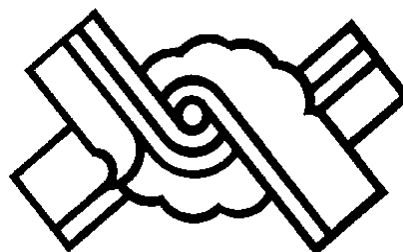


**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



**PENSAMIENTO TRÁGICO Y MODERNIDAD.**

**UNA LECTURA DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA AL PENSAMIENTO SOCRÁTICO**

TESIS

que para obtener el grado de

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

Presenta:

**RODRIGO LANDA REYES**

ASESOR: DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO

JUNIO 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.



## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	1
<b>Parte I</b>	4
• Preámbulo	4
• El mito: fuente de sabiduría para los griegos visto a partir del pensamiento de Hesíodo	8
• El inicio de la filosofía y el pensamiento trágico de los physiologoi	14
• Sócrates y su oposición al mito y a la tragedia	21
• La tragedia del logos	35
<b>Parte II</b>	45
• La comprensión trágica de la vida	45
<b>Conclusión</b>	67
<b>Bibliografía</b>	71

## INTRODUCCIÓN

Las reflexiones que presento en este escrito han surgido a partir del estudio de la obra de Platón, en la cual se halla el gran personaje de Sócrates, así como de la lectura de textos de Nietzsche. En particular, centro la atención en el problema y significado que tiene para este último pensador la figura del filósofo ateniense, digamos que es el tema del cual se derivan otros, pero no de menor importancia. Así por ejemplo, de la crítica al racionalismo socrático y a sus implicaciones teóricas y prácticas en la historia del pensamiento, surge un interés por comprender el pensamiento prefilosófico, es decir, previo a Sócrates. Me refiero al mito griego, a la comprensión de la vida de los poetas trágicos y a la llamada filosofía de los “presocráticos”. Surge, asimismo, un interés por averiguar qué sería de la filosofía cuando ese llamado “racionalismo socrático” que ha dominado -al menos la historia de occidente- se agote, o bien, fracase en su intento por conocer la realidad.

Pues bien, el orden de mi escrito sigue, justamente, la secuencia de los temas arriba mencionados. Con respecto a la segunda parte de este trabajo debo decir que las reflexiones son oscilantes: van de Nietzsche a los poetas trágicos y a lo que en lo personal entiendo del asunto. Reconozco que en esta parte me costó trabajo caminar, no anduve con holgura. Reparando en esto, me di cuenta de que el tema de la comprensión trágica de la vida no me era totalmente claro y vi que esto se debía a mi propia formación o indoctrinación moderna, de aquí que considere ese escrito un propedéutico para posteriores estudios.

Pese a mis problemas al andar, considero que cuando menos arrojo un poco de luz sobre el problema de lo que significa la Modernidad y las implicaciones de su manera de comprender la teoría. En este sentido, rescato el valor y la importancia de ciertas cuestiones que se alzan y se enfrentan sin ningún temor en contra de esa forma dominante de comprender la realidad. Para ello fue preciso ceñirme a los autores que

menciono al inicio, sobre todo a Nietzsche, quien fungió como lazarillo en los momentos de más ceguera.

Ahora bien, he elegido el tema de la tragedia porque, en pocas palabras, es la oposición más radical a la Modernidad, por un lado, y por otro, porque su estudio tiene que ver con el hecho de que la Antigüedad se puede comenzar a comprender sin prejuicios. En este sentido, uno no puede hacer otra cosa que preguntarse cuál modo de comprender al hombre y a la naturaleza es el correcto, o bien, el más profundo. Justamente, en este trabajo, también intento hacer notar las respectivas diferencias que acerca de estos dos últimos términos tienen el racionalismo socrático y la tragedia.

Nietzsche nos ayuda a comprender nuestros prejuicios modernos y, en la medida que lo hacemos, estamos en la posibilidad de abrir la puerta de la Antigüedad. ¿Cómo comprendemos el sentido de la teoría y del *logos* los modernos? El filósofo alemán nos lo hace ver en *El nacimiento de la tragedia* en donde critica a Sócrates. Esa misma crítica nos permite el acceso a un mundo que creíamos superado. La cuestión estriba en saber si la teoría y el *logos* clarifican o encubren la realidad. Es un hecho que la Modernidad cree que la teoría es poderosa porque es iluminadora. A tanto llega la creencia en el poder de su luz que se considera que no sólo evidencia, sino que también enmienda y perfecciona el ser. Pero, ¿realmente lo hace? ¿No tendremos la ilusión, mejor dicho, de creer que lo hace? En caso de que efectivamente se tenga dicha ilusión, ¿cómo se pudo haber llegado a ella?, ¿cómo se podría curar?

Es curioso que lo más radical que se puede desprender de las reflexiones que vendrán a continuación es la idea de que lo verdaderamente revolucionario sería asumirse como un antimoderno, algo que en pocas palabras quiere decir que no se confía en el poder de la teoría. En la actualidad es sumamente evidente que todo acto humano está o tiende a estar controlado, “estudiado” por alguna teoría, pero no se suele cuestionar por las condiciones de posibilidad, los fundamentos de las teorías modernas.

Cuestionar, como decimos, esos fundamentos, nos permite retomar, a su vez, cuestiones que quedaron en el olvido por haberse creído olvidadas y, en este sentido, el beneficio y lo refrescante de este estudio es volver a filosofar desde el inicio.

Para terminar, es importante mencionar que los términos importantes que aquí se anuncian son objeto de un examen detallado. Partimos de la premisa de que la gestación de la Modernidad se lleva a cabo con Sócrates, la cual supone una concepción muy peculiar de *logos* muy diferente a la de los presocráticos y a la de los poetas trágicos. De igual modo, no partimos del supuesto de que los antiguos han sido superados y de que todo lo que han dicho son meros balbuceos a los que no vale la pena dirigir la atención.

## Parte I

### Preámbulo

Uno de los filósofos más importantes de los últimos tiempos es Friedrich Nietzsche. A su obra debemos el hecho de que algunos poetas y filósofos griegos antiguos que se creían superados, se hayan vuelto a considerar, se hayan vuelto a estudiar desde una perspectiva alejada de las interpretaciones tradicionales de la historia de la filosofía. Sin duda, gracias a lo anterior, este pensador ha ayudado a observar con detalle lo propio de nuestra era y su relación y diferencia con respecto a la antigüedad. De la pluralidad de temas que aborda en sus trabajos hay uno sobre todo que, a mi juicio, sintetiza su filosofía y es, a saber, el de la oposición del pensamiento trágico al racionalismo, el cual se enmarca, a su vez, dentro de la querrela existente entre la poesía y la filosofía como uno de sus episodios, pero quizá el más crítico de todos. El texto con el cual la mencionada querrela cobra grandes dimensiones es la *República* de Platón. ¿Cuál es el motivo de dicha disputa? Saber cuál es la actividad suprema del hombre. La respuesta parecería una banalidad si no reparáramos en todo aquello que lleva consigo, en todo aquello que se halla en el fondo del asunto. En efecto, tanto de la filosofía como de la poesía se desprenden comprensiones profundas, totalmente distintas, de lo que es el hombre y la vida. La superioridad consistiría básicamente en que sólo una de ellas propiciaría la *arete*, es decir, la excelencia humana en todos los sentidos, mientras que la otra ocuparía un lugar secundario, o bien, estaría subordinada a la primera.

En la *República* Sócrates expulsa a los poetas debido a que su actividad es considerada deficiente y de poca monta, a causa de que ellos no acceden, por medio del *logos*, a la naturaleza de las cosas. En el contexto cultural en el cual Sócrates realizó su crítica a los poetas, la tragedia y el mito eran la principal fuente de la cual obtenían sabiduría los hombres. No obstante, el filósofo ateniense piensa que estos saberes no deben tener prerrogativas en la *polis* si lo que se desea es la verdad y la justicia, para ello, se vale de



nuevos criterios epistemológicos y ontológicos para afirmar que lo mentado por los poetas es producto de su *amatheia*.

Nietzsche, por su parte, desde sus escritos de juventud se caracterizó por ser un crítico acérrimo de Sócrates. Principalmente es en *El nacimiento de la tragedia* donde muestra cómo es que ese griego atípico llamado Sócrates sepulta, por irracional, el *pathos* de la tragedia y propicia, por ende, el auge del *logos*. Pero, asimismo, supo ver dos cosas: el advenimiento de la crisis de la razón y el posible regreso del pensamiento trágico, como cura de dicha crisis.

En este escrito intentaré mostrar cuál es la posición de Nietzsche al respecto, partiendo de dos ejes fundamentales: el primero, la lectura que este pensador hace del Sócrates platónico, y de la cual surge una crítica demoledora al *logos*, la cual consiste en hacer notar sus excesos y defectos; y segundo, los alcances del pensamiento trágico a partir de la revisión de sus características elementales. Debe quedar claro que sin el filósofo ateniense no se entendería el deceso de la tragedia y el surgimiento de la filosofía dialéctica y de que no fue la poesía, sino *esta filosofía* caracterizada por su autodeterminación lógica y dialéctica, la que logró concretarse en todos los ámbitos de la vida, la llamada “Modernidad”, nada más y nada menos, sería un claro ejemplo de ello, en el sentido de que parte de una comprensión socrática, esto es, teórica, del hombre y de la realidad. De la misma manera, el contraste entre estos saberes debe de conducirnos obligadamente a una evaluación acerca del estado de la filosofía en nuestro tiempo. Me explico. Si la crítica de Nietzsche ha dado cuenta de los abusos y consecuencias cometidos por el *logos*, lo que está por verse es el papel que jugará la filosofía y lo que pudiera retomar del pensamiento trágico, a menos de que ambos saberes fuesen totalmente incompatibles. Así pues, se puede entender que la labor de Nietzsche será la de asumir la defensa de los poetas expulsados de la *polis* y de preparar el terreno para una comprensión de la tragedia, la cual incluye una revaloración del hombre y de la vida, pero ya en un contexto en el cual el mito carece de fuerza vinculadora.



De acuerdo con el pensamiento de Nietzsche es el arte la actividad “suprema y propiamente metafísica del hombre” (Nietzsche, 1997: 39). El arte, mas no la filosofía. ¿Quiere decir lo anterior que todo filosofar es un acto artístico, es decir, poético y que no habría una diferencia más que de contenido, por ejemplo, en autores tan disímiles como Hesíodo y Descartes? Si esto es así, entonces resulta que no existiría diferencia alguna entre la filosofía y la poesía, por consiguiente, la antigua querrela entre estos dos tipos de saber quedaría diluida y lo que tendríamos no serían sino fábulas cuya pretensión sería decir “la verdad sobre algo”. La cuestión estriba en saber en qué sentido y por qué para Nietzsche la filosofía sería fábula y qué implicaciones tendría ello.

En uno de los apartados del *Crepúsculo de los Ídolos*, Nietzsche, de manera muy esquemática, escribió la “Historia de un error” en la cual describe cómo es que el mundo se convirtió en fábula, en una, por cierto, muy característica. Es curioso, pero, antes de dicha conversión aquella interpretación del mundo, tan añeja como la humanidad y previa a todo conocimiento científico, con la cual los hombres se explicaban las cosas era la fábula misma –recordemos que *fabula* es la traducción en latín del griego *mythos*. ¿Quiere decir esto que el punto de partida es el punto de llegada? De algún modo lo es; pero, al hablar de una conversión necesariamente debe haber un factor, un agente esencial que la haya propiciado. ¿Cuál es ese factor?

Nietzsche, le achaca a Sócrates ese cambio. Pero, ¿por qué lo es? ¿Por qué él y no aquellos filósofos que le antecedieron y que incluso se dice que comenzaron a utilizar la razón para conocer la realidad, es decir, los llamados *physiologoi*? Curiosamente, no es este grupo de pensadores el destino de las críticas de Nietzsche, todo lo opuesto, tiene gran admiración por ellos, es más, representan para él -lo digo ahora con reservas pero espero aclararlo en el apartado dedicado a ellos- un arquetipo del filósofo que se debe ser, ya que poseen un espíritu artístico, poético, en el sentido de que configuran la realidad a su modo. Pero Sócrates, para decirlo a grandes rasgos, no posee ese espíritu, es el filósofo que coartó el pensamiento trágico, en consecuencia, es el personaje antitrágico

por excelencia, aquel con quien comienza una historia -esperanzadora al inicio, desdichada al final-, caracterizada por una confianza desmedida en la razón y un menosprecio por la poesía.

Así pues, lo que me he propuesto en este capítulo es mostrar en qué sentido se ha llegado a la tragedia del *logos*, o bien, qué quiere decir que el mundo se haya convertido en una fábula, ambas ideas se vinculan y lo que trataremos ver es por qué. De inicio, no debe haber duda de que Nietzsche parte de una comprensión muy peculiar de *logos* que deberemos analizar en su momento. Pero antes quisiera exponer brevemente la relación que guardan los apartados de este capítulo.

Mi intención es abordar en el primer apartado a Hesíodo, poeta reconocido por los griegos, previo al surgimiento de la filosofía, por ende, previo a Sócrates, con el fin de mostrar cómo es que la riqueza del mito configuró ese mundo. Posteriormente, revisaremos las características del pensamiento de los *physiologoi*, quienes rompen con su tradición religiosa, pero que mantienen un sino trágico, a través del texto de Nietzsche *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y concluiremos con la evaluación que hace Nietzsche de la figura de Sócrates.

## ***El mito: fuente de sabiduría para los griegos visto a partir del pensamiento de Hesíodo***

*Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora:  
sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y  
unidad a un movimiento cultural entero.*

*Nietzsche*

No resulta difícil aceptar, junto con Nicol, que son tres las modalidades de relación humana (Nicol, 1998:24): el hombre se relaciona con otros hombres, con la naturaleza y con lo divino. Pero estas relaciones no son las mismas siempre, dependiendo de la época en la que se encuentre, estas cobrarán matices distintos a partir, entre otras cosas, de la comprensión y la vivencia que se tenga de cada una de ellas. En la antigüedad prefilosófica, por ejemplo, podemos notar que la relación del hombre con lo divino es fundamental y esto lo vemos a partir de los mitos de distintas culturas que han llegado a nosotros, en donde se relatan los sucesos de los dioses. Una clásica prueba de ello nos la da el pueblo griego que con sus dioses olímpicos logró una cultura sin parangón, la cual destaca sobre todo por su arte. Pero lo cierto es que muchas de las antiguas religiones del mundo se caracterizaron por deificar a la naturaleza. Al hacer esto, se le concedió una suprema importancia al mundo, a la naturaleza, en el mínimo entendido de que era ésta quien, con toda su pluralidad de fuerzas, acogía y mantenía a todos sus seres en vida: el pensamiento religioso en la antigüedad exaltaba la vida y al hombre mediante sus dioses, mitos y ritos, además de ordenar su sociedad con base en una cosmovisión determinada. En cambio, no podemos decir que en la Modernidad suceda lo mismo, si bien es cierto que mucha gente aún se declara religiosa<sup>1</sup>. No obstante, desde una perspectiva irreligiosa,

---

<sup>1</sup> Véase a este respecto el § 111 de *Humano, demasiado humano*, titulado <<Origen del culto religioso>>, en donde Nietzsche analiza la comprensión que tenía de la realidad el hombre religioso antiguo, en contraposición con la del hombre moderno. En sus primeras palabras, denota el abismo enorme que hay entre una y otra, además de la dificultad de acceder desde nuestra situación a la antigua: “Si nos remontamos a los tiempos en que la vida religiosa florecía más espléndidamente, encontramos una convicción fundamental de la que ya no participamos, y por eso vemos cerradas las puertas de la vida religiosa de una vez para siempre: dicha convicción concierne a la naturaleza y a las relaciones con ella. En aquellos tiempos no se sabía aún nada de las leyes naturales; no hay necesidad ni para la tierra ni para el

cientificista, ilustrada, diríamos que “se han derribado los mitos” y que, por consiguiente, hemos cobrado otras creencias que ya no son, por mucho, religiosas. ¿Qué es lo que ha sucedido aquí? ¿Cómo se ha gestado este cambio y qué implicaciones tiene?

Primero hay que decir que no fue sino hasta que un proyecto opuesto a las creencias religiosas tradicionales, de corte racional, buscó decir la verdad sobre los asuntos de la vida o de algún ente, no fue sino hasta eso, decimos, que se desbancó a la supuesta “superstición” que, a causa de la ignorancia de los hombres, había estado por mucho tiempo en su lugar. Dicha “superstición”, hablando a grandes rasgos, bien podía ser una creencia religiosa, un prejuicio o un mito. La razón, a partir de su distanciamiento y emancipación de otras formas de saber, ha sido como una especie de jugador ambicioso que desea derrocar a todos sus contrincantes, a todos aquellos que no son como él, para, al fin, colocarse en la cima de ellos como su rey único y verdadero.

