los cuatro elementos no puede existir con una fuerza igual a la de cada uno de los otros tres, porque se llegaría a un equilibrio absoluto, no se produciría la contradicción recíproca entre ellos, por lo mismo no podría haber movimiento, devenir; además, cada

elemento tiene que contener la contradicción en sí mismo, y cada uno tiene que tener diferente fuerza; de esta manera se produce la contradicción entre los contrarios como lo que permanece por encima de la unidad relativa entre ellos. Así se generan y se destruyen, según Anaximandro, los diferentes *kosmoi* con base en el *apeiron*. Un *kosmos* es algo que sí tiene límites. El *apeiron*, una masa material que se expande sin fin en todas direcciones, es una masa indefinida o indeterminada de materia que contiene de manera intrínseca la contradicción, es el ser de todos los entes, es el origen, *arkhé*, de todas las cosas, así como en lo que encuentran, según lo que es debido, también su destrucción, pues por ello se hacen mutuamente justicia y se pagan reparación recíproca según sus injusticias. Como vemos, los filósofos hacen lo posible por ir un poco más al fondo, con respecto a Homero y Hesíodo; los dioses no desaparecen en su pensamiento. En Anaximandro, el devenir cósmico tiene un origen, tanto su punto de llegada como su punto de partida son el mismo. Los contrarios se generan uno en el otro, en ellos hay unidad relativa, pero predomina su contradicción hasta que se vuelve al punto de partida.

En Anaximandro, el desecamiento paulatino del mar consistía, pues, en un predominio progresivo del fuego. Puesto que Heráclito sigue en esto a Anaximandro, puede observarse que el influjo del predecesor fue lo suficientemente grande como para no forzarle a no extraer una consecuencia lógica [...]; pero tras el hallazgo del libro de Hipólito (9, 10), queda fuera de duda que Heráclito llamó carencia al periodo cósmico en el que la multiplicidad de las cosas se mueve hacia una mitad del fuego originario como condición de necesidad anhelante, mientras que llamó hartazgo al fuego originario. Lo que no sabemos es cómo denominar la tendencia a exteriorizarse en una multiplicidad. Bernays (*Heraclits Briefe*, p. 13) propone la notable hipótesis de que este movimiento se habría llamado *hybris*, desmesura, por la frase *tikteí kóros hybrín* [el hartazgo engendra desmesura]; en el interior del fuego, único y saciado, irrumpiría en anhelo de multiplicidad. También denominó *limós* [hambre] a la carencia [...] el dios: día noche; verano invierno; guerra paz; saciedad hambre. Según esta idea, Heráclito consideró el fuego como eterno, pero el mundo como engendrado:

exactamente igual que Anaximandro. En la idea de *hybris* como surgimiento del mundo y del carácter judicial del fuego, encontramos un aspecto no totalmente superado de la idea de Anaximandro: la multiplicidad contiene también para Heráclito algo chocante; la transformación de lo puro en lo impuro no puede explicarse sin culpa. Todo el proceso de transformación se realiza según las leyes de la *diké* [justicia]: el individuo concreto está, pues, libre de *adikía* [injusticia], pero el fuego mismo es castigado por este *limós* y esta carencia por la *hybris* [desmesura] inherente a él. La *adikía* está situada en el germen de las cosas; los fenómenos concretos están lastrados por ella. El desarrollo del mundo es un enorme acto de castigo, el gobierno de la *diké* y, con él, una purificación del fuego. Pero la unidad del fuego y de la *diké* ha de mantenerse; ella misma es el juez.¹²

Anaxímenes es un filósofo tan importante como Anaximandro, incluso también usa el término “*apeiron*”, para Anaxímenes el aire *apeiron* es la *arkhé* de todas las cosas a través de la condensación y la rarefacción. Para él el movimiento es tan eterno como el aire *apeiron*. En su principio también se encuentra en forma intrínseca la contradicción. Ahora bien, entre estos grandes filósofos trágicos tenemos a Heráclito de Éfeso, el filósofo del devenir. No hay duda de que Heráclito sí escribió un libro, al que quizá tituló *Sobre la naturaleza*; se dice que incluso lo llevó a depositar al templo de la diosa Artemisa. Es una de las más grandes desgracias que de ese libro sólo fragmentos haya en nuestros días, pero también es una de las más grandes glorias que por lo menos contemos con estos famosos y célebres fragmentos. Hasta la fecha los fragmentos son ordenados de acuerdo con interpretaciones producto de la investigación. El libro de Heráclito estaba en prosa, aunque tan estilizada que casi es poesía; de cualquier forma es una prosa exquisita. En el fragmento treinta, Heráclito, afirma el *kosmos*, el mismo para todos, no ha sido creado por ningún hombre ni por ningún dios, sino que fue siempre, es, y será; el *kosmos* es como un fuego eternamente vivo, tanto se enciende como se apaga con base en medidas. En el fragmento

¹² Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*, pp.85-86.

cincuenta dice que al escuchar no a él sino al *logos*, el lenguaje del ser, lo sabio es asumir que todo es uno. En el fragmento ochenta Heráclito sostiene que *pólemos* es común, que la discordia es la justicia o la necesidad, que todo sucede según la discordia y la necesidad. El fragmento uno señala que si las personas logran comprender el *logos*, entonces podrán analizar cada cosa según su naturaleza, *physis*, y mostrarla. Para Heráclito el *logos* de todo cuanto hay es básicamente contradicción, como un río en el que nadie se puede meter dos veces. En Heráclito la palabra “*logos*” significa lenguaje, razón de ser, razón, razonamiento, discurso, palabra, la voz del ser, *physis*, la voz de la *physis*. Tanto las palabras como los conceptos “*kosmos*”, “*physis*” y “*logos*” están documentados por primera vez en Heráclito, un filósofo que es antiidiosincrático frente a la idiosincrasia de los dioses y de los hombres; para él los dioses son menos importantes que el *kosmos*. Hay un dinamismo racional; así es el *kosmos*. Lo real es devenir, cambio. Sólo el devenir no deviene. Su concepto que habla del fuego siempre vivo es una metáfora racional de todas las cosas. Su concepción filosófica es general, no le llama la atención entrar en detalles. Los mejores pueden conocer el *logos*, pues está en todas las cosas. Conocer el *logos* de las cosas es conocer las cosas. El *logos* es ontológico así como gnoseológico. El *logos* básicamente es contradicción. Todo ocurre según el *logos*, *pólemos*, la guerra, la contradicción; en cada cosa hay una unidad de los contrarios, y una contradicción entre los contrarios que predomina sobre aquella. La contradicción entre los contrarios con la unidad entre los contrarios es la *physis* misma, el devenir, el ser. *Pólemos*, la más nuclear expresión de la *Moirai*, el devenir, es el rey por encima de dioses y hombres. Es erróneo atribuirle a Heráclito un rechazo hacia el género humano. Es un profundo crítico de la mayoría, pero asume que algunos son capaces de escuchar el *logos*, comprenderlo, y llevar la vida correspondiente. Afirma en el fragmento

ciento cuatro que los mejores no deben tomar a los más por maestros. En la filosofía de Heráclito se conserva todo el pesimismo dionisiaco; es una filosofía trágica, agónica, con una ausencia total de humildad y modestia. Es la razón por la cual Nietzsche recupera la *physis* de los filósofos preplatónicos, el fondo de cuya estructura de pensamiento, contiene el espíritu agónico, la pulsión humana salvaje, que asume, conserva, recupera, el instinto de dominación de los animales salvajes. La conservación del instinto salvaje por el espíritu salvaje está presente, por ejemplo, cuando, Aquiles arrastra el cadáver de Héctor alrededor de Troya. El carácter trágico de la realidad griega está sustentado por un espíritu salvaje. Nietzsche busca que el rescate del espíritu griego trágico sirva para entender y criticar el presente, destruirlo si es posible, creando un mundo nuevo si es posible para espíritus libres, y llevar una vida trágica, dionisiaca, pero no para volver al pasado. Nietzsche está, radicalmente, en contra de la tradición de más de dos mil años de metafísica, está en contra del platonismo, del aristotelismo, del judeocristianismo y de la enajenación moderna. Por eso Nietzsche regresa a un tiempo anterior a Sócrates y Platón para investigar el mejor momento que ha vivido la humanidad a través de un pueblo, el griego, para con ello rescatar su espíritu. Nietzsche se nutre del pensamiento griego trágico.

Ahora bien, ésta es la intuición percibida por Heráclito: no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: "Es". Heráclito rechaza el "ente". Sólo reconoce lo que está en devenir, lo que fluye. Considera la creencia en la permanencia un error y una necedad. Añade además el siguiente pensamiento: pero esto que es algo en eterno cambio; el *logos* de las cosas es justamente este Uno, el fuego. Por tanto, lo único que en general deviene es la misma ley; su obra consiste en qué deviene y cómo deviene. Heráclito ve, pues, una sola cosa, pero en un sentido opuesto al de Parménides. Todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno: la multiplicidad, que para Parménides

es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse del Uno, en modo alguno una ilusión; de otro modo, el Uno no se aparecería en absoluto.¹³

¹³ *Ibidem*, p. 79.

3. La crítica de Nietzsche a la tradición metafísica con base en la contraposición entre lo trágico y lo no trágico.

Para los griegos no existe el concepto de pecado, se trata de una idea que les es ajena. Quienes han sido castigados por los dioses, como por ejemplo Prometeo o Sísifo, no han cometido algún pecado, sino que han sido desafiantes, arrogantes, orgullosos, trágicos. La tragedia griega es propia del mundo griego pesimista dionisiaco, que consiste en aceptar la vida como es, con sus dioses, mitos, ritos, y filósofos como Anaximandro o Heráclito. Para ellos el *kosmos* se realiza permanentemente a sí mismo. No tiene fines, proyectos teleológicos, ni tiene principio ni fin. La vida es divina, no se concibe ninguna realidad trascendente. Todo lo que se asume como existente se concibe inmanente en una totalidad, en ésta lo más inmanente es el devenir. Nietzsche quiere que los mejores pensadores de Europa vuelvan la cabeza hacia los griegos trágicos. El nacimiento de la tragedia es ya una obra en la que Nietzsche lleva a cabo esta invitación radical, sin importarle romper con toda la tradición metafísica desde Platón hasta Hegel, así como desde el judaísmo hasta el cristianismo. En esta obra muestra la esencia dionisiaca, el fondo dionisiaco de lo apolíneo, la vida desde su fondo dionisiaco; muestra la otra cara de la luna. Dionisios representa la vida en toda su complejidad fundamental, natural, terrestre, material, salvaje. Los dioses apolíneos son más celestiales. La división que presenta Nietzsche entre lo dionisiaco y lo

apolíneo para mostrar la contradicción profunda entre lo trágico y lo no trágico es un acierto. No se puede avanzar sin una recuperación plena de las raíces primigenias de la cultura heroica de la Grecia trágica, por todas las claves de liberación que en ella se encuentran para el individuo moderno. Diónisos es el retorno a la vida primordial, el origen que permite volver a replantear todo una y otra vez. El retorno al misterio, a lo misterioso. El culto a la fertilidad sólo es una capa de ese fondo primordial. Los contenidos simbólicos de los cultos son incluso anteriores a la *polis*, tenían un carácter vital. Los misterios de Eleusis se relacionan, entre otras cosas, con la fertilidad. Los cultos a Diónisos se relacionan con la naturaleza, con el cultivo de la naturaleza, con el cultivo de la vida, con la embriaguez, con la cacería, con la fatalidad, con la crueldad de la vida, con la crueldad de la naturaleza de la historia, etcétera. Cuando los mitos devienen una religión de Estado, que es una tendencia fuerte en Sócrates y Platón, se busca que atañan a toda la sociedad, no sólo a individuos. Las religiones son una serie de dogmas, se tienen que respetar en forma completa, en beneficio, supuestamente, de la comunidad, de la moral de la comunidad. En las religiones el seno, la guarida, el refugio primordial, de la sociedad y de la familia se consideran colectivos; tanto el individuo como su vida privada no importan. En cambio, la experiencia mítica, misteriosa, es profundamente individual. A cambio de la iniciación el individuo da una cuota, ya que si no se da nada la misma iniciación puede quedar sin efecto. De esta manera el individuo puede quedar conectado con sus dioses preferidos, por ejemplo con Diónisos. En los misterios es cada individuo el que logra o no la experiencia. En los ritos apolíneos la pitia, la sibila, el curandero, trabajan para la comunidad entera. Apolo es un dios de grandes colectividades a la manera de rebaños. Diónisos, cuyo profundo misterio es en gran medida inefable, es un dios de individuos heroicos, trágicos. El héroe trágico lleva una vida

dionisiaca como su forma cotidiana de vida, no se trata de un viaje mental momentáneo del que se pueda regresar para retomar la vida de una persona cotidiana ordinaria; la vida de una persona dionisiaca es su forma de vida permanente. Diónisos es el apego a la materialidad, a lo terrestre; el hombre trágico, al estar lleno de Diónisos, se presenta retrotraído hacia su propia obscuridad, hacia lo nocturno, no hacia lo solar. Esta obscuridad no tiene ninguna relación con lo tenebroso, sino con lo numinoso, es la obscuridad que posee el poder de hacer nacer la luz para que el hombre trágico se desplace por el mundo con la asunción de la obscuridad a costas. Zeus y sus dioses son divinidades solares, dóricas, luminosas y racionales, limitados a lo consciente, no hay misterio. Diónisos es, en cambio, la revelación de lo que ha sido oculto. A toda muerte sigue un renacimiento, el eterno retorno está en ello de manera intrínseca. El propio Diónisos es el dios que vuelve a nacer una y otra vez. En Grecia los momentos más arcaicos de Diónisos como dios fundamental pertenecen a la época heládica. En esta época podemos ver que hay una relación importante entre las culturas más importantes que se encuentran desde la India hasta las islas británicas. Había más comunicación de la que uno podría imaginar. Fuera de Grecia los antecedentes de Diónisos quizá habría que buscarlos desde la cultura protoindoeuropea; precisamente desde la India hasta las islas británicas. El florecimiento de esta enorme cultura se ubica entre el IV milenio y el III milenio. Había bastante comunicación. En el valle del Indo y en Cnosos se han encontrado collares similares. Para el siglo XII antes de Cristo la cultura del valle del Indo ya había desaparecido; su dios era Shiva, aunque quizá tenía otro nombre; este dios tiene cuernos, el falo lo tiene completamente erecto, y además es un dios parsimonioso. Sus habitantes, arios. Ahora sabemos de la similitud entre Shiva y Diónisos. En la cultura más antigua de Creta nos encontramos con Diónisos, Zagreo. De tal manera que Diónisos es un

dios preolímpico. Diónisos es un dios que tuvo que ser incorporado hasta el final de todos los dioses griegos al panteón griego, porque finalmente se le tuvo que aceptar. Platón lo aceptó, pero su Diónisos es un Diónisos tan domesticado que ya nadie puede tomar en serio que se trate realmente de Diónisos.

“Todo lo dotado de cualidades nace y perece; debe haber, pues, un ser sin cualidades”; esta era la doctrina de Anaximandro. El devenir es una *adikía* [injusticia] y debe ser expiado con la destrucción. Pero ¿ cómo puede el devenir, lo sujeto sin cualidades, devenir a partir del *apeiron* [lo indeterminado]? Y ¿ cómo puede un mundo con esta regularidad eterna ser en conjunto un mundo de meras *adikíai* [injusticias] individuales? Y al revés: las sendas de cada cosa, de cada individuo, están prescritas, y no serán traspasadas por *hybris* [desmesura]. La *Diké* [Justicia] se muestra en esta regularidad. Pero si el devenir y el perecer son consecuencias de una *diké* [justicia], entonces no existe un dualismo entre un mundo del *apeiron* y otro mundo de las cualidades. Pues estas son el instrumento del nacer y el perecer, instrumento, por tanto, de la *Diké*. Por el contrario, la *arkhé* [el principio], el nacer y el perecer en el Uno, debe estar con derecho en sus cualidades; según esto, en contraposición a Anaximandro, debe tener todos los predicados y todas las cualidades, porque todas estas dan testimonio de la *diké*. Heráclito dispone, pues, todo el mundo de lo diferenciado alrededor del Uno, en el sentido como se manifiesta en todas estas propiedades y cualidades. Pero aquí el devenir y el perecer son la propiedad básica de un principio. La destrucción no es, pues, en absoluto un castigo. Así, a su gran predecesor, al maestro de la *adikía* del mundo, Heráclito contrapone, una *cosmodicea*.

Por tanto, además del devenir, la *Diké* es el segundo gran concepto. Clemente (*Stromata* IV, 10): “ no conocerían el nombre de *Diké* si no hubiera leyes”. Plutarco, De exilio II: “ el Sol no traspasará sus medidas; si no las Erynias, asistentes de *Diké*, lo descubrirán”. Luego el famoso pasaje de Clemente (*Stromata* V, 105): “este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que siempre ha existido, existe y existirá, en tanto fuego siempre vivo, incendiándose y extinguiéndose con medida”. El proceso de esta *Diké* es el *Pólemos* [la Guerra], el tercer gran concepto. En Estobeo (*Eclogae* I, 5,15; II), el destino, la ley universal del mundo, es definida como logos productor de seres que discurre en dirección opuesta; o bien, según Plutarco (*De tranquillitate* 15, 437 ss.), es armonía cósmica que se vuelve sobre sus

pasos. Orígenes (*Contra Celso* IV, 42) afirma explícitamente: debe saberse que la guerra es común y la *Diké*, y que todo sucede según discordia.

Ésta es una de las ideas más grandiosas: la lucha como acción continuada de una *Diké* unitaria, legítima y racional, idea surgida del fundamento más profundo de la esencia griega. La lucha es la que diferencia a los griegos, pero ante todo la legitimidad inmanente de la decisión del combate. Cada hombre lucha como si él solo estuviera en derecho; pero la victoria se decanta mediante la medida absolutamente segura de un juicio justo. Heráclito aprendió lo típico de este *pólemos* en los gimnasios, en los *agones* musicales, en la vida política. La idea del *pólemos-diké* [la guerra es justicia] es la primera idea filosófica específicamente helénica, lo cual no quiere decir que no sea nacional, ni tan sólo nacional [...].¹⁴

Zeus no fue una divinidad misteriosa, salvo en Creta arcaica, en una cueva en la que había una tumba se le enterraba para que volviera a nacer. Tampoco hubo ritos misteriosos para Apolo, Hermes y Atenea. En la Grecia arcaica trágica las personas tenían cultos misteriosos, nocturnos. Zeus y sus dioses olímpicos son invasores, son dioses dóricos. Suplantaron con el tiempo a Gea, a Demeter, a Diónisos; aunque en el caso de Diónisos, éste tuvo que ser al final aceptado, porque en Grecia nunca se logró asesinar el espíritu guerrero. Alejandro y sus guerreros identificaron a Shiva con Diónisos. Los cultos a Shiva estaban específicamente extendidos en las montañas, en las que se cultivaba la vid, sin tratarse propiamente de una cultura del vino como la mediterránea. A Osiris también lo identificaron con Diónisos. Diónisos era asumido siempre como un dios joven, en plena vida. El mito de Diónisos es un mito de vida, de profundo respeto a la naturaleza. En lo que respecta a la religión judeocristiana, con todos sus dogmas, es una religión depredadora frente a la naturaleza, la historia, y el individuo; siempre ha estado dispuesta a usar en su provecho todo lo que encuentra a su paso. La naturaleza es vista como su pasto, y está

¹⁴ *Ibid*, pp. 80-81.

totalmente justificado por Dios; en la actualidad este criterio se está extendiendo hacia todo el mundo, y en definitiva no da señales de corregirse. Casi se ha olvidado que los hombres más impetuosos del Renacimiento reencontraron la individualidad en la cultura griega del pasado, asumida por los griegos trágicos junto con su pasión por la libertad individual. Claro que ahora no se trata de ver la historia con los ojos del anticuario, se trata de aprender a usar la historia para la vida. Se trata de buscar en la historia los mejores modelos para la mejor vida. Todo aquello que no sirve para una mejor vida puede ser dejado de lado, como cuando se deja que los muertos entierren a sus muertos. Los grandes individuos de toda época posterior a la época de la Grecia trágica, no son considerados hijos de esa época, sino sus hijastros. El mismo Sócrates es un ejemplo. Hay miles de ejemplos en toda la historia posterior a la Grecia trágica. Surgen en contra del espíritu de la época. Lo que no sirve para la vida está muerto. La búsqueda de la esencia de la tragedia comenzó realmente hasta el siglo XIX; con Nietzsche esta investigación estaba en su punto de mayor ebullición. Desde el Renacimiento los griegos comenzaron a ser tomados en cuenta como paradigma de cultura profundamente intelectual. En el siglo XVIII el humanismo renacentista logró su punto culminante en la cultura alemana. Pero se creía que el mundo antiguo de Grecia podía servir sobre todo para embellecer el mundo; se le veía como una cultura que servía para fortalecer y justificar plenamente el imperio de la categoría estética de lo bello. Se buscaban individualidades en Grecia que sirvieran como ejemplo de serenidad, gracia y sencillez. Habría que esperar a Nietzsche para poder establecer contacto con la otra cara de la luna, una cara dionisiaca.

Tragedia y música. Los hombres cuya disposición de ánimo es guerrera, como, por ejemplo, los griegos de la época de Esquilo, no son fácilmente impresionables. Por eso cuando alguna vez la compasión se impone a su dureza, a modo de una fuerza demoníaca, también una especie de vértigo se apodera de ellos y se

sienten como sacudidos y arrastrados por una emoción religiosa. Después de esto, mantienen sus reservas respecto a este estado, pero mientras se encuentran dominados por él, disfrutan del encanto que les proporciona esta embriaguez de lo maravilloso, mezclada con el amargo ajeno del dolor. Se trata, en efecto, de una bebida para guerreros, de algo raro y peligroso, dulce y amargo a partes iguales, que no está al alcance de todos. La tragedia va dirigida a las almas que sienten así la compasión, a las almas duras y guerreras a las que difícilmente abaten el miedo y la piedad, pero a las que les es útil de vez en cuando ablandarse. Ahora bien, ¿qué puede ofrecer la tragedia a los que se encuentran expuestos a las “afecciones simpáticas”, como velas al viento? Cuando, en tiempos de Platón, los atenienses se volvieron más suaves y sensibles (pero, ¡qué lejos estaban aún del sentimentalismo que muestran los habitantes de nuestros pueblos y ciudades!), los filósofos comenzaron a quejarse del carácter perjudicial de la tragedia. Una época repleta de peligros, como la que comienza en este momento, en la que suben de precio la valentía y la virilidad, tal vez volverá a endurecer lentamente lo suficiente a las almas para que sean necesarios los poetas trágicos. A decir verdad, hasta ese instante eran un tanto superfluos, por emplear un eufemismo. Quizá la música conozca también, en este sentido, una época mejor (ciertamente no será la peor), una época en la que los músicos tendrán que dirigirse a hombres estrictamente personales, duros de suyo, dominados por la sombría seriedad de sus propias pasiones. ¿Para qué entonces sirve la música a estas pequeñas almas contemporáneas de una época declinante, a unas almas demasiado volubles, imperfectamente desarrolladas, tan poco personales, tan poco curiosas y tan deseosas de alcanzar todo?¹⁵

Con Johann Gottfried Herder, 1744-1803, nos encontramos con que ya para él, la historia es el drama interior de la humanidad. El acercamiento con el mundo tiene que ser empático, no principalmente por medio de la razón. Se opuso en forma importante a Kant. Defendió el punto de vista de acuerdo con el cual el acercamiento con el mundo tiene que ser mediante los sentimientos humanos; lo que debe reinar no son los conceptos, sino los sentimientos, porque son éstos los que hacen a los conceptos y no al contrario; ellos producen la ontología de los conceptos. Nietzsche asume los sentimientos y los conceptos trágicos. Para él no se trata de una mera imitación, en el sentido de copiar simple y

¹⁵ Nietzsche, Friedrich. *Aurora*, p. 166.

llanamente, sino de inventar, crear, interpretar; en cuanto a los términos no se trata de pasarse la vida descifre y descifre los términos, sino de acercarse a ellos con un ojo filosófico, de inventar un puente filosófico que permita ponerse a platicar, dialogar, con los griegos trágicos sobre la vida. No se puede imitar algo que no es de nuestro tiempo, porque ni siquiera lo podemos poner enfrente para verlo; es necesario interpretar, el buen gusto por lo trágico surgió en el cielo griego. Al filósofo, y al artista, les está permitido extraer sus argumentos de cualquier momento histórico que sirva para la vida. A lo largo de toda la modernidad toda obra de arte es un diálogo con quien sepa entender. La modernidad ha producido dos tipos de arte: 1) la obra que tiene por encargo ilustrar la modernidad y, 2) las vanguardias, que se originaron de la oposición revolucionaria a la manifestación del arte como sólo ilustración de la vida en la modernidad; este arte de alguna manera ha reivindicado el juego dionisiaco como lo profundo, rechaza lo apolíneo como la cara bella de la vida; son artistas que han podido ver a la modernidad con ojos de profano. La modernidad para ellos se comporta de manera antimoderna, por ser eminentemente capitalista con su dios, el capital, en el centro, un dios totalmente enajenante, que hace concebir a la modernidad como un mundo necesario, no contingente. Nietzsche, con su ontología del eterno retorno, el devenir en toda su radicalidad, y su espíritu libre defiende una interpretación que implica de manera inmanente el juego. El juego es el más fundamental modo de ruptura respecto a lo cotidiano. El juego, desde sus formas elementales, cuestiona lo que se aparece como necesario, para mostrarlo como contingente. El juego contiene la fuerza de romper con la vida cotidiana ordinaria. El juego muestra que la vida cotidiana requiere de la ruptura; el juego es la forma principal de ruptura de lo cotidiano ordinario. El juego hace que irrumpa lo revolucionario en lo imaginario. El juego

está lleno de la creatividad que transforma lo ordinario en extraordinario. El capital no sabe lo que es el juego, todo lo ve como un objeto para ser devorado, tragado, comido; quien ve el mundo de esta manera lo ve como lo ve el capital, entonces es un buen hijo del capital. Por decirlo de alguna manera, quien piensa así considera que como después de la muerte no se llevará nada lo mejor es llevar una vida destructiva de todo, sin excepciones; pero se trata de respetar la naturaleza, de respetar al otro como otro, y no verlo como una diferencia a la que hay que destruir. La explotación enajenante que la cultura cristiana llevó a cabo en Europa la reprodujo en América. La relación con la naturaleza es una relación de destrucción de todos los espacios para la vida. Ha habido después retornos a una relación fraterna con la naturaleza, por ejemplo con el romanticismo. Los románticos tenían buenas intuiciones dionisiacas; en el romanticismo alemán había la noción de un Diónisos, como un símbolo contrario al cristianismo, aunque no se trataba todavía de una contraposición radical. Diónisos es unión con la naturaleza; una religación con la naturaleza anterior a las deidades solares, a la religión griega olímpica, y anterior a Zoroastro. Se trata de una actitud panteísta, llena de éxtasis, anterior a la irrespetuosa religión monoteísta judeocristiana, una religión que cree dogmáticamente que si tiene la fuerza entonces puede robarse el derecho y destruir a todas las morales panteístas y profanas que busquen una relación de respeto hacia la naturaleza. Uno de los elementos fundamentales del judeocristianismo es la voracidad. Caín es el símbolo de la opresión de todo aquello que tiene como objetivo fundamental la depredación hacia la naturaleza y hacia los seres humanos. En lo otro sólo ve diferencias que deben ser reducidas a la nada, el mundo no tiene importancia, el otro carece de cualquier valor. En cambio Diónisos es respeto profundo a la naturaleza así como a la vida. Lo apolíneo es relativo, todo es Diónisos. Diónisos está presente en los bosques, las flores,

en una sonrisa, en la paz, en la guerra, en el ignorante, en el genio, en las prostitutas y en las monjas. Toda la creación es una forma de Diónisos. Diónisos es el fondo de todo. Todas las formas de vida auténtica son dionisiacas; los ritos mecánicos no tienen sentido. Diónisos es fundamentalmente un dios de la tragicidad de la vida, es lo contrario a Apolo. El toro y el macho cabrío son buenas representaciones de Diónisos, por su virilidad, su fuerza guerrera, las bacantes también, así como los sátiros. Sileno es algo más que el tutor de Diónisos. Diónisos es el dios de los guerreros, de las bacantes, de los sátiros, de Sileno con su sabiduría; es el dios de todo lo rechazado, incluso de los demonios, nada le es ajeno, trasciende las normas de las legalidades y de todas las religiones establecidas; sí, es también Shiva; el propósito de Diónisos es contrario a las religiones de Estado. Apolo es un dios de Estado, constructor de ciudades, de límites, de perímetros. Diónisos es el dios salvaje que busca la unión con la naturaleza así como el respeto al otro como otro. Para el dios Diónisos todo es bueno, tanto lo llamado bueno como lo llamado malo; desborda lo que es comúnmente llamado racional, es una racionalidad más compleja. Diónisos es el dios que alberga la *zoé*, la vida en todas sus formas. Diónisos es éxtasis, terror, liberación, enloquecedor, guerra, paz, paciencia, impaciencia, conciencia, inconciencia, piadoso, despiadado, sin modestia. Diónisos es la metáfora del abismo primordial en el que no hay individuos, se trata de la reconciliación plena con el mundo sin una finalidad, sin un sentido. La tragicidad expresa que la vida no tiene un sentido, los dados en ella no se encuentran “cargados”, por decirlo de alguna manera. Nietzsche recupera a Diónisos porque representa la afirmación de la vida por la vida y en la vida, dentro de una circularidad infinita del devenir, que llevará poco a poco a Nietzsche a la postulación del eterno retorno de lo mismo como la afirmación de un devenir radical, sin la metafísica tradicional.

Sócrates es un autodidacto ético: un torrente moralizador brota de su interior. Gigantesca fuerza de voluntad dirigida a una reforma ética, semejante a la que ya habían aspirado los pitagóricos. Mas el medio, la *episteme* (conocimiento, ciencia) es él quien lo distinguió. El conocimiento como vía que conduce hacia la virtud distingue su carácter filosófico; la dialéctica como el único medio, los discursos inductivos y la definición. La lucha contra el placer, el deseo, la cólera, etcétera, se orienta contra una ignorancia fundamental. Sócrates es el primer filósofo de la vida y todas las escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida. ¡ Una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento: la vida correcta parece ser aquí el fin, allí, el conocimiento mayor y más correcto. La filosofía socrática es absolutamente práctica; se muestra hostil a todo conocimiento que no vaya asociado a consecuencias éticas; es una filosofía para todos, y popular, pues considera que es posible la enseñanza de la virtud. No apela más al genio, ni tampoco a una gran capacidad intelectual. Hasta entonces habían sido suficientes las sencillas costumbres y los preceptos religiosos: la filosofía de los Siete Sabios, expresada en fórmulas, era la única moral viva y práctica, respetada en toda Grecia. Entonces comienza la disgregación de los instintos morales: el conocimiento claro debe ser la única recompensa, pero con él el hombre adquiere también la virtud. En efecto, tal es la verdadera fe de Sócrates, la coincidencia del conocimiento y la virtud. Ahora bien, la inversión de este principio es revolucionario en sumo grado: allí donde no hay conocimiento claro reina *to kakón* [el mal]. Aquí se transforma Sócrates en crítico de su época: investiga en qué medida actúa ésta a instancias de oscuras pulsiones, y en qué medida lo hace bajo la influencia del conocimiento. De tal investigación obtiene Sócrates el democrático resultado de que los artesanos más humildes son superiores a los políticos, los oradores y los artistas de su tiempo. Tómese a un carpintero, un calderero, un timonel, o un cirujano y examínense sus conocimientos profesionales... cualquiera de ellos puede indicar los nombres de las personas de quienes los aprendió, así como los medios de los que se sirvió para aprenderlos. En cambio, acerca de cosas como qué es la justicia, qué es la piedad, qué es una democracia, o qué es una ley, todo el mundo creía tener su opinión: mas Sócrates no descubre sino oscuridad e ignorancia. Sócrates asegura que su papel es el de quien desea aprender pero al fin acaba por convencer a su interlocutor de su propia irreflexión. Su exigencia inmediata era la de obtener una definición en el ámbito moral y socio-político; su procedimiento, dialéctico o epagógico. El mundo entero de los asuntos humanos aparecía ante Sócrates como un mundo de ignorancia: existían palabras, pero no fijaban con firmeza ningún

concepto. Sócrates se esforzaba por ordenar este mundo convencido de la idea de que cuando estuviera ordenado, al hombre no le cabría otra alternativa que la de vivir virtuosamente. El objetivo de todas sus escuelas es una doctrina del bien moral, esto es, una especie de aritmética y geodesia del mundo moral. Toda la filosofía antigua anterior a Sócrates pertenece todavía a la época en que los instintos éticos se hallaban aún intactos: moralidad helénica era lo que respiraban Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles; si bien, según las variadas manifestaciones de esta ética. Ahora nos hallamos ante una investigación dirigida a una ética puramente humana, basada en el conocimiento: *se busca* la ética, mientras que para los filósofos anteriores se hallaba presente como un hálito vivificador. Esta ética puramente humana, objeto de búsqueda, entra de inmediato en conflicto con los *usos* helénicos tradicionales de la ética.¹⁶

Diónisos es sabiduría trágica, no es teoría apolínea en el sentido socrático, platónico o aristotélico. Diónisos es la unidad fundamental de la existencia. También ilumina, pero hay un regreso, un renacimiento como un individuo nuevo. Le pertenecemos al *kosmos*, de manera anterior a cualquier teoría. Diónisos es el espíritu depredador que alberga la naturaleza. La madre de Diónisos, Sémele, murió; el carácter mortal de la madre de Diónisos es un elemento sumamente relevante. Diónisos fue al Hades por ella, ascendió al Olimpo y fue llamada Dione. Sémele aun gozaba de fervor por parte de sus admiradores por el año 200 antes de Cristo. El origen de Diónisos es en este caso el Olimpo y la naturaleza, toda vez que además, Gea, Demeter y Rea son las abuelas de Diónisos, quien nació en Creta. También el Hades, a donde ingresó por su madre sin ningún problema. Los seres humanos son protegidos por Diónisos, se asume cercano a ellos a través de su madre Sémele. Ariadna quizá represente a los seres humanos abandonados rescatados por Diónisos, quien consuela a las personas de su existencia trágica. La música y la danza trágicas son ejecuciones de la propia naturaleza. Prometeo y Edipo son dos máscaras fundamentales de Diónisos. El infinito está en cada individuo de manera intrínseca; somos

¹⁶ Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pp. 185-187.

individuos inmersos en el uno primordial. Diónisos se funde con el individuo. Diónisos es todo lo trágico del mundo, es el niño desprotegido que juega, es violencia, es muerte, es renacimiento, es venganza, es paciente, felino, serpiente; escapa siempre a todos sus perseguidores. Las mujeres advenidas en ménades ante su presencia desean amamantarlo; su carácter infantil es el más profundo, salvaje, estrepitoso, únicamente desea jugar sin ningún sentido moral. Nietzsche critica fuerte a Eurípides porque éste trata de darle un sentido moral a las tragedias, como posteriormente hará Aristóteles. Cabe aclarar que aquí, Nietzsche, quizá se deja llevar, a pesar de sí mismo, de la lectura romántica, schellingeana, kantiana, pasando por todo el idealismo alemán hasta Hegel (excepción hecha de Lessing, Schiller y Hebbel, quienes tienen otra lectura del teatro en general y de la tragedia en particular). Aunque la hipótesis ontológica de Nietzsche en torno de la tragedia va a lo esencial de la misma, así como de su propio pensamiento; esto es que la condición por excelencia del ser humano es básicamente trágica. Unamuno diría que los seres humanos somos trágicos porque morimos; para Heidegger las personas somos seres para la muerte. Con base en Nietzsche, el hombre, en general, es un humano demasiado humano si, con tal vez justa razón, se deja guiar por su miedo a la muerte, en lugar de aceptar la muerte como una realidad perfectamente normal, precisamente por ser absurda. Heidegger habla del ocultamiento esencial de la muerte en las habladurías de la cotidianidad, por lo que sería mejor trascenderla para ser capaces de en el silencio o en la Serenidad habitar en el Ser. Para Nietzsche, se trata de asumirse habitando el eterno retorno de lo mismo, como hipótesis probable; este filósofo de Röcken considera que no hay por qué conformarse con ser un humano demasiado humano, y ser capaces de asumir nuestra posibilidad de superhombre, de vivir en forma aristocrática frente a la masa que se entrega a una moral complaciente,

blandengue, de esclavos por no ser capaces de asumir su fuerza, básicamente por temor a la muerte, o peor aún, a la vida. La moral del superhombre consiste en aceptar la verdad dionisiaca, la condición mortal del ser humano, para desde allí asumir su querer, la fuerza donde las cosas valen porque se quieren y se necesitan. Por otro lado, volviendo a la interpretación nietzscheana de la tragedia, ciertamente no hay tragedia sin la aceptación del eterno conflicto entre vida y muerte, caos y *kosmos*, humanos contra humanos, dioses contra dioses, dioses contra humanos, fuerzas naturales contra dioses u hombres, etcétera. Todo el teatro es la aceptación de *pólemos*, *ágon* o conflicto sólo que éste se manifiesta de muchas maneras. Pensar que sólo lo trágico es válido sería caer en un error; sería una falta de comprensión o mera ignorancia, a la cual habría que ignorar, sobre la naturaleza misma de la tragedia. Una tragedia, para que sea completa, clásica, hermosa, fuerte, aristocrática contiene dentro de sí elementos cómicos, melodramáticos, tragicómicos, didácticos; es claro que, todos ellos, para alcanzar la catarsis en el lector o espectador; ahora bien, Nietzsche en el fondo acierta, por algo es un pensador profundo; Dionisos es incluyente, todo cabe dentro de él; lo sorprendente es que el mismo Nietzsche no pudiese superar a Aristóteles, a Platón, además de una gran cantidad de pensamiento clásico que se cuele hasta los románticos en, concretamente, sus críticas a Eurípides; aunque como en todo Nietzsche, esto es siempre relativo, basta recordar los espléndidos pasajes de interpretación sobre *Las bacantes*. Dionisos sin ningún fin moral barre la tranquilidad, con su ruidoso cortejo perturba la calma de cualquier *polis*. Dionisos es proceso sin un fin, cambio, devenir. El culto a los héroes trágicos es la asunción del despedazamiento de Dionisos en tanto que el dolor auténticamente dionisiaco, representado por los juegos agonales. La raíz de los juegos agonales es el culto a los héroes y a Dionisos. El individualismo griego creó la grandeza de

Grecia; el individualismo griego tuvo su escuela en los juegos agonales. Diónisos es el espíritu que vive invisible en los hombres trágicos. No hay en ellos ninguna antítesis entre alma y cuerpo. Sócrates y Platón postularon la antítesis entre el alma y el cuerpo. Pero los misterios son la continuación de la concepción dionisiaca del mundo propia de la vida trágica. La distinción popular entre cuerpo y alma es platónica, pero no de la Grecia trágica. La concepción platónica del alma es el punto culminante y la coronación de un proceso antiguo, que quizá haya ingresado en Grecia con los dóricos.

Una cuarta, más antigua (de la que se han conservado muchos fragmentos) sitúa a Cronos a la cabeza. Éste engendra el Éter y el Caos, y de ambos se forma un huevo argéteo; de él salen Fanes, también llamado Métis, Eros y Ericapeo. Es hermafrodita puesto que contiene en su interior las semillas de todos los dioses. Fanes engendra de sí a Equidna o la Noche y, junto a ésta, a Urano y Gea, los antecesores de la generación intermedia de los dioses; esta genealogía es contada en lo esencial por Hesiodo. Zeus, enseñoreado, se traga a Fanes, y justo por ello es la síntesis de todas las cosas [...]. Zeus engendra por sí solo la última generación. Lo más importante es el relato de Dioniso-Zagreo, el hijo de Zeus y de Perséfone, resucitado por los titanes y transformado en el joven Dioniso, después de que Zeus engullera su corazón ileso. Especialmente significativos son los diez libros de la primera cosmogonía en prosa de Ferécides, de la isla de Siro, llamada *Los siete abismos*, o bien *Teocracia, teogonía, teología*. Al comienzo están los tres principios primordiales, aquello por lo cual todo está hecho: Zeus, el éter; aquello de lo que todo está hecho: Ctón, la materia; y aquello en lo que todo está hecho: Cronos, el tiempo. Zeus se asemeja al aliento que llena el Todo, Ctón al agua que da presión a todas partes: aquí el agua es, como en Tales, el flujo y el fango primitivo, lo primero y por tanto lo mejor de todo, sin forma y sin cualidad: mientras se halla creando, Zeus se transforma en Eros, el espíritu creador dentro de la tierra. Con la unión de Eros y Ctón comienza el segundo Cronos, el temporal, el tiempo sin inicio. Bajo la influencia de Eros y del Tiempo, la materia se disocia ahora en los elementos fuego, aire y agua: el más pesado tiende a hundirse, el más ligero a flotar. Tenemos así los siete estratos o esferas del mundo: 1) el reino de Eros demiurgo; 2) Ctón (completamente móvil), Cronos, Fuego-Agua-Aire-región terrestre. Si se junta a Eros, Ctón y Cronos como pertenecientes a una misma región obtenemos el pentekosmos o reino de los cinco mundos. En estos espacios se genera una violenta generación de dioses. El

Eros celeste nace como terrestre y recibe ahora el nombre de Ofioneo, con forma de serpiente. Opuesto a él está el tiempo destructor: lucha entre los ofitas y los crónidas. Cronos y sus secuaces son arrojados al océano. La tierra, en su fondo más íntimo, situada en las tinieblas del todo, suspendida en la región del agua-(nubes-bruma), se asemeja a un roble alado con las alas extendidas. Tras vencer a Cronos, Zeus le cambia las ropas de honor, de donde había recibido el nombre de Gea: un manto de rica y fastuosa textura, bordado por la mano misma del campo, del agua y de los cauces fluviales. Ciertamente, esta poesía ejerció un gran influjo sobre los fisiólogos; todos los principios los hallamos individualmente en cada uno de ellos: la fluyente materia primitiva en Tales, el halo activo en Anaxímenes, el *cronos* [tiempo] como algo absoluto en Heráclito, en Anaximandro el desconocido, informe y carente de cualidades *to apeiron* [lo indeterminado].¹⁷

Diónisos es el grito de combate de Nietzsche. Al hombre dionisiaco se contraponen el hombre teórico como Sócrates. Para el hombre dionisiaco una vida no heroica no vale la pena ser vivida. Diónisos es voluntad de vida. No existen textos específicos que expliquen los ritos a Diónisos. Tenemos que rastrear con cuidado en la obra de Homero, en la de Hesiodo, en Platón, en Plutarco, quien fue sacerdote en Delfos durante veinticinco años; tenemos que observar con detenimiento las esculturas correspondientes, los relieves, los vasos, las vasijas grandes y anchas en las que se servía el vino para mezclarlo con agua, las crateras. Hay varios Diónisos. Las primeras presencias de Diónisos son tanto las de Creta como las de Micenas. Allí, en las fiestas dionisiacas había mujeres jóvenes semidesnudas que saltaban toros, también hombres jóvenes bailando y a su vez saltando toros. El toro y el minotauro son símbolos dionisiacos. En Tracia, por el siglo VII, existían cultos en las montañas dedicados a Diónisos, comenzaban por la noche; se despedazaba un animal. Los cultos a Diónisos eran cultos peligrosos para el orden establecido. Hay el Diónisos que aparece en unión con Apolo, unidos como pulsiones artísticas de la naturaleza. El Diónisos órfico, de Tracia; tiene un carácter rigurosamente místico, se extendió por toda la Hélade.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*, pp. 27-28.

Es claro que el Diónisos más popular es Baco. Las bacantes eran mujeres en estado de delirio y embriaguez; aunque un culto siempre implica una protección. Las ménades son mujeres delirantes, maniáticas, que se encuentran dentro de una locura mística, una locura frenética inseparable del estado de las bacantes, como los sentimientos que seguramente sufrió Andrómaca, cuando Aquiles ya ha dado muerte a Héctor y lo está arrastrando alrededor de la ciudad de Troya. Aquiles, el héroe trágico envuelto en la red de la voluntad individual; por su arrogancia viola el orden apolíneo. El héroe trágico actúa de tal manera que los principios de su actuación corresponden exactamente con su capacidad para darse su propio sentido de vida como individuo singular. Para un héroe trágico la vida es la obra más importante; la vida es para ser asumida como tal en toda su crueldad.