Ahora bien, *ratio* es la traducción en latín de *logos* que suele traducirse al castellano como razón, palabra, argumento y explicación, aunque originariamente significaba tan sólo reunir, contar; pero, curiosamente, en los poemas homéricos, por ejemplo, *logos* y *mythos* eran usados indistintamente, en otras palabras, *mythos* no tenía la connotación que en la actualidad nosotros le damos. A este respecto conviene recordar lo que dice Gadamer sobre el significado de dicha palabra:

En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que <<discurso>>, <<proclamación>>, <<notificación>>, <<dar a conocer una noticia>>. En el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese algo que ver con lo divino. (Gadamer, 1997:25)

En Hesíodo, que es el caso que nos ocupará en las páginas que siguen, no podemos hallar distinción alguna entre lo propio del *mythos* y lo propio del *logos* y, al no haberla, lo dicho por él tiene el significado, básicamente, de una notificación muy singular ya que procede

---

cielo; una estación del año, la salida del sol, la lluvia, pueden suceder o no suceder. Hay falta absoluta de toda concepción de causalidad *natural*.”

de los mismos dioses. El poeta será el médium por el cual se expresen las Musas, y aunque ellas de antemano declaren que saben decir mentiras con apariencia de verdad, y la verdad propiamente dicha (*Teog. 26*), la verdad y la falsedad no tienen que ver con un tipo de saber obtenido mediante pruebas o demostraciones lógicas; las hijas de Zeus simplemente eligen a su favorito de entre todos los hombres y le obsequian su saber (de alguna manera, Hesíodo justifica con sus palabras que él es el portador de las historias verdaderas [*legein etymos*] que le cantarán al oído las musas). Por consiguiente, en lo que sigue deberemos entender la palabra mito como el discurso que da cuenta de ese recuerdo remoto y valioso traído al presente por las Musas y que surte efecto en la vida del hombre; en modo alguno debe ser entendido como algo falaz o como una mera ficción. Pero también debemos tener en mente que la intención del poeta, por un lado, es consolidar la palabra divina -que sin lugar a dudas es considerada como un bien-, con el fin de hacerla asequible a aquellos que no son los elegidos de los dioses<sup>2</sup>; y por otro, como veremos, fundar, con la palabra escrita<sup>3</sup>, un mundo a partir de lo que le han soplado al oído las voces divinas, esto es, a partir del mito.

Pasemos a revisar, pues, el pensamiento de Hesíodo, uno de los más grandes poetas griegos tan afamado como el mismo Homero. Mucho antes del nacimiento de los grandes filósofos griegos y del auge de las grandes *poleis*, en una fecha que cuesta trabajo determinar, pero que puede ubicarse a mediados del siglo VIII antes de nuestra era, vivió en la antigua Asca. Sus obras, bien conocidas, *La Teogonía* y *Los Trabajos y los Días*, nos muestran a los hombres que ya no somos de esos tiempos, las costumbres y el pensamiento de aquella época. Quizá el lector moderno, lejano a su comprensión, no tome esos textos más que como un producto de la exagerada imaginación del poeta que se dice “inspirado por las musas”; no obstante, en su tiempo Hesíodo mostraba a sus

---

<sup>2</sup> Este sería el caso del hermano de Hesíodo, Perses, en *Los Trabajos y los Días*, un simple mortal quien, a causa de no conocer las historias de las Musas, ni ser uno de sus favorecidos, tiene una conducta desviada. Por esta razón, Hesíodo le dirige su escrito; no obstante, este último no solamente es para él, sino para todos aquellos que comparten su condición, sólo así se entiende el hecho de que el poeta haya dejado plasmado lo susurrado por las hijas de Zeus.

<sup>3</sup> “Hesíodo se expresó por escrito, no en forma oral, y es el autor de sus textos (él mismo lo dice), lo cual lo separa de la oralidad y del carácter anónimo de los mitos encontrados en otras culturas”. (Cordero, 2008:30)

coetáneos cómo los dioses estaban presentes en el mundo y le otorgaban un sentido tanto cósmico como moral, además de alabar la vida del hombre justo y piadoso.

A diferencia de Homero, Hesíodo no muestra tanto la vida de los héroes y guerreros como la del hombre trabajador. Justamente el título *Los Trabajos y los Días (Erga kai Hemera)* hace alusión a algo típicamente común y necesario, y por consiguiente poco heroico, para los mortales: el pasar de los días y el trabajo necesario para sobrevivir y vivir lo más sensatamente posible en armonía con la divinidad. El poema comienza con una invocación a las Musas, el poeta les pide que vengan para que, a su vez, ellas invoquen a Zeus. Su intención es “poner a Perses en aviso de la verdad” (10). Recordemos que todo lo que se mencionará estará dedicado a este último y tendrá el propósito de alejarlo de disputas leguleyas y orientarlo hacia la vida buena cuya característica es el trabajo. Por consiguiente, solamente apelando al padre de los dioses y a sus hijas, Hesíodo dará a entender que los preceptos que más adelante mencionará no son arbitrarios, no carecen ni de verdad ni de autoridad. Zeus es el respaldo del derecho porque es el que “fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso” (5-10). De esta manera vemos que el poeta configura y funda con su escrito, por una parte, un cosmos en donde la justicia divina, personificada por Zeus, ocupa el trono, que bien se distingue de los “reyes devoradores de regalos” (40); por otra, un ideal de hombre que debe apegarse lo más posible a dicho dios, so pena de ser rebajado por el mismo, además:

si los seres humanos se mantienen firmes y siguen las sendas rectas de la justicia que Zeus indica, la naturaleza será pródiga en sus beneficios para con ellos; si se apartan del buen camino, inmediatamente la naturaleza los castigará privándolos de sus frutos<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Padilla, Teresa. *Hesíodo y los antecedentes literarios arcaicos de la dialéctica socrático-platónica*. pág. 21. En: [http://www.asociamec.org.mx/II ColoquioPDFs/02\\_PADILLA.pdf](http://www.asociamec.org.mx/II ColoquioPDFs/02_PADILLA.pdf)

Pero quizá no sea sino el mito de Pandora el pasaje en el que mejor queda consolidado el pensamiento de Hesíodo acerca de lo humano y lo divino. En dicho relato mostrará cómo es que Zeus castiga la *hybris* del Titán Prometeo, benefactor de la humanidad, al no soportar que ese dios de la generación de Cronos lo ofendiera y le robara el fuego. En consecuencia, les manda dentro de una jarra los peores males a los hombres con la primer mujer, Pandora, “el regalo de todos los dioses”, quien por descuido la abrió y los esparció. Zeus actúa de una manera ejemplar en contra no sólo del Titán, sino de su creación misma: al primero lo encadena en la cima del Cáucaso para que un águila le devore las renovables entrañas, mientras que a los otros les torna la existencia dura y precaria.

Recordemos que el estado de los hombres previo a los castigos impuestos por Zeus era uno muy diferente al que conocemos, de hecho, es difícil, cuando no imposible, reconocernos en ellos: no existía el trabajo porque el alimento se conseguía de fácil manera, además, el fuego para cocinar estaba siempre presente; en lo que respecta a la procreación, ésta no se daba por vía sexual (no existían las mujeres), sino que los hombres nacían de la tierra, se vivía en la llamada “Edad Dorada”; pero después de los castigos sobrevino la “Edad de Hierro”.

No es casual que este mito anticipe el tema propiamente dicho del poema, pues no será sino hasta después del *affaire* entre Zeus y Prometeo que se hablará de la justicia (203-286), de los trabajos que tendrá que llevar a cabo el hombre (287-764), así como lo propicio y lo prohibido de los días (765-828). Se entiende que es a causa de la existencia de la carencia en el mundo humano que surgen problemas como el robo y la propiedad, si a esto le añadimos que en la Edad de Hierro hay mujeres, aún más conflictos habrán, sobre todo los de índole pasional -no es necesario mencionar ejemplos por todos conocidos. El mito es, pues, el motivo que dará luz sobre la comprensión de la naturaleza humana, en otras palabras, no comprenderíamos lo que somos, nos diría Hesíodo, si no pensamos de dónde venimos: “Tan sólo a través del conocimiento de los orígenes los seres humanos pueden ponderar la fuerza que los poderes negativos han tenido en el



desarrollo del cosmos y valorar el significado del nuevo orden que empieza con el reinado de Zeus. En este nuevo reino los excesos no tienen cabida”<sup>5</sup>.

Hesíodo emprende, de esta forma, un acto legislativo y, en este sentido, diríamos que afianza su mundo a partir de un acto *poietico*, pues, por una parte, prescribe lo que se hará según su calendario y, por otra, educa o forma al orientar moralmente a los hombres de su presente y a los que están por venir, para ello, como decíamos, le es necesario consolidar los relatos divinos por medio de la escritura. Es consciente, además, de que hombres que no son poderosos pero sí ambiciosos como Perses hay muchos y que también los hay poderosos y soberbios, por esta razón utiliza la pluma como espada en contra de la *hybris*, la cual resulta, a su parecer, tremendamente nociva para todo tipo de relaciones entre hombres y dioses y entre los hombres mismos. Su poema, pues, va dirigido tanto a lerdos como a sabios o soberbios poderosos. Constantemente les menciona el tipo de consecuencias y males que le son acarreados al injusto por contravenir el *nomos*, los cuales sin duda tienen el propósito de ocasionar miedo<sup>6</sup>; pero también utiliza palabras persuasivas para los más razonables. Y si éstas no lo fueran, pese a que sean proyectadas por las Musas, aún resta el sufrimiento como medio para acceder a la virtud (218). Hesíodo no en balde es llamado un moralista y educador de la hélade, como buen poeta, haciendo uso de la belleza de las palabras, se encargó de crear un mundo en donde lo que debe privar es su idea de la *aretē*. En definitiva, los hombres griegos de su era debieron ser algo así como los beneficiarios de sus sentencias prometeicas.

---

<sup>5</sup> Padilla, ídem p.23

<sup>6</sup> “Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; éstos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra” (253-256).

## ***El inicio de la filosofía y el pensamiento trágico de los physiologi***

Hemos visto cómo en Hesíodo, al no haber una dicotomía entre *logos* y *mythos*, la acción mitopoética, producto de la fuerza inspiradora de las Musas, encargada de dar cuenta de lo terrible y, a la vez, glorioso de un pasado en el que están implicados los dioses, configura y dota de sentido a la realidad. El mito era causado por el artista que, semejante a un recipiente, daba forma a la historia de la multitud de fuerzas que se manifestaron antes que él, antes, incluso, que la misma humanidad; era por tanto, una explicación bella y totalizadora del mundo en el que se vivía y de lo oculto al ojo humano. Ahora bien, es sabido que para los griegos los mitos siempre fueron tierra fecunda para que los poetas recrearan las historias por todos conocidas, ocasionando con ello un fuerte motivo para la creación artística. El ejemplo más claro es que los poemas de Homero y Hesíodo, así como, seguramente, los relatos transmitidos oralmente, mejor dicho, a través del canto, fueron la fuente de la cual emanó el caudal de la tragedia ática. Afirmar esto es importante, pues, como señala Gadamer, el hecho de que existieran muchos mitos, no era un asunto que implicara un deterioro o una crisis en la relación que tenía el hombre con sus mitos o con sus dioses, *la pluralidad no implicaba contrariedad*:

No es una debilidad de la presencia de lo narrado que exista esa posibilidad de narrar lo mismo de diversos modos. Pues detrás de ello se oculta la presuposición de que hay una abundancia tal de lo que debe ser narrado y de lo que acontece, que es inagotable. (Gadamer, 1997: 32)

Dicha abundancia -tenemos que reparar en ello-, se debe a varios factores: uno de ellos, el más evidente, es la misma religión griega a sazón de que es politeísta, lo que permite al poeta contar los hechos de varios dioses; otro, la ambigüedad y lo enigmático de los mensajes de los dioses<sup>7</sup>, lo que implica que los relatos sean sumamente ricos en lo que a interpretaciones y perspectivas respecta, ya que pueden desarrollarse por varios cauces de acuerdo a la intención del dios o de los dioses, y a las luces del protagonista; por

---

<sup>7</sup> Cfr. "El desafío del enigma", en *El nacimiento de la filosofía* de Giorgio Colli, en donde el autor explora el sentido del enigma para los griegos.

último, el hecho de que esta religión sienta sus bases en lo terrible y en el caos, lo cual hace que el poeta trate de encontrarle un sentido a lo irracional e insondable de la existencia mediante sus bellos cantos. Lo irracional e insondable serían, de esta forma, motivo de la diversidad y fecundidad narrativa. Pero, en lo que respecta al proceso de creación, lo más importante que hay que considerar, ante todo, es el gobierno y la dirección que tienen en este asunto el instinto y la música<sup>8</sup>, de acuerdo con lo que dice Nietzsche<sup>9</sup> (Nietzsche, 1997:136). O sea que la impremeditación súbita que alumbró alguna verdad -o la locura divina, como se le suele llamar a la inspiración-, a la que acompaña una idónea musicalidad, se transforma en discurso bello y, al no tener la censura y la crítica de una instancia ajena a ella, vuela fastuosamente sin miedo a que alguien le cercene las alas, y en ese vuelo, cubre con el manto de sus palabras a la totalidad. Por su parte, la música se apresta a encontrar símbolos que la aprehendan -en los dos sentidos de la palabra-, logrando así una débil pero fecunda captación de su ser<sup>10</sup>.

Dentro de este contexto y de ese suelo fértil para el espíritu, hacia finales del siglo VII y en adelante, comenzaron a surgir en las *poleis* -sobre todo en las regiones de Jonia y de Elea-, unos pensadores que encararon la realidad de una manera diferente a como lo hacían los poetas: se trata de los llamados *physiologoi*, “los estudiosos de la *physis*”. Para ver en qué sentido estos hombres se separaron de algún modo de su tradición poética, revisemos lo que dice Nietzsche de ellos en un escrito de su juventud llamado: *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Al contrario de la visión tradicional de la historia de la filosofía (muy influenciada por Aristóteles y por Hegel en tiempos de Nietzsche) que habla del paso del *mythos* al *logos*

---

<sup>8</sup> No hay que olvidar que Nietzsche hace suya la tesis de Schopenhauer acerca de la música como lenguaje inmediato de la voluntad. No obstante, en esta parte solamente deseo mostrar la influencia de ese lenguaje no conceptual, alógico, pero intuitivo en la creación de mitos.

<sup>9</sup> Para ver la similitud con los *physiologoi*, véase página 14 y nota 11.

<sup>10</sup> Cfr. Lo dicho en *El nacimiento de la tragedia*: “el mito no encuentra de ninguna manera en la palabra hablada su objetivación adecuada. Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos”. Y más adelante: “¡qué fácilmente se olvida que lo que el poeta de las palabras no había conseguido, es decir, la idealidad y espiritualización supremas del mito, podía conseguirlo en todo instante como músico creador!” (Nietzsche, 1997: 139)

como un suceso que implicó un progreso -ya que se abandonaba ese mundo fantástico y se ingresaba al mundo de la fría objetividad, de los hechos-, Nietzsche aventura una nueva interpretación de los orígenes de la filosofía: no muestra a los *physiologi* como incipientes racionalistas materialistas que se quedan perdidos en los dédalos de la experiencia, utilizando una frase suya, sino, por el contrario, como hombres que dotan de fantasía a sus especulaciones, pero que ciertamente se alejan de su religión tradicional. La cuestión aquí es que no abandonan del todo, justamente, la fantasía, de esta forma, los primeros filósofos, contrario a lo que se piensa, no están tan alejados de la poesía, del *mythos*, veremos por qué.

En el tercer apartado de su libro, Nietzsche menciona al que es considerado el primer filósofo: Tales de Mileto. Asevera que este pensador: “se presenta como un maestro original y creativo que comienza a mirar las entrañas de la Naturaleza sin el apoyo de fabulaciones fantásticas” (Nietzsche, 1999:48), incluso lo diferencia de Ferécides de Tiro quien todavía se halla imbuido en el pensamiento religioso; no obstante, la enunciación: <<Todas las cosas son agua>>, que se reduce a la fórmula <<Todo es Uno>>, torna a Tales un filósofo porque: “no sólo superó el ínfimo nivel de los análisis físicos de su época, sino que los dejó muy atrás al haber dado un verdadero salto de gigante” (ídem: 45). Y ese “salto de gigante” fue posible darlo gracias a una fuerza “extraña e ilógica” (ídem: 46): la fantasía. Quiere decir lo anterior que propiamente lo característico de este filósofo -pero se puede decir también de los demás *physiologi*-, no es la aplicación del *logos* en su manera de ver las cosas como comúnmente se había dicho, sino, mejor, el tipo de enunciación que hace sobre el ser de la totalidad, sobre la *physis*.

El sencillo pero novedoso análisis de Nietzsche acerca de Tales de Mileto, pensador al cual pocos tomaban en serio y en cuenta, hizo posible una interpretación muy diferente a aquella que consideraba su pensamiento un mero balbuceo racional. Es cierto que el milesio da cuenta de los orígenes de la totalidad sin recurrir a ninguna divinidad para hacerlo; pero la fantasía es su complemento. Con este pensador hallamos, pues, entrelazadas la capacidad lógica y la poética. Recordemos la alegoría de los viajeros que en ese mismo apartado nos cuenta Nietzsche para explicar lo anterior: dos personajes se

hallan a la orilla de un río cuyas aguas son impetuosas, uno es la caracterización de la razón o *logos*, otro, de la fantasía. Nietzsche pregunta cuál de los dos cruzará más rápido y la respuesta es que la fantasía llega primero al otro lado porque le salen “alas a sus pies”, mientras que la razón se dilata haciendo cálculos y llega tarde porque no es capaz de sobrepasar el mundo empírico (ídem: 46). La razón, en este caso, no es hegemónica y queda caracterizada como una fuerza que relaciona únicamente los entes particulares del mundo. Por su parte, la fantasía debe su fuerza y alcance al “descubrimiento inmediato y [a la] súbita comprensión de analogías” (ídem: 46). Si nos detenemos a considerar esta última afirmación, nos percataremos de que esta capacidad también es propia de los poetas. Así pues, la posibilidad de fantasear, nada lenta, nada calculadora, pero de ninguna manera arbitraria, permite este filosofar, dicho de otro modo, la imagen no está subordinada al concepto, trabajan juntos: el *logos* observa con detenimiento el mundo empírico, lo estudia, se detiene en cada una de sus partes y la fantasía, mediante una súbita analogía, esto es, mediante la captación inmediata de lo mismo en lo otro, abarca la totalidad de un golpe y la nombra.

Esto puede indicarnos por qué Nietzsche les tenía mucha estima a los *physiologoi*: no se decantaron plenamente por la vía racional y no omitieron ese componente primordial alógico, *poietico* si a esas vamos, que es la fantasía. Es decir que en ellos todavía hay algo trágico en el sentido de que su pensamiento anuda lo irracional y lo racional de sí mismos, además de cumplir con su vida un papel que se han asignado a partir del *arche* por ellos postulado; por consiguiente, la racionalidad a ultranza no es su característica definitoria<sup>11</sup>: algo que sí los caracteriza es que “querían vivir enseguida lo que habían aprendido” (ídem: 36). Para entender mejor esta especie de pragmatismo, hay que hacer una distinción que el propio Nietzsche establece (ídem: 36): por un lado tenemos al bárbaro que no es capaz de controlar su instinto de conocimiento; por el otro, tenemos al bárbaro que detesta el saber; en el medio tenemos al que vive lo que ha aprendido, es decir, al filósofo trágico

---

<sup>11</sup> Echando mano de lo que dice Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* diríamos, con otras palabras que estos pensadores conjuntan de manera armónica instinto y conciencia: “...en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y productiva, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva”. (Nietzsche, 1997: 117)

que en modo alguno es considerado un bárbaro por nuestro autor. Uno se preguntaría: ¿por qué el instinto de conocimiento desmedido tiende a la barbarie y por qué con el odio al saber sucede lo mismo? Con este último no hay muchas dudas al respecto: un grupo de hombres que deteste el saber no logrará nada importante en lo que respecta, por ejemplo, al arte, a la ciencia o a la filosofía, y se quedará en unos niveles ínfimos y precarios de existencia, de aquí que se les llame bárbaros justamente por esto. Ahora bien, en el caso de aquellos hombres que no controlan su instinto de conocimiento también son designados como bárbaros debido a que teorizan en exceso, es decir, la teoría termina por ser un constructo sofisticado que a la larga termina por darle un sinsentido a la vida -como veremos más adelante-, a la cual, irónicamente, intentaba “describir” o “explicar”. Aquí se halla, por cierto, una crítica muy sutil a la Modernidad, a esa época que se ha caracterizado por darle exclusivamente un sentido epistémico a la existencia. Por esta razón, por no adoptar una vida filosófica, Nietzsche desprecia la filosofía moderna tachándola de “pura apariencia erudita”, o bien, “como un monólogo erudito” o como una “inofensiva cháchara entre viejos académicos” (Nietzsche, 1999:43). Sin embargo, el filósofo trágico hace que entre su pensamiento y carácter domine una estricta necesidad (ídem: 37). Estamos hablando de que el pensamiento se pone a prueba en la vida. Como asevera Safranski:

Para el joven Nietzsche la filosofía es una actividad que interviene poderosamente en la vida. No es una mera descripción reflexiva de la vida, sino que produce un cambio en ella; la filosofía misma es este cambio. Pensar es actuar. De todos modos, esto no puede decirse de todo pensamiento, ni de todo pensador. Tiene que añadirse un carisma especial del pensador y una fuerza vitalizante de lo pensado, para que las verdades no sólo sean halladas, sino que además puedan hacerse verdaderas. (Safranski, 2004: 53)

Este “carisma especial del pensador” del que nos habla Safranski es un rasgo del “gran hombre” (Nietzsche, 1999: 30) que cada uno de los *physiologi* fue<sup>12</sup>. Aquí quisiera llamar

---

<sup>12</sup> En otro texto del mismo Nietzsche, *Cómo se llega a ser filósofo*, se expresa de la siguiente manera de los primeros filósofos: “Nunca ha habido, ni siquiera de manera aproximada, una serie tal de pensadores en los que todas las posibilidades filosóficas podían ejercerse tan a fondo. El primer periodo fue, tal vez, el más

la atención en un aspecto que a Nietzsche le interesa recalcar: lo relevante *no es la teoría* creada por el pensador, sino el pensador que *a partir de la vida* crea la teoría y vive de acuerdo con ella<sup>13</sup>, por esto: “lo personal es lo eternamente irrefutable” (ídem: 31). Solamente el gran hombre -el que destaca de los homúnculos porque no se amedrenta con el conocimiento, el que con su mirada se aparta de las banalidades cotidianas para mirar al infinito-, es capaz de poetizar el mundo y de vivir de acuerdo con él, lo que implica un pensamiento propio que se aleja de su tradición, además de una gran fuerza para llevar esa empresa a su realización. Ahora bien, este hecho de “poetizar el mundo” tiene que ver con una característica que acompaña a la filosofía desde su nacimiento, a saber: “comienza con una legislación de la grandeza, el acto de nombrar y designar es inseparable de ella... El filósofo trata de que resuene en sí mismo toda la armonía del universo, y luego intenta exteriorizarla en conceptos”, pero por encima de todo, “considera como algo alcanzable y alcanzado el más grande de los conocimientos, el de la esencia y núcleo de las cosas”<sup>14</sup> (ídem: 50). De esta forma, palabra y vida son elementos que constituyen a los *physiologi*. Por una parte, la palabra cuyo carácter trasciende la inmediatez, sobrevuela la totalidad y la denomina; la vida, que queda designada con su nuevo nombre, con sus nuevos principios, cobra otro cariz, lo que provoca que el filósofo modifique su carácter a causa de que se siente un reflejo del cosmos. Si de Hesíodo decíamos que era el médium por el cual la voz de las Musas se tornaba humana y audible, y que lo dicho le afectaba a él mismo en cuanto producto de las historias de los dioses, de los *physiologi* diremos que son el médium por el cual la *physis* habla y que, en tanto son *physis* ellos también, son producto de sus transformaciones. Con todo esto queremos decir que la filosofía en sus inicios fue trágica: sin trasmundos que dieran la certeza de una vida después de la muerte, solamente existía la unidad, ese sustrato impersonal

---

fascinante, con naturalezas originales tan magníficas como las de Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides o Demócrito, figuras que, sin excepción, no conocen la contradicción entre lo que se es y lo que se piensa, y que demuestran claramente su teoría por la práctica... El erudito es, en esta época, desconocido, lo mismo que la separación de las ciencias”. (Nietzsche, 1999: 292)

<sup>13</sup> Cfr. La diferencia entre Sócrates y sus antecesores en: Nietzsche, 1999: 186.

<sup>14</sup> Asunto que marcará una diferencia radical con Sócrates quien dice que su sabiduría consiste en “no saber”, en este sentido, Sócrates no alcanzó ni nombró nunca la “esencia y núcleo de las cosas”, lo cual es considerado un defecto por Nietzsche.

-nombrado con alguno de los famosos *archai*- que poseía a lo diverso y lo diverso mismo. El pensador, por su parte, consciente del *arche*, de *su arche*, vivía sin esperanza con el saber de su destino, de que su ser de humano es pasajero y de que tendría que volverse a incorporar a ese suelo perenne y primordial dador de vida<sup>15</sup>. Al decir todo esto, es inevitable pensar en un Empédocles que se arroja al volcán Etna para probar que su naturaleza es divina, “es el filósofo *trágico*, el contemporáneo de Esquilo” (ídem: 137); en un Pitágoras que funda una secta cuyo régimen está inspirado en la armonía de los números, o bien, en un Heráclito que no acepta el arcontado de Éfeso por considerar fútil la actividad política, asunto sumamente anómalo para el hombre griego común de la época.

Hagamos una recapitulación de lo que hasta aquí hemos dicho: primero, Nietzsche reinterpreta los orígenes de la filosofía al establecer que el *logos* no es aquella nota fundamental y distintiva que deba apreciarse en esos pensadores, por el contrario, la fantasía, como contrapunto, acompaña a sus especulaciones, de hecho, es esta capacidad la que les permite abarcar con conceptos la totalidad. En este sentido, no hay una fractura total entre *logos* y *myhtos*, lo que existe, más bien, es una nueva forma de encarar la realidad, un cambio de intención con respecto a lo dicho por los poetas como Hesíodo y Homero, tal como lo vimos en el caso de Tales de Mileto. Segundo, los *physiologoi* no son en modo alguno filósofos de escritorio o puramente teóricos, sino que a su vez son los practicantes de sus verdades. Tercero, la tarea de dichos filósofos consistió en dar un nombre a la esencia de la *physis*, no escaparon al hecho de sentirse grandes y nombrarla, se puede decir, utilizando otros términos, que ellos lograron conjuntar de una manera extraordinaria metafísica y poesía, concepto e imagen. De todo esto resulta una tesis muy radical en Nietzsche que subyace tanto en sus escritos tempranos como en los tardíos: la

---

<sup>15</sup> A este respecto, traigamos a escena las últimas palabras con que cierra Nietzsche, a propósito de Anaxágoras, *La filosofía en la época trágica de los griegos*: “Pensando a la manera de Anaxágoras, tanto el orden como la finalidad de las cosas son, en cambio, única y exclusivamente el resultado directo de un movimiento absolutamente ciego; y sólo con el fin de haber provocado ese movimiento, con el fin de haber podido salir en algún momento de la paz mortal del caos, asumió Anaxágoras en *nous* arbitrario y dependiente de sí mismo. Precisamente lo que el filósofo valoró de su creación fue la cualidad de comportarse caprichosamente, esto es, incondicionadamente sin determinación, sin gobierno ninguno de causas ni fines”. (Nietzsche, 1999: 125)



filosofía es una especie de poesía, o bien, la filosofía es en el fondo poesía, pero que nace sin darse cuenta de ello. En efecto, los primeros filósofos parten del supuesto de que dicen la verdad y de que los poetas como Hesíodo y Homero no lo hacen. Por consiguiente, discuten con ellos y les echan en cara no haber dicho la verdad de las cosas. Jenófanes<sup>16</sup> y Heráclito<sup>17</sup> son ejemplo claro de lo anterior al mencionar explícitamente a sus antecesores, pero en realidad, todo el movimiento de los *physiologoi* es una gran contestación a los poetas. No obstante, el medio por el cual estos pensadores se expresan es metafórico (ídem: 50). Con todo, lo rescatable es que en el fondo se afirma lo trágico de la existencia.

### ***Sócrates y su oposición al mito y a la tragedia***

Sócrates es quizá el filósofo sobre el que Nietzsche escribió más. El del ateniense es el único nombre propio que aparece mencionado varias veces en algunos de sus escritos y no se digan las constantes alusiones que existen sobre su persona en el transcurso de su obra. Un claro ejemplo de lo anterior es “El problema de Sócrates” contenido en el *Crepúsculo de los ídolos*; pero también *El nacimiento de la tragedia*, texto en el cual no cabe duda de que es uno de los personajes principales. En lo que respecta a *La filosofía en la época trágica de los griegos* existe un pequeño estudio sobre él al final de unas lecciones que no se publicaron durante la vida del autor y, por último, el breve ensayo que tampoco vio la luz: *Sócrates y la tragedia*. El hecho de que exista esta constante presencia de Sócrates en la mente de Nietzsche es muy sintomático, por lo que preguntamos: ¿qué es lo que vio en él?

---

<sup>16</sup> “Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo que entre humanos es reprehensible y sin decoro; y contaron sus lances nefarios infinitos: robar, adulterar y el recíproco engaño”. (*Los Presocráticos*, 1996: p.22)

<sup>17</sup> “La erudición en muchas cosas no enseña a entender ninguna, que, en caso contrario, hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, a Jenófanes y a Hecateo”. (DK, B40)

A pesar de lo enigmático de la figura de Sócrates y de la aparente obscuridad que lo rodea - no contamos más que con los testimonios de algunos hombres que lo conocieron-, no es erróneo afirmar que Nietzsche reconstruye y entiende al personaje a partir de Platón, de sus *Diálogos*, aunque también es cierto que le sirven de apoyo los retratos de Jenofonte, de Aristófanes, de Diógenes Laercio y hasta de Cicerón.

Utilizando un lenguaje pictórico, diríamos que la mayor parte de los colores con los cuales Nietzsche dibuja y pinta a Sócrates pertenecen a Platón, los de los otros, se van añadiendo para completar, dar realce y detalle a su obra. A este respecto siempre surgirá la pregunta acerca de la “objetividad” con la cual es tratado el ateniense. De Platón se dice algo similar; no obstante, habría que preguntar si lo que desean estos filósofos es optar por ese criterio que obliga a la exactitud, a la cuantificación de datos, cifras, fechas, es decir, a la elucidación total, en este caso, de un hombre concreto. Tanto de uno como de otro pensador podemos decir que lo que pretenden no es hacer una historia del individuo en el sentido moderno u optar por criterios claros y distintos, y no lo pretenden porque, por una parte, son conscientes como pensadores y poetas de la complejidad humana, irreductible a definiciones y, por otra, porque su filosofía, sus grandes tesis y sus escritos sobre todo, los llevan a andar por derroteros trazados por su propio pensamiento.

En el caso de *El nacimiento de la tragedia*, por ejemplo, es notorio que su autor, deliberadamente, optó por no alinearse a los parámetros de la ciencia filológica de su tiempo, lo cual hace de éste un texto antimoderno en muchos sentidos: en su tratamiento del problema, en las poderosas intuiciones que lo llevan a formular que el surgimiento de la tragedia se da a partir de la música, en su estilo literario, en su nula justificación de las fuentes, en la construcción “arbitraria” del personaje Sócrates. Mientras que en el caso de la *República*, texto fundacional para la filosofía occidental, Platón utilizó a su amigo y maestro como un personaje que, con el *logos*, le dio cuerpo a la *polis* ideal. Aunque la interpretación de un diálogo platónico es sumamente compleja, lo cierto es que la posteridad tomó partido casi de manera exclusiva, por las palabras de Sócrates.

Una vez sentado lo anterior, podemos decir que lo que tenemos son las interpretaciones de Nietzsche y de Platón acerca de Sócrates, o bien, dicho con otras palabras, lo que tenemos es al personaje literario de Nietzsche y al de Platón. Un personaje literario, como se podrá suponer, siempre será motivo de crítica -tal como lo somos también los hombres mismos-, a causa de lo que dice, de lo que hace y de lo que simboliza. Es así que, en lo que respecta a lo dicho por Nietzsche y por Platón de Sócrates, siempre tendremos asuntos que se presten a la controversia debido a las dimensiones del personaje y del contexto que están proyectando. Justamente de lo controvertido que es el socratismo devino la crítica del filósofo alemán que enseguida estudiaremos.