A no ser que no hayáis adivinado ya por vosotros mismos quién es ese espíritu y dios problemático que quiere ser alabado de este modo. Lo mismo que le ocurre, en efecto, a todo aquel que desde la infancia ha estado siempre en camino y en el extranjero, también a mí me han salido al paso muchos espíritus extraños y peligrosos, pero sobre todo ese de quien acabo de hablar, y ese lo ha hecho una y otra vez, nadie menos, en efecto, que el dios Dioniso, ese gran dios ambiguo y tentador, a quien en otro tiempo, como sabéis, ofrecí mis primicias con todo secreto y con toda veneración – siendo yo a mi parecer, el último que le ha ofrecido un sacrificio: pues no he encontrado a nadie que haya entendido lo que yo hice entonces. Entretanto he aprendido muchas cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de ese dios, y, como queda dicho, de boca a boca, - yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso: ¿y me sería lícito acaso comenzar alguna vez a daros a gustar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía? A media voz, como es justo: ya que se trata aquí de muchas cosas ocultas, nuevas, extrañas, prodigiosas, inquietantes. Que Dioniso es un filósofo, y que, por tanto, también los dioses filosofan, pareceme una novedad que no deja de ser insidiosa, y que tal vez suscite desconfianza cabalmente entre filósofos, - entre vosotros, amigos míos, no hay tanta oposición contra ella, excepto la de que llega demasiado tarde y a destiempo: pues no os gusta creer, según me han dicho, ni en dios ni en dioses. ¿Acaso también tenga yo que llegar, en la franqueza de mi narración, más allá de lo que resulta siempre agradable a los rigurosos hábitos de vuestros oídos? Ciertamente

el mencionado dios llegó, en tales diálogos, muy lejos, extraordinariamente lejos, e iba siempre muchos pasos delante de mí...Más aún, si estuviera permitido, yo le atribuiría, según el uso de los humanos, hermosos y solemnes nombres de gala y de virtud, y haría un gran elogio de su valor de investigador y descubridor, de su osada sinceridad, veracidad y amor a la verdad. Pero con todos esos venerables cachivaches y adornos no sabe qué hacer semejante dios. “¡Reserva eso, diría, para ti y para tus iguales, y para todo aquel que lo necesite! “¡Yo – no tengo ninguna razón para cubrir mi desnudez!”¹⁸

Nietzsche, con su método experimental histórico-crítico asume que Dionisos despedazado y vuelto a la vida, como metáfora del eterno retorno de lo mismo, es la asunción y aceptación del dolor que implica la vida, una vida en la que el placer y el dolor se mezclan. Dionisos y Eros tienen mucho en común. El eterno retorno de lo mismo es la faceta ontológica de Nietzsche; pero sin un centro; en este filósofo todo es interpretación y perspectiva. Lo fundamental en Nietzsche es la tragicidad y el dolor humano, más importantes para él que la oposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco. Nietzsche es un crítico de sí mismo a lo largo de su obra. En nuestros días se ha convertido ya en un auténtico clásico, por haber sobrevivido a todas las interpretaciones que de él se han llevado a cabo. A mediados de los años cincuenta del siglo XX prácticamente fue declarado filosóficamente muerto; renació de sus cenizas, y puede además decirse que la historia cultural de todo el siglo XX está profundamente influida por la filosofía de Nietzsche. No existe el Nietzsche único y auténtico, el Nietzsche en cuanto tal o como tal, ni siquiera en verdad para el mismo Nietzsche. Cuando buscamos un objeto como tal, o un concepto como tal, o una metáfora como tal, caemos en el absurdo; por ejemplo, el dolor como tal es un absurdo, no existe. Hay la posibilidad de una multiplicidad de interpretaciones; pero, es claro que no cualquier interpretación es válida. Por ejemplo, cuando una persona saca una frase o una serie de frases de su contexto no es posible lograr una buena interpretación. No,

¹⁸ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, pp. 252-253.

no puede ser. Se trata de hacer un esfuerzo para poner las palabras en su contexto. La interpretación sobre Nietzsche tiene que responder al presente. Una actual interpretación sobre Nietzsche tiene que ser actual, presente, aunque sin la pretensión tampoco de que sea definitiva o la más correcta. La vigencia de la obra de Nietzsche depende de su capacidad para responder a preguntas actuales como filosofía experimental histórica y crítica. Nietzsche es un filósofo peligroso, un filósofo de la tentación, que sigue enfrentándose en forma radical a todo lo apolíneo presente, pero hay que tener cuidado al pensarlo. El taller experimental sobre Nietzsche se encuentra en la actualidad bastante avanzado. Tenemos siempre que tomar en cuenta el nivel actual de la discusión sobre Nietzsche. No hay conceptos estáticos. Nietzsche es difícil de entender, es difuso, porque filosofa desde un nivel bastante complejo del abismo dionisiaco; vive dentro de una realidad y una racionalidad más complejas que la filosofía de la tradición.

Se sintieron incapaces de realizar los quehaceres más sencillos, en este nuevo mundo desconocido ya no tenían a sus antiguos guías, los impulsos reguladores que les guiaban con seguridad inconsciente..., ¡quedaron reducidos a pensar, argumentar, calcular, combinar causas y efectos; quedaron estos infelices, reducidos a su “conciencia”, a su órgano más pobre y más falible! Creo que nunca más ha habido sobre la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar; ¡y, por si fuera poco, aquellos viejos instintos no habían cesado de repente de formular sus exigencias! Sólo que era difícil, y rara vez posible, complacerles: en lo esencial debieron buscarse satisfacciones nuevas y, por así decirlo, subterráneas. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera se vuelven hacia dentro: esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre. Sólo así crece en el hombre lo que más tarde se llama su “alma”. La totalidad del mundo interior, originariamente tan delgado como si estuviese apesado entre dos pieles, se separó y abrió, cobró profundidad, amplitud y altura a medida que se impidió la descarga del hombre hacia fuera. Esos baluartes terribles con los que la organización estatal se protegió contra los viejos instintos (los castigos forman parte ante todo de tales baluartes) lograron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y nómada invirtiesen su dirección, se dirigiesen contra el hombre mismo. La hostilidad, la crueldad, el placer de perseguir, de asaltar, de cambiar, de destruir..., todo ello

volviéndose contra los portadores de tales instintos: éste es el origen de la “mala conciencia”. El hombre que, impaciente, se desgarraba, perseguía, roía, espantaba y maltrataba a sí mismo por falta de enemigos y resistencias exteriores, constreñido a la angostura opresiva, a la regularidad de la costumbre; este animal que se hiere golpeándose contra los barrotes de su jaula, este animal al que se quiere “domesticar”, este ser necesitado, consumido por la nostalgia del desierto, este ser que debió crear a partir de sí mismo una aventura, una cámara de tortura, un páramo inseguro u peligroso; este loco, este prisionero anhelante y desesperado que fue el inventor de la “mala conciencia”. Pero con él se introdujo la mayor y más siniestra enfermedad, de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo: la consecuencia de una separación violenta del pasado animal, la conciencia de, por decirlo así, un salto y una caída en nuevas circunstancias y condiciones de existencia, la consecuencia de una declaración de guerra contra los viejos instintos sobre los que se fundaba hasta entonces su fuerza, su placer y su carácter temible. Añadamos inmediatamente que, por otro lado, junto con el hecho de un alma animal dirigida contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, aparecía sobre la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*, que con ello el aspecto de la tierra se transformó esencialmente. De hecho, hicieron falta espectadores divinos para apreciar el espectáculo que comenzó con todo aquello y cuyo final en modo alguno es previsible todavía...¡un espectáculo demasiado sutil, demasiado prodigioso, demasiado paradójico como para que pudiera ejecutarse de un modo absurdamente inadvertido en cualquier ridículo astro! Desde entonces el hombre se encuentra entre las tiradas de dados más imprevisibles y excitantes que lanza el “gran niño” de Heráclito, llámese Zeus o azar..., atrae hacia sí un interés, una tensión, una esperanza, casi una certidumbre, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuese un fin, sino sólo un camino, un episodio, un puente, una gran promesa...¹⁹

No se trata de emborracharse con una serie de frases fuertes, como aquellas sobre la muerte de Dios y sobre el superhombre, sino de buscar siempre de entender en forma cada vez más profunda. Si Dios no existe, no pasa nada, porque está la sociedad judeocristiana con sus restricciones, y sus leyes y reglas y tendencias. Incluso una sociedad que se diga no judeocristiana puede seguir conservando el *telos* judeocristiano; asimismo, una sociedad

¹⁹ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, pp. 126-127.

realmente no judeocristiana tendrá su cúmulo de restricciones, pues las sociedades para mantenerse como sociedades tienen que ser apolíneas, y por tanto llenas de límites. Cualquier forma de ironía, de astucia, de cuidado, de retorcimientos en la lectura de la obra de Nietzsche es muy necesaria, toda vez que no sólo la filosofía de Nietzsche es, entre otras cosas, una obra de arte, sino que también su lectura lo es. Para Nietzsche la vida de una persona está justificada si logra crearla como una obra de arte singular. Nietzsche es un destructor de la tradición, pero él no es un nuevo evangelio o una nueva doctrina. Nietzsche conmina a las personas a que no sean borregas, a que cada persona devenga en eso que ya es. Nietzsche destruye los viejos valores, pero no da nuevos valores positivos, incuestionables, universales. Este filósofo aprecia sobre todo a todas aquellas personas que son capaces de crearse sus propios valores para su vida. La vida como obra de arte está constituida sobre todo por la forma en que se desenvuelve la vida práctica, y no tanto por lo que se escribe. Aunque en última instancia toda vida singular es un fracaso, ya que termina con la muerte. El hombre trágico asume la vida como vengancia; asume el dolor sin buscar darle una explicación última. Asume la adversidad sin culpar a los dioses. Nietzsche es un filósofo eminentemente trágico. Es heredero de la época trágica de los griegos, de los filósofos trágicos griegos, pero no busca dar una explicación última de ello. La búsqueda de una explicación última está vinculada con una servidumbre. Nietzsche es la disolución de los códigos petrificados. Es hostil a todas las grandes justificaciones de la historia; hostil a los metarrelatos, pero es más complejo que los llamados filósofos postmodernos. Con excepción de Marx, el filósofo de Röcken no tiene igual en la época moderna. Nietzsche es un nuevo filósofo de la vida. Con una intuición digna de ser tomada en cuenta. Georges Bataille, a mediados de los años treinta, se atrevió a defender a Nietzsche de los fascistas.

De esa época data un estudio con seriedad sobre la obra de Nietzsche, hasta llegar al trabajo meticuloso de Giorgio Colli yazzino Montinari. Foucault leyó en 1955 la obra de Nietzsche, y su interpretación filosófica cambió. Entre otras cosas, descubrió que antes de Nietzsche se hacía una diferenciación demasiado radical entre el llamado lenguaje literal, el que supuestamente sirve para llamar al pan “pan” y al vino “vino”, y el lenguaje literario, el que tiene que ver con retorcer el lenguaje para decir un nuevo significado; y se creía que uno de ellos era el buen lenguaje y el otro el mal lenguaje. Todo el lenguaje es retórico; el lenguaje no tiene que estudiarse como si fuera una ciencia natural; la retórica es una extensión de los artificios presentes ya en el lenguaje. Ni siquiera hay la naturaleza, sino las diferentes interpretaciones sobre la naturaleza. El hombre es la única instancia capaz de crear sus propios valores, y expresarlos por medio del lenguaje. Así es después de la muerte de Dios. Que quienes sean capaces de hacerlo transformen toda su vida en una obra de arte. En definitiva, el Dios judeocristiano que muere es el de todos los valores que se fundan en un más allá; por lo mismo, esos valores extraen al hombre de su aquí y ahora, del eterno retorno de lo mismo, de su opción por vivir como superhombre, haciéndolo vivir como un infrahombre atrapado por el miedo a la vida y a la muerte, un miedo que no lo deja elegir o paradójicamente lo hace elegir contra su verdadera fuerza: el querer que se asume responsable de sí mismo, que deviene espíritu libre al transitar por el camello: con sus instintos manipulados por una enorme carga bastante pesada de moral; el león-dragón: el deber social y los sentimientos reprimidos que brotan; y por último el niño que asume su instinto, sus deberes sociales y sus sentimientos desde una conciencia que quiere inocentemente como el niño Dionisos. Ésta es la concepción trágica de la vida de Nietzsche; hay que asumir la vida con la inocencia de un niño, aunque para ello es necesario acabar con

toda trascendencia que no admite la libertad, el querer y la fuerza del hombre. En el helenismo el filósofo se retiró fuera de la ciudad a crear sus propios valores. Algunas personas necesitan de la filosofía para poder vivir. Los animales y los dioses no necesitan de la filosofía, porque no tienen conciencia de su propia muerte. La filosofía es la respuesta heroica ante la conciencia de que vamos a morir; la filosofía es la enseñanza que puede servir para caminar derecho, firme, como guerrero trágico. La historia es relativa, no hay valores absolutos. Las normas generales no tienen una realidad efectiva. El hombre trágico actuaba con una seguridad instintiva; desde su particular punto de vista él se concebía como bueno, él decía que era bueno porque sabía que era bueno; cuando surgió la filosofía surgió el cuestionamiento radical de todo. El hombre trágico sacrificaba su vida cuando tenía que sacrificarla. Cuando esta situación histórica desapareció y apareció el platonismo, desapareció la relatividad de la vida, una relatividad que todavía en nuestro momento histórico es vista como inaceptable por gran parte de la humanidad. En cambio, entre los griegos, había muchas éticas; había muchos dioses y diosas; no creían en un mal absoluto ni en un bien absoluto; la muerte era considerada igual de perjudicial para todos; en la época trágica de los griegos la ética era individual; la ética de los griegos era eminentemente individual; incluso, para Sócrates, era más importante su voz interna que una voz externa.

Pero volvamos atrás. Una contradicción como la que parece mostrarse en el asceta, “la vida contra la vida”, considerada fisiológicamente y ya no psicológicamente, es simplemente (esto es evidente desde el principio) un sinsentido. Sólo puede ser una contradicción aparente; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un apaño, un malentendido de algo cuya auténtica naturaleza durante mucho tiempo no pudo ser comprendida, designada en sí misma; una mera palabra encajada en el viejo hueco del conocimiento humano. Permítaseme, por el contrario, reflejar la situación brevemente: *el ideal ascético surge del instinto de protección y salvación de una vida que degenera*, que intenta conservarse por todos los medios y que lucha por su existencia; indica un retraimiento y un agotamiento fisiológicos parciales

contra los que combatieron incesantemente y con nuevos medios e invenciones los más profundos instintos de la vida, que permanecieron intactos. El ideal ascético es uno de esos medios; las cosas son, pues, justamente lo contrario de lo que pretenden quienes veneran este ideal: la vida pelea en él y a través de él con la muerte y contra la muerte, el ideal ascético es una artimaña para la conservación de la vida. La circunstancia de que, como enseña la historia, dominase a los hombres y se apoderase de ellos hasta ese punto, especialmente en todas partes donde se impuso la civilización y domesticación del hombre, expresa un gran hecho: el carácter enfermizo del tipo de hombre que ha habido hasta ahora, o al menos del hombre que ha sido domesticado; expresa el combate fisiológico del hombre contra la muerte (más exactamente: contra el hastío de vivir, contra la fatiga, contra el deseo de un “final”). El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser otro, de estar en otra parte; más aún, es este deseo en grado sumo, su auténtico fervor y pasión; pero precisamente el fervor de su deseo es la cadena que le sujeta a la vida, precisamente así se convierte en el instrumento que debe trabajar para crear condiciones más favorables para estar aquí y ser hombre... Precisamente con este poder, mantiene aferrado a la existencia, precediéndolo instintivamente como un pastor, a todo el rebaño de los malogrados, los desazonados, los malparados, los desgraciados, de los que sufren por sí mismos. Ya se me entiende: este sacerdote ascético, este aparente enemigo de la vida, este negador. Precisamente él forma parte de las mayores fuerzas conservadoras y afirmadoras de la vida...¿ De qué depende este carácter enfermizo? Pues el hombre es más enfermizo, más inseguro, más cambiante, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda; es el animal enfermo: ¿por qué así? Sin duda también se ha arriesgado más, ha renovado más, se ha obstinado más, ha desafiado al destino más que todos los animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, el descontento, que pelea con el animal, la naturaleza y los dioses por poseer el dominio último; el que sigue siendo indoblegable, el ser eternamente futuro, que ya no encuentra reposo frente a su apremiante fuerza propia, de modo que su futuro le lacera inexorablemente como espuelas que se clavan en la carne de todo presente: ¿ cómo podría ese rico y valiente animal no ser también el más amenazado, el animal más profundo y prolongadamente enfermo de todos los animales enfermos?...El hombre se harta con bastante frecuencia, hay epidemias enteras de este hartazgo (así en torno a 1348, en la época de la danza de la muerte): pero incluso esta náusea, esta fatiga, este hastío de sí mismo, todo ello brota en él con tanto vigor que se convierte de inmediato en una nueva cadena. El “no” que dice a la vida descubre

como por arte de magia una plenitud de “sies” más delicados; más aún, cuando este maestro de la destrucción, de la destrucción se hiere..., enseguida es la vida misma la que le fuerza a vivir...²⁰

Zoroastro fue el primero que introdujo la idea del bien y el mal absolutos. Se trata del Zoroastro de la revelación de las religiones monoteístas. Nietzsche es el Diónisos que se sacrifica para que unos nuevos valores, múltiples, puedan establecerse, pero ya no para condenar el mundo sino para redimirlo de todo maniqueísmo. Zoroastro es el nacimiento de Occidente como Occidente. En el mundo occidental el único pecado que no puede ser perdonado es el pecado en contra del Espíritu Santo; este pecado consiste en afirmar que la revelación es basura, que no existe; con base en ello el individuo se mantiene dentro de la obstinación en los pecados, de la impenitencia final, y de la negación de la misericordia de Dios. Bueno, y ¿qué? El pensamiento filosófico experimental de Nietzsche tiene sus raíces que se hunden en las profundidades de la tierra. Nietzsche busca que el hombre, al igual que el hombre griego trágico, al sacralizar la tierra se sacrifique a sí mismo. Pugna por un erotismo dentro del mundo. Nietzsche posee un carácter cercano al de un buen budista, aunque él mismo reniegue de ello, toda vez que contra lo que él va es el pecado; para Nietzsche el pecado no existe, sólo es una justificación de un querer irresponsable, no asumido, es una mala conciencia, moral de ovejas, de esclavos, de complacientes incapaces de responsabilizarse de su querer y que manipulan para salirse con la suya, a expensas de los otros, apoyados en la moral, la Iglesia, el Estado o la más fría de las bestias frías, o apoyados en bienes supremos trascendentes, o en una ignorancia convenenciera de lo que se quiere. El pecado o la culpa, que son casi lo mismo, aunque son diferentes, han sido utilizados por las instituciones: Iglesia, Estado, partidos políticos, organizaciones humanas de todo tipo, individuos, etcétera, para manipular, vigilar y castigar, para controlar a los

²⁰ *Ibidem*, pp. 165-167.

seres humanos robándoles el peso de su querer. Quizá, al ser capaz el ser humano de anticipar su propia muerte, sea capaz de sacralizar su propia vida, como hace el artista Nietzsche al hacer de su vida una obra de arte trágica. Los griegos de Nietzsche no son los verdaderos griegos. Los griegos como tales no existen. Los griegos de Nietzsche son solamente los griegos de Nietzsche. La historia es pura invención, es un poema, no es ninguna realidad como tal. La historia no tiene un fin, no se mueve hacia ninguna finalidad. El mundo es un campo de batalla de diferentes interpretaciones. La historia es una invención constante. Un individuo a los veinte años interpreta el mundo de una manera; diez años después interpreta de otra. Siempre estamos inventando. La filosofía es una interpretación permanente para conocernos un poco mejor a nosotros mismos, y también a los otros, interpretados por nosotros. El hombre es libertad, no es de ninguna manera el animal acechante en busca de placer animal. El placer humano es un momento de libertad. El placer humano es ilustrado porque trasciende su animalidad. Nietzsche reivindica para su filosofía a los filósofos preplatónicos; entre todos ellos destaca a Heráclito con su interpretación del mundo como un juego. Nietzsche se inventó su propio Heráclito y su propio Dionisos, un concepto que implica aceptar y glorificar el dolor; en Cristo la vida terrenal queda degradada y vista como una nulidad. La visión dionisiaca del mundo es una visión trágica. Nietzsche busca vivir la tragedia griega; vio en el coro de las tragedias griegas a la voz de la tragicidad de la vida. La tragedia es una forma colectiva de vida, una forma de creación en común y una forma colectiva de identificarse con el héroe. Lo trágico no es colectivo, sino la vivencia individual; pero, el coro representa la creación colectiva de los valores de la tragicidad de la vida. La tragedia griega es una festividad a Dionisos. Para los griegos trágicos lo trágico consiste en que pudiendo huir de la muerte se camina hacia ella con la

aceptación de la vida en todos sus aspectos. A Aristóteles se le olvidó la función que la tragedia tenía para los griegos trágicos. Toda vida humana es, en última instancia, trágica. La única liberación de la vida trágica es la muerte; precisamente es este el significado de las palabras de Sócrates al pedir que sea sacrificado un gallo al dios de la medicina Asclepio, hijo de Apolo y Corónide; Asclepio aprendió el arte de la medicina de su tutor el centauro Quirón. En todo caso, Nietzsche, reivindica que Sócrates reconozca la tragicidad de la vida.

Crítica de la moral de la decadencia.- Una moral “altruista”, una moral en la que el egoísmo se atrofia-, es en todas las circunstancias, un mal indicio. Esto es válido para los individuos, es válido particularmente para los pueblos. Se carece de lo mejor cuando empieza a faltar el egoísmo. Elegir instintivamente lo perjudicial para uno mismo, ser atraído por motivos desinteresados, ofrece en gran medida la fórmula de la *décadence*. “No buscar la propia utilidad” – esto no es otra cosa que la mera hoja de higuera moral de un hecho completamente distinto, a saber, de un hecho fisiológico: “ya no sé encontrar mi propia utilidad”...; Disgregación de los instintos! –El hombre está acabado si se hace altruista. –En lugar de decir “yo ya no sirvo para nada”, la mentira moral dice por boca del décadent: “nada tiene ningún valor, -la vida no tiene ningún valor... Un juicio tal es en última instancia un gran peligro, actúa de modo contagioso, -sobre el suelo totalmente mórbido de la sociedad prolifera inmediatamente una vegetación tropical, ya sea como religión (cristianismo), ya sea como filosofía (schopenhauerismo). En determinadas circunstancias una vegetación semejante de árboles venenosos germinados en la putrefacción envenena con sus vapores a la vida durante milenios,...²¹

Nietzsche revaloriza a Sócrates como un hombre de la Ilustración clásica griega que creó su propio sentido de vida y lo asumió hasta el último momento de su existencia como un héroe. Es claro que defiende la importancia del heroísmo para su tiempo presente y para el nuestro; espera un nuevo siglo de las luces, en el sentido de un nuevo Renacimiento, una nueva Ilustración en donde las personas tengan el valor de usar su propia razón con base en su cuerpo y toda la materialidad del mundo, de dirigir sus propios actos, de crear, inventar,

²¹ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 114-115.

su propio sentido de vida; desea una Ilustración que continúe arrasando los campos y fortalezas de las religiones monoteístas. Nietzsche supera a la tradición metafísica; no rompe con la Grecia trágica, ésta se encuentra siempre presente en su obra en tanto que obra de un espíritu libre. El sujeto moderno sufre tremendamente la modernidad por toda la antimodernidad inmanente que contiene. El desarrollo de la modernidad y toda la destrucción que lleva a cabo sobre el humano permitió que Sigmund Freud descubriera el inconsciente. El inconsciente es constitutivo de lo humano. El ser humano es transgresión. Hay inconsciente porque hay transgresión. Los animales no tienen inconsciente. El inconsciente es un escenario en el que los individuos existen de una manera inconsciente. El inconsciente es el plano de la vida en el que el humano añora la vida humana con libertad. El terapeuta es un pirómano y un bombero. El terapeuta despierta las heridas del individuo y las sacude, pero sólo para volver casi enseguida a cauterizarlas. El terapeuta es sádico. Con la sólo excepción del devenir, no hay nada inocente; todo está gravitando en contra o a favor del ser humano. En el hombre tenemos un organismo erótico, cuando estalla de cualquier manera no se trata del estallido animal. Si los espíritus libres y trágicos de ahora no nos arriesgamos a saltar más allá de los límites del espíritu del siglo XIX nos estará faltando teoría, habrá que consumir la más adecuada. El placer humano es humano, es transnatural. El placer consiste en la experiencia de poner en práctica nuestra subjetividad. El placer humano es un lugar y un tiempo en el que el ser humano es capaz de liberarse de la enajenación de la modernidad; el placer humano es ante todo el goce de practicar la libertad; no se trata de vivir una prehistoria sino de que cada cual sea capaz de crearse su historia. El propio ser humano, sin religión, sobre todo sin una religión monoteísta, tiene que darle un sentido a su dolor. Nietzsche y Marx son filósofos despreciados por la modernidad y, por el

idealismo alemán, un pensamiento que transpira tanto teología como teleología. Nietzsche toma a Heráclito como su filósofo fundamental, por la visión heroica con la que se enfrenta al mundo. La filosofía de Nietzsche es la filosofía del arte de vivir. Podemos dividir el desarrollo del pensamiento de Nietzsche en tres momentos si forzamos un poco su obra como está, inconclusa. La primera fase define a la segunda y tercera fases. La segunda fase, la del esclarecimiento del devenir radical como eterno retorno de lo mismo, es la que les da una fuerza definitiva a las otras dos. En la segunda fase nos encontramos con una revitalización de la figura de Sócrates, de tal manera que no es correcto que a esta fase se le llame positivista, sino en todo caso del espíritu libre. La primera fase termina con su cuarta *Consideración intempestiva* que se llama *Richard Wagner en Bayreuth*. La segunda fase termina con la obra *Así habló Zaratustra*, con la que a su vez comienza la tercera fase, un momento inconcluso. Nietzsche, en su concepto de Ilustración incluye a los griegos de la filosofía del helenismo como protagonistas de la primera Ilustración. Porque desde su interpretación, ellos enfrentaron el miedo a los dioses en forma filosófica, al argumentar, como en el caso de Epicuro, que los dioses no se entrometen en el mundo humano; esta filosofía proporciona consuelo en el mundo. La Ilustración de la modernidad europea proporciona consuelo también, pues hay que recordar que, por ejemplo Kant, defiende la idea de que cada cual debe ser capaz de usar su propia razón. La Ilustración de Nietzsche es una autoilustración, en el sentido de que cada cual pueda lograr devenir en aquello que es.