Preguntábamos, pues: ¿qué es lo que vio Nietzsche en Sócrates? Vio, a través de los escritos de Platón, al hombre que terminó con la tragedia y con el mito, y que le dio, a su vez, un nuevo sentido a la filosofía, uno muy diferente a lo realizado por sus antecesores, el cual llegó a concretarse de una manera apabullante y eficaz en la Modernidad. Debe entenderse que es la tragedia el motivo por el cual existe la discordia entre uno y otro pensador. Ahora bien, en este apartado debemos tener en cuenta cómo es que con Sócrates surge una comprensión del *logos* muy peculiar, muy diferente a la de los *physiologi* y a la de los poetas, pero que esa misma comprensión, a la larga y en su desarrollo, no conduce sino a su propia aniquilación, a su propia tragedia.

Para llegar a buen puerto en nuestro estudio, nos es preciso tener un hilo que sepa bordar bien la trama. Consideramos que, esencialmente, las principales críticas y objeciones a Sócrates se encuentran en *El nacimiento de la tragedia*, así es que, de manera obligada, como ya lo hemos venido haciendo, tendremos que referirnos a este texto, así como también, pero de manera secundaria, al “Problema de Sócrates”. No podemos tampoco prescindir de algunos pasajes en ciertos *Diálogos* de Platón en los cuales se visualiza muy bien al Sócrates repudiado por Nietzsche<sup>18</sup>. Por supuesto hay que tomar en cuenta que la

---

<sup>18</sup> No cabe duda de que Platón es el otro gran pensador que se encuentra junto con Nietzsche y Sócrates en la palestra. No obstante, en este estudio nos concentraremos sobre todo en la relación existente entre estos dos últimos, ya que consideramos que el motivo de las críticas de Nietzsche al racionalismo se centran más que nada en el Sócrates platónico. De Platón nos guardaremos de hablar, ya que consideramos, junto con Martha Nussbaum y con Leo Strauss (de quienes se citan sus libros en la bibliografía), que dada la forma en

investigación de este último es muy sesgada, exagerada por momentos, es más, no dudamos en pensar que si Nietzsche hubiera estado en el juicio que entablaron en contra de Sócrates, el primero hubiera votado las dos veces en su contra, consciente de que efectivamente le hacía el mayor de los males a la *polis* ateniense. En todo caso, la pregunta que debe hacerse es sobre la intención de mostrar a Sócrates de esa forma en sus escritos. Pensamos que la hipérbole le ayuda a Nietzsche a dar luz sobre el problema que quiere que veamos, es decir, ayuda a contrastar mejor el asunto, a saber, la esencia de la tragedia y su muerte, así como también los excesos y los defectos del racionalismo; de igual forma, si el pensamiento ya se ha acostumbrado a ciertas categorías, provenientes de la tradición filosófica que, justamente, finca sus raíces en lo iniciado por Sócrates, la exageración no tendría otro sentido que cimbrarlas y ponerlas seriamente en duda: el grito ayuda a despertar al dormido. Sócrates representaría para Nietzsche además del enemigo de Dioniso, también cierta forma de filosofar que se ha consolidado a lo largo del tiempo y que hubo transformado la comprensión del hombre y de la naturaleza, de ahí que sus dardos sean lanzados provocativamente, con mordacidad y severidad.



Con todas estas consideraciones hechas, pasemos a revisar entonces en qué sentido Sócrates le dio muerte al mito y a la tragedia. Partamos de aquella frase que aparece en *El nacimiento de la tragedia* con la cual Nietzsche califica a Sócrates: <<sólo el sapiente es virtuoso>> (Nietzsche, 1997: 111). Este emblema del socratismo resume, por mucho, la oposición del ateniense a la tragedia y al mito y, en consecuencia, demarca una nueva zona desde la cual se comprende la totalidad. Escribamos la frase de otra manera,

---

la que se presentan el drama y el argumento en los *Diálogos*, no se puede hablar de un simple repetidor de las enseñanzas socráticas; por el contrario, Platón bien puede ser considerado el primer gran crítico de su amigo y maestro.

hagamos su paráfrasis, y tratemos de indagar lo que se halla en el fondo de este pensamiento: “sólo mediante el conocimiento puede el hombre acceder a la excelencia humana”. Lo dicho, se podrá decir, empalma no sólo con Sócrates, sino también con los *physiologoi*, en efecto, ellos descollaron a causa del profundo conocimiento que adquirieron del ser de las cosas. Entonces, ¿qué los distingue y separa? Un hecho sutil, pero determinante: en Sócrates “el pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento” (Nietzsche, 1999: 186), de igual forma, concibe a este último como un asunto que se relaciona únicamente con lo lógico y lo demostrativo, o bien, como algo en lo cual no debe existir la contradicción o la confusión. Es a partir de aquí donde el *logos* -en su acepción conjunta de razón y palabra-, adquirirá un papel central en la filosofía, pues fungirá, por un lado, como una instancia directriz en la vida del hombre y, por otro, como discernidor en lo que respecta a aquello que se pueda o no conocer. “Sólo mediante el *logos* se pueden conocer las cosas y, por causa de él, se puede lograr la excelencia”, diríamos ahora. Si lo vemos bien, este giro socrático resulta interesante puesto que coloca a la teoría –al *theōrein*, esto es, el ejercicio constante de la inteligencia, de la visión interior del hombre-, en un lugar eminente, por encima de otras notables actividades como la política y la artística, la vida misma de Sócrates se encarga de decir a cada paso que lo importante es la reflexión, el dar razón (*logon didonai*) de las cosas. Así pues, la actividad superior del hombre es el estudio lógico sistematizado de la totalidad incluyendo los actos humanos mismos, de aquí que la excelencia, la *aretē*, pueda alcanzarse mediante un esfuerzo teórico (utilizando la jerga filosófica diríamos que la ética se explicaría gracias a la metafísica). Desde esta perspectiva los errores y los males son considerados un producto del desconocimiento del ser, pero que pueden ser enmendados y conjurados con vistas a una mejoría: el ser se puede corregir con el conocer; la praxis se puede corregir con la teoría. Para confirmar lo anterior, no tenemos más que recordar al Sócrates del *Menón*: al personaje que lleva el nombre de este diálogo le critica severamente su definición acerca de la *aretē* en dos sentidos: el primero, porque su concepto adolece de solidez (a las primeras preguntas críticas de Sócrates, lo dicho por Menón se desploma); el segundo, porque una praxis

basada en una teoría deficiente conduce al error y, por tanto, a la desdicha. De todo esto podemos decir, junto con Safranski que:

Sócrates constituye una fatalidad, pues con él comienza un racionalismo que ya nada quiere saber de la profundidad del ser. Sócrates es el comienzo de un saber sin sabiduría. Concretamente en la tragedia, el *pathos* del destino fue desplazado por el cálculo, las intrigas y las previsiones. La representación de poderes de la vida fue sustituida por la escenificación de intrigas pensadas con refinamiento. El mecanismo de causa y efecto suplanta el nexo de causa y expiación. En el escenario ya no se canta, sino que se discute. (Safranski, 2004: 65)

Este sentido epistémico, teórico, dado a la existencia, inaugurado por Sócrates, no en balde es denominado “optimista”, en contraposición al “pesimismo” de la tragedia: el *logos* será, a partir de aquí, la fuente de luz que golpeará y desintegrará por fin la entorpecedora oscuridad del ser, la voz que lo sacará de su mutismo. En efecto, el optimismo por el conocimiento, la esperanza por aprehender la esencia de las cosas, cobra una gran fuerza gracias a Sócrates, digamos que la vida teórica se vuelve una condición exclusiva con la cual el hombre se realiza, de esta forma tenemos que sólo si el individuo hace un esfuerzo lógico por conocer y conocerse, la excelencia, lo mejor que el hombre pueda llegar a ser, es posible y se puede actuar correctamente; pero si no lo hace, se entiende que la ignorancia, la acedia, la abulia, la *acrasia*, se convierten en las causas de los errores y males humanos. La *aretē*, por consiguiente, se alcanza a partir de la detección, cancelación o encauzamiento de todo aquello que pudiera tener el aspecto de algo irracional, alógico: la intuición, el *pathos*, la fantasía, características del hombre trágico, no serían otra cosa que *defectos* y obstáculos para la virtud (Menón, si lo que desea es en verdad conocer y practicar lo que es la *aretē*, tiene que dejar atrás su encono hacia Sócrates, su orgullo, así como su ignorancia). Cada uno de estos elementos es considerado imperfecto de raíz por el hecho de que no pueden dar razón de sí, son impremeditados, precipitados y, en ocasiones, difusos. En este cauce, “¡Habla para que te vea!”, sentencia atribuida a Sócrates, es un imperativo idóneo que marca un tipo de actitud, pues el *logos* se torna desde entonces el medio para subsanar imperfectos; en

contraste, aquello que no es claro, no puede recibir el nombre de conocimiento: el silencio no significaría más que una gran confusión.

Ahora podemos ver por qué la dialéctica -entendida en su sentido originario, como el arte de discutir, o también como el arte de oponer un razonamiento a otro con el fin de persuadir o bien, de alcanzar una verdad-, se torna un método rector en las investigaciones filosóficas: por una parte, porque la palabra, entendida como término, es decir, como demarcación y forma, tendrá el deber, ya que es el criterio esencial, de fragmentar la ignota totalidad con el fin de que no haya algún espacio oscuro o vacío. Por la otra, porque su objetivo será persuadir para ilustrar a otros. En efecto, con la dialéctica socrática -llamada “mayéutica”, cuya característica, por definición, justamente, incorpora a terceros en el filosofar-, se asume que no hay más autoridad que el *logos*, el cual, una vez que, después de dialogar, se ha concertado algo sobre un tema en específico, los interlocutores lo deben de aceptar como una verdad o como una opinión falsa, en su defecto. El arte de parir conocimientos que dice poseer Sócrates, no tendría otra función más que alumbrar algo que, con independencia de su progenitor -entiéndase como algo *ajeno* al preñado intelectual, algo que éste *concibe: un concepto-*, tenga la capacidad de mantenerse vivo por sí mismo y que, a su vez, sirva de apoyo a ulteriores investigaciones. Lo que importa, pues, no es el conocimiento personal, íntimo, sino aquel que sea objetivo e independiente de los sentimientos del individuo.

También el sentido del “saber sin sabiduría” mencionado por Safranski, está relacionado con la mayéutica: Sócrates no detenta saber alguno (en el diálogo *Teeteto* dice: *ágonos eimi sophias*, “soy improductivo (estéril) en sabiduría” 150c-d), a diferencia de sus predecesores que sí lo tenían<sup>19</sup>; él define su sabiduría en un sentido negativo: “no sabe nada”, y justamente esa negatividad le sirve de móvil para encontrar algo digno de ser sabido, por eso asume como deber el dialogar con aquellos que se llaman sabios, es decir, su dialéctica se origina en la autocomprensión de su ignorancia. Sobre este asunto de la sabiduría socrática volveremos más adelante. Pero que quede sentado que, de acuerdo

---

<sup>19</sup> Cfr. *supra* nota 14.

con la acción emprendida por “el partero de almas” y su perspicaz y pertinaz dialéctica se propició que el orden basado en la poesía trágica se devaluara y que la excelencia humana ya no fuera la mentada por esta, trayendo consigo la total subversión del antiguo orden aristocrático, fundamentado en el mito y en la tragedia: “con la dialéctica la plebe se sitúa arriba”, afirma Nietzsche (2006a: 46), tan sólo repárese en el hecho de que Sócrates mantenía conversaciones con hombres de toda índole, sin importar que fueran libres o esclavos, la autoridad ya no la reconocía en el linaje, sino en algo que estaba por encima de ellos, en el *logos*, como decíamos arriba.

Lo que presenciamos, pues, es un cambio de escenarios: pasamos de uno teatral en donde se muestra lo insondable y terrible de la vida, a uno en el ágora en donde lo importante es el *logos* del hábil dialéctico, en donde una seducción muy particular lo mismo que la victoria, se vuelven esenciales. En este último cobrarán vigencia una forma de ser y una dinámica sui géneris que girarán en torno al discurso y a la discusión de las opiniones, de manera tal que, quien se ve involucrado en esta palestra, forzosamente quedará envuelto en el dominio y, por qué no decirlo de una vez, en la tiranía del *logos*, en otras palabras, el duelo se realizará de acuerdo con reglas estrictamente lógicas dejando de lado el *pathos*. Recurriendo nuevamente al *Menón*, vemos que eso es justamente lo que ocurre: al inicio, Menón, con la arrogancia que le da el ser discípulo de Gorgias, reta a Sócrates a un duelo discursivo; no obstante, lo derrota la refinada forma de proceder, la lógica de este último, pues hace que su interlocutor se vea seriamente comprometido con lo que dijo al principio, de suerte que llega un punto en el que Menón se queda aturdido e inmovilizado y, ya ofuscado, le dice a Sócrates que sus palabras lo han hechizado (*goēteuō*), embrujado (*pharmassō*), dejado sin *technē* (*atechnos*)<sup>20</sup> y que se halla paralizado del alma y de la

---

<sup>20</sup> Las palabras utilizadas por Menón caracterizan muy bien el efecto de la dialéctica socrática. En el caso de *pharmassō*, también puede traducirse como la acción de sumergir un metal candente en agua fría. Menón es ese hierro candente enfriado por el *logos* socrático, dicho de otra forma, el *pathos* de Menón, con unas palabras similares a las de un hechicero, ha sido coartado, enfriado por la lógica, mientras que su *technē*, esto es, su dominio del discurso y del público ante ciertas circunstancias, ha sido anulada. En sus reproches a Sócrates, Menón, en ese mismo pasaje, también le dirá que es semejante a un pez torpedo, el animal acuático que, para atacar a su presa, la inmoviliza con fuertes descargas eléctricas. Esta imagen, similar a la del hechicero, hace énfasis en el poder del hábil dialéctico para vencer a su contrincante. Sócrates, por cierto, *acepta la analogía de Menón* siempre y cuando, dice, él quede también entumecido o, mejor



boca (*Men.* 80 a-b). En este sentido, vienen a cuento las siguientes palabras de Nietzsche, quien afirma que:

Si uno es un dialéctico tiene en la mano un instrumento implacable; con él puede hacer el papel de tirano; compromete a los demás al vencerlos. El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota: hace rabiar a los demás y al mismo tiempo los deja desamparados. El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario. (Nietzsche 2006a: 47)

Todo este modo de proceder inaugurado por Sócrates hace que el *logos* desplace del trono a la poesía y ocupe, a cambio, su lugar. *La filosofía lógica o racional se torna así la actividad suprema del hombre una vez que ha desbancado a la poesía trágica.* El escrito platónico en el cual se muestra a Sócrates expulsando a los poetas de la *polis* es el Libro II de la *República*. Esta expulsión se lleva a cabo a partir de una crítica severa a los poetas, cuyo argumento consiste, esencialmente, en que no saben lo que están diciendo en sus cantos, por tanto, si ignoran lo que dicen no pueden ellos conducir a los hombres a la excelencia humana, ni mucho menos propiciar que consideren a la justicia -una de las *aretai*-, un fin en sí mismo. Sócrates critica a unos porque enseñan a preferir la justicia solamente porque de ella derivan honores, a otros porque dicen que los caminos que llevan a la justicia son sumamente arduos, lo cual da una idea muy pesimista acerca de su obtención y, por último, a unos terceros -lo que estima más grave- porque dicen que la vida del injusto es preferible a la del justo.

Evidentemente lo que vemos aquí es un disenso existente entre los dichos de los poetas, asunto visto como algo ilógico y contradictorio por el ojo socrático. Desde su perspectiva, juzga que no puede ser posible que varias sentencias sean verdaderas al mismo tiempo: si el sabio ha de llamarse así, tiene que estar de acuerdo en que la verdad es una. Por tanto, si entre los poetas hay disenso y si esto es lo que se enseña en la *polis*, los hombres no

---

traducido, en un estado aporético. Lo cierto es que Sócrates es el que, bien sea cierto lo que dice o no -esto último implicaría que está echando mano de un ardid-, sale primero de la aporía, lo cual lo pone de manifiesto su habilidad para llevar la conversación a donde él desea, y lo hace recurriendo al mito del alma inmortal. Dicho sea de paso, el mito aquí es utilizado *como un medio*, como un símil para explicar el problema del conocimiento, no como un fin.

sabrán para donde ir, no valorarán adecuadamente la justicia, no la verán, por consiguiente, no es de extrañar que con esta educación impere la injusticia. Es así que la labor de Sócrates consistirá en disolver y en depurar con el *logos* toda inconsistencia argumentativa. “Lo primero, por tanto, será vigilar (*epistatetēon*) a los hacedores de fábulas (*mythopoiōs*)” (377c), es la medida inmediata que Sócrates decreta para que la *polis* sea justa, para que “entre en razón”. ¿Con que objeto? Con el de no permitir que se digan más aberraciones como las que profieren Homero y Hesíodo (377d-e). Y lo más urgente, lo primero que hay que censurar, es la gran mentira (*to megiston kai peri tōn megistōn pseudos*, literalmente, la más grande acerca de las más grandes de las mentiras, 377e-378a) que menciona este último acerca de Urano y su combate contra Cronos. Si, de entrada, los poetas están mostrando serias deficiencias con respecto a lo que dicen, no pueden atreverse a denostar a los dioses achacándoles cualidades violentas.