Las cuatro *Intempestivas* son íntegramente belicosas. Demuestran que yo no era ningún “Juan el Soñador”, que me gusta desenvainar la espada, - acaso también que tengo peligrosamente suelta la muñeca. El primer ataque (1873) fue para la cultura alemana, a la que ya entonces miraba yo desde arriba con inexorable desprecio}. Una cultura carente de sentido, de sustancia, de meta: una mera “opinión pública”. No hay peor malentendido, decía yo, que creer que el gran éxito bélico de los alemanes prueba algo a favor de esa cultura-

y, mucho menos su victoria sobre Francia... La *segunda intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestros modos de hacer ciencia: - la vida, enferma de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la “impersonalidad” del trabajador, de la falsa economía de la “división del trabajo”. Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: - el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*...En este tratado el “sentido histórico”, del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia. –En la *tercera* y en la *cuarta Intempestivas* son confrontadas, como señales hacia un concepto *superior* de la cultura, hacia la restauración del concepto “cultura”, dos imágenes del más duro egoísmo, de la más dura autodisciplina, tipos intempestivos *par excellence*, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba Reich, “cultura”, “cristianismo”, “Bismarck”, “éxito”, - Schopenhauer y Wagner o, en una sola palabra, Nietzsche...²²

Nietzsche lleva a cabo una superación de la obra de Wagner y de Schopenhauer. Ya no puede aceptar que Wagner sea capaz, por ejemplo, de salvar de la decadencia al espíritu alemán. De Schopenhauer no comparte su huida, en relación con el mundo, hacia el budismo; el pesimismo de este excelente pensador termina en la resignación; desde el principio Nietzsche relativiza el pensamiento de Schopenhauer, no lo toma acriticamente. En su soledad Nietzsche creó a Zarathustra como su acompañante; es su nuevo o propio evangelio de la defensa de la tierra. Mediante Zarathustra sintetiza elementos que ya estaban antes; el ser humano es capaz de superarse a sí mismo, porque es capaz de crear un nihilismo, de superar el nihilismo; el ser humano es capaz de crear un nihilismo pasivo así como de superar éste mediante un nihilismo activo. De ahí que podamos interpretar el concepto de superhombre como una categoría sobre todo ética, no tanto como una categoría política. Nietzsche busca lograr viejas metas, por ejemplo, las que implican que cada cual sea capaz de autoproducirse como una obra de arte, a través de nuevos métodos. La filosofía de Nietzsche es un radicalismo aristocrático. La metafísica tradicional es superable porque

²² Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*, pp. 73-74.

es el nihilismo que consiste en la expresión de una visión absolutista. Nietzsche encuentra su relación con el cuerpo y con la tierra, la *physis* griega, el *kosmos*, como lo único que está dado al hombre, al cual tiene que reinventar para sí mismo. Los griegos trágicos no sienten ninguna necesidad de recuperar el cuerpo, porque el tener cuerpo era para esos griegos la cosa más natural. Nietzsche en su tercera fase, la de los años ochenta del siglo XIX, hace una asunción, una recuperación de todo su pensamiento anterior: Diónisos, la tragicidad de la vida, el espíritu libre, el eterno retorno de lo mismo, Diónisos como el símbolo del eterno retorno de lo mismo en el sentido de devenir radical, el superhombre, e incluso la voluntad de poder en el sentido de una multiplicidad de voluntades de poder. Continúa profundizando en una nueva valoración de la materialidad del mundo, del cuerpo, la naturaleza, la tierra. Incorporó conceptos como el de la muerte de Dios, Anticristo, la transvaloración de todos los valores, inmoralidad, etcétera. A finales de 1888, el treinta de septiembre, ya había abandonado el proyecto de escribir una obra con el título de *Voluntad de poder*. El diecisiete de diciembre del año anterior, 1887, Georg Brandes, dijo que la filosofía de Nietzsche es un radicalismo aristocrático; Nietzsche lo consideró como el más grande elogio recibido hasta ese momento, un reconocimiento a su nihilismo activo. La superación del nihilismo pasivo no es sólo la superación del platonismo o el judeocristianismo, sino de cualquier filosofía absolutista; es por tanto la reivindicación de la capacidad propia de cada persona para darse, crearse, sus propios valores y verdades. Si cambian los individuos sus valores universalistas, entonces sus posibilidades de transformar sus relaciones de vida, de manera sustancial, se activan. El pesimismo de Nietzsche, aunque él es más complejo que lo que pueda representar este pobre término, termina en la afirmación del cuerpo, del mundo, de la naturaleza. Ahora bien, Nietzsche sigue alimentándose de la obra de Schopenhauer en el

punto de su propia ruptura con el idealismo alemán, porque este pensamiento continúa rindiéndole culto a la razón absolutista; en Hegel, el sujeto es una parte del devenir del espíritu absoluto; Hegel nunca abandona su creencia en la unidad del mundo con el espíritu absoluto. Para Nietzsche hay una voluntad ciega que domina en la naturaleza, en la historia, y por cierto no se trata de la razón. Radicaliza más a Kant que al mismo Schopenhauer; Nietzsche interpreta que las personas vivimos en forma permanente en el mundo de la apariencia, de la mentira consciente, de la relatividad; no hay ninguna esencia absoluta, los seres humanos vivimos en el mundo de la invención, creación, de la construcción.

Recuerdo tres casos. En primer término, la incomparable visión de Leibniz, por la que tuvo razón no sólo frente a Descartes, sino frente a todo lo que se había filosofado antes que él –que la claridad sobre sí mismo sólo es un accidente de la representación, no su atributo necesario y esencial; que, por consiguiente, lo que llamamos conciencia sólo constituye un estado de nuestro mundo espiritual y anímico (tal vez un estado enfermizo y ni con mucho es este mundo mismo), ¿hay algo alemán en este pensamiento, cuya profundidad aún hoy no ha sido agotada? ¿Hay alguna razón para presumir que un latino no imaginaría fácilmente esta inversión de la evidencia? –pues es una inversión. Recordemos en segundo término el enorme signo de interrogación que colocó Kant al concepto de “causalidad” –no que él haya puesto en duda, en general, su legitimidad, como hizo Hume: antes bien comenzó cuidadosamente a delimitar el reino dentro del cual este concepto tiene algún sentido (todavía hoy no se ha acabado con esta demarcación de límites). En tercer término, consideremos el sorprendente golpe de mano de Hegel, con el que actuó enérgicamente frente a todos los hábitos y condescendencias lógicas, cuando se atrevió a enseñar que los conceptos de especie se desarrollan unos a partir de los otros: con esta proposición los espíritus quedaron preformados en Europa para el último gran movimiento científico, para el darwinismo –pues sin Hegel no hay Darwin. ¿Hay algo alemán en esta innovación hegeliana que introdujo por primera vez en la ciencia el decisivo concepto de “desarrollo”?²³

²³ Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, p. 223.

4. El concepto de eterno retorno de lo mismo en la obra filosófica de Nietzsche.

A lo largo de toda su obra, Nietzsche, mantiene la defensa de la tragicidad de la vida, que implica la asunción del dolor. La figura de la tragicidad es Diónisos. La filosofía tradicional anterior a Nietzsche está basada en dos mil años de tradición judeocristiana. El judeocristianismo inventó su propia Antigüedad griega. Por ejemplo, Hegel, inventó su propia Antigüedad griega en la medida en que la Antigüedad griega de alguna manera le afectaba. Cuando a Nietzsche se le critica haber roto con la tradición, en verdad olvidan, porque no se trata de críticos consecuentes, sus propios inventos y los inventos de la tradición misma. Cada corriente filosófica interpreta a Grecia de acuerdo con sus propios intereses. Nietzsche, proyecta en su pensamiento a los filósofos griegos preplatónicos, por ser filósofos trágicos; él ve al hombre griego trágico como un hombre total, en franca contraposición con el hombre alienado de la modernidad. Nietzsche es un filósofo intempestivo respecto a su propio tiempo. Pero él se trata de hablar desde la lejanía respecto a lo que se busca criticar. Quizá la filología le ayudó a desarrollar este aspecto. Le da un carácter de herramienta para la filosofía a la filología. Unió la filología a su filosofía. Nietzsche es un lingüista de los mejores de su tiempo. Busca que la Grecia trágica sirva para entender y criticar el presente, no para volver al pasado; está en contra del platonismo, del judeocristianismo, de la enajenación de la modernidad. Por eso Nietzsche regresa a un tiempo anterior a Sócrates y Platón. Para Nietzsche, en el fondo de la estructura griega se

encuentra presente el espíritu agónico. En ese fondo está el instinto de dominación de los animales salvajes, conservado como pulsión; como cuando Aquiles arrastra el cadáver de Héctor alrededor de Troya. Se trata del carácter trágico de la realidad griega, sustentado por un espíritu salvaje. Nietzsche rechaza a Sócrates por su repetitiva pregunta “¿qué es esto en cuanto tal?”. No se trata de Sócrates-Platón “Pérez”, sino del genio más representativo del espíritu de su época. Sócrates-Platón tiene puesta la mirada en la búsqueda de un fundamento anhipotético, eterno, que determine todo lo real. Cuando una perspectiva deviene en una perspectiva absolutista, tenemos entonces la dictadura de la verdad única. Sócrates es un filósofo que a Nietzsche le llama la atención durante toda su vida. Sócrates rompe con el mundo trágico, y él asume la tragicidad de la vida para sí mismo hasta el último instante. Los griegos conocían los lados más terribles de la existencia; así que se inventaron sus dioses para afirmar en todos sus aspectos su existencia. En la cultura griega trágica, Dionisos es el símbolo cultural fundamental, un dios despedazado por los titanes. Dionisos es el símbolo de la aceptación de la vida hasta en sus aspectos más dolorosos. En cambio en la cultura judeocristiana, Cristo es el símbolo del rechazo de la vida hasta en sus aspectos más gloriosos. La tragedia es ese festejo de la aceptación de todos los sufrimientos posibles del ser humano; es una aceptación de todos los sufrimientos posibles del ser humano que no implica sufrir con base en ellos; la tragedia griega es no sufrir por el sufrimiento. Nietzsche no comparte la tradicional interpretación aristotélica de la tragedia; para Nietzsche el dolor no puede ser producto de ninguna culpa que no sea una culpa trágica. La tragedia es una fiesta colectiva. En ella la colectividad celebra sus sufrimientos y la superación de los sufrimientos. Lo dionisiaco es la asunción del trasfondo abismal obscuro. Apolo es la superación en la ilusión, en la imaginación, de los más terribles

sufrimientos bajo la forma de arte bello. Es la belleza, es la posibilidad real de que de la vida vivida en todos sus aspectos se puede crear una obra de arte; de que lo trágico adquiriera una forma bella.

Resulta necesario decir a quienes sentimos como nuestros antagonistas: los teólogos y todo lo que tiene sangre de teólogo en su cuerpo –ésta es toda nuestra filosofía...Hay que haber visto la fatalidad de cerca, mejor aún, hay que haber experimentado en uno mismo, hay que haber estado a punto de perecer por ella, para darse cuenta de que no se trata de ninguna broma. (-La libertad de espíritu de nuestros científicos naturales y fisiólogos es para mí una broma: les falta apasionarse por estas cosas, sufrir por su causa). Este envenenamiento llega mucho más lejos de lo que se piensa; yo he vuelto a encontrar el instinto de la arrogancia propio de los teólogos allí donde hoy alguien se considera “idealista” –donde, apelando a su origen superior, se exige el derecho a ser superior a la realidad y a observarla desde una posición superior y ajena...Al igual que el sacerdote, el idealista tiene en su mano (¡y no sólo en su mano!) todos los grandes conceptos; los contrapone, con un tolerante desprecio, al “entendimiento”, a los “sentidos”, a los “honores”, al “bienestar”, a la “ciencia”; ve todas esas cosas debajo de sí y las considera fuerzas nocivas y seductoras, sobre las cuales se suspende el “espíritu”, en su pura para-sí-mismidad [*für-sich-heit*]. –¡Como si la humildad, la castidad, la pobreza, la *santidad* en una palabra, no hubieran hecho hasta hoy un daño a la vida increíblemente mayor que todo tipo de horrores y vicios!... El espíritu puro es pura mentira... En la medida que se siga considerando que ese negador, calumniador, envenenador de la vida de *profesión*, el sacerdote, representa una especie superior de hombre, no se tendrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad? ¡Pero si ya se ha puesto la verdad patas arriba cuando se considera que el representante de la “verdad” es ese abogado consciente de la nada y de la negación!...²⁴

Nietzsche tiene una visión orgánica de la existencia, que consiste en la permanente superación del individuo trágico a través del permanente enfrentamiento a la muerte. De esta manera el héroe deviene en aquello que es, es decir en héroe. Como Aquiles, quien busca ser el mejor sin importar que arriesgue en forma permanente la vida. La vida trágica glorifica el dolor, se ve la culpa como una culpa trágica, misma que era en todo momento

²⁴ Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*, pp. 120-121.

asumida como sólo era capaz de hacerlo un hombre que pertenecía a los aristoi, con una risa aristocrática. Por eso cuando se representaba una tragedia griega, esta representación duraba tres días, y al cuarto día se representaba también una comedia. Se trataba de festejar a Diónisos. El público se unía al coro para padecer los sufrimientos de Diónisos, para gozar el renacimiento, la superación de los sufrimientos. Celebraban el mundo como devenir incesante, éste era visto por ellos como un niño que juega con los dados. El reino, el mundo, parafraseando el fragmento B52 de Heráclito, es de un niño, el devenir, que juega a los dados. La naturaleza es devenir que tanto construye como destruye mundos sin ningún fin. El ser humano puede asumir su propia vida como su propia creación. Nietzsche conserva su visión trágica de la vida a lo largo de todo su desarrollo filosófico. Defiende siempre la tragicidad de la vida; reivindica el baile incluso cerca del abismo. Asume la vida en su tragicidad; para él sólo así se puede verdaderamente vivir. Quien vence su propio dolor, hace una obra de arte con su vida, adquiere la posibilidad real de vencer las circunstancias que se le oponen, y de gozar el placer de vivir; rechazar el dolor significa perder la posibilidad de vivir la propia vida como una obra de arte. No hay una salvación única, cada cual puede salvarse a sí mismo, al hacerlo en forma verdadera estará contribuyendo a liberar a todos los demás, y aceptándolos en su peculiaridad. Nietzsche defiende la amistad en un sentido griego trágico, que consiste en que amar al otro significa aceptarlo con todas sus peculiaridades. El amor ágape es cristiano, es básicamente compasión por el otro como si se tratara de un perro en malas condiciones; no es verdadero amor. Nietzsche busca el renacimiento de la tragicidad entre los seres humanos, del espíritu trágico griego. Una relación aristocrática entre las personas y con sus dioses, entre el cuerpo y lo mental, unidad entre cuerpo y alma. En las Olimpiadas se celebraba la unidad entre el cuerpo y el alma, y

entre los dioses y las personas. Sócrates destruyó la ética aristocrática; los héroes actúan de tal manera porque no pueden actuar de otra; para ellos la ética es obviamente aristocrática; actúan de una manera natural. Con Sócrates la ética se vuelve artificial. En la *Ilíada* los hombres nobles actúan de una manera noble porque son nobles; no se tienen que estar cuestionando todo el tiempo, como le gustaría a Sócrates. Aunque, no hay que olvidar que Sócrates actúa como noble cuando decide beber la cicuta, en lugar de huir. Una filosofía que no transforma la vida en una vida trágica, no vale la pena. Los hombres trágicos son superhombres. El superhombre no es dios ni quiere serlo; el superhombre es nada más el hombre que tiene la capacidad para asumir la tragicidad del mundo de una manera natural, sin ningún aspasviento. El hombre trágico sabe que todo es interpretación; por eso es architolerante; para él la vida plena es la vida trágica. Para Nietzsche, la Grecia trágica es el plan para una nueva vida; en ella el arte es visto bajo la óptica de la vida. Regresar tanto a la visión trágica como a la aristocrática de la vida es la transvaloración de todos los valores. Heráclito se mantiene como un pensador más allá del bien y del mal, por su tesis sobre la inocencia del devenir. La época trágica de los griegos llega hasta antes de Sócrates y Platón.

Cuando se tiene necesidad de hacer de la racionalidad un tirano, como hizo Sócrates no debe ser pequeño el peligro de que el tirano sea algo distinto. Por aquel entonces la racionalidad fue comprendida como salvadora, ni Sócrates ni sus enfermos eran libres de ser razonables, -fue de *rigueur*, fue su último remedio. El fanatismo con el que toda la reflexión griega se abalanzó sobre la racionalidad, delata una situación desesperada: se estaba en peligro, sólo había una elección: o bien derrumbarse, o bien -ser absurdamente racional...El moralismo de los filósofos griegos desde Platón está condicionado patológicamente, al igual que su estima por la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa meramente: hay que imitar a Sócrates y producir contra los oscuros deseos una luz diurna permanente. Hay que ser astuto, claro, luminoso a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente conduce hacia abajo... [...]. Sócrates fue un

malentendido; *toda la moral del alivio, también la cristiana, fue un malentendido...* La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida luminosa, fría, cuidadosa, consciente, sin instinto, en resistencia a los instintos, era ella misma sólo una enfermedad, otra enfermedad –y en modo alguno un retorno a la virtud, a la salud, a la felicidad... *Tener que combatir a los instintos –esta es la fórmula de la *décadence*.*²⁵

La cultura trágica es una cultura agónica, deportiva, artística. En ella no se busca el sentido último de nada. Toda búsqueda de un fin último, de un sentido último, es una búsqueda decadente, es negar la tragicidad de la vida. Los griegos inventaron un mundo que les permitió asumir la tragicidad de la vida, le dieron el nombre de *kosmos*. No tienen frente al *kosmos* ni frente al individuo una verdad única. No es como en el mundo sórdido del cristianismo, en donde se tiene una verdad única, una moral única, un sentido único, un Dios único. Para Nietzsche, el viejo Dios ha muerto; después de la muerte del viejo Dios nunca el horizonte ha sido tan abierto. Nunca las personas habían estado tan libres. Por fin cada cual puede inventar su propio sentido de vida. El individuo ahora puede afirmarse. La vida ya no puede ser vista ni como mala ni como buena, porque ya no hay un valor último que permita pesarla; no hay un sentido absoluto; todo está en un proceso de destrucción; todo está destinado a la destrucción, aunque cada vida busque permanecer. El nihilismo activo es un momento de felicidad frente al nihilismo pasivo, porque por fin Dios ha muerto. Ahora el hombre puede volver a educarse en un sentido trágico de la vida; en última instancia toda vida es trágica, porque nada permanece ante el devenir. La filosofía de Nietzsche es una filosofía tanto para su presente como para su futuro, porque educa en el sentido trágico de la vida, que consiste en aceptar y vivir la vida como es; una vida en la que cada cual puede aprender a amar su dolor, a vivir la vida de tal forma que se desee vivir una infinidad de veces; una vida en la que se aprende a jugar con la muerte, a no huir de la muerte; una vida

²⁵ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 50-51.

en la que se aprende que todos los días cada persona muere un poco. Los griegos trágicos no deben ser vistos como una historia que ya pasó, sino como una realidad que contiene todo lo necesario y suficiente para asumirse. Los griegos trágicos crearon, construyeron, un Estado al servicio de la cultura, porque una colectividad trágica necesita un Estado al servicio de la cultura. Pero, tanto en el presente de Nietzsche, como ahora, no hay en el mundo un sólo Estado al servicio de la cultura. Se busca un Estado al servicio de la cultura. La conciencia trágica es colectiva, aunque su ética sea individual; cada cual puede transformar su vida en su propia obra de arte. Nietzsche y el imperio, una civilización que domestica todo, no se llevan bien ni de lejos. En Alemania, antes de las reformas educativas de finales de la primera década, y principios de la segunda, del siglo XIX en el Estado más grande entre todos los Estados alemanes, el Estado Prusiano, el gimnasio, tanto en Grecia como en Alemania, se usaba sólo para ejercitar el cuerpo; pero, mediante estas reformas prusianas educativas, el gimnasio se pensó para educar a las élites germanas; le dan mucha importancia al latín, al griego, a las matemáticas, a la filología, etcétera. Así surgió la élite educada; se trataba de una disciplina militar hasta para dar clases; los profesores son contratados por el Estado para cultivarse y cultivar. En su tiempo, Nietzsche, está en contra de Bismarck, porque su Estado ha dejado de estar al servicio de la cultura; asimismo, tampoco asume que la Ilustración burguesa pueda dar culturalmente algo más de lo que ya ha dado; para Nietzsche, la Ilustración fue interrumpida por el protestantismo, y por la culminación del idealismo alemán en Hegel, un idealismo teleológico y teológico, imperial. El imperio es la destrucción del Estado al servicio de la cultura, una cultura basada en el respeto de cada cual. Nietzsche no profundiza en este rubro, porque no hay en él una teoría de la sociedad, sino del perfeccionamiento del individuo; a Nietzsche le interesa la

humanidad entera, pero a través de sus ejemplares mejor logrados. Los mediocres desean ser tomados como ejemplo y la eternidad, pero no son ejemplo de nada ni sabrían qué hacer con la eternidad; los hombres trágicos, quienes sí sabrían qué hacer con la eternidad, asumen plenamente la tragicidad de la vida. La mediocridad está implicada en la metafísica; la metafísica es una forma de pulsión de la conservación en la mediocridad, del deseo de perseverar en el ser de la mediocridad; la metafísica ha sumergido a las personas cada vez más en el fondo de la mediocridad. La metafísica ha alejado a las personas durante más de dos mil años de la investigación de la asunción de la verdad como múltiples verdades. La metafísica es el principal obstáculo que impide que las personas puedan desarrollar la capacidad para asumir la tragicidad de la vida; la metafísica es el principal obstáculo de la tragicidad; el capitalismo es uno de los tumores podridos de la metafísica, toda la antimodernidad de la modernidad es otro tumor. Nietzsche quiere vivir la tragicidad en el presente, la vive; quiere vivir las virtudes griegas trágicas en el presente, las vive. La metafísica enferma a las diferentes sociedades que toca, las pudre por todas partes; la vida trágica asegura la identidad colectiva de los individuos con todas sus diferencias.