El filósofo, el sabedor de la verdad, es quien ahora con autoridad vigila<sup>21</sup> el hacer del poeta, su subordinado y quien, con base en su criterio, decreta lo que es verdadero y lo que es falso. Es de destacar, igualmente, que en este libro de la *República* Sócrates haga mención, tácita o explícita, de connotados poetas de la tradición griega junto con citas de sus obras: Esquilo es el primero en aparecer y curiosamente el último en ser mencionado, como si con ello nos quisiese dar a entender que se trata del alba y del ocaso de la tragedia, más no sólo eso, al tener presencia y relevancia en el ámbito de la *paideia* griega, Esquilo, sin duda, representa al gran poeta trágico con el cual, por supuesto, hay que luchar; se suman los líricos Arquíloco, Píndaro y, como ya se ha dicho, los grandes poetas épicos Homero y Hesíodo. De todo esto podemos extraer lo siguiente: dado que los poetas no conocen la naturaleza de las cosas a causa de que no tienen un criterio que les permita acceder a la verdad, sino que, más bien proceden irreflexivamente, no hay que dejarles a su cargo ni la educación ni el gobierno de los hombres. A todos ellos hay que

---

<sup>21</sup> Platón utiliza el adjetivo *epistatetēon* que proviene del verbo *epistateō* cuyo significado es: ‘estar al frente de’, ‘regir’, ‘gobernar’ y, por extensión, ‘vigilar’. La palabra lleva implícita la idea de superioridad, pues el vigilante cifra su actividad en la autoridad que le da su saber; el vigilado, por su parte, requiere de la supervisión porque carece de saber y aún no sabe hacer bien las cosas, aún no es perfecto.

aplicarles un correctivo, o bien, negarles el coro en caso de que persistan con sus mentiras: “En Dios no podría estar un poeta embustero” (382d-e), lapida Sócrates.

Es indudable que la *República* es el escrito más radical que se haya escrito jamás en contra de la tragedia. Allí “se sostiene que la vida óptima para los humanos es la del filósofo, o sea, la dedicada al estudio y la contemplación de la verdad. También se dice que es aquélla <<gobernada>> por la razón, cuando esta evalúa, jerarquiza y ordena las diversas ocupaciones del ser humano” (Nussbaum, 2004: 196). La razón ha suplantado al instinto, el concepto a la imagen. De acuerdo con Nietzsche, esto, en lugar de parecer algo loable y necesario resulta una aberración, un acto ignominioso llevado a cabo por Sócrates. Es por esto que la pregunta: “¿Quién es este que se permite atreverse a negar, él solo, el ser griego...?”, (Nietzsche 1997: 117), resuena con gran fuerza a tantos años de distancia de la muerte del filósofo ateniense. Resulta que este mismo, cual si fuese un Titán, cambió el sentido de la comprensión del mundo. Hemos visto que su noción de *logos* es esencial en este cambio, lo mismo que su dialéctica, pero no terminaríamos de entenderlo, no quedaría completa su pintura, sino hablaríamos de su *daimōn*.

Vosotros me habéis oído decir muchas veces en muchos lugares -refiere Sócrates en su juicio-, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco... Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, *siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita* (Apol. 31 c-d).<sup>22</sup>

Esta presencia de lo divino en Sócrates, en lugar de motivar un acto *poietico*, es ahora una voz que disuade. Propiamente esta es la gran negación de lo griego que menciona Nietzsche: el instinto, ese elemento alógico, impremeditado, que no es otra cosa que la variedad de fuerzas de la *physis* que configuran al hombre, que hallan un cauce a través de él, un cauce que se exterioriza extáticamente, inspiradamente, y que es entendido por el hombre griego como la acción de una divinidad sobre el hombre -porque se entiende como una fuerza que no depende, que no la maneja la voluntad humana-, que logra ser plasmado en forma de mito, fue comprendido como una voz crítica. Sócrates, cometiendo

---

<sup>22</sup> El subrayado es mío.

un acto semejante al de Cronos, castró al divino instinto creador y, en su lugar, colocó a la humana conciencia: “En Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia, en un creador” (Nietzsche, 1997: 117). Estos dos elementos, asumidos de esta manera, no solamente forman parte de su ser íntimo, sino que también logran ser exteriorizados con el objeto de que los demás hombres sigan su camino. En este sentido debe entenderse la lucha contra los instintos y el encumbramiento de la conciencia, la cual guarda una estrecha relación con el *logos* porque ambas tienden a la abstracción y a la reflexión<sup>23</sup>.

Lo que sucede es que Sócrates, en los diversos diálogos que mantuvo con los reputados sabios de Atenas, confiesa haberse dado cuenta de que realmente lo que estos decían saber, lo sabían por instinto<sup>24</sup>, es decir, realmente no lo sabían. Con ello, hizo ver a los grandes hombres, a los sabios, como unos tontos y al instinto como algo fútil y despreciable. La búsqueda del filósofo ateniense por el saber, a partir de su interpretación del oráculo delfico y de su cualidad como sabio ignorante, lo orilló a exigir rigurosidad y claridad lógica y, allí donde no la encontró, diluyó todo aquello que no tenía una forma estable: su “no saber” fue la jugada maestra que derrotó a todo aquel que creía poseer un saber: “Sócrates asegura que su papel es el de quien desea aprender pero al fin acaba por convencer a su interlocutor de su propia irreflexión” (Nietzsche, 1999: 187). Los *Diálogos* en los que aparece como interlocutor principal son la mejor prueba de lo anterior, pues en ellos se muestra cómo aplica el poder cáustico de su dialéctica, cómo cuestiona los

---

<sup>23</sup> Cfr. El §354 de la *Gaya ciencia*, en donde Nietzsche analiza la relación entre el *logos* y la conciencia. Bajo la premisa de que “Toda la vida sería posible sin que se viese en el espejo”, desarrolla una tesis en la que sostiene que el conocimiento obtenido a partir de la conciencia y del lenguaje es el más banal, ya que se fundamenta en la necesidad de la comunicación entre hombre y hombre: “el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no tiene conocimiento de ello; el pensar que llega a hacerse consciente sólo es la parte más pequeña de él: la parte más superficial, la peor –pues sólo este pensar consciente sucede mediante palabras, es decir, mediante signos de comunicación... El hombre como inventor de signos es, a la vez, un hombre cada vez más agudamente consciente de sí; sólo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí”. La palabra, por tanto, es un medio pobre para expresar el ser de las cosas, no se diga para conocer. De acuerdo con esto, Sócrates al conocerse a sí mismo -y al conminar a otros a que hagan algo similar- mediante la conciencia y el *logos*, se está conociendo únicamente en tanto hombre promedio.

<sup>24</sup> Cfr. *Apol.* 22 b-c, en donde se lee: “todos ellos componen sus obras no gracias a un saber, sino gracias a un don natural (*physis*) y embargados de una inspiración divina (*enthousiazō*), semejantes a los profetas (*theomantis*) y adivinos (*chrēsmōdeō*). Es cierto que dicen muy bellas cosas, pero sin saber nada de lo que dicen”.

instintos, las creencias fundamentales acerca de lo bueno y lo bello de la gente haciendo ver que la vida irreflexiva no vale la pena ser vivida, invitando, por el contrario, a tornar la praxis humana un objeto de la conciencia, a darles un sustento teórico a la ética y al arte. Así pues, la conciencia misma se tornó creadora en el sentido de ser la instancia humana que, con base en sus criterios claramente establecidos por y para el hombre, dictaminó y construyó todo aquello que consideró “verdadero”. La conciencia, ese “darse cuenta de las cosas”, sometió al ser con el fin de prescribir leyes y *crear* teorías con base en él.



No podríamos concluir este apartado sin recurrir a una interpretación general de la *Apología de Sócrates* de Platón, con ayuda de lo pensado por Nietzsche<sup>25</sup>. No es exagerado decir que en dicho texto con una notoria claridad se ven reunidas las características esenciales del hombre que pudo vencer a la tragedia.

A diferencia de los desenlaces de las historias de personajes como Edipo que terminan de manera terrible, el de Sócrates fue más bien esperanzador. Esta nueva comprensión hizo que la tragedia sucumbiera ante el optimismo, es decir, ante la certeza de que la muerte no es lo terrible e insondable. Ahora bien, justamente el cambio de comprensión al que nos estamos refiriendo tuvo su origen en el oráculo de Delfos. Sócrates, según narra en la *Apología*, deduce de la sentencia del dios que su deber consistía en dialogar para encontrar la verdad, debía de hacerlo, a su vez, para ahuyentar la ignorancia del alma de sus conciudadanos. Es así que el filosofar dialógico de Sócrates surgió a partir de una elucidación lógica del enigma divino, dejando de lado otras posibles interpretaciones, como lo pudo haber sido la del autoconocimiento mediante el sufrimiento. De esta forma, la sabiduría que deseaba hallar estaba asociada nada más con el *logos* y con el *theōrien*,

---

<sup>25</sup> No es casualidad que en todos los textos de Nietzsche mencionados al inicio de este apartado se encuentren alusiones directas a la *Apología*.

no con el *pathos* y la *praxis*, estos últimos, en todo caso, estarían supeditados a los primeros, como mostraremos a continuación.

En una Atenas convulsionada por la guerra contra Esparta y por la disensión interna, en un momento en el que la tiranía de los treinta había terminado y la restauración de una débil pero resentida democracia apenas comenzaba, Sócrates, un sabio para algunos, un sofista para otros, un corruptor de la juventud para otros tantos, fue llamado a comparecer al Pórtico del Rey, con el fin de defenderse de unas acusaciones graves que lo señalaban como alguien impío y corruptor de las costumbres. Los instintos de la *polis* en decadencia, en su momento más crítico, llamaron a aquel agente que reunía todo lo opuesto a ella misma para expulsarlo, en un acto similar al del moribundo que, con el deseo de salvarse, se esfuerza sobremanera para arrojar el mal de sí. Pero, también hay que decirlo, Sócrates representó para un sector de la población ateniense, sobre todo para los jóvenes<sup>26</sup>, un apoyo salvífico ante el desmoronamiento de la vida política; la vida dedicada al *logos* significó desde entonces algo inmune al deterioro. El instinto y la razón se jugaron su pervivencia y su preeminencia en este emblemático juicio.

En un sentido, los representantes del instinto, los acusadores Anito, Meleto y Licón, lograron su cometido al aniquilar a su enemigo, más gracias a Sócrates que a sus argucias retóricas; sin embargo, su victoria no les alcanzó para restablecer el antiguo orden emanado de la tragedia. En cambio, el filósofo, convencido de su misión, al emprender una vigorosa defensa y justificación de su actividad, se encargó de impartir una “lección inolvidable” para sus coetáneos y para la posteridad (Nietzsche, 1999: 194). Sin obstar su edad avanzada y sin renunciar a su habitual forma de hablar, mostró que por encima de cualquier vicisitud se encontraba la actividad superior que él encarnaba. La certidumbre de su actuar, en ese momento delicado, en ese punto clave en el que se confrontaron los dos saberes antagónicos, quedaría estampada pétreamente como un ejemplo a seguir y, al mismo tiempo, trascendería el mensaje de que valía la pena morir por una causa como

---

<sup>26</sup> Cfr. §10 de *El problema de Sócrates*: “El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección: o bien perecer o bien *–ser absurdamente racionales...* El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su aprecio de la dialéctica”.

la suya, de que valía la pena dedicar la vida a la teoría. Incluso podemos añadir, para reafirmar lo anterior, la posición que asumió con respecto a los asuntos particulares, como por ejemplo, con su familia. Si como dice Nietzsche, Sócrates desde un inicio quería la muerte (Ídem: 195), se hace aún más evidente que en su jerarquía de bienes, su hijo pequeño no era el más alto, no era algo por lo cual valiera la pena salvar la vida. Los asuntos humanos (la familia, los amigos, la política) no valen tanto como la vida teórica, por el hecho de que esta última, dada las características de los objetos con los que trata, garantiza después de la muerte la prolongación de la actividad filosófica, mientras que la otra solamente es inestable, efímera y garante de sufrimientos.

Propiamente esta es la “lección inolvidable” que hizo que el filósofo, de cierta forma, “ganara” el juicio, no para los presentes, claro está, sino para la posteridad. Lo grandioso de Sócrates, por tanto, no sólo fue haber dado un sentido epistémico a la existencia, sino haber muerto en la forma en que lo hizo: “La ocasión que se le brindaba era magnífica para demostrar su poder sobre el miedo y la debilidad humanas, así como la dignidad de su divina misión” (Ídem: 195) y dicha demostración, en efecto, fue imborrable.

### ***La tragedia del logos***<sup>27</sup>

En el apartado anterior hemos visto cómo es que con Sócrates se dio el inicio del racionalismo, propiamente dicho. En efecto, el *logos* se considerará desde entonces la característica distintiva de lo humano, misma que fungirá como un eslabón entre el hombre y la *physis*. Esta última será materia silenciosa, misterio guardado a la espera de que el *logos* hable por ella. Podríamos decir, utilizando una analogía y de acuerdo con el examen que hemos hecho, que el *logos*, en su función, es como la luz y el sonido: da a

---

<sup>27</sup> El propósito de esta parte de mi escrito no es abarcar completamente el fenómeno tan complejo llamado metafóricamente “La tragedia del *logos*”, sino únicamente, de acuerdo con el hilo argumentativo de mi trabajo, ver los elementos que concuerdan con el mismo y que terminan por darle sentido.

conocer con claridad la forma y distingue, al mismo tiempo que demarca al ente con una voz, con el fin de hacerlo audible y cognoscible para los demás. De esta forma, el *logos* viene a captar y a traducir algo que es de su propia naturaleza, en este sentido se puede decir que hay una relación armónica entre hombre y *physis* que se complementa por medio del conocimiento. Ahora bien, lo fuerte de este pensamiento es que dicha relación traspasa los límites de la vida, asunto que Sócrates evidencia, justamente, en sus últimas horas: “demuestra cómo conocer es participar en un espíritu que va más allá de la muerte” (Safranski, 2004: 153), de aquí que al momento letal ya no se le considere el peor de los males.

Sócrates conjura, pues, teórica y prácticamente el sentido trágico de la existencia y da paso al sentido epistémico, también llamado “optimismo científico”. Se debe de decir que en un inicio todo fue prometedor: se tuvo la confianza de que llegaría un momento en que la luz del *logos* sería omniabarcadora, que su voz tornaría al ser inteligible y que curaría los males de la existencia. Cómo no podrían las generaciones de hombres posteriores a la muerte del filósofo haber adoptado dicha confianza, si el fundador mismo de este pensamiento se condujo a la muerte con la convicción de que nada malo le podría suceder. Sería imposible no cobrar ánimo ante tal actitud, ante tal promesa: la virtud y la felicidad coronarían, ni más ni menos, al hombre que bien llevara una vida consagrada a la teoría. Desde entonces, fue un imperativo entre los hombres adoptar ese modo de vida, soslayar todo aquello que no cumpliera con los criterios de *logos* y contagiar esta actitud al resto de las culturas. Nietzsche caracteriza este modo de encarar la vida con los apelativos de “hombre teórico”, “hombre abstracto”, “cultura socrática” o “cultura alejandrina”, pero, a fin de cuentas, todos remiten a la misma idea:

combatir la sabiduría y el arte dionisiacos, el intentar disolver el mito, el reemplazar el consuelo metafísico por una consonancia terrenal, e incluso por un *deus ex machina* propio, a saber, el dios de las máquinas y los crisoles, es decir, las fuerzas de los espíritus de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior, el creer en una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia, y ser también realmente capaz de encerrar al ser humano individual en un círculo estrechísimo de tareas solubles, dentro del cual dice jovialmente a la vida: <<Te quiero: eres digna de ser conocida>>. (Nietzsche, 1999: 144)



La figura de Sócrates es tan importante para Nietzsche a causa de que encaminó a la historia de la humanidad por la vía del conocimiento, vía inaugurada por él y que, sin duda, se extiende hasta nuestros días. No obstante, la historia del *logos* que comenzó con los bríos y el optimismo propios de la juventud, después de mucho tiempo, de acuerdo con el diagnóstico del filósofo alemán, terminó complicándose, al grado de que la promesa inicial no trajo consigo ni la felicidad ni la virtud para los hombres, por el contrario, lo que trajo como resultado fue el nihilismo, entendido como el total y absoluto descreimiento de cualquier teoría y de cualquier moral, o bien, como “la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al “¿para qué?” y que como tales iluminaban el actuar del hombre” (Volpi, 2005: 16). Sobre todo en la Modernidad, época que emerge después del largo paréntesis medieval, en la cual se concreta de una forma abrumadora este optimismo de la razón, es en donde se comienzan a notar sus extralimitaciones. La actitud socrática, esencialmente crítica, propició esto al comenzar con la desintegración paulatina de los mitos y seguir con el cuestionamiento de todo. Es así que, de manera abrupta, podemos decir que las objeciones de Nietzsche a Sócrates son, por un lado, objeciones a una antropología que ve en la razón lo esencialmente humano, la cual deriva en un antropocentrismo y, por otro, a la Modernidad misma.