He señalado repetidas veces la gran equivocación de Aristóteles, que creía reconocer los efectos trágicos en dos afectos deprimentes, el horror y la compasión. Si tuviese razón, la tragedia sería un arte peligroso para la vida: habría que prevenir a los demás contra él como contra algo de mala fama y perjudicial para la comunidad. El arte, que en otros casos es el gran estimulante de la vida, una embriaguez de vivir, una voluntad de vivir, sería aquí perjudicial para la salud, estando al servicio de un movimiento descendente, como un servidor del pesimismo. (pues sencillamente no es verdad que uno se “purgue” de estos afectos al estimularlos, como Aristóteles parece creer). Algo que habitualmente excita el horror o la compasión es algo que desorganiza, debilita, desanima: y suponiendo que Schopenhauer tuviese razón al decir que hay que extraer de la tragedia la resignación, es decir, una suave renuncia a la dicha, a la esperanza, a la voluntad de vivir, con ello se habría concebido un arte en el que el arte se niega a sí mismo. La tragedia significaría

entonces un proceso de disolución, los instintos de la vida destruyéndose a sí mismos en el instinto del arte. Cristianismo, nihilismo, arte trágico, *décadence* fisiológica: ¡se sujetarían de la mano unos a otros, lograrían la primacía a la misma hora, se impulsarían unos a otros hacia delante, hacia abajo!... La tragedia sería un síntoma de decadencia.

Esta teoría puede refutarse con la mayor sangre fría: midiendo el efecto de la emoción trágica gracias al dinamómetro. Y se obtiene como resultado lo que, desde un punto de vista psicológico, sólo la mendacidad absoluta de un sistemático puede ignorar: que la tragedia es un *tónicum*. Si aquí Schopenhauer no quería entender, si introduce la depresión generalizada como estado trágico, si daba a entender a los griegos (que no se resignaban al hastío de Schopenhauer...) que no se encontraban en la cumbre de la visión del mundo.²⁶

Durante toda su vida la tesis de Nietzsche de la transvaloración de todos los valores es su búsqueda, por traer al presente, los valores de la tragicidad griega. Es sano el regreso al politeísmo, a la relatividad. La repetición de la enseñanza de la vieja sabiduría trágica es una de las mejores alternativas frente a, por ejemplo, los fundamentalismos y absolutismos religiosos que en la actualidad estamos viviendo. Las posiciones absolutistas no son negociables, más bien implican los juicios inquisitorios. El de Nietzsche es un acercamiento al pasado que siempre está motivado por intereses del presente. El presente puede ser bello. La tragedia no sólo representa los sufrimientos de Diónisos, sino también los de Apolo. La filosofía es eminentemente diálogo. La verdad relativa se establece mediante un proceso; no está predeterminada; tiene similitud con la historia de la cultura basada en una multiplicidad de mitos. Cuando se trata de una cultura que acepta muchos mitos, como entre los griegos, ningún mito deviene en dogma. Cuando hay un decálogo, como en el caso de Moisés, que se convierte en dogma, se extermina la capacidad de negociación, y de discusión. La democracia directa griega nunca había existido antes en ninguna cultura; ni ha vuelto a existir. Participaban unas sesenta mil personas en la asamblea, tal vez más. Los griegos

²⁶ Nietzsche, Friedrich. *Sabiduría para pasado mañana*, pp. 220-221

estaban más allá del bien y del mal. Nietzsche reivindica los siglos anteriores al siglo IX, así como el siglo VIII, el VII, el VI, una parte del siglo V, nada más; el resto es un proceso en el que cada vez hay más decadencia. En cuanto a la “democracia” que existe ahora, se trata de una caricatura en el peor de los sentidos; la “democracia” de nuestro tiempo es una oligarquía plutocrática. La esclavitud, la cosificación, la intolerancia, la dominación son conceptos incompatibles con la democracia. Los griegos trágicos vivían conforme a la *areté*, que consiste en la capacidad para que un individuo pueda tomar todo su destino en sus propias manos, y con ello buscar la excelencia en todas las formas de conducta en que su vida se realice. *Areté* está íntimamente relacionada con *aristós*, aristócrata. En un principio *areté* es excelencia guerrera ante el combate y ante la muerte; lo cual no significa no sentir miedo, pero sí implica la superación del miedo. El guerrero trágico busca honor, gloria, fama; busca vivir con base en la *areté*, en el sentido de su fundamental *nomos* y ley personal. La *areté* es individual, es heredable, aunque esto no significa de ninguna manera que los hijos no puedan ser capaces de alcanzar la *areté*. El concepto de *areté* se trasladó de los campos de batalla a la vida en general, a todos los ámbitos de la vida, incluyendo el ámbito de la filosofía. El tipo de hombre griego no es siervo ni esclavo de nadie, es ante todo un hombre libre, es un espíritu libre, es un hombre trágico. Se trata del griego con honor, porque es capaz de autorresponsabilizarse completamente por sí mismo con base en su *areté*. Así como puede quiere siempre ser el mejor, destacar en todos los campos. La competencia del hombre trágico no tiene nada que ver con la competencia capitalista, en el proceso de la cual cada vez se es peor, en donde en lugar de destacar se es un tornillo consagrado al capitalismo y la modernidad. *Ágon*, *areté* y democracia eran conceptos implicados entre los griegos trágicos. Nietzsche defiende un determinado momento del

pasado como un momento universalizable, sin caer nunca en adoctrinamientos dogmáticos. Para Nietzsche, la verdad es una interpretación, una construcción, una invención, y en este sentido una ilusión, desde una determinada perspectiva. La perspectiva tiene una connotación eminentemente subjetiva y racional; contrariamente a la revelación, donde el origen de la verdad es irracional. La revelación se olvida de lo trágico, del mundo del cambio. Díónisos es el dios del devenir, donde construcción y destrucción están el uno en el otro. La tragedia no está expresada en la *catarsis* o purificación aristotélicas. El hombre griego trágico se justifica sólo ante sí mismo. La tragedia nació con Téspis en el siglo VI, y alcanzó su máxima expresión en Esquilo, y en cierta medida en Sófocles; con Eurípides murió prácticamente la tragedia, subió el espectador al escenario y se representó la vida cotidiana.

La filosofía alemana en su conjunto –Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, para nombrar a los grandes- es la forma más radical de *romanticismo* y añoranza que ha habido hasta ahora; el anhelo jamás habido de lo mejor. Cuando en ninguna parte se puede encontrar arraigo, se acaba deseando volver al lugar donde de algún modo es posible arraigar porque sólo allí se quisiera arraigar; ¡y ese allí es el mundo griego! Mas todos los puentes que hacia allí conducen están cortados, ¡con la excepción de los arco iris de los conceptos! ¡Estos desde todas partes conducen a todas las tierras y “patrias” habidas para los que tienen alma de griego! ¡La verdad es que hay que ser muy fino, muy ligero, muy delgado, para pasar por esos puentes! ¡Pero qué felicidad hay ya en esa voluntad de espiritualidad, casi de espectralidad! ¡Qué lejos se está así “de la presión y el choque”, de la torpeza mecánica de la ciencia natural, del alboroto de feria de las “ideas modernas”! Se quiere volver a los griegos a través de los Padres de la Iglesia, volver del norte al sur, de las fórmulas a las formas; se saborea aún la salida de la antigüedad, el cristianismo, como un acceso a ella, como un buen trozo de viejo mundo, como un resplandeciente mosaico de antiguos conceptos y antiguos juicios de valor. [...]. Desde esta consideración, la filosofía alemana es un trozo de Contrarreforma, incluso de Renacimiento, por lo menos de voluntad de Renacimiento, de voluntad de proseguir en el descubrimiento de la antigüedad, en la excavación de la filosofía antigua, sobre todo de los presocráticos: ¡el más enterrado de todos

los templos griegos! Quizá ocurra que siglos más tarde se considere que la verdadera dignidad de todo el filosofar alemán fue recuperar paso a paso el suelo antiguo, y que toda pretensión de originalidad suena nimia y ridícula en comparación con aquella más alta pretensión de los alemanes de haber recuperado el vínculo que parecía roto, el vínculo con los griegos, con el tipo hasta ahora más logrado de hombre. Hoy volvemos a aproximarnos a todas aquellas formas fundamentales de interpretar el mundo que el espíritu griego inventó en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras; nos hacemos cada día más griegos, primero, como es lógico, en conceptos y valoraciones, cual espectros helenizantes: ¡pero ojalá algún día también con nuestro cuerpo! ¡Aquí reside (y ha residido desde siempre) mi esperanza para el ser alemán!²⁷

El origen de la tragedia es el ditrambo dionisiaco; el ditrambo era popular, participaba todo el pueblo. El ditrambo era un canto coral. El coro representaba a la Moira. La tragedia representaba la vida humana en el mundo y en la polis; eran representados héroes; el héroe es una de las máscaras de Dionisios. La vida se justifica como fenómeno estético, aunque en el fondo no necesita de ninguna justificación. La tragedia es el éxtasis común de la cultura griega trágica. Los griegos celebran que sus dioses no son trascendentes, no están separados de la cultura griega; el orden, el *kosmos*, la naturaleza es una invención de los propios griegos; el orden de la *polis* también es una invención de la cultura griega. El orden, el *kosmos*, nunca llega a ser absoluto, permanece relativo, porque está el abismo, la abertura, el *apeiron*, que es en cierto sentido más poderoso que el *kosmos*, y más arcaico. Los dioses trasladan a los hombres las responsabilidades que ellos, por ser dioses, se niegan a asumir; asimismo los dioses les han dado a los hombres las desgracias que no pueden desear para sí mismos, por ser dioses. La vida humana es una guerra de Troya. La situación es una situación trágica; los hombres no pueden festejar bodas y nacimientos sin conocer también separaciones y la muerte; lo mejor es que lo asuman así. En el seno de toda unión se encuentran Ares y Afrodita, son un dios que desune u opone,

²⁷ Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, pp. 143-144.

con una diosa que une mediante la concordia y lo erótico. Aquiles es un hombre trágico; no es un dios, pero no puede vivir ni morir como el común de los mortales. Él es un modelo para todos los guerreros y griegos de su tiempo; en él están mezclados luz, sombra, alegría, placer, dolor, vida y muerte; no se trata de un dios, pero tampoco de un humano común y corriente. Los hombres comunes cuando mueren se hunden en la nada, se borran como si jamás hubieran existido; devienen en nada. Entre el vivir y la inmortalidad eligieron vivir. Aquiles eligió la inmortalidad; vida breve y gloria eterna; mientras vive es, frente a los ojos de todos, un hombre excelente; su vida alcanza la culminación en la muerte gloriosa, en plena juventud.

Cuando el cuerpo griego y el alma griega florecieron, y no en estados de exaltación y demencia enfermizas, nació aquel símbolo rico en misterios de la mayor afirmación del mundo y mayor glorificación de la existencia hasta entonces alcanzadas sobre la tierra. Aquí se da una medida respecto a la cual todo lo que desde entonces creció aparece demasiado breve, demasiado pobre, demasiado estrecho: pronúnciese sólo la palabra “Dioniso” ante los mejores nombres y cosas modernos, ante Goethe por ejemplo, o ante Beethoven, o ante Shakespeare, o ante Rafael: y de golpe vemos juzgados nuestros mejores momentos y mejores cosas. ¡Dioniso es un juez! ¿Se me ha entendido? No hay duda de que los griegos trataron de interpretar desde sus experiencias dionisiacas los misterios últimos del destino del alma y todo lo que supieron sobre la educación y la purificación, ante todo sobre la inalterable jerarquía y desigualdad en valor entre hombre y hombre: aquí está la gran profundidad, el gran silencio, para todo lo griego: no se conocerá a los griegos mientras permanezca aquí aún enterrado el oculto acceso subterráneo [...]. Esperar y prepararse; esperar a que se abran nuevas fuentes, prepararse en la soledad para ver y oír rostros y voces extraños; mantener el alma cada vez más limpia del polvo y el alboroto de la feria de esta época; superar todo lo cristiano con algo supracristiano y no sólo quitárselo de encima –pues la doctrina cristiana fue la doctrina contraria a la dionisiaca–; volver a descubrir el sur en uno mismo y extender sobre uno mismo un cielo claro, luminoso, misterioso del sur; reconquistar para uno mismo la salud meridional y la anchura oculta del alma; hacerse paso a paso más

amplio, supranacional, europeo, supraeuropeo, meridional, finalmente griego [...]: quien viva bajo estos imperativos, ¡quién sabe lo que un día le podrá salir al encuentro! ¡Tal vez precisamente: un nuevo día!²⁸

El mundo de Diónisos es onírico, sanguinario, bello. Quien asume plenamente a Diónisos no tiene problemas porque sabe que su sí mismo está en unidad y contrariedad con el otro, lo extranjero, la negatividad; los contrarios están ajustados. El horror sólo aparece cuando el ser sí mismo y el ser otro se separan; cuando se asume la unidad del ser sí mismo y del ser otro no hay horror, sino belleza sublime, dionisíaca. Diónisos es monstruoso, sublime, terrestre, nocturno, sombrío, guerrero, trágico, espíritu libre, negatividad, devenir, eterno retorno de lo mismo, el dos veces nacido como metáfora de sus múltiples renacimientos. Diónisos es el dios de la defensa feroz, guerrera, tanto de este tipo de vida como del respeto a los demás tipos de vida. Grecia trágica es el hogar mejor que ha tenido Diónisos, por ser hogar de hombres libres, guerreros. Si nos observamos con la necesaria atención cada uno de nosotros mismos, entonces podremos ver a Diónisos al mirarnos. Así tanto el hombre arraigado en la tierra como aquel que viene de lejos, el representante del otro, se pueden alejar juntos desde la ciudad hacia la montaña. La ciudad es un orden cívico violento, el campo es mansedumbre salvaje. Quien no asume a Diónisos se enferma de dionisismo; quien padece dionisismo puede aparecer como muy cruel o como muy fraternal; puede ser muy fraternal o despedazar a sus propios hijos, como hizo Agave con Penteo, porque éste junto con toda su familia deshonraron a Diónisos desconociéndolo, utilizándolo para sus fines políticos, personales, de grupo, etcétera. La familia de Penteo trató de usar el mar sin asumirlo como mar y fue tragada por él. Penteo no pudo ver la presencia de lo divino más que como manipulación. Diónisos puede despertar un odio total; los honores a Diónisos no conocen ni diferencias de edad ni de sexo. Poder ver el ser sí mismo desde el

²⁸ *Ibidem*, pp. 144-145.

punto de vista del ser otro permite conocer más el ser sí mismo; y no se trata de buscar absolutizar ni el ser sí mismo ni la otredad; las personas que absolutizan la alteridad devienen como la Gorgona Medusa, llevan la muerte en los ojos. Hay que aprender a hacerle un lugar al otro, a lo salvaje, a lo no civilizado. Diónisos tiene asegurado su lugar en el cielo, pero le fascina la tierra. Nunca expulsa a los otros dioses de los lugares que conquista, ni impone a nadie su religión; quiere que en el centro de cada país, o *polis*, o persona, que conquista esté siempre representado lo negativo, el vagabundo, el forastero, lo anómico; porque en la medida en que alguien no reconoce la existencia del otro, de lo salvaje, de la negatividad, y de la negación de la negación, en esa misma medida el otro es concebido como sólo monstruoso, y alguien concentrado únicamente en su sí mismo deviene en un idiota. Así como Diónisos regresa a Tebas, el individuo puede permitir el regreso del otro a su corazón; somos un sí mismo en el ser otro; así, el individuo logra un mundo reconciliado, con su posibilidad intrínseca de que en cualquier momento pueda aparecer la fractura, la división y la masacre. Lo mejor y lo peor viven siempre en la misma casa, en cada persona, mezclados, de tal manera que la contradicción entre los contrarios está por encima de la unidad entre los contrarios. Cada persona es el lugar de renacimiento del sí mismo y del ser otro; además, son gemelos; desaparece el orden siempre que uno de los dos es expulsado por el otro. En el hombre no existe la pureza, una parte es sí mismo, otra parte es ser otro.

Retener esto: el típico hombre religioso: ¿una forma de decadencia? Los grandes innovadores son todos enfermizos y epilépticos: pero ¿no dejamos fuera un tipo de hombre religioso, el pagano? ¿No es el culto pagano una forma de agradecimiento y afirmación de la vida? ¿No tendría que ser lo más representativo de él una apología y divinización de la vida? Tipo de un espíritu bien constituido y extáticamente desbordante...

¿Tipo de un tipo que toma sobre sí las contradicciones e incertidumbres de la existencia y las **redime**?

-Aquí pongo yo al Dioniso de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no negada ni menguada..., típico: que el acto sexual inspira hondura, misterio, veneración. Dioniso contra el “crucificado”: ahí tenéis la oposición: no es una diferencia en cuanto al martirio, si bien éste tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y retorno, implica el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación..., en el otro caso, el sufrir, el “crucificado como inocente”, se presenta como objeción a esa vida, como fórmula de su condena. Repárese: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o un sentido trágico... En el primer caso debe ser el camino hacia un ser bienaventurado, en el segundo, *el ser es suficientemente bienaventurado* para justificar una inmensidad de sufrimiento. El hombre trágico afirma hasta el sufrimiento más acerbo: es lo suficientemente fuerte, pleno, divinizado para hacerlo. El cristianismo niega incluso el destino más feliz sobre la tierra: es lo suficientemente débil, pobre, desheredado para sufrir en cualquier forma a causa de la vida..., “el Dios en la cruz” es una maldición a la vida, una indicación de que hay que liberarse de ella; el Dioniso despedazado es una promesa a la vida: ella renacerá eternamente, eternamente regresará de la destrucción.²⁹

El héroe más noble, como Edipo, tampoco puede tener su destino absolutamente en sus manos. Edipo, un hombre entregado a la aventura de la reflexión, de buscar poner todo en su lugar, de poner todo en tela de juicio. La cólera no lo dejó pensar con claridad y mandó llamar a Tiresias, cuyo amo es Apolo, quien dijo que Edipo mataría a su padre y se acostaría con su madre. En Tebas se produjo una mancha, un miasma; era él. Tiresias representa en Tebas la sabiduría ritual, con un vínculo en el cielo. Todos los animales, excepto el hombre, poseen solamente una naturaleza, que es invariable, desde el nacimiento hasta la muerte; una sola manera de ver, de ser, una sola constitución. El hombre se transforma; Edipo es el hombre, un ser de dos, de tres, de cuatro pies. Edipo no maneja ni puede manejar la casualidad. Entre la unión y la guerra hay un vínculo secreto. La Moira se encuentra por encima de los dioses mismos, que por cierto no han creado el mundo. Edipo

²⁹ *Ibid*, pp.208-209.

murió en Colono, uno de los demos de Ática, conducido por Antígona. Edipo es víctima del destino y de su *hybris*, la desmesura, que lo conduce a la *hamartía*, el error, cierto nivel de soberbia. La Esfinge es la naturaleza, a la que no se puede vencer; si se la vence, se la vence sólo temporalmente; pero quien la “vence” sufrirá las consecuencias. Edipo es el ser más sabio delante de los hombres; pero todavía no ve ni sabe nada; cuando se quita los ojos, entonces ve, deviene auténticamente sabio; se da cuenta de que el Oráculo lo hizo fallar, y se fue de Corinto a Tebas, a cumplir con su destino; ciego, se ha dado en él la *metabolé*, el cambio de fortuna; a la *metabolé* la caracteriza la ceguera, pero ya es sabio, es un cambio inocente. Edipo simboliza la capacidad de los griegos de estar dispuestos a entregarse incluso a la pérdida de la identidad e individualidad por amar tanto la tierra; Edipo, a pesar de ser, o sentirse, uno de los hombres concretos más desgraciados de la tierra, por el destino, y no por alguna culpa propia, ama a la tierra; cuando sus ojos veían era ciego, y ciego es vidente, sabio. Edipo es un juguete del destino; el destino, decidido por las Moiras, es lo oscuro de la existencia, en el sentido de todos los elementos que confluyen para llegar al momento de la muerte. Edipo se saca los ojos, porque simbolizan la limitación para la sabiduría humana; se trata de una culpa trágica, la culpa que no está vinculada con una decisión consciente; sufre en sí mismo el haber “vencido”, disuelto, a la naturaleza. La culpa trágica es diferente respecto al pecado, la culpa cristiana, en ésta cada hombre es culpable de todo lo que hace; en el caso de la culpa trágica, la disolución de la naturaleza tiene consecuencias sólo en el individuo trágico; el hacer, por parte de Edipo, que la naturaleza, la Esfinge, se precipite al abismo, trae consecuencias que Edipo sufre en sí mismo. La tragedia de Edipo es una de las tragedias mejor logradas. La tragedia griega es una manera de purificarse mediante el sufrimiento; el sufrimiento es aceptado con nobleza. Su coro es el

trasfondo oscuro dionisiaco, que juzga desde la complejidad, desde la superación de una supuesta individualidad e identidad únicas. Diónisos es un dios que fue expulsado a Asia, pero que volvió. Para Nietzsche, lo dionisiaco es la transvaloración de todos los valores cristianos, es la restitución de los valores griegos trágicos, la ética de los griegos aristocráticos. *Areté* es el rescate de lo bello, lo noble, del héroe, de la valentía, del honor, de la gloria, de la fama; *areté* es todo lo extraordinario. Una corona creada con dos plantas comunes, el olivo y el laurel, era el premio de los mejores; por lo que el griego trágico vive es por el honor, la fama y la gloria. En este mundo no existe el cuestionamiento repetitivo consistente en preguntar qué es el amor, qué es la amistad, qué es ser noble, qué es un guerrero; este tipo de pregunta repetitiva destruye el concepto, la cosa por la que pregunta; este tipo de pregunta desgasta; este tipo de pregunta está siempre en la boca del Sócrates que Nietzsche detesta. Sócrates, el filósofo que fue capaz de vivir y morir con base en sus propias reglas; éste es el Sócrates que Nietzsche admira. La vida humana es en extremo frágil; aunque se sea un héroe se es mortal; lo mortal es la desgracia, representa la peor desgracia del hombre, como lo muestra Aquiles; pero el destino es lo que es no dominable del todo; el destino es la vida humana que asume lo trágico; la felicidad no es nada duradera, es como una hoja al viento. La tragedia griega se produjo porque había una conciencia trágica. La tragedia griega elimina el dolor por medio de la creatividad. La vida trágica está por encima de los mismos dioses. Cuando Diónisos conquista un lugar se instala el centro, en el corazón, en el núcleo, como principio de no-expulsión de los demás dioses. Una fiesta social a favor de Diónisos era el drama satírico. Los filósofos solemos centrarnos más en el aspecto trágico, cuando en el mismo Nietzsche o en la misma Antigüedad clásica griega tienen presentes tanto el drama satírico como las farsas; éstas muestran el aspecto risible y