La pregunta que debemos hacer, en todo caso, con el fin de elucidar el sentido de la tragedia del *logos*, es por qué el racionalismo socrático no condujo a un estado de plenitud. Para responder esto, Nietzsche nos habla de un excavador que realiza una labor inacabable y de un eterno hambriento (Cfr. 1999:127 y 180), queriendo con estas imágenes mostrar, primero, que la verdad sobre el ser, no será encontrada y, segundo, las deficiencias características del hombre teórico. Lo que sucede es que al no existir más para éste el soporte estable del mito, su empresa se torna infinita, pues todo asunto es susceptible de ser investigado o criticado. Este espíritu no se posa perpetuamente en una flor, sino que, constantemente se halla excavando diferentes terrenos, siempre va hacia adelante, a esto hace alusión la alegoría. En lo que toca a la del hambriento puede verse algo similar, no obstante, la imagen no deja de estar acompañada de la experiencia del

dolor que produce la carencia de alimento. Grandes expectativas -ingenuidad si desea llamársele así- y dolor causado por la insatisfacción, son cualidades que componen la figura del hombre teórico. Pero el poseedor de este instinto desmedido por el conocimiento es perseverante debido a que su comprensión del hombre y de la naturaleza lo impele a actuar de esa forma nada más, no concibe otra forma de vida<sup>28</sup>, la cual, vista desde la perspectiva nietzscheana resulta desdichada:

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 (...) Pregúntese si la febril y tan desazonante agitación de esta cultura es otra cosa que el ávido alargar la mano y andar buscando alimentos propios del hambriento - ¿y quién podría dar todavía algo a tal cultura, que no puede saciarse con todo aquello que engulle, y a cuyo contacto el alimento más vigoroso, más saludable, suele transformarse en <<historia y crítica>>? (Nietzsche, 1999:180)

En un momento se pensó que el sustituto del mito tendría que ser la ciencia y que, por consiguiente, se tendría que vivir con arreglo a ella en lugar de hacerlo con base en la “superstición”, en la falsedad de los mitos; sin embargo, como hace ver Nietzsche, la carencia de estos últimos, de ese suelo otrora firme y dador de sentido, ha ocasionado una pérdida, una falta de orientación en la vida de los hombres, lo cual supone que la razón produjo un vacío que ella misma, a final de cuentas, no supo subsanar, o bien, que aquello con lo que trató de cubrir el espacio no satisfizo las humanas demandas existenciales. Lo que sucede es que al criticar las creencias fundamentales de una comunidad se atenta contra los principios que le otorgan sentido, en otras palabras, cuando se cuestionan radicalmente los mitos que le dan vida y cohesión a una comunidad determinada -en el caso de los griegos estaríamos hablando del mito trágico-, estos terminan por perder la validez y el vínculo que los ataba a la gente. En términos políticos esto vino a significar la disolución de las comunidades tradicionales y la organización de

---

<sup>28</sup> Tal como lo muestra el siguiente comentario: “Si ahora alguien demuestra convincentemente que por ese camino directo no se puede alcanzar la meta de las antípodas, ¿quién querrá seguir trabajando en los viejos pozos, a no ser que entretanto se contente con encontrar piedras preciosas o con descubrir leyes de la naturaleza?” (Nietzsche, 1999:127).

sociedades que no se caracterizaron principalmente por el sentimiento de arraigo a su tierra, sino por estar homogeneizadas por la razón. A propósito de lo que escribimos en el apartado dedicado a Hesíodo preguntaríamos qué clase de existencia tendrían los griegos antiguos sin Zeus y sin Prometeo y si en lugar de ellos colocáramos, no a un dios extranjero, sino al *logos*. La respuesta sería simplemente que el pueblo griego -y cualquier otro que fundamente su vida a partir del mito- no tendría sentido sin sus dioses, o lo que es lo mismo, una *polis* sin mito no sería posible. Metafóricamente hablando, podríamos decir que una vez que se cortaron las raíces de los pueblos, lo que quedó fue el tronco y las hojas a merced del azar. Como consecuencia de todo esto, el hombre teórico en su deseo de suplantar al mito con la ciencia, produjo la desazonada existencia de unos apátridas indigentes perdidos en los laberintos de la historia y de la cosmogonía, hombres que mantienen en perenne suspenso las preguntas “¿qué soy?” y “¿qué es lo que me rodea?”.

Hay que reparar en que el mito fue un fenómeno propio de cada pueblo, mismo al que le dio, entre otras cosas, identidad, esto es, el sentimiento de pertenencia con respecto a algún lugar específico predestinado por algún dios. En la antigüedad prefilosófica no existió un “mito universal” ni pueblo alguno que deseara imponer su visión religiosa a otros; no obstante, quien sí poseyó pretensiones universales desde su aparición con Sócrates fue el *logos*, pues, al propugnar la vida teórica como *la única vía* por la cual se podía acceder a la verdad y a la excelencia moral, disgregó los mitos y a la par, las particularidades de cada pueblo y de la diversidad humana como hemos visto, ocasionando con ello que la realidad y la humanidad se vieran disminuidas y ocultadas ante la forma única del concepto y que quedaran comprendidas bajo la banalidad del mismo<sup>29</sup>, que es lo mismo que decir que la vida se vio empobrecida por la teoría. Lo cierto es que mediante esta posición fue como la razón derribó pieza tras pieza que le fue adversa hasta que se hizo acreedora de un considerable territorio desde el cual implantó su modo de vida, desestimando todo lo que no cumpliera con sus criterios, propiciando con ello las consecuencias que hemos venido mencionando. Sumemos también el hecho

---

<sup>29</sup> Cfr. n.23 y pp. 37 y ss.

de que al estar desterrados tanto el *pathos* como la fantasía, esa facultad creadora y volátil, del ámbito del conocimiento por considerar a ambos incapaces de acceder a la verdad, se produjo una anquilosis no sólo del pensamiento, sino también de la moral.

En relación con este último punto vayamos al texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, lugar en el que Nietzsche plasma su comprensión acerca del *logos* y de la *physis* y acerquémonos más al significado de la tragedia de la razón. Se trata, sin duda, de un escrito polémico debido a lo radical de su tesis totalmente opuesta a la de Sócrates. En unas cuantas páginas, los pilares de su racionalismo, a saber, la percepción, la razón, la naturaleza y la verdad, se ven seriamente cimbrados. Partiendo de la aseveración de que la percepción no nos arroja verdad alguna sobre el ser de las cosas<sup>30</sup>, Nietzsche desarrolla toda su argumentación posterior. Si este punto es cuestionado, toda la filosofía socrática se vendrá abajo pues ya no se estaría hablando de una relación óptima y armónica entre el hombre y la naturaleza, sino de todo lo contrario. La naturaleza, de esta forma, dejaría de ser materia cognoscible y confiable para ser comprendida, más bien, como algo ignoto e inaccesible al hombre. Si esto fuese así, ¿qué sentido tendría la *theoria* y todo lo que a lo largo de años la filosofía y la ciencia han dicho sobre la naturaleza? Ninguno: cualquier pretensión de hablar de la esencia de algo sería inútil; las palabras únicamente contendrían “verdades”, pero relativas a los hombres. Más aún, de acuerdo con este texto: “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una verdad...”<sup>31</sup>. “Mediante el olvido”, no por medio del diálogo ni del conocimiento acumulado por siglos, sino, se entiende, por medio del olvido de la tradición. La verdad, pues, no se concibe aquí de manera lógica ni teórica. En contraste, la otra “verdad”, la propia del socratismo, es aquella que surge de una confianza en el lenguaje y que hace pensar que las palabras brindan el conocimiento de las cosas. Pero, de acuerdo con la interpretación de Nietzsche a este respecto, la construcción lógica y conceptual, cuya finalidad, supuestamente, es dar razón de la naturaleza, no es otra cosa

---

<sup>30</sup> Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Simón Royo Hernández en: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>, pág. 4.

<sup>31</sup> Ídem, p. 4-5.

que un amaño del hombre<sup>32</sup> para sentirse a resguardo del azar y del caos, es más, su existencia misma no hubiera sido posible sin la ilusión de que hubiesen estructuras fijas.

No obstante, la pregunta radical, insoslayable, es la de si realmente las palabras concuerdan con las cosas. En el examen que hace Nietzsche de este asunto, la percepción, decíamos, juega un papel esencial, puesto que, por una parte, al cuestionar el hecho de que el hombre se asuma como el único criterio por encima de todo ser viviente, pone en duda la veracidad de nuestra captación y, al hacerlo, asevera que, más bien, son unas fuerzas irracionales como el orgullo y la vanidad quienes nos han colocado artificialmente en ese puesto especial. Por otra, remite el acto de emitir sonidos articulados a un primario estímulo nervioso; a dicha apropiación de la cosa por medio del efecto sonoro la denomina “metáfora” en franca oposición al “concepto” de la tradición filosófica: “¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen, transformada de nuevo en un sonido articulado!, segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva”<sup>33</sup>. Lo alógico, por consiguiente, funda lo lógico y no hay razones para creer que se pueda decir algo verdadero sobre las cosas, por el contrario, lo que existen son esos “saltos” que llevan más allá (literalmente: *meta-pherō*) de una esfera a otra, pero que no tienen una correspondencia racional. Si se admite esta tesis, la confianza en el poder de la palabra y en la razón en su sentido socrático, se difuminará.

¿Qué tenemos hasta aquí? Primero, que la percepción no nos da a conocer lo que realmente las cosas son; segundo, que el lenguaje tiene más bien un sentido metafórico que uno esencialista a causa de que su origen es irracional. En consecuencia, el conocimiento que se fundamenta en el lenguaje, en la razón y en la percepción, es decir, el optimismo científico, está construido, en apariencia, sobre bases firmes, pero en realidad endeble, por un lado, y por otro, quizá lo más grave, que la confianza en este tipo de construcciones se basa en un tremendo error, que es la misma en la que precisamente se basó el mundo occidental después de la muerte de Sócrates. Dicho error

---

<sup>32</sup> Cfr. §§ 14 y 22 de *Más allá del bien y del mal*.

<sup>33</sup> Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 5.

no sólo consiste en una incorrecta interpretación de lo que se percibe, sino también en que la palabra expresada, en algo similar a una acción matemática, sintetiza la pluralidad, iguala lo desigual y, en este sentido, forja un concepto, el cual “no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen”<sup>34</sup>; de manera que en su operar, el *logos* falsea, o bien, metaforiza la realidad, lo cual quiere decir que, en el fondo, ha incurrido en una mitificación inconsciente y que la abstracción conlleva un grado de ocultamiento que termina por menospreciar lo diverso de la vida.

Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe escaparse siempre de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos presenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad que son propios de las matemáticas. Aquél a quien envuelve el hálito de esa frialdad apenas creará que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea a fin de cuentas sino como el *residuo de una metáfora* y que la ilusión de la extrapolación artística de un estímulo nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto.<sup>35</sup>

Con todo esto queda exhibida una cosa: el poder poético del hombre, el hecho de que éste ha sido el constructor de órdenes a su medida, de “verdades” antropomórficas; pero así como ha desempeñado esta función, también puede ser el gran destructor. La frase “Dios ha muerto” que aparece en *La Gaya Ciencia* hace alusión a este último hecho, a saber, que el hombre mismo ha aniquilado aquello que otrora consideraba lo más valioso, perenne y venerable. Ahora podemos colegir que esa muerte no la ha propiciado nadie más que el *logos*, personaje principal, cual Edipo, de su tragedia. Habiendo nacido con un vigor envidiable y con el ánimo de asumirse como el poseedor de la verdad, dio muerte al mito, fuente de las creencias más poderosas para los hombres. A cambio, erigió un mundo teórico y conceptual que se iría edificando progresivamente, el cual, aseguraba, contendría la esencia de las cosas para curar los males existenciales; no obstante, su carácter crítico se le revirtió: como último acto de esta historia, el *logos* mismo, con sus propios ojos, se percató de que el mundo que diseñó era una fábula entre otras, que su

---

<sup>34</sup> Ídem, p. 5.

<sup>35</sup> Ídem, p. 7.

historia era la historia de un error y que, por consiguiente, devino en aquello que en un principio criticó: en lo ilógico.

La tragedia del *logos*, pues, es la historia de la filosofía interpretada por Nietzsche en la cual muestra que el optimismo desbordado -en gran parte fomentado por Sócrates, de acuerdo con la interpretación que él hace de esta figura-, desplegado a lo largo de los años, llega a un funesto límite. Si recurrimos de nuevo al pasaje donde se anuncia la muerte de Dios, nos percataremos de que el personaje que grita a los hombres este suceso, menciona que su tiempo aún no ha llegado, no obstante haber realizado la más terrible de las hazañas. Dicho pasaje habla de un hecho consumado, pero que aún no es del conocimiento de todos, esto quiere decir que la tragedia misma todavía no ha llegado a su fin y que actualmente estamos viviendo bajo el sino del optimismo socrático. Existen muchos indicios de lo anterior, en varios ámbitos que dirigen la vida de los hombres modernos se sigue manifestando con fuerza la idea de que por medio de la teoría se solucionarán los problemas prácticos<sup>36</sup> y los desastres de orden físico (para darse cuenta de esto, basta echar una mirada a las carreras impartidas en las universidades, todas tienen como fundamento ayudar al progreso de las naciones y ser útiles tanto para el individuo como para la sociedad). De aquí que se haya hecho necesaria una crítica a la razón moderna que surgió a partir de Sócrates, pero que se desplegó incluso hasta autores tan representativos y consolidados de la tradición filosófica occidental como Descartes y Kant<sup>37</sup>.

Viene a cuento mencionar el comentario que hace Nietzsche sobre la obra distintiva de Goethe: “¡Qué incomprensible tendría que parecerle a un griego auténtico *Fausto* el de

---

<sup>36</sup> Cfr. lo que al respecto de la actitud propia del optimista teórico comenta Safranski (2009: 252): “La educación había de traer ascenso social y resistencia contra engaños de todo tipo. Al que sabe algo, ya no es falso andarle con ficciones; lo impresionante en el saber es que, si disponemos de él, ya no es necesario dejarse impresionar. Se prefiere un tipo de saber que nos permita preservarnos de la tentación del «entusiasmo». No hay que dar entrada a la exaltación. Quien resuelve sus cosas llana y objetivamente llega más lejos y puede conseguir un aumento de soberanía.”

<sup>37</sup> Es sabido que en varios aforismos de su extensa obra, Nietzsche hace alusión a Descartes y a Kant. Véanse por ejemplo, los §§ 276 de la *Gaya ciencia*, 11 y 17 de *Más allá del bien y del mal*, en donde hace una crítica severa a la columna vertebral de la filosofía de cada uno de estos pensadores, a saber, al *cogito* y a los juicios sintéticos *a priori*.

suyo comprensible hombre culto moderno!” (Nietzsche, 1999: 146). Nosotros podríamos decir algo análogo: “¡Qué incomprensible tendría que parecerle a un moderno la *Odisea!*”, dando a entender que para el hombre moderno la vida teórica es la única alternativa y que cualquier otra opción sería una existencia permitida, no propuesta, como declara nuestro autor. Como personaje trágico que es el *logos*, no ve, a causa de su *hybris*, los excesos que ha cometido, y la tragedia no se hará realidad sino hasta que comprenda la desgracia que ha provocado, que no es otra que la suya.



## Parte II

### ***La comprensión trágica de la vida***

*Gusto griego.- « ¿Qué hay de bello en ello?», preguntó un agrimensor después de una representación de Ifigenia, « ¡con esto no se demuestra nada!».  
¿Es posible que los griegos estuvieran tan lejos de compartir este gusto?  
En Sófocles, por lo menos, «todo queda demostrado».*

Nietzsche

En el capítulo anterior hemos insistido varias veces en que la diferencia entre el racionalismo socrático y el pensamiento trágico tiene que ver con una comprensión específica del hombre y de la naturaleza, de tal forma que ambas posturas son opuestas. Es hora de adentrarnos al significado del pensamiento trágico, no sin antes hacer algunas consideraciones previas relativas al desarrollo de este apartado.

Antes que nada, tenemos que decir que este estudio no versará sobre alguna tragedia en particular, es decir, no interpretaremos alguna tragedia clásica griega; no obstante, prescindir de ellas sería un error, puesto que son la fuente originaria que posibilita el acceso a su comprensión. Así pues, lo que llevaremos a cabo será una reflexión sobre la comprensión trágica de la vida valiéndonos de lo mentado por los poetas griegos antiguos, de manera que estaremos oscilando entre las tragedias, el significado de la vida y del hombre que se desprende de las mismas y las aportaciones hechas por Nietzsche en este asunto. Nos ceñimos a este autor, como lo hemos venido haciendo en apartados anteriores, debido a que su comprensión de la tragedia plantea un desafío a los pilares de la Modernidad. En efecto, su interpretación de este fenómeno que vio la luz en Grecia permite verlo no sólo como un asunto puramente artístico, sino como algo que toca la totalidad de la vida misma.

El acercamiento a la tragedia griega no deja de ser un acto temerario y problemático pues, ¿qué sentido tendría acercarse a ese viejo mundo tan lejano en todos los sentidos al nuestro? Por una parte, el examen de algo tan alejado a nuestra experiencia pone de manifiesto, gracias al contraste entre una época y otra, los excesos y las limitaciones de la nuestra; asimismo, la lejanía entre nosotros y los antiguos puede salvarse en la medida en que tomemos distancia de nuestra conciencia moderna, de todo nuestro andamiaje teórico, lo cual implica que debemos dejar de lado la tesis antitrágica por excelencia, a saber, la de que el *logos* puede tener acceso a la esencia de las cosas.

Si de algo nos han servido nuestras reflexiones en torno al significado de Sócrates para la filosofía y para la Modernidad, es para darnos cuenta de que el destino trazado por éste no ha conducido más que a un error en la comprensión del hombre y de la naturaleza y, por tanto, a un ocultamiento de ambos. Por otra, el acceso a la tragedia puede servirnos para descubrir justamente lo que quedó oculto por la teoría, en el entendido de que lo ocultado posee una mayor riqueza, variedad y profundidad. De alguna manera, como intentaremos hacer ver en este escrito, nos estaríamos inclinando más por la razón poética que por la razón matematizante, a causa de que su comprensión de lo humano y de lo natural es más profunda.

Nada más hay que pensar en la comprensión de hombre que emerge de la ciencia moderna, fruto, a su vez, de la comprensión racional y material de la realidad, para darse cuenta de la estrechez de su antropología. Basta mencionar, a manera de ejemplo y sin la pretensión de ahondar en el caso, que con el actual dogma científico de que todo fenómeno debe reducirse a un fenómeno físico<sup>38</sup>, la vida interior del hombre se ve anulada, menospreciada; en todo caso, y siendo coherente con su tesis, lo que ocurre en dicha interioridad son únicamente procesos bioquímicos superiores aún no elucidados, pero sí en vista de serlo. El mito, por ejemplo, comprendido dentro de estos términos, sería considerado como una completa tergiversación de la realidad llevada a cabo por

---

<sup>38</sup> Véase a este respecto: Jonas, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Paidós. Barcelona. 2005. p.75, en donde el autor narra una anécdota sobre la Sociedad Berlinesa de Física en la que los alumnos del físico Johannes Müller “se conjuraron expresamente a hacer valer la verdad de que en el organismo no actúan otras fuerzas que las físicoquímicas comunes”.

hombres ilógicos y, como tal, no tendría nada que aportar al campo del conocimiento, es más, su estudio sería una pérdida de tiempo o, en el mejor de los casos, una actividad realizada con fines museísticos. De la tesis fisicalista se seguiría que toda producción y acción humana se deberían simple y llanamente a un mecanicismo físico; así pues, el hombre sería visto como una gran máquina impulsada por mecanismos de diversa índole. Por otro lado, no está de más insistir en el hecho de que la comprensión racionalista del hombre, al subestimar la pasión, al despreciarla como forma de conocimiento, no hace más que mostrar su deficiencia en el conocimiento del hombre mismo, pues, al pensar la razón como algo omnipotente, cancela el poder de la pasión, mostrando con ello, como decíamos, su estrechez.

Ante esta interpretación del hombre, ¿la tragedia tiene algo que decir? Sin duda. Pero aún hay que mencionar algo más acerca de la vía de acceso que habremos de tomar para llegar a ella. En un sentido, la tesis de Nietzsche nos da la llave de entrada al mundo antiguo. De suyo es comprensible que si la historia de la filosofía es la historia de un error, una en la que el *logos* se conduce a la supresión de sí mismo, entonces hay que hacer caso omiso de la misma, hay que comenzar a olvidar la tradición para, en la medida de lo posible, captar esa forma premoderna de pensamiento que es la tragedia, hay que desaprender lo aprendido para llegar a verla. La dificultad es que quizá en lo teórico podamos desprendernos de nuestras concepciones modernas (suponiendo, en el mejor de los casos, que podamos hacerlo); sin embargo, nuestra práctica parecería refutarnos a cada momento. ¿Qué queremos decir con esto? Que teóricamente podemos tener algunos avances en nuestro acercamiento a la tragedia, pero estos se verían seriamente cuestionados por nuestra praxis moderna, una praxis que se caracteriza por ser totalmente “antitrágica”<sup>39</sup>. En efecto, lo que priva, al menos en ciertos sectores de las sociedades modernas, pero con la promesa de llegar a muchos más, es la vida confortable,

---

<sup>39</sup> Ya en nuestro apartado dedicado a los *physiologoi* dábamos cuenta de este problema, pero desde otra perspectiva. Allí veíamos cómo la labor del filósofo moderno, en contraste con la de los antiguos, era considerada por Nietzsche una “cháchara entre académicos”, a causa de que se habían decantado únicamente por la teoría dejando de lado la praxis, de aquí que mencione también que carecen de una “unidad de estilo”. De lo anterior se puede inferir que Nietzsche ve en la Modernidad una era en la cual las ideas de los filósofos carecen de sustento práctico, del sufrimiento necesario que las valide.

la confianza tanto en el poder ilimitado de la ciencia como de la técnica, en otras palabras, en la vida acomodada de acuerdo con la razón. ¿Cómo salir de esta aporía?

Consideramos que si bien la praxis moderna brinda placer y confort, estos últimos no resuelven el problema existencial de raíz del hombre desarraigado causado por el socratismo, referido en el último apartado del capítulo anterior. A quienes sí se los resolverá será a los llamados “últimos hombres”, pero no a aquellos que han cobrado conciencia de la tragedia del *logos*, es decir, a los nihilistas. En otras palabras, el hecho de percatarse de la aporía, muestra al menos un mínimo de inconformidad con respecto a la “cultura socrática”, la cual hay que aprovechar. La aporía, de esta manera, quedaría resuelta cuando menos a medias, es decir, a la mitad del camino entre lo pensable y lo practicable del asunto. Ahora bien, cuando decimos que hay que aprovechar la inconformidad, nos referimos a la posibilidad, primero, de cuestionar radicalmente la causa de la misma para con ello recuperar del olvido cuestiones en apariencia muertas. Es así que entonces, por una parte, el nihilismo permite abrir las puertas a un estudio sobre la tragedia que puede servir para recuperar preguntas que la conciencia moderna omitió o dio por resueltas. En este sentido, cuando Nietzsche dice que: “El pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un recordar de nuevo...” (Nietzsche, 2000b: 44), plantea un desafío a la Modernidad al propiciar una actitud opuesta a sus criterios, lo cual posibilitaría una comprensión de la antigüedad. No se trata de progresar ni de encontrar nuevos problemas, sino de “reconocer” y de “recordar”, de hacer un ejercicio retrospectivo, no prospectivo, no uno con un afán similar al del anticuario erudito o al del romántico, sino con uno filosófico en el sentido nietzscheano, es decir, criticando las estructuras que se elevaron por encima de lo originario y, a su vez, trayendo a la memoria lo original. Este “traer a la memoria” es lo complicado de justificar, “¿con qué fin?”, se nos podría preguntar. Una respuesta pronta sería: “para recordar lo que fuimos antes del eclipse teórico, en el entendido de que la visión de lo original nos devolvería una comprensión del hombre no abstracto, no homogeneizado”.

Por consiguiente, nuestro escrito, desembarazado de metodología alguna y más cercano a una reflexión personal tocada por estos asuntos, es un propedéutico para acercarse al

pensamiento trágico y para comprenderlo en sus términos. En este sentido, para llegar a tener un acceso desprejuiciado a la tragedia, tenemos que excluir las ideas modernas que nos son propias<sup>40</sup>. Una de ellas es la relativa al método, otra al criterio cuantitativo y una última concierne a la creencia de que el presente es mejor que el pasado. No habría nada peor que evaluar la tragedia de esta forma, ya que si así se hiciera, se perdería absolutamente su espíritu (pensemos que el espectador griego que presenciaba las tragedias no era un erudito, sino alguien, más bien, que comprendía aquello de lo que se le hablaba gracias a que compartía con la obra representada el lenguaje, la tradición, las creencias, es decir le era algo familiar<sup>41</sup>); sin embargo, tampoco queremos decir que se tenga que hacer una lectura “libre” sin ningún tipo de asistencia. En alguna medida las aportaciones de los estudiosos en el tema, filólogos sobre todo, pueden ser de gran ayuda, siempre y cuando se eviten prejuicios modernos como los que hemos mencionado arriba. ¿Por qué razón? Consideremos lo siguiente: si de antemano partiéramos en nuestra investigación de la creencia en la superioridad del presente ante todo lo pasado, es otras palabras, si tuviéramos una fe desmedida en el progreso, la tragedia no tendría más que un valor histórico, se vería solamente como una curiosidad cultural de aquellos hombres que vivieron hace mucho tiempo antes que nosotros. Lo que queremos decir es que si el optimismo socrático, que se caracteriza por mirar siempre hacia adelante, impera en nuestro estudio, la tragedia no dejará ver su vigor y actualidad. Otro tanto sucede si deseáramos adoptar método alguno en nuestro estudio, el cual está, a su vez, estrechamente ligado con el criterio cuantitativo, es decir, con ese afán de asociar la verdad con lo medible y, por consiguiente, con la obtención de ideas claras y distintas. La

---

<sup>40</sup> Eduardo Nicol, por ejemplo, habla del “dejarse sorprender” como condición para comprender aquello que ya no nos es familiar ni propio: “La comprensión de los griegos tiene que atravesar la familiaridad y recuperar la extrañeza. Lo que sabemos de ellos nos impide revivir los actos originarios, si no recuperamos nuestra capacidad de «dejarnos sorprender»” (Nicol, 1998: 146). El asombro, la sorpresa, pueden entenderse como cualidades alógicas humanas y, en este sentido, no metódicas, con las cuales se puede establecer un punto de contacto entre una cultura y otra.

<sup>41</sup> Cfr. Nussbaum, 2004: 115: “Dicha representación corría a cargo de un grupo de personas que actuaba con palabras, música y danza, y así era contemplada por el público; éste se había congregado para celebrar una fiesta religiosa, y su disposición espacial alrededor de la acción dramática suponía el reconocimiento de que la presencia de los demás ciudadanos era una parte esencial del acto... Los asistentes a la representación experimentaban las complejidades de la tragedia estando (y precisamente por estar) integrados en un determinado tipo de comunidad, no haciendo que sus almas se elevasen aisladas de las de sus vecinos”.

tragedia no se puede comprender con *esprit géométrique*. A eso hace alusión, justamente, el epígrafe con el que iniciamos este capítulo: para el gusto moderno, tan acostumbrado a la claridad de los conceptos, todo lo que no se le asemeja es obscuro y, por tanto, falso –el hombre moderno no sabe captar la belleza; no obstante, “en Sófocles queda todo demostrado”.

Finalmente, al emprender un estudio de este tipo no resta más que oponerse a la idea de que el optimismo científico y la filosofía lógica son la forma superior del conocimiento. “A fin de cuentas fabulan mundos”, diría Nietzsche, “son poesía”, pero una que *obliga a ser*, mientras que la tragedia capta de mejor manera el devenir de la realidad, hablando en los términos de *El nacimiento de la tragedia*, diríamos que conjunta inmejorablemente lo apolíneo y lo dionisiaco y, en este sentido, sería una especie superior de poesía, tal como lo haremos ver en las siguientes páginas.



Analicemos, pues, el sentido de lo apolíneo y lo dionisiaco en el escrito de Nietzsche en el que habla sobre la tragedia.

Apolo y Dioniso son las denominaciones que utiliza el filósofo alemán para hablar de “dos potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma” (1997: 46), cada una de las cuales encuentra su cauce en el hombre artista originando un arte específico, en el caso de Apolo, las artes figurativas -en donde reinan los límites y los contornos- como la escultura y la épica, en el de Dioniso, la lírica y, por supuesto, la música. La tragedia se origina cuando estas dos fuerzas se unen y hallan en el poeta a su médium y portavoz. Hay que reparar en que, trátase del arte que se trate -el apolíneo, el dionisiaco o el trágico-, el poeta es “imitador”. Analicemos lentamente cada una de las cosas que hemos dicho hasta aquí, con el fin de ver los elementos que subyacen en la tragedia. Primero que nada, con el fin de hacernos más asequible la experiencia de lo apolíneo y de lo dionisiaco, Nietzsche

recurre a dos estados fisiológicos: el sueño y la embriaguez, respectivamente. Ambos estados se asemejan por el gran placer y el terror que con frecuencia ocasionan (prueba de ello son las pesadillas, por un lado y, por otro, la furia inconsciente, producto del éxtasis dionisiaco, como el que se observa en las ménades en la obra de Eurípides que lleva el mismo nombre) y porque en ellos la razón se encuentra relevada de su gobierno, se encuentra suspendida, dormida, en este sentido, son estados “alógicos”, carentes de *logos*, impremeditados, sólo que, desde la perspectiva del sueño se vislumbran apariencias contorneadas, mientras que desde la embriaguez lo que se experimenta es la disolución de los límites. No debe sorprender que Nietzsche haya desafiado a la ciencia filológica al recurrir a este par de divinidades, integrantes de la mitología griega, para interpretar la realidad. Ambas son utilizadas para fungir como una fuente heurística, la cual posibilita, por una parte, una original interpretación de la tragedia, así como una fructífera comprensión del hombre y de la naturaleza, con los cuales pretende hacer frente a los conceptos rígidos y dogmáticos de la ciencia y filosofía moderna.

Ahora bien, aquí la naturaleza es pensada como una fuente esencialmente creadora y destructora, lo que equivale a decir que es artista, esto significa que, de acuerdo con sus propios procesos y condiciones, sin necesidad de agentes trascendentes, crea ella misma seres de diversa índole. En estricto sentido, hablar de “naturaleza” en singular es una simplificación, ya que ella es la unidad de Apolo y Dioniso en una eterna contienda y concordia, esto es, el instinto figurativo tendiente a la individuación e instinto embriagante tendiente al incremento del placer y a la aniquilación; potencia creadora de formas y caos latente que subyace, justamente, a cada forma. El hombre, producto de esas fuerzas artísticas, en un acto imitativo, crea también productos figurativos bien demarcados y, además, música. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, debemos pensar que el artista prosigue el instinto de la naturaleza sin incluir en su acto creativo su humana conciencia. Recordemos que el principal ataque que lanza Nietzsche a Sócrates consiste en que este último omite el instinto para dar paso a la conciencia creadora, dando pie a una comprensión antropomórfica del mundo basada en el *logos*. En cambio, el artista al que nos referimos actúa conforme a la naturaleza, de acuerdo a como la

estamos entendiendo, y en este sentido, en su creación la capta mejor. La captación mimética más excelsa es la del poeta trágico -aquel que comprende a Apolo y a Dioniso-, ya que éste aprehende y transmite de mejor manera los instintos naturales, él es la prosecución de estos y, en este sentido, es más original.