afirmativo de la existencia; muestran el lado más sórdido del ser humano, su naturaleza animal, instintiva, salvaje, asesina, pero al hacerlo tan descaradamente o encarnadamente provocan la risa, una risa que reconcilia con la naturaleza violenta de la compleja realidad. Se reconoce algo que no se quiere o se puede reconocer, y que por ello produce risa. En realidad no hay por qué olvidar en Nietzsche su aspecto jovial, jocoso, juguetón y risueño. Ahora bien, el drama satírico celebra el lado oscuro, lo anómico; se trata de un reconocimiento de la totalidad humana. El drama satírico es eminentemente trágico; por un instante Dionisos es el único dios de la *polis*, pero sin negarlos realmente; es la simbolización de que no hay nada bueno en sí ni malo en sí. El orden tiene que provenir del azar; por ejemplo, en la democracia griega trágica los jueces, el orden, son elegidos al azar; así se elegían los jueces para llevar a cabo un juicio criminal, o para elegir la mejor obra literaria. Dionisos es el único dios que defiende al hombre como un ser trágico. Para los griegos trágicos Dionisos es un axioma, porque el eterno retorno de lo mismo es un axioma para ellos; todo kosmos surge de un abismo dionisiaco, y regresa a él, y así sucesivamente. A Dionisos le encanta la tierra, aunque tenga asegurado el cielo; es hijo de Zeus, pero también de Semele. La verdadera armonía es aquella en la que está el sí mismo en el ser otro; los hombres nacieron de las lágrimas de Dionisos. El Dionisos que da lugar a la tragedia es el Dionisos griego. Dionisos es un dios errante, vagabundo, sedentario, de ninguna parte y de todas; pero, en cada una de las partes exige que le sea reconocida su preeminencia, porque él es la negatividad, la negación, y la negación de la negación. Sobre todo, quiere asegurar su sitio en Tebas, aunque tenga un origen más arcaico en la cultura cretense-micénica, Tebas simboliza el corazón, el núcleo, del hombre griego trágico; en Tebas nació, de allí fue expulsado, y regresa para ser aceptado, acogido, para recuperar de

alguna manera su sede natural. Aunque en realidad Diónisos nació en todas partes. El origen de Tebas es el símbolo de la unión entre el ser sí mismo y el ser otro, entre lo autóctono y lo extranjero. Por eso Diónisos es la alteridad, el otro; Diónisos y su devoto tienen una relación cara a cara, como con ningún otro dios griego; se trata de una relación íntima, personalizada, afín; Diónisos y su devoto clavan su mirada recíprocamente el uno en el otro. Diónisos es la negatividad, es lo eterno. Apolo es temporal, siempre es una máscara temporal. Diónisos es omnipresente. Los griegos de Nietzsche vivían lo dionisiaco y lo apolíneo. A Nietzsche lo que le molesta profundamente de Sócrates es que todo el tiempo andaba, este filósofo callejero, preguntando qué es esto, qué es esto, qué es esto, qué es esto, qué es esto, qué es esto, con base en la creencia de que es posible llegar a un concepto único, a una definición única de cada cosa; a un concepto único de la libertad, de la verdad, de la mesa, de la silla, de la belleza, de la virtud, etcétera. Esa creencia es un dogma religioso, se trata de una Ilustración religiosa, dogmática.

¿En qué reconozco a mis iguales? La filosofía, tal como hasta ahora la he comprendido y vivido, es la búsqueda deliberada también de los aspectos más detestados e infames de la existencia. A partir de la larga experiencia que me ha dado una semejante peregrinación a través de hielos y desiertos, aprendí a ver de otra manera todo lo que hasta hoy se ha filosofado. La escondida historia de la filosofía, la Psicología de sus grandes nombres, aparece para mí a plena luz. ¿Cuánta verdad soporta, con cuánta verdad se atreve un espíritu? –Este fue para mí el auténtico criterio de valor. El error es una cobardía... toda adquisición de conocimiento es consecuencia de la valentía, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de ensayo las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario: quiere llegar a lo inverso –hasta un dionisiaco decir-sí al mundo tal como es, sin objeción, excepción ni selección-, quiere el ciclo eterno –las mismas cosas, la misma lógica e ilógica del encadenamiento-. El estado superior que un filósofo puede alcanzar es ser dionisiaco en relación con la existencia. Mi fórmula para ello es amor *fati*...

A tal efecto hay que comprender los hasta hoy negados aspectos de la existencia no tan sólo como necesarios, sino como deseables; y no tan sólo como deseables en relación con los aspectos hasta hoy aprobados (algo así como su complemento o condiciones), sin quererlos por ellos mismos, sino como los aspectos más poderosos, más fecundos y más verdaderos de la existencia, y en los cuales se expresa más claramente su voluntad. Hay que comprender de dónde proviene esta valoración y cuán poco obligatoria es para una evaluación dionisiaca de la existencia [...].³⁰

La vida es trágica, el nihilismo radical invita a reírnos de ello; eso no le quita lo trágico a la vida, sólo la hace más hermosa, más poética, más sana. Nos reconciamos con lo que es para superarlo. Estoy seguro de que Sócrates saludó con una gran carcajada su propia tragedia. Lo respetable de Sócrates consiste en que fue capaz de vivir y morir con base en sus propias ideas; fue capaz de vivir y morir con base en el sentido que él mismo fue capaz de darle a su vida. Lo mismo ocurre con respecto a Jesús de Nazaret. Cuando se reflexiona con base en el dogma de que realmente es posible encontrar una definición única para cada concepto, esa reflexión es metafísica, es dogmática. La vida, el vino, proliferante en todo el mundo, testimonia la presencia de Dionisios; Dionisios es la vida indestructible, el símbolo de la intuición del eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo es el devenir, es la unidad de la unidad y la no-unidad, es el vínculo del vínculo y el no-vínculo, es la unidad de la unidad del ser sí mismo y el ser otro, así como la diferencia del ser sí mismo con el ser otro, es la unidad de la unidad de Dionisios y Apolo y la diferencia de Dionisios y Apolo; es la unidad de la unidad del en sí y el para sí, y la diferencia del en sí y el para sí; es la unidad de la unidad del momento afirmativo, Apolo, la máscara, y el momento negativo, Dionisios, negación, y la diferencia del momento afirmativo y el momento negativo. El momento afirmativo siempre es temporal, relativo, transitorio; el momento negativo es eterno, absoluto, permanente. La negación dialéctica es negación y

³⁰ Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo: escritos póstumos*, pp.165-167.

negación de la negación, posee más voluntad de poder que el momento afirmativo, es imposible que éste destruya a su negación; pero también es imposible hablar de teleología y teología. Dionisos implica un rasgo erótico básico, un rasgo sexual básico, un rasgo agresivo básico. Dionisos es la vida misma. La vida es desde el punto de vista de ella misma indestructible; es el metabolismo y la transmisión hereditaria; crecimiento, multiplicación, evolución, elevación; la vida implica la transmisión hereditaria, lo cual rompe las barreras del ser vivo individual y mortal. La vida vive con la heredabilidad; en la heredabilidad está el germen de la infinitud; la negación dionisiaca es el desenvolvimiento en amplitud y profundidad de la vida; la vida del *kosmos* no es eterna, pero después de que desaparezca, volverá a surgir en un nuevo *kosmos*, así eternamente; la vida es parte inmanente del juego eterno del devenir. Los hombres cobardes viven el *bios* de unas liebres; cada *bios* hace sonar lo que caracteriza un tipo específico de vida; por ejemplo, el *bios* de las liebres, que simboliza la cobardía. El hombre valiente vive el *bios* de Aquiles, o de Héctor, o de Heracles. Vivir y ser, que cada quién viva de acuerdo con lo que sea, y que cada cual devenga en lo que es; que cada cual afirme su propio modo de vivir; de una vida característica forma parte intrínseca una muerte característica; cada vida se caracteriza también por la forma en que termina; cada vida se va del mundo con la muerte que le es propia. En el concepto griego que suena la vida de todos los seres vivos es en el de *zoé*; *zoé* es la vida sin más caracterización; *zoé* es el exclusivo opuesto de *thánatos*, porque *zoé* no tiene contornos; *zoé* es no-muerte, porque es algo que no deja acercarse a la muerte. Los distintos *bios* son *bios* de la *zoé*, lo más radicalmente dionisiaco. La *zoé* se despliega en infinitos *bios* finitos. La tragedia es una descarga apolínea, con un fondo dionisiaco, con un abismo constituido por la *zoé*. El coro representa a los servidores de Dionisos. El coro busca

identificarse con el público, para romper el principio de individuación; se crea un sentimiento de unión; Aristóteles desconoce la tragedia, quizá debido a que estaba lleno de Platón en este aspecto. La tragedia busca mantener vivo el mito de la *polis*, con la tragicidad de la existencia siempre presente. Diónisos es multiplicidad de vida; símbolo de la agonía infligida por el tiempo; símbolo del rompimiento de los límites y de la individuación. Apolo es el principio de la individualidad con base en los límites que permiten una vida individual; es el velo que se pone la absurdidad para hacer vivible la absurdidad de la vida; para Diónisos la vida vale a pesar del dolor; hay alegría, como la expresión de la capacidad para engañarse de la absurdidad, la superación del dolor conservando el dolor; una dialéctica entre el placer y el dolor. Diónisos es alteración del orden, porque es el trasfondo oscuro de la vida; es Diónisos el trasfondo oscuro y el símbolo de la tragicidad.

¿Y sabéis también qué es el mundo para mí? ¿Tengo qué enseñároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, una magnitud fija, férrea, de fuerza que ni aumenta ni se reduce, que no se consume, sino que sólo se transforma, inalterablemente grande como totalidad, una hacienda sin gastos ni pérdidas, mas también sin ganancias, sin ingresos, cercada por la nada como su linde, nada que se desvanezca, nada que se disipe, nada infinitamente extendido, sino fuerza determinada establecida en un espacio determinado, y no en un espacio que en algún lugar estuviera vacío, antes bien fuerza que está en todas partes, y como juego de fuerzas y de ondas de fuerza a la vez uno y muchos, aquí acumulándose y a la vez allá reduciéndose, un mar de tempestuosas y agitadas fuerzas dentro de sí mismo, en perpetua transformación, en perpetuo retroceso, con años inmensos de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, yendo de las más sencillas a las más diversas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje y contradictorio consigo mismo, y regresando luego de la abundancia a la sencillez, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo en esa igualdad de sus caminos y sus años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente ha de retornar, como un devenir que no conoce saciedad ni hastío ni cansancio: este mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso de las dobles voluptuosidades, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, si es que no hay una meta en la

felicidad del círculo, sin voluntad, si es que un ciclo no tiene su buena voluntad de sí mismo: ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todo su enigma? ¿También una luz para vosotros, los más retirados, fuertes, intrépidos, nocturnos? ¡Este mundo es la voluntad de poder!, ¡y nada más que eso! Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, ¡y nada más que eso!³¹

La tragedia es una fiesta en la que la *polis* asegura su identidad, y recuerda la fragilidad de la civilización y de la vida en sus múltiples formas de *bios*. La cura es una máscara apolínea; los momentos de alegría justifican la vida. La tragedia es también un servicio a los dioses. Como los dioses no crearon el mundo, el problema del mal en el mundo no era un problema griego. Los dioses, en todo caso, justifican el *kosmos*, porque son parte de él; los dioses no tienen su mundo aparte, no son trascendentales; los dioses también dependen de los seres humanos, porque se nutren de la veneración de los seres humanos; todo se juega en esta vida y nada en algún más allá; en esta vida el dolor es una parte fundamental de la vida humana. Ahora bien, creo de manera firme que insistir tanto en el dolor convierte a éste en un valor trascendente; lo mismo pasaría con el placer; lo mismo pasaría con el café; el dolor simplemente está allí; no se trata ni de presumir a cada rato que se afirma ni que se niega, sino de aceptarlo; sólo que no es lo único que hay en la vida; hay, cierto, un oscilar entre el placer y el dolor; pero eso también es falso, así como relativo; en el fondo lo que nos queda es cómo vivir aquí y ahora con nuestro cuerpo pensante. Nadie sabe lo que un cuerpo puede; hay que buscar, sin cansarse, no negar ni renegar de nada, simplemente afirmando, si la vida nos lleva a la risa, bien, si nos lleva al llanto, bien; nuestro cuerpo nos puede llevar a muchas cosas. Pero, eso sí, se trata de no sufrir por el sufrimiento. Para los griegos trágicos, personas alegres, las Moiras, hijas terribles partenogénitas de Diké, la Gran Diosa Necesidad, ponen el destino en cada ser humano; no

³¹ Nietzsche, Friedrich. *Fragments póstumos*, pp. 135-136.

hay culpa en el individuo, en el sentido estricto de concepto de pecado. Para Nietzsche, no hay que rechazar ningún aspecto de la existencia; el filósofo de Röcken critica el cristianismo, el judaísmo, el budismo, el platonismo, el socialismo, porque buscan un mundo en el que no exista el dolor; en lo que se refiere al socialismo, Nietzsche, está en contra de todas las utopías socialistas que buscan erradicar el dolor del mundo humano, pero quizá no tanto de un socialismo, como el de Karl Marx, que asuma la tragicidad de la vida. La sabiduría del sabio Sileno, y que consiste en afirmar que lo mejor de todo es no haber nacido y lo segundo mejor es morir joven, está en el fondo de la tragedia. Para Nietzsche es importante tener una visión de la vida como la de los griegos trágicos, sin ilusiones en un más allá, pero que sea noble, lo cual implica la recuperación de lo erótico como fuerza motriz de la vida en la tierra. La tragedia reivindica la incertidumbre en contra de la razón de la modernidad. Para Nietzsche, no puede ser posible que hayan pasado dos mil años sin ningún nuevo dios. La modernidad es un mundo defendido por los débiles; los débiles son aquellos que se inventan un mundo en un más allá, en el que no existe el sufrimiento, niegan el mundo terrenal, son indiferentes, en el fondo, para lo que ocurre en el mundo terrenal, ya no ven ni sienten la enajenación, la cosificación, de que son objeto, se comportan automáticamente como un rebaño domesticado, como ovejas resignadas. No es noble ni aristocrático que no haya un Estado al servicio de la cultura; lo que hay es una realidad social en la que toda la poca cultura que se produce está al servicio del Estado, cuya estructura está creada con base en una profunda corrupción. Todos los dioses son proyecciones de los seres humanos; pero, hay dioses griegos que reivindican lo erótico como fuerza motriz de la vida en esta tierra, y un Dios como el judeocristiano, quien niega lo erótico, niega a Eros, niega lo heroico. La ética de Nietzsche es la del hombre noble,

quien no es responsable de sus actos ante nadie sino ante sí mismo; el hombre noble no acepta valores que no se puedan retribuir; se trata de una ética aristocrática; la racionalidad de Nietzsche va más allá de la razón moderna; el noble siempre sabe instintivamente cómo tiene que actuar; como Héctor cuando sale a pelear con Aquiles; Héctor sabía lo que tenía que hacer.

El concepto cristiano de Dios –Dios como Dios de los enfermos, Dios-araña, Dios como espíritu– representa una de las ideas de Dios más corruptas que se han podido alcanzar sobre la faz de la tierra; incluso puede que represente el nivel más bajo del proceso evolutivo decadente del tipo divino. ¡Un Dios degradado hasta el extremo de ser una contradicción de la vida, en lugar de ser su exaltación y su eterno sí! ¡En Dios la enemistad acusa a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios convertido en la formulación de todas las calumnias contra el “más acá” y de todas las mentiras sobre el “más allá”! ¡En Dios la nada se diviniza, la voluntad de nada se santifica!...³²

La *polis* griega muere cuando los valores individuales se colocan por encima de los de la *polis*; cuando ya no se cree en la *polis*. Sócrates opone su demonio individual a las leyes de la *polis* trágica, aunque en cada batalla en que participó lo haya hecho de manera irreprochable. En verdad la filosofía sólo podía surgir en el mundo trágico de la *polis*; pero, la filosofía con Sócrates tenía que contribuir a matar la *polis*, porque la filosofía de Sócrates es la voz de su demonio, el cual se ha colocado por encima de la *polis*; con ello comenzó a surgir el nihilismo, la separación de los dioses con respecto al mundo; el nihilismo pasivo también nació allí, cuando los dioses ya no tienen cabida en este mundo. Los demonios son dioses que hacen que los hombres vean mejor, pero que también pueden hacer que los hombres se cieguen; el hombre está sometido a la incoherencia, por los cambios de sentido; la incoherencia es la presencia de lo siniestro, que puede provocar que los hombres no tengan su destino, en forma total, en sus manos. La Ilustración encabezada por Sócrates es

³² Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*, p. 137.

precristiana. Después, la precondition para difundir el cristianismo es el imperio romano, y la lengua griega, y la filosofía platónica primero con la filosofía aristotélica después. De manera intrínseca en la resurrección de Cristo están muchos mitos griegos, e incluso el culto de la diosa Isis y el dios Osiris de Egipto. El cristianismo es una síntesis de todas las culturas de Medio Oriente y de Grecia; la decisión última fue política, del emperador Constantino, para que el cristianismo se difundiera; con esta decisión política se declaró la muerte de los dioses griegos y romanos; todos los dioses mueren cuando ya no se cree en ellos, cuando ya no son venerados. Nietzsche tuvo la idea genial, siempre será recordada así, de reactualizar a los dioses de la cultura griega trágica. Su filología y su filosofía están al servicio de la vida; al servicio de *zoé*, la vida sin determinaciones, y de la vida en el sentido de *bios*, una de las características fundamentales de toda *bios* es la muerte. *Zoé* es la experiencia más última, más sencilla y natural; *zoé* se prolonga en cada *bios*, se expresa en cada *bios*; *zoé* es la primerísima experiencia, y vive como vida infinita, no admite la experiencia de su propia destrucción, se distingue así de las experiencias que una persona pueda tener como *bios*. Diónisos es *zoé*; los hombres son *bios*, una manifestación finita de *zoé*, como el resplandor de una estrella. *Bios* presupone la experiencia de la vida infinita, *zoé*. El concepto de no-ser se basa en la muerte de los distintos tipos de *bios*, pues *zoé* es inmortal. Diónisos es el amor por la vida, la naturaleza, el encanto, la elegancia, el movimiento, y la extensión de la vida secreta de la naturaleza en la creación humana. Por eso Diónisos es nieto de la diosa Rea-Demeter-Gea, quien es la naturaleza salvaje, la gran madre de los dioses; esta diosa reinó en Creta en una época arcaica; en Creta no había ningún interés por el logro humano individual, y no había ninguna distancia entre los hombres y los dioses. En Creta no había ninguna aspiración a la eternidad, a quedar o dejar

algo eternamente en la memoria de las futuras generaciones. Se entregaron completamente a la gracia de la vida, al movimiento y a la belleza del movimiento de la vida; para los cretenses de esa época, la vida es ante todo movimiento, sin ninguna intencionalidad trascendente, con plena inocencia. Diónisos es los espíritus de la vida y la naturaleza; en definitiva, Rea-Gea-Demeter y Diónisos pueden aparecer, según la interpretación de las personas de esa cultura desde su determinada perspectiva, en una nube de insectos, en los pájaros o en los animales marinos. La lucha a muerte es más característica de Micenas que de Creta. La cultura de Creta tiene su más peligroso gesto, en un movimiento libre y acrobático, jugando con el toro; el gesto está determinado por el juego, en donde el juego y el cuerpo constituyen un único gesto indivisible; es una danza en la que el danzante se confunde con la danza; el gesto es libre y al mismo tiempo limitado. El gesto del toro repite la captura originaria del animal, previa a su domesticación; los juegos taurinos minoicos celebran a Gea-Rea-Demeter; ella es la espectadora divina, pero, también está dentro del juego en forma de toro. La danza, el juego, es el gesto más universal, en ella la persona es todo gesto; la danza es un gesto tan inspirado que eleva a la persona, si está descosificada, al nivel momentáneo de una divinidad. Los danzantes son seres divinos, y en el centro también está Diónisos. En la danza los dioses, por supuesto no el supremo aguafiestas Dios judeocristiano, y los hombres tienen la misma momentánea altura de ser; en la danza las personas pueden tutear a los dioses, mirarlos y saludarlos. Si a la danza se le puede agregar un poco de vino, mejor; cuando el alma se embriaga con vino, se rompen los límites, y se produce un flujo continuo de los sentimientos; el buen vino es dionisíaco.

El mundo de las fuerzas no sufre ninguna disminución: pues de lo contrario se habría debilitado en el tiempo infinito y habría perecido. El mundo de las fuerzas no sufre ninguna detención: pues de lo contrario se habría alcanzado, y el reloj de la existencia estaría parado. El mundo de las fuerzas no llega, pues, a ningún

equilibrio, nunca tiene un instante de reposo, su fuerza y su movimiento son igual de grandes en todo tiempo. El estado que aún pueda alcanzar este mundo, tiene que haberlo alcanzado, y no una sino incontables veces. Así este instante: él existió ya una y muchas veces y retornará una y muchas veces y retornará igualmente, con todas las fuerzas repartidas exactamente igual que ahora: y lo mismo sucede con el instante que parió a éste y con el que es hijo del actual. ¡Hombre! Tu vida entera será como un reloj de arena una y otra vez invertido y con la arena siempre cayendo: un gran minuto de tiempo, hasta que todas las condiciones que te han permitido llegar a ser vuelvan a darse juntas en el ciclo del mundo. Y entonces vuelves a encontrar cada dolor y cada placer y cada amigo y cada esperanza y cada error y cada brizna de hierba y cada vista del Sol, toda la trama de todas las cosas. Este ciclo en el que tú eres un grano nunca deja de brillar. Y en cada ciclo de existencia humana hay siempre una hora en la cual brota, primero en uno, después en muchos, después en todos, el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas –que cada vez es para la humanidad la hora del *mediodía*.³³

La experiencia dionisiaca es una forma de experiencia del mundo, que implica el adormecimiento de la razón, que a la larga vuelve a la razón más poderosa, y lo mismo a los sentidos, al permitirles fluir en forma libre y al asumir a la naturaleza como el único mundo posible para que vivan los seres humanos. Los hombres dionisiacos, trágicos, forman un Olimpo propio y separado. Diónisos es el despliegue de la flor más pura, es el despliegue de la vida. Creta es el origen radical, la raíz, de lo dionisiaco, antes de Micenas. En Pilos, la *polis* de Néstor, apareció el nombre de Diónisos a finales del segundo milenio, poco antes de la guerra de Troya, guerra que duró diez años, al parecer del 1193 al 1183 antes de Cristo. En Creta, la arquitectura palaciega se orientaba por Sirio; Creta está influida por la cultura de Egipto; el 19 de julio del calendario juliano, día de la primera crecida del río Nilo, coincidió durante nueve siglos con la salida de la estrella Sirio al amanecer. La diosa Rea parió a Zeus en una cueva de Creta; lo alimentaron las abejas. Diónisos es el dios inventor de la miel; las ménades son sus damas que le ayudan; el suelo que pisaban las ménades al

³³ Nietzsche, Friedrich. *Escritos póstumos*, pp. 86-87.

bailar rezumaba leche, vino y el néctar de las abejas; la miel goteaba de los tirsos que llevaban. La sangre de los dioses tiene que ver con la miel, porque el *ikor* es la pálida sangre de los dioses. Los seres humanos se alimentaban de miel desde la más antigua Edad de Piedra; las abejas aportaron primero el vino al ser humano, aquello que luego les dio la vida. La miel fermenta cuando se mezcla con agua. La miel es el líquido de la Edad de Oro, también el alimento de los dioses. El vino es de los últimos dones de Diónisos. El vino era bebido por los griegos trágicos hasta un punto en el que les provocaba euforia, pero no la embriaguez. La fermentación es una manifestación de *zoé*, una afirmación de *zoé*, indestructible en la fermentación y en la podredumbre; la fermentación es un cierto grado de podredumbre o putrefacción. Los restos de Diónisos yacían en el lugar más interno del santuario de Delfos, el santuario en el que estaba el Apolo Dorado; no se consideraba que Diónisos estuviera muerto, sino únicamente inconsciente; Diónisos es invencible, es vida, la vida indestructible, la negatividad. Apolo aprendió de tres abejas el arte de la profecía. La pitia, la adivina apolínea, es una abeja délfica. Diónisos es el símbolo del culto a la vida; es el dios de la miel, del vino, de las visiones, de las mujeres, de la vida, del toro, del macho cabrío, del devenir, de la serpiente, del estado dionisiaco que permite experimentar en forma bastante borrosa la *zoé*. El mito de la *zoé* es también el mito de Diónisos, con este dios están materialmente identificados los animales, las plantas, las personas trágicas, la miel, el vino. Los griegos no le dan una interpretación metafísica al dolor, ni al placer, ni al goce; la cultura griega es la única que asume plenamente el dolor, el placer y el goce, como algo consustancial a la vida misma; no esperan, no hay ninguna esperanza en ninguna vida futura. El pensamiento de Nietzsche es una crítica radical a la metafísica tradicional platónica, aristotélica, y judeocristiana con su núcleo en un Dios único como síntesis de todo

un desarrollo religioso de Medio Oriente; el Dios judeocristiano surgió desde la nada; el dios de Akenatón así como los dioses babilónicos devinieron en este Dios único, un déspota con todos los atributos de los reyes babilónicos y los faraones; las religiones de los esclavos de Oriente Medio encontraron su síntesis en este Dios único. Nietzsche derriba los cimientos de este pensamiento echando mano de conceptos como Diónisos, la Grecia trágica, lo trágico, la negatividad, lo para sí, el trasfondo trágico de la vida, politeísmo, multiplicidad de verdades, pensamiento antidogmático, razón compleja, razón humana deficiente, diálogo, nadie puede ser propietario de la verdad, etcétera, con la convicción de que la única razón es la razón humana para lograr una sabiduría humana, la afirmación de la vida hasta en la desgracia más grande, el ennoblecimiento hasta en el dolor más grande, con la seguridad de que el filosofar, entre otras cosas, es aprender a morir, toda vez que la muerte trae consigo la pérdida de la individualidad y de la identidad. Diónisos es el dios que juega, que danza, inocente, alegre, y que siempre está dispuesto a compartir el mundo con toda una pluralidad de dioses, asume todos los aspectos contrastantes de la realidad; Diónisos es también Apolo, en este orden; Diónisos es la unidad de las fuerzas que constituyen lo dado, lo apolíneo, y del eterno retorno de lo mismo en tanto que profundidad dionisiaca constituida por la contradicción entre los contrarios y su predominio sobre la unidad, relativa, entre los contrarios. Por su parte el judeocristianismo es un mundo apolíneo, que provoca la ilusión de la salvación eterna, basado en la defensa de lo no trágico, en lo afirmativo de lo dado, en lo en sí, en lo individual absoluto, en una supuesta conservación eterna de la identidad, en Cristo como un hecho y no como una construcción cosificante posterior a Jesús de Nazaret, en Jerusalén, en un monoteísmo enemigo de toda alteridad, en la verdad única, en el dogma tanto ortodoxo como heterodoxo, en la revelación

lograda mediante la fe pura en Dios, en el monólogo, en el supuesto absoluto de que se posee la única verdad, en la convicción dogmática de que se tiene una ética universal, en la sabiduría de Dios, etcétera. El cristiano como cristiano es un esclavo, es una oveja que lo más que puede llegar a reprocharle a su amo consiste en afirmar que se trata de alguien malo porque se lo quiere comer; el amo tranquilamente puede responderle que él, como amo, no es malo, porque comerse a su esclavo es su naturaleza. En el metafísico Occidente, el dolor y el sufrimiento son producto de la culpa en el sentido de pecado. Para Nietzsche, el bien y el mal no pueden ser absolutos, sino relativos, el producto de cierto tipo de prácticas concretas; el bien y el mal son relativos, y además útiles, es decir no significa que no puedan ser útiles. En la cultura de los griegos trágicos, una persona cualquiera puede sufrir, y hasta morir, sin que haya practicado durante toda su vida nada “malo”. El politeísmo es la convicción de que en el universo hay una multiplicidad de fuerzas; la asunción de esa multiplicidad de fuerzas es el politeísmo. La tesis judeocristiana de la revelación divina es algo irracional; el “extremadamente racional” Occidente está creado, construido, inventado, edificado con base en lo irracional. En el mundo judeocristiano, el mundo del Dios único, desde arriba se decide lo que es la verdad y lo que no es, ni puede ser, la verdad. El judeocristianismo implica un tiempo lineal, que en la modernidad se presenta además como progreso; el concepto de tiempo lineal implica problemas teleológicos insolubles; de acuerdo con Nietzsche, este tipo de problemas es superable mediante la comprensión y la asunción del concepto de eterno retorno de lo mismo, en estrecha interrelación con sus demás conceptos y metáforas, un eterno retorno bien redondo, circular, devenir radical. El juego de la vida se encumbra con base en el eterno retorno de lo mismo; este concepto es destructor de la metafísica occidental. La creencia en un Dios trascendente ya no resulta

fructífera, si es que alguna vez lo fue. La esperanza está en la posible existencia del hombre trágico; este tipo de hombre hace soportable la existencia del eterno retorno; la plena asunción de la teoría del eterno retorno o sopesa y fortalece cada vez más al hombre o lo rompe, lo quiebra; las personas que son capaces de asumir el eterno retorno de lo mismo no necesitan psicoanálisis. La teoría del eterno retorno de lo mismo tiene dos dimensiones, una ontológica y una dimensión ética, donde aquella implica a esta, la cual a su vez implica estrictamente al individuo en estrecha relación con el mundo y la historia; todo individuo es también mundo, conjunto; la dimensión ética se refleja en la cuestión que puede surgirle al individuo consistente en preguntarse acerca de cada acción que lleve a cabo si es eso lo que desea hacer un infinito número de veces; es la carga ética del individuo trágico, es el imperativo categórico del individuo trágico, es la pregunta ética del hombre trágico ante cualquier acción.

Qué sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: “esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez -¡y tú con él, polvillo de polvo!”.

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: “¡eres un dios y nunca escuché nada más divino!”? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces

más?”, ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más, sino esta última y eterna confirmación y sello.³⁴

La dimensión ética del eterno retorno de lo mismo consiste en el tener que, por parte del hombre trágico, afirmar una y otra vez todo lo que ha hecho y ha sido, como siendo algo propio, suyo, y desapareciendo él mismo a través de lo afirmado; el afirmarse como algo querido y afirmado, que seguirá queriendo; es capaz de decirle sí a su pasado y a su presente, consciente de que en cada instante su pasado se vuelve a repetir, el “fue” siempre se repite en el “es”; se trata de la voluntad de repetir afirmativamente el pasado en el presente y en el mañana; la reapropiación del pasado es una reapropiación amada por parte del hombre trágico; la repetición en el hombre trágico tiene un carácter creador, es una repetición portadora de libertad y de alegría. El hombre trágico implica a los individuos, a los pueblos, y a todas las sociedades o grupos humanos que buscan crearse a sí mismos. Los seres humanos pueden reafirmarse a sí mismos sin la necesidad de algo trascendente, sin la necesidad de Dios, sin la necesidad de alguna razón pura, y sin necesidad de ningún espíritu absoluto. El eterno retorno de lo mismo es necesidad, pero también es libertad, porque las personas vivimos en un mundo lleno de obstáculos, para la creación por parte del hombre, de su propio sentido de vida. El individuo inmerso en el mundo puede reivindicar su voluntad creadora para darse su propio sentido de vida; así, mediante la actividad de su fuerza para afirmarse buscando niveles superiores, se mantenga en la resistencia en pro de la salud. El hilo conductor entre el hombre y el eterno retorno de lo mismo es el cuerpo mismo del hombre; el eterno retorno de lo mismo se encuentra en la naturaleza, en la materialidad del mundo, y en cada individuo humano puede estar en un sentido ético, si le da un sí triunfal dionisiaco a toda su vida; la afirmación dionisiaca del mundo ama y desea el círculo

³⁴ Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*, p. 341.

eterno; el sí dionisiaco acepta de golpe la materialidad del mundo y el devenir radical, el eterno retorno de lo mismo; el eterno retorno de lo mismo implica la muerte de Dios, y el renacimiento del hombre individual como un hombre responsable sólo ante sí mismo, así como el renacimiento del género humano como un género responsable sólo ante sí mismo. Pensar el devenir como eterno retorno de lo mismo no es ninguna interpretación mecánica, toda vez que no existe ningún final. No hay cosas sin tiempo, sin devenir; el eterno retorno de lo mismo es el eterno retorno de los estados, de los parámetros; cada uno de los individuos singulares es un estado, un parámetro; en este sentido, en el eterno reloj de arena de la existencia dando la vuelta una y otra vez, por siempre, el individuo singular, polvillo de polvo, partícula de polvo, estará también dando la vuelta; el largo año del salvaje devenir, del eterno retorno de lo mismo, cuando se ha cumplido, vuelve a empezar igual, en lo más grande y en lo más pequeño. Es absolutamente imposible que el devenir devenga en su contrario, el reposo absoluto; si el reposo absoluto fuera posible ya se habría alcanzado, ya que la fuerza en el universo tanto en materia como en energía es limitada; la fuerza en el universo es limitada, pero el tiempo, en cambio, es infinito; la fuerza en el universo como materia y energía no puede sufrir merma alguna, por eso jamás llegará al reposo absoluto. La naturaleza es una manifestación del devenir, del eterno retorno de lo mismo, éste es vida, por tanto la vida es un niño que juega el juego de los dados; un niño es el rey. Un devenir siempre nuevo hasta el infinito es una contradicción, supondría que la fuerza en el universo como materia y energía no es limitada; la conservación de la materia y la energía implica el eterno retorno de lo mismo. Como hay un límite, el eterno retorno de lo mismo está por todas partes como un círculo bien redondo. En Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo es el centro de gravedad más fuerte de su pensamiento, es lo ontológico de todo su

pensamiento. El eterno retorno de lo mismo es la autonomía radical del mundo; implica el imperativo ético de la autonomía trágica del individuo; de esta manera Nietzsche reactualiza la *physis* de los filósofos griegos preplatónicos.

Amigos míos, yo soy el maestro del eterno retorno.

Esto es: yo enseño que todas las cosas retornan eternamente, y vosotros mismo con ellas, y que vosotros habéis existido ya innumerables veces, y todas las cosas con vosotros; yo enseño que hay un grande, largo, monstruoso año del devenir que, cuando ha terminado, cuando se ha cumplido, vuelve a empezar igual que cuando se da la vuelta a un reloj de arena: de modo que todos esos años son iguales, en lo más pequeño y en lo más grande.

Y a un moribundo le hablaría así: “Mira, ahora tú mueres y te disuelves y desapareces: y nada queda de ti como un ‘tú’, pues las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el mismo poder causador que esta vez te creó, retornará y tendrá que volver a crearte: tú mismo, partícula de polvo, te encuentras entre las causas de las que depende el retorno de todas las cosas. Y cuando un día vuelvas a nacer, no será a una vida nueva, o a una vida mejor, o a una vida parecida, sino a una vida idéntica y la misma que la que ahora se te acaba, en lo más pequeño y en lo más grande”.

Esta doctrina aún no se ha enseñado en la tierra: en la tierra de esta vez y en el gran año de esta vez.³⁵

Se necesita 10 elevado a la potencia 10 y a su vez elevar esta potencia a la potencia 19 años para que un centímetro cúbico de gas vuelva a tener la misma posición molecular. Pero, para Nietzsche, lo que se repite es la serie entera de sucesos, no un suceso aislado. Para él, toda la serie se repite de una manera idéntica, cada vez que se repite el gran año del devenir. Rechaza toda teología, toda metafísica, porque las considera ya inútiles. El mundo es interrelaciones, no partículas, átomos o mónadas. El eterno retorno de lo mismo señala la falta de sentido de todas las cosas, descarga el espíritu de vanas esperanzas. Es preciso que el hombre dé un sentido a su propia vida, en lugar de esperar algún Creador. El ser es el devenir. Que todo retorne es el más extremo acercamiento de un mundo del devenir con el

³⁵ Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, p. 107.

del ser. Todas las viejas dicotomías metafísicas caen por tierra. El hombre y el mundo no tienen que estar en oposición, pueden lograr la armonía. El eterno retorno de lo mismo es mucho más que un imperativo ético, pero tampoco se limita a describir hipotéticamente el mundo. Si no hay círculo, en el sentido del gran año, no se puede interpretar el mundo desde una perspectiva materialista con orientación dialéctica radical. Ahora bien, a lo largo de las obras de Nietzsche no hay una exposición teórica del eterno retorno de lo mismo; en Nietzsche, la presentación del tema del eterno retorno la lleva a cabo en forma de lluvia de ideas; sin embargo lo considera el punto culminante de su teoría filosófica, su máxima hipótesis filosófica. Todo lo que ocurre en el gran año es irrepitible dentro del transcurso del mismo gran año; todo se repetirá hasta el próximo gran año. Los átomos escapan al estado de equilibrio. Con base en el libro de Otto Caspari, *La interrelación de las cosas (Der Zusammenhang der Dinge)*, Nietzsche asumió que si el universo está en movimiento es porque no se puede detener, si se pudiera detener ya se habría detenido. Asimismo, pudo sostener que basta suponer que la materia en el universo es inagotable para no poder pensar en la posibilidad de la muerte térmica del universo. Así, el tiempo tiene que ser infinito tanto hacia el pasado como hacia el futuro. El universo es un reloj que contiene en sí mismo el movimiento. El todo es en todo y por todo fuerza propia y autónoma. Nietzsche estaba bien informado acerca de la hipótesis del eterno retorno de lo mismo desde 1866, por su lectura del libro de Lange, *La historia del materialismo*; tenía una información suficiente acerca del universo. El mundo no se basa en ninguna teleología. El equilibrio de fuerzas no puede ser ningún caso real. La muerte térmica no puede aplicarse al universo entero. El espacio está provisto de una pequeña curvatura, de tal manera que se forma un círculo. Después de un tiempo finito, pero muy largo, todo retorna a su estado inicial. El tiempo es infinito. En el

universo no puede darse un número infinito de combinaciones de fuerzas, porque éstas tienen que ser finitas, y por lo tanto también sus combinaciones. El mundo es materia y energía evolucionando; esta tesis lleva a Nietzsche a la hipótesis probable del eterno retorno de lo mismo, con base en su entrega a la libertad de interpretación.

Para Nietzsche, la naturaleza es actividad del eterno retorno de lo mismo, como fundamento último de todo; toda cosa es proceso, porque lo que hay no es cosas sino sucesos, no reposo ni teleología, sino un suceso en el que todos sus elementos y momentos están implicados contradictoriamente. El uno tiene que estar dividido en dos, en una relación de contradicción, y en donde la unidad entre estos contrarios tiene que ser relativa. Las fuerzas, que buscan, no sólo su autoconservación sino ser más en cada momento determinado del proceso, no tienen la potencia suficiente para impedir la permanente actividad del proceso, pero sí para impedir que el proceso devenga en una mera teleología, la cual nos llevaría a instalarnos cómodamente en el dogma del progreso, esta idea moderna totalmente falsa. La totalidad de la naturaleza está constituida por un infinito número de procesos, donde ninguno de ellos puede ser una teleología; no hay nada a parte del devenir del eterno retorno de lo mismo que pueda ser el ser, en tanto que fuego, o aire, o nada. El ser y la nada se evocan mutuamente, como la noche y el día. Los contrarios de la naturaleza no pueden lograr la coexistencia pacífica, la guerra que hay entre ellos es a muerte, ésa es su naturaleza, la contradicción es eterna y está por encima de su unidad relativa; los contrarios no pueden convertirse en uno como el andrógino de Platón, esto sólo sería posible si la unidad de los contrarios pudiera estar por encima de la contradicción entre los contrarios; la negatividad es más poderosa que cualquier afirmación. El eterno retorno de lo mismo no admite la externalidad, es autónomo. Hay una unidad relativa entre sujeto-objeto, entre

actividad-reposo, entre *natura naturans* como sujeto, productividad, actividad, negatividad, movimiento, procesos y proceso, respecto a *natura naturata* como objeto, producto, reposo, pasividad, positividad, afirmación, quietud, cosas y cosa, pero la contradicción, la disimetría, que existe entre estos contrarios está por encima de su unidad, ésta es condicional, transitoria así como relativa. La esencia del eterno retorno de lo mismo es no-esencialista, por su escisión inmanente. La tendencia interna hacia su transformación es la naturaleza interna de las cosas; en las cosas hay tanto un equilibrio como un desequilibrio, éste es más fuerte; pensar que la unidad está por encima de la contradicción es caer en el objetivismo; toda cosa está en proceso, en devenir; el objeto tan sólo es un estado de un proceso; en algún momento uno de los términos del proceso deviene la razón del proceso; la clave del proceso se encuentra en la actividad; no existe ningún Origen, tampoco Dios, todo es proceso, pero en el sentido estricto de suceso. En la naturaleza no hay más sujeto que las fuerzas de la actividad; en la sociedad y en el individuo no hay más sujeto que las fuerzas de la actividad en contra de la pasividad. El origen de todo suceso es siempre otro suceso, que engendra otro suceso, y todo suceso es un conjunto de fuerzas contrapuestas, entre ellas las hay opuestas en forma no antagónica así como las hay opuestas en forma antagónica. Cada fuerza antagónica con respecto a otra es un término, éste también está escindido en fuerzas contrapuestas, de la misma manera; la unicidad de todo término nace ya escindida, pero puede mantenerse en una unidad relativa; la unidad es una relación, no una identidad, por eso no es lo mismo unicidad que unidad. En un proceso, las relaciones de oposición entre las fuerzas se encuentran en una relación de codeterminación; hay una contradicción principal, la cual puede mantenerse o ser sustituida por otra, que subordina cualitativamente a las demás relaciones de oposición; en la naturaleza la actividad es inconsciente; en el hombre la

actividad se vuelve consciente. La actividad predomina sobre el reposo relativo en todo suceso; una piedra es activa, ocupar un determinado lugar implica una actividad. Uno se escinde en dos; dos no pueden fusionarse en uno; existe una guerra que nunca cesa entre todos los sucesos y contradicciones, en donde está inmerso un algo, y cada una de las contradicciones contiene de manera intrínseca la tendencia de buscar ser la más fundamental contradicción; todo momento existe en oposición respecto a algo, ningún momento puede preexistir a su opuesto, el grado de existencia está determinado por el grado de oposición; toda existencia es histórica porque es oposición respecto a algo; en lo que se refiere a los polos contradictorios, uno de ellos es el principal, el otro es secundario, aunque cada polo es una doble naturaleza, donde una u otra puede dominar; entonces, el entramado de relaciones puede hacer que devenga el uno en el otro; pero, no importa tanto el cambio de lugar como el devenir del suceso; ante el devenir nada permanece; todo suceso es un entramado de oposiciones en devenir. La ruptura cualitativa con un suceso es el comienzo de un suceso nuevo, es borrar el pizarrón para comenzar a escribir otra vez; lo nuevo nace con base en que lo viejo muere, y tiende a no abandonar esta base, pero puede también abandonarla; lo antiguo se conserva de alguna manera, nada se pierde del todo; la historia no es lineal o teleológica; la historia es como una montaña rusa que siempre va a permanecer inimaginable en todos sus detalles por parte de las personas; de ningún pasado quedan sólo cenizas; cuando se pretende que queden sólo cenizas, esas cenizas continúan en pie de guerra; por ejemplo, la época trágica de los griegos sigue siendo el heraldo de una nueva sociedad, fértil para la producción y reproducción de espíritus libres, que avancen atrincherados en lo más poderoso que poseen, en sus valores de hombres trágicos.

Pero existen dos tipos de sufrientes: por una parte los que sufren por la sobreabundancia de vida, que quieren un arte dionisíaco e igualmente una visión y comprensión trágica de la vida –y luego los que sufren

por un empobrecimiento de la vida, que buscan reposo, tranquilidad, un mar liso y la salvación de sí mismos mediante el arte y el conocimiento, o bien la embriaguez, el espasmo, el ensordecimiento, la locura. A esta doble menesterosidad de los últimos corresponden toda forma de romanticismo en las artes y en los conocimientos, a ella corresponden (corresponden) igualmente Schopenhauer y Richard Wagner, para nombrar a aquellos románticos más famosos y más explícitos que fueron mal comprendidos por mí en aquel entonces – que por lo demás no fue en perjuicio suyo, como se me podrá conceder con toda justicia. El más rico en plenitud de la vida, el dios y el hombre dionisiaco, no sólo puede permitirse la visión de lo terrible y de lo cuestionable, sino también la acción terrible y cualquier lujo de destrucción, descomposición, negación; lo malvado, espantoso aparece en él, por decirlo así, permitido, a consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras, fecundantes, que están en condiciones de producir en cada desierto una abundante tierra fértil todavía. A la inversa, lo que más necesitaría el más sufriente, el más pobre en vida es la suavidad, la apacibilidad, la bondad en el pensar y en el actuar, en lo posible un Dios que fuese con toda propiedad un Dios para enfermos, un “salvador”; asimismo, también la lógica, la inteligibilidad de la existencia, pues la lógica tranquiliza, da confianza; en suma, una cierta estrechez cálida, alejadora de temores y la reclusión en un horizonte optimista.³⁶

El eterno retorno de lo mismo, el devenir radical, no significa nada en sí y para sí mismo; el eterno retorno de lo mismo sólo para el observador cuidadoso puede tener un significado ético; al estado que puede llegar este mundo, ha llegado ya un incontable número de veces; el eterno retorno de lo mismo es la condición *sine qua non* de su existencia. La ética del individuo trágico y lo ontológico, la física, son una dicotomía que se supera dialécticamente en su relación contradictoria, con base en el eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo es la unidad de la unidad con la diferencia entre la voluntad humana dirigida hacia un objetivo y el dar vueltas circular de la naturaleza. El amor *fati* es la síntesis así como la asunción de estas dos contradicciones dialécticas; el hombre trágico ama cada instante de su vida con tal intensidad que desea su repetición un

³⁶ Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*, p. 140.

infinito número de veces; ama a la naturaleza con su eterno retorno de lo mismo; el hombre trágico es el hombre que ha logrado devenir en aquello que es, puede y quiere ser lo que es, por ello desea su repetición infinita. Nietzsche con su teoría del eterno retorno de lo mismo revolucionó la visión del mundo. Para Nietzsche, todo ha existido ya un infinito número de veces, en la medida en que la situación general de las fuerzas se repite. La teoría del eterno retorno de lo mismo es para los hombres que asumen la tragicidad de la vida, para espíritus libres, joviales y sublimes. Para Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo no puede ser demostrado, se trata de una probabilidad, de una posibilidad. Es imposible para los seres humanos, por ejemplo, lograr un conocimiento absoluto de la naturaleza subatómica; es imposible conocer la ubicación exacta y el movimiento de una partícula como el electrón, porque si se le disparan fotones a un electrón y se le paga, entonces se mueve, por ello ya no se tiene localizado al electrón, sino sólo el lugar en el que estaba; se trata de algo inaprensible, indeterminado; el conocimiento absoluto es imposible, es posible el conocimiento relativo y probable. Pero Nietzsche prefiere las probabilidades fundamentales en lugar de las verdades fundamentales; para este filósofo trágico, la teoría del eterno retorno de lo mismo es el devenir, un devenir que no conoce la saciedad, el disgusto o el cansancio; no hay finalidad en la felicidad del círculo bien redondo. Hay una unidad de las partes de este todo, así como la unidad y la diferencia entre las partes de este todo al mismo tiempo; ninguno de los dos significados puede existir en ausencia del otro; ninguna de las dos interpretaciones puede existir en ausencia de la otra; hay una unidad de la unidad y la diferencia entre el lenguaje que permite hablar de esta causalidad y el que no permite hablar de esta causalidad; pero ontológicamente sólo hay una sustancia, la naturaleza en un eterno retorno de lo mismo. Para Nietzsche, con su nihilismo activo, este mundo es nihilista,

porque es el único que hay. El nihilismo activo es un sentimiento de felicidad, porque el nihilismo activo es la degradación de todos los valores supremos de la metafísica tradicional, encabezada por el judeocristianismo con su Dios único con su moral única; el nihilismo activo es un sentimiento de felicidad, de placer y de goce, porque significa la ampliación, para el hombre, del horizonte de la libertad. Al Dios único lo ha matado básicamente el exceso de razón técnica de la modernidad capitalista, también el exceso de la racionalización empleada para tratar de explicarlo; el cadáver de ese Dios ha quedado reducido a objeto para la autovalorización del capital, este dios mantiene a aquel Dios en una situación propia de una segunda muerte, en este sentido su cadáver todavía puede ser visto vagar en el reino de los vivos; la situación es compleja, pues el capital actúa de esta manera porque, en el fondo, el capital es también el arma tanto como la forma más destructiva del Dios judeocristiano; el dominio del capital es la continuación del dominio de la metafísica judeocristiana mediante otra forma, una forma que en su proceso de desarrollo, en cada uno de sus momentos, ocurre que cada uno de esos momentos es más criminal que el anterior. Los espíritus libres, trágicos, tienen que actuar en consecuencia. Ya los dioses no habitan el mundo, han sido separados del universo; la degradación de la materialidad del mundo ha terminado; la degradación del cuerpo ha terminado; para todo lo que el hombre quiera lograr sólo queda este mundo; no hay un más allá; ya hay una separación entre el Dios único y la materialidad del mundo. Con base en la interpretación de Nietzsche, se puede vivir sin que ningún particular vuelva a ocupar el lugar del universal judeocristiano; ese lugar puede quedar vacío como un monumento que permita recordar siempre la época en la que la humanidad vivió en la estupidez. Los seres humanos estamos hechos de memorias; la memoria puede desempeñar un papel fundamental para que las personas sean capaces de

dejar vacío el lugar del Dios único judeocristiano. Dios ha muerto; los seres humanos pueden construir relaciones de todo tipo más sanas; se puede recobrar la naturaleza, el amor a la tierra, el amor al cuerpo, por ello el espíritu puede florecer como nunca antes.

De cada uno de nuestros impulsos fundamentales sale una estimación perspectivista de todo acontecer y experimentar. Cada uno de esos impulsos se siente inhibido en relación a todos los demás, o favorecido, alentado; cada uno tiene su propia ley de desarrollo (su ascender y descender, su *tempo*, etcétera); y éste se extingue cuando aquel otro asciende.

El hombre como una multitud de “voluntades de poder”: cada una con una multitud de medios de expresión y de formas. Las supuestas pasiones particulares (por ejemplo, el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, por cuanto que todo aquello que desde los distintos impulsos fundamentales entra en la conciencia como siendo de la misma clase es recompuesto sintéticamente en una “esencia” o “capacidad”, en una pasión. Del mismo modo que el “alma” misma es una expresión para todos los fenómenos de la conciencia: pero que nosotros interpretamos como causa de todos los fenómenos (¡la “autoconciencia” es ficticia!).³⁷

³⁷ Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, p. 147.

5. Conclusión relativa.

La relatividad, e incluso el relativismo, son algo infinitamente superiores para la vida que el absolutismo tanto platónico como judeocristiano. La superioridad de la relatividad sobre el absolutismo radica en que éste implica necesariamente la inquisición, la opresión, la cosificación, la reificación, la enajenación, la explotación, la esclavitud en alguna o algunas de sus formas. La diferencia entre el relativismo y el absolutismo consiste en que el primero lleva hasta el extremo la defensa de la filosofía de las múltiples verdades; cada uno de los seres humanos que habitan el planeta es la medida de todas las cosas; el absolutismo es el

dogma de una verdad única, y además, revelada. La relatividad y el relativismo nos hacen recordar que la filosofía no puede ser nada sin el diálogo; la filosofía surgió en la polis democrática y trágica, porque en ese tipo de democracia nada se establece desde arriba. Con Nietzsche estas cosas pueden ser discutidas, si se desea discutir con Nietzsche, pero hay que discutir con el filósofo de Röcken architolerante, y radicalmente democrático en un sentido trágico. En Nietzsche no existe el antisemitismo, por decir algo. No hay una mano invisible de una razón única, sino una multiplicidad de manos, tanto invisibles como visibles, incluso la del relativismo. Las mejores interpretaciones sobre Nietzsche, durante los últimos veinticinco años, son interpretaciones que recuperan la tesis de Nietzsche de que nadie puede tener la verdad única; cada verdad es una voluntad de poder, de tal manera que hay una multiplicidad de voluntades de poder. No hay teleología, no puede haber una finalidad única de ningún proceso. La filosofía de Nietzsche es una filosofía para la vida que tolera la existencia de múltiples interpretaciones sobre el mundo. Para el absolutismo la verdad única, revelada, irracional, es la verdad única, así como el dogma único de una supuesta verdadera razón; pero es imposible discutir con los fervientes defensores de la *Biblia*, aunque se den buenas razones para afirmar que como modelo de ideología dominante se trata de un montón de basura; es imposible discutir con la *Biblia*, con quienes escriban o hablen como la *Biblia*, porque como buenos necios siempre podrán descubrir alguna frase que no se haya citado, o alguna que se haya citado pero no en la forma más adecuada, que permita sostener lo contrario de lo que se ha logrado hacer decir a su doctrina en general. Para Nietzsche sólo hay la razón humana, en el sentido de las múltiples razones humanas. Para la razón de Nietzsche, cada individuo nació con base en el azar, es hijo del azar; al morir no le quedará más remedio que regresar a la naturaleza, su madre; el individuo

mientras viva podrá optar entre ser un esclavo, un incapaz de crearse su propio sentido de vida en medio del naufragio de la multiplicidad de relaciones dentro de las que, lo sepa o no, se encuentra inmerso, o ser un espíritu libre, trágico, un hombre de carne y hueso que sea capaz de practicar el arte de darse su propio sentido de vida en medio del naufragio.

La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, más poderoso o superior en el sentido que hoy se cree. El progreso no es más que una idea moderna y, por consiguiente una idea falsa. El europeo de hoy sigue estando, en lo que respecta a su valor, profundamente por debajo del europeo del Renacimiento. Evolucionar hacia delante no significa en absoluto, en virtud de una especie de necesidad, una elevación, incremento o fortalecimiento.

En otro sentido, existen, en muy diferentes lugares de la tierra y en el seno de muy diferentes culturas, continuos logros de casos particulares. Tales casos representan, de hecho, un *tipo superior*: un fenómeno que, en comparación con el conjunto de la humanidad, constituye una especie de ultrahombre. Esos casos tan afortunados de alcance tan extraordinario han sido siempre posibles, y tal vez continúen siéndolo siempre. En especiales circunstancias, un accidente afortunado semejante puede, incluso, afectar a estirpes, a pueblos y a generaciones enteras.

El cristianismo es un fenómeno que no debe ser maquillado o embellecido: ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre, ha desterrado todos los instintos fundamentales que le son característicos: ha extraído de esos instintos, mediante su destilación, el mal, el malvado, el hombre fuerte ha sido considerado como el prototipo del hombre abominable, como el hombre depravado. El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, todo lo bajo, todo lo fracasado; ha formado un ideal a partir de la contradicción a los instintos tendentes a conservar la vida fuerte; ha provocado incluso la degeneración de la misma razón de las naturalezas espirituales más fuertes al enseñar a considerar los valores supremos de la espiritualidad como algo pecaminoso y descarriado, como *tentaciones*. ¿El ejemplo más lamentable? –la ruina de Pascal, quien creyó que su razón estaba corrompida por culpa del pecado original, cuando lo estaba precisamente a causa de su cristianismo.³⁸

³⁸ Friedrich, Nietzsche. El Anticristo, pp. 114-116.

Los dioses, uno tras otro que han querido sustituir al Dios judeocristiano, que han querido ocupar el lugar que ese Dios ha dejado vacío, han nacido hasta ahora, al parecer, muertos; pero, sólo al parecer; sabemos del poder del dios capital sobre todos los dioses anteriores, y sobre todas las personas. Karl Marx y Friedrich Nietzsche, los dos más potentes filósofos de la modernidad, en el sentido de las dos más potentes posibilidades de salida de la modernidad con su inmanente antimodernidad, han sido traicionados por casi todos sus seguidores. La mayoría de los individuos del mundo se enajenan, se cosifican, y se desorientan cada vez más; la mayoría de los individuos ya no son dignos ni siquiera de ser pateados por el sistema de opresión de la modernidad capitalista, salvo unos cuantos; se trata de honrosas excepciones. Las diversas gradaciones de la degradación humana provienen de la lógica de esta modernidad. Los seres humanos viven en el abismo, pero al parecer ya han aprendido a disfrutar con la sensación del abismo enajenante. La ciudad burguesa en la que se podía pasear más o menos con tranquilidad tiene tiempo que ha dejado de existir; ahora priva la inseguridad hasta para cruzar la calle, o para abrir la ventana o la puerta, sin fijarse bien antes. Las calles son eminentemente capitalistas incluso en sus más mínimos detalles; las cosas mismas funcionan en el mundo de una manera capitalista. Ahora bien, el productivismo capitalista no es la única realidad posible; es imaginable la utopía de otras realidades sociales e individuales. Se vive la frustración de esta utopía. El tiempo de trabajo está lleno de poros de improductividad, que podrían ser llenados con el material de lo lúdico; pero este tiempo libre está cada vez más cubierto por el productivismo; ya casi no hay presente del que las personas puedan disfrutar, casi todo el presente está puesto en el altar del productivismo. Una forma de explotación puede ser derrocada, pero no significa que también las conductas de opresión sean erradicadas; no existe teleología, puede darse el

hundimiento de las clases sociales en pugna, asimismo puede producirse la destrucción del planeta; si los pueblos desean mantener viva la esperanza de la libertad es necesario que se mantengan dentro de la práctica revolucionaria, sin el dogma del progreso, en forma consciente, voluntaria y libre. La sociedad capitalista se percibe a sí misma como una sociedad que ha dejado pasar, o que ha frustrado, la posibilidad real de la creación de la sociedad socialista. La sociedad capitalista se percibe a sí misma como falsa, como un desperdicio histórico, frente a la posibilidad de construcción de la sociedad socialista que gravita, como frustrada. En definitiva no existe la posibilidad de vivir bien en un mundo que está mal. La posibilidad de la invención del socialismo está siendo dejada de lado, está siendo ignorada. El Dios judeocristiano no se resigna a irse del mundo, se ha vuelto hegeliano, y capital, sabe que sin el mundo no es Dios. Pero, después del devenir no queda nada; lo sólido se desvanece en el aire; lo sagrado es profanado.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración.*

**Intr. y trad. de Juan José SÁNCHEZ. Madrid, Trotta, 2003.
303 pp.**

ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud y Nietzsche.* Trad. de Óscar BARAHONA y Unoa DOYHAMBOURE. México, FCE, 1986. 263 pp.

BLUMENBERG, Hans, *Trabajo sobre el mito.* Trad. de Pedro MADRIGAL.

Barcelona, Paidós, 2003. 679 pp. (Paidós básica 116).

CAMPBELL, Joseph, *Las máscaras de Dios.* [En 4 tomos: Mitología primitiva,

mitología oriental, mitología occidental, mitología creativa]. Trad. de Isabel

CARDONA y Belén URRUTIA, Madrid, Alianza; 2000, 1991, 2002, 1992.

561, 594, 579, 771 pp.

---, *Los mitos*. Trad. de Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 1993. 313 pp.

CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther BENÍTEZ. Madrid, Alianza, 2002. 179 pp.

COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche*. Trad. de Carmen ARTAL. Barcelona,

Anagrama, 1988. 157 pp. (Colección Argumentos 53).

---, *La sabiduría griega*. Trad. de Dionisio MÍNGUEZ. Madrid, Trotta, 1995. 475 pp.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*. Trad. de Isidro HERRERA y Alejandro DEL RÍO. Madrid, Arena, 2000. 121 pp.

- , *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Cármen ARTAL. Barcelona, Anagrama, 2000. 275 pp. (Colección Arguementos 17).
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Trad. de Luis Gil. Colombia, Labor, 1994. 185 pp. (Colección Labor 21).
- , *Mito y realidad*. Trad. de Luis GIL. Colombia, Labor, 1994. 228 pp. (Colección Labor 8).
- , *Tratado de historia de las religiones*. Trad. de Tomás SEGOVIA. México, ERA, 1964. 462 pp.
- ESQUILO, *Trajedias completas*. Ed. y trad. de José ALSINA CLOTA. México, Rei, 1988. (Letras universales).
- FRAZER, James G., *La rama dorada*. Trad. de Elizabeth y Tadeo I. CAMPUZANO. México, FCE, 1986. 860 pp-
- GARZÓN BATES, Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*. México, Torres asociados, 2000. 147 pp.
- GRAVE, Crescenciano, *El pensar trágico*. México, UNAM, 1998. 127 pp.
- GRAVES, Robert, *La guerra de Troya*. Trad. de Lucía GRAVES. Barcelona, Muchnik editores, 1999. 132 pp.
- , *La hija de Homero*. S/t. Barcelona, Edhasa, 1985. 237 pp.
- HEIDEGGER, Martin. Nietzsche. Tomo I y II. Trad. de Juan Luis VERMAL. Barcelona, Destino, 2002. 525 y 424 pp. (Ensayo 887).
- HAMILTON, Edith, *El camino de los griegos*. Trad. de Juan José UTRILLA. México, FCE, 2002. 328 pp.

HAUSER, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*. Tomo I y II. Trad. de A. TOVAR y F.P. VARAS-REYES. Madrid, Debate, 1998. 565 y 539 pp.

HERRERO SENÉS, Juan, *La inocencia del devenir*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. 164 pp. (Biblioteca Nietzsche 29).

HOMERO, *Ilíada*. Ed. y trad. de Antonio LÓPEZ EIRE. Madrid, Cátedra, 1991. 1054 pp. (Letras universales 101).

---, *Odisea*. Ed. y trad. de José Luis CALVO. Madrid, Cátedra, 1991. 400 pp. (Letras universales 62).

IZQUIERDO, Agustín, *Friedrich Nietzsche*. Madrid, EDAF, 2001. 186 pp. (Ensayo 6).

JAMESON, Friedrich, *Teoría de la postmodernidad*. Trad. de Celia MONTOLÍO NICHOLSON y Ramón DEL CASTILLO. Madrid, Trotta, 2001. 340 pp.

JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*. Tomos I, II, III, IV. Madrid, Alianza, 1987. 238, 467, 542, 351 pp.

KERÉNYI, Karl, *Dionisio*. Trad. de Adan KOVACSIS. Barcelona, Herder, 1994. 285 pp.

---, *La religión antigua*. Trad. de Adan KOVACSIS y Mario LEÓN. Barcelona, Herder, 1999. 249 pp.

La genealogía del cristianismo. Coord. y pról. de Herbert FREY. México, CONACULTA, 2000. 278 pp.

La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Ed. Herbert FREY. México, UNAM, 1997. 160 pp.

LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*. Trad. de Beatriz ROMERO y José María DIAZ REGAÑÓN. Madrid, Gredos, 1985. 1003 pp.

- LÖWITH, Karl, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the same*. Translated by J. Harvey Lomax. United States of America, University of California press, 1997. 278 pp.
- MANZANO, Jorge, *Friedrich Nietzsche*. México, Universidad Iberoamericana, 2002. 175 pp.
- MINOIS, Georges, *Historia de los infiernos*. Trad. de Godofredo GONZÁLEZ. Barcelona, Paidós, 1994. 485 pp. (Paidós orígenes 8).
- Mitología*. Trad. de Flora CASAS. Pról. de Robert WALTER. Madrid, Debate, 1996. 311 pp.
- MONDOLFO, Rodolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Trad. de Oberdan CALETTI. Buenos Aires, EUDEBA, 1997. 55 pp.
- MONTINARI, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. de Enrique LYNCH. Barcelona, Salamandra, 2003. 221 pp.
- MURDOCH, Iris, *El fuego y el sol*. Trad. de Pablo ROSENBLUETH. México, FCE, 1982. 162 pp. (Breviarios 320).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Intr., trad., y notas de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid, Alianza, 1985. 468 pp. (El libro de Bolsillo 377).
- , *Aurora*. Intr., trad., y notas de Germán CANO. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. 299 pp. (Biblioteca Nietzsche 3).
- , *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Intr., Trad., y notas de Alejandro DEL RÍO HERRMANN. Madrid, Arena Libros, 1999. 117 pp.
- , *Crepúsculo de los ídolos*. Intr., trad., y notas de Daniel GAMPER. Madrid,

Biblioteca Nueva, 2002. 141 pp. (Biblioteca Nietzsche 7).

---, *De mi vida*. Pról., trad., y notas de Luis Fernando MORENO CLAROS. Madrid, Valdemar, 1997. 350 pp. (El club Diógenes 61).

---, *Ecce homo*. Trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid, Alianza, 1996. 169 pp. (El libro de bolsillo 346).

---, *El Anticristo*. Intr., trad., y notas de Germán CANO. México, Colofón, 2001. 235 pp.

---, *El nacimiento de la tragedia*. intr., trad., y notas de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL: Madrid, Alianza, 1997. 275 pp. (El libro de bolsillo 456).

---, *El nihilismo*. Selecc. y trad. de Goncal MAYOR. Barcelona, Península, 1998. (Nuestros contemporáneos 12).

---, *Epistolario*. Trad. de Luis LÓPEZ-BALLESTEROS Y DE TORRES. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. 244 pp. (Biblioteca Nietzsche 1).

---, *Escritos sobre Wagner*. Intr., trad., y notas de Joan B. LLINARES. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. 282 pp. (Biblioteca Nietzsche 8).

---, *Fragmentos póstumos*. Trad. De Joaquín CHAMORRO MIELKE. Madrid, Abada Editores, 2004. 256 pp. (Lecturas de filosofía).

---, *Humano demasiado humano*. Vol. I y II. Trad. de Alfredo BROTONS MUÑOZ. Madrid, Akal, 2001. 429 pp. y 335 pp.

---, *La ciencia jovial*. Trad. José JARA. Caracas, Monte Ávila, 1990. 299 pp.

---, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Pról., trad., y notas de Luis Fernando MORENO CLAROS. Madrid, Valdemar, 2001. 215 pp. (El club Diógenes 113).

---, *La genealogía de la moral*. Trad. de José Luis LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA. Madrid, Tecnos, 2003. 230 pp.

- , *La voluntad de poderío*. Trad. de Anibal FROUFE. Madrid, Edaf, 1980. 547 pp. (Biblioteca Edaf de bolsillo 129).
- , *Los filósofos preplatónicos*. Trad. de Francesc BALLESTEROS BALBASTRE. Madrid, Trotta, 2003. 182 pp.
- , *Más allá del bien y del mal*. Intr., trad., y notas de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. México, Alianza, 1997. 285 pp. (Alianza de bolsillo 406).
- , *Mi hermana y yo*. Trad. de Bella M. ALBELIA. Buenos Aires, Artes gráficas, 1969. 285 pp. (Colección Mundial Rueda 18).
- , *Obras completas*. Tomo II. S/T. Madrid, Talleres gráficos, 1932. 392 pp.
- , *Sabiduría para pasado mañana*. Ed. de Diego SÁNCHEZ MECA. Madrid, Tecnos, 1999. 228 pp.
- , *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Trad. de Carlos MANZANO. Intr. de Giorgio Colli. Barcelona, Tusquets, 2000. 179 pp.
- , *Sobre verdad y mentira*. Trad. de Luis ML. VALDÉS y Teresa ORDUÑA. Madrid, Tecnos, 2001. 90 pp.
- OTTO, Walter F., *Dioniso*. Trad. de Cristina GARCÍA OHLRICH. Madrid, Siruela, 2001. 185 pp (El árbol del paraíso 9).
- , *Los dioses de Grecia*. Trad. de Rodolfo BERGE y Adolfo MURGUÍA ZURIARRAIN. Madrid, Siruela, 2003. 280 pp (El árbol del paraíso 29).
- PLATÓN, *Parménides*. Trad. de Rodolfo M. AGOGLIA. Buenos Aires, Editora Inter-Americana, 1944. 191 pp.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche*. Trad. de Raúl GABÁS. México, Tusquets, 2001. 410 pp. (Tiempo de memoria 11).

---, *Schopenhauer*. S/t. Madrid, Alianza, 2001. 501 pp.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*.

[Complementos]. Trad. intr. y notas de Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA.

Madrid, Trotta, 2003. 709 pp.

VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*.

Trad. de Javier PALACIO. Barcelona, Paidós, 2001. 223 pp.

---, *Érase una vez...* Trad. de Daniel ZADUNAISKY. México,

FCE, 2000. 172 pp.

---, *La muerte en los ojos*. Trad. de Daniel ZADUNAISKY. Barcelona, Gedisa,

2001. 106 pp.

---, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Trad. de Juan Diego LÓPEZ

BONILLO. Barcelona, Ariel, 1973. 383 pp.

VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*.

Tomo I y II. Trad. de Mauro ARMIÑO. Barcelona, Paidós, 2002.

199 y 265 pp. (Paidós Orígenes 29 y 30).

ZIZEK, Slavoj, *Las metástasis del goce*. Trad. de Patricia Willson. Barcelona,

Paidós, 1994. 327 pp. (Espacios del saber 29).