Demos un paso más y analicemos el sentido de los elementos apolíneo y dionisiaco que conforman la tragedia. Lo que tiene que considerarse primero es que la música es su elemento primordial, es su sustrato alógico, el cual da paso a la forma y a la individuación, dicho lo anterior metafóricamente, Apolo pone en forma a Dioniso sin aniquilarlo de ninguna manera, mejor dicho, lo aprehende y armoniza mejor que nadie, mientras que Dioniso le da el regalo de la música a la palabra y a la imagen de Apolo. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche insiste en que el arte trágico no se originó a partir del discurso, sino de la música, pero una música, debemos suponer, embriagadora. Curiosamente, el discurso mismo que nosotros deseáramos hacer para precisar el significado de lo que entendemos por “música embriagadora”, no alcanzaría a manifestar lo que realmente es. Como asevera Nietzsche: “el *lenguaje*, en cuanto órgano y símbolo de las apariencias, nunca ni en ningún lugar puede extraverter la interioridad más honda de la música” (1997: 72). Adoptando esta idea, nos tenemos que contentar simplemente con caracterizaciones, con imágenes del asunto, y suponer, además, que el lector ha compartido una experiencia similar. Así pues, supongamos una música que no nace del yo consciente de un hombre, sino que proviene de la inspiración y que su efecto logra producir delirio. El término “embriagador”, de primera mano, haría alusión justamente a eso, a la perturbación de la razón causada por algo ajeno a ella misma, pero también podríamos hablar de “entusiasmo” o de “endiosamiento”, en el sentido de que el *theos* se insufla en el hombre y lo hace padecer. El delirante, por su parte, al salir de sí, rompería sus límites, es decir que, su individualidad, al menos en lo que dura su frenesí, se vería diluida, y sentiría, además, cómo todo lo que le rodea forma parte de una unidad primigenia, incluso él, al tiempo que los instantes se sucederían con más prisa de lo normal. A este estado, caracterizado por su enorme placer y su arrobamiento, una vez que llega a su fin, le sigue el desánimo y la congoja causados por la pérdida de la exultación:



El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la conciencia, es sentida en cuanto tal con náusea; un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados. (Nietzsche, 1997: 78)

Ahora bien, en el caso del poeta trágico, inspirado por la música y, por tanto, conocedor de este delirio, no se queda absorto y enamorado, por decirlo así, del placer que le ocasiona la embriaguez, o bien, no llega a la aniquilación de sí mismo, sino que, tomando distancia de ella, intenta aprehender con sus frágiles símbolos e imágenes la sabiduría que le ha conferido Dioniso: por debajo de toda individualidad en el mundo, se extiende un manto terrible, el cual es inmune a cualquier acto acometido por alguno de los individuos que pueblan el mundo, sobre todo del hombre. Asimismo, de esta sapiencia proviene un “ánimo ascético” paralizador de la praxis y desesperanzador, que no es otra cosa que el sentir y saber que los límites del poder humano ante una naturaleza inmisericorde e incontenible que no detiene su eterno fluir ante nada, son sumamente restringidos. Con todo esto, hay que decir que el sabio dionisiaco sabe en verdad que “el conocimiento mata el obrar”.

De la experiencia dionisiaca, pues, el poeta ha extraído sabiduría, propiamente no podemos decir que ella le pertenece a causa del estado *inconsciente* que la ha originado; no obstante, le ha permitido cerciorarse de que lo dionisiaco es el punto de contacto entre el hombre y la naturaleza, y del trasfondo que existe detrás de cada individualidad, el cual trata de hacerlo comprensible en su obra. Justamente de este intento por hacer comprensible el sentimiento trágico de la vida surge el mito trágico, el cual, a su vez, posee un elemento salvífico para no consumir la sentencia de Sileno<sup>42</sup>, dicho elemento no es otro que el proporcionado por Apolo: la bella representación del drama y la palabra que lo acompaña, de esta forma puede soportarse la verdad cruel. Así, el poeta muestra

---

<sup>42</sup> Recuérdese la respuesta que da este personaje, acompañante de Dioniso, a la pregunta de Midas sobre lo mejor y preferible para el hombre: “estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga... Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar, es para ti –morir pronto”. (Nietzsche, 1997:52)

en su obra a un héroe que no se devasta con la terrible verdad, sino que sigue, a pesar de la tragedia acontecida, a pesar del dolor provocado en otros y en sí mismo, su marcha. Si uno quedara absorto totalmente de Dioniso cabría preguntarse: ¿para qué obstinarse en una vida que, en definitiva, no vale la pena ser vivida? ¿Para qué llevar a cabo acciones si finalmente estas son fútiles? O bien, sin rodeos: ¿para qué vivir esta individualidad, esta vida, si a final de cuentas nos sobrevendrá la inevitable y desesperanzadora desintegración absoluta? Justamente, en respuesta a tales cuestiones, lo que redime esta vida es la belleza inherente a cada apariencia con todo y sus limitaciones: Edipo, el personaje trágico por excelencia, al darse cuenta de la verdad, después del largo periplo que lo llevó a consumir su destino, no incurre en el suicidio como lo hace Yocasta, sino que, en lugar de eso, se saca los ojos y le pide a Creonte, hermano de su esposa-madre, que lo destierre.



El fenómeno de la muerte bien podría ser la columna vertebral de la tragedia. En efecto, esa experiencia límite, por profunda que es, nos muestra, en gran medida, el complejo mundo de valoraciones en el cual vive el hombre; dichas valoraciones adquieren mucho más luz cuando son evidenciadas en el arte trágico, debido a que captamos acciones acabadas, a diferencia de nuestra praxis cotidiana en la que desconocemos a qué nos llevarán nuestros actos. Lo anterior nos permite a nosotros como espectadores, como testigos silentes de lo que ocurre en el drama, adquirir una comprensión más profunda de los conflictos prácticos, de nuestra condición humana finita, en fin, de lo que somos y de lo que vivimos como seres humanos.

En términos muy generales, la muerte representa la consumación absoluta del individuo; no obstante, ni todos los decesos son iguales, ni tampoco todos los individuos lo son. La vivencia de la pérdida varía de persona a persona, de contexto a contexto, en otras

palabras, un suceso como la muerte se vive desde la particularidad de los afectados y de acuerdo con las circunstancias. Pero, en específico, una muerte trágica como la de Yocasta, por seguir con el ejemplo clásico que dábamos arriba, o bien, como la de Antígona, se caracteriza por los destinos y las creencias de los personajes que participan de la historia, los cuales se entretajan para ocasionar los fatales desenlaces (en efecto, uno no los entendería si no fuese por la intervención elemental de los dioses y de Edipo y Creonte, respectivamente). Además, la muerte trágica no tendría la fuerza conmovedora que la caracteriza si no planteara en su trama el infortunio de personajes virtuosos, en el entendido de que la muerte de alguien injusto se celebraría o la de alguien pusilánime pasaría desapercibida. Es claro que cada una de las muertes de las mujeres mencionadas suponen significados distintos, pero quizá en lo que más se asemejen, pese a lo diferente de cada una de las tramas, sea en el dolor que pueden llegar a producir -tanto en los personajes de la misma obra como en los espectadores-, cuestión que implícitamente tiene que ver con el hecho de pensar que esta vida es la única que existe y de que, fuera de ella, no hay más: la muerte sería vista como el cese total, como la pérdida irreparable del individuo.

Quisiera dirigir la atención a un asunto que me parece esencial destacar y que guarda relación con lo anterior. A diferencia del consuelo metafísico de cuño socrático, el pensamiento trágico repara, más bien, en la finitud y en la unicidad de esta vida, en este sentido, no considera la existencia de un alma inmortal del individuo, no pone su atención en cuestiones metafísicas de este tipo, sino más bien en las prácticas y concretas. En todo caso, si se pudiera hablar del consuelo metafísico del pensamiento trágico sería en los términos de *El nacimiento de la tragedia*, es decir, en el sentido de que luego de la destrucción del individuo vendría su reintegración al flujo total y eterno de la vida.

El contraste entre los dos modos de afrontar la muerte puede verse mejor si atendemos a las escenas en las que ocurren los desenlaces: Sócrates, en su lecho de muerte, le pide a sus amigos que no lloren, no hay razón para ello, ya que lo que le sucederá no será algo terrible, el filósofo tiene fe en que su alma es inmortal, en que, en cierto sentido no morirá, seguirá perteneciendo a un mundo que es esencialmente bueno. El llanto de su

esposa que se escucha mientras filosofa con sus amigos le resulta incómodo e incomprensible: Sócrates no comprende el sentimiento de su mujer ni sus preocupaciones mundanas, por eso, con arrogancia, pide que la retiren de la celda en la que se encuentran todos para que el diálogo se mantenga libre de afecciones que alteren su curso. Por el contrario, Hemón, dolido por la muerte de Antígona, su amada, incurre en el suicidio. Este acto tan grave no se explicaría si no se comprendiera que él considera que la muerte de ella es lo peor que le podría ocurrir: Antígona es valorada como algo único, como el bien máximo y no habría razón para que Hemón, en su momento más álgido en el que se encuentra acompañado por la silenciosa indiferencia del mundo, considerara algo distinto. No existe consuelo alguno para superar la muerte del amado ni palabras que sosieguen su espíritu turbado.

Del ejemplo de Hemón se puede decir, como espectador, que el dolor contemplado a partir de la tragedia no solamente transmite una afección momentánea e insignificante: “el dolor siempre pregunta por la causa, mientras que el placer se inclina a reposar en sí mismo y a no mirar hacia atrás”, dice Nietzsche (2001: 104). Es así que una experiencia trágica, ya sea la que es vivida personalmente, o bien, la que es presenciada en una obra de arte, nos conduce a un tipo de reflexión, a un aprendizaje sobre nosotros mismos. En el segundo caso, esa sería una consecuencia de haber apreciado el dolor del personaje trágico. *Pathei mathos* es la divisa de la tragedia cuyo significado se suele traducir comúnmente como “aprender del sufrimiento”: el dolor nos torna reflexivos. Aquí lo esencial es el *pathos*, la pasión, la vida emotiva puesta en juego en la experiencia, en la praxis misma. Para nosotros, los que vivimos más allá de la antigüedad, aunque estemos a años de distancia de los espectadores griegos y ya no compartamos sus creencias, a menos que seamos unos insensibles, no podemos dejar de experimentar el sufrimiento, por ejemplo, de Antígona al ver insepulto el cadáver de su hermano Polinices y, a su vez, cuestionar las raíces mismas del dolor, de los actos que conducen a él o que lo provocan. Por su parte, el *mathos* se torna una pareja indisoluble de la pasión en el sentido de que finalmente, de los sucesos acontecidos en la vida o los vistos en el drama se obtiene un saber con el cual se propicia, en mayor o en menor medida, una especie de sabiduría

práctica. De esta manera, podemos ver que la tragedia armoniza de una manera excepcional al intelecto y a la pasión:

El significado profundo del proverbial *pathei matos*... es que este tipo de situaciones difíciles, si uno se permite verlas y experimentarlas realmente, puede favorecer el propio desarrollo personal, dado que aporta mayor conocimiento de uno mismo y del mundo. El esfuerzo sincero por hacer justicia a todos los aspectos de una situación difícil, por ver y sentir todas sus facetas encontradas, puede mejorar la calidad de la deliberación en circunstancias futuras. (Nussbaum, 2004: 80)

Desde la perspectiva de *El nacimiento de la tragedia*, se diría que la tragedia misma originaría en el espectador idóneo una sabiduría dionisiaca, la cual se obtendría no solamente por medio de la aprehensión de lo que explícitamente se dice, sino también por medio de una “transformación” -es decir, de una experiencia muy similar a la de la embriaguez en la cual hay una pérdida momentánea de la individualidad y se adquiere otra muy distinta- y de una captación intuitiva; no obstante: “Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas, revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos” (Nietzsche, 1997: 139). ¿Cómo se da dicha captación?

Este acto, complejo en muchos sentidos, se entiende gracias al poder del arte ejercido en el individuo, poder de índole dionisiaco, el cual consiste en despojar al espectador de su conciencia. Reparemos en esto un momento. Imaginemos la representación de una tragedia en la que se encuentran presentes los actores caracterizados, la música, el baile y la poesía (elementos apolíneos de la tragedia); el espectador (el cual, por cierto, a diferencia de nuestros espectáculos no se halla a oscuras en el teatro y que además ha ingerido vino), al ver la escenificación como un todo, en esos instantes, embelesado por la música y por la belleza de la representación, se transforma, logra ser llevado mediante el olvido de sí al coro. Evidentemente, esta transformación no se lleva a cabo mediante un acto deliberativo, es decir, racional. No obstante, eso no devalúa ni cancela el saber que está próximo a obtener, el cual consiste en constatar que la naturaleza, pese a la

aniquilación de sus individuos, es indestructible. Según Nietzsche, desde el momento en que el espectador-coro capta con una sola visión el escenario, se prepara para entender que éste es la totalidad de la realidad representada, en la cual, curiosamente no actuará sino que será testigo de lo que le acaecerá al héroe dionisiaco:

En esta situación de completo servicio al dios el coro es, sin embargo, la expresión suprema, es decir, dionisiaca de la *naturaleza*, y por ello, al igual que ésta pronuncia en su entusiasmo oráculos y sentencias de sabiduría: por ser el coro que *participa del sufrimiento* es a la vez el coro sabio, que proclama la verdad desde el corazón del mundo. (Nietzsche, 1997: 85)

Tenemos entonces que la sola representación de una obra trágica involucra factores racionales y alógicos, los cuales, decíamos, una vez que son contemplados en su totalidad propician una enseñanza en el espectador de índole práctica y dionisiaca. Con esto queda manifiesto el papel educativo y formador de la tragedia, o lo que es lo mismo, el papel del poeta como formador de hombres. La grandeza de este último consiste en que le da voz y acto a un dolor, al *pathos* que de otra manera quedaría aislado en la intimidad de algún sufriente particular y, en este sentido, interpreta y da significado no sólo a las acciones de dichos particulares, sino a la vida misma y, al hacerlo, contribuye a la generación de la conciencia trágica y a la educación estética y sentimental del hombre.



*Sólo hombres excesivamente ingenuos pueden creer que la naturaleza del hombre pueda cambiarse en una naturaleza puramente lógica; pero si tuviese que haber grados de aproximación hacia el fin, ¡qué pérdidas se sufrirían en este camino! Incluso el hombre más razonable tiene necesidad, de cuando en cuando, de regresar a la naturaleza, es decir, a su relación ilógica fundamental con todas las cosas.*

Nietzsche

Para nosotros, hombres modernos, herederos del racionalismo socrático, es difícil penetrar en la profundidad de la sabiduría dionisiaca y de la tragedia a causa de la forma de vida que llevamos. En efecto, el sólo hecho de que habitamos en ciudades, la civilización misma, nos habla del intento indiscutible por obnubilar y evadir a Dioniso: todo está dispuesto, todo tiene la finalidad de alejar el dolor, de no pensar en lo terrible. Si tuviéramos que decir lo anterior en sentido figurado, diríamos que el hombre lógico de las máquinas y de los crisoles, en su intento por negar la sabiduría de Sileno, se dio a la tarea de diseñar grandes construcciones en las cuales asentó a la humanidad con la finalidad de terminar con la tragedia, no entendida solamente como una visión poética plasmada en los mitos, sino como una visión real del mundo inhóspita y cruel. Quizá no haya existido *hybris* más extrema que la del hombre al cual nos estamos refiriendo, lo cual nos lleva a decir que sus actos son contra natura. Si a este respecto seguimos la interpretación que Nietzsche hace de Edipo (Cfr. 1997: 90), nos percataremos de que esa misma desmesura del saber condujo al mítico personaje a su propia tragedia. Creer que el saber cura la existencia, creer que la sabiduría humana está por encima de Dioniso, no parece conducir a otra cosa que a la aniquilación. Viene muy a cuento recordar cómo en el himno homérico a ese dios se narra cómo después de que unos piratas lo secuestran, mueren a causa de no haberlo reconocido y tratado como a alguien de su estirpe, mientras que quien sí lo hizo sobrevivió: el dios se vuelve contra todo aquel que lo niega, se deduciría. Pero, ¿acaso sucede lo mismo con el hombre moderno? Es decir, ¿corre éste la misma suerte que los piratas aniquilados? ¿No se tienen, más bien, evidencias contundentes para decir que la tragedia ha muerto, que Dioniso no es más que un

atavismo de la ignorancia de los antiguos? ¿No se pregona el triunfo de la cultura moderna en todos los ámbitos de la vida?

El triunfo del optimismo teórico sería verdaderamente ostensible si efectivamente se tradujera a la esfera práctica, o bien, si esas fuerzas irracionales que subyacen al todo fueran disueltas e iluminadas por la ciencia y, en efecto, fuera un hecho, por un lado, la ecuación entre conocimiento, virtud y felicidad, y por otro, el dominio de la naturaleza, en otras palabras, que la comprensión socrática de la teoría y de la praxis fuese la correcta. Pero como planteamos en el último apartado del capítulo anterior, hay indicios para pensar que eso es imposible, ya que desde nuestra perspectiva, de acuerdo con el diagnóstico nietzscheano, el nihilismo se presenta como un fenómeno que es resultado de la crisis de la razón<sup>43</sup>. Esto último podría interpretarse, no únicamente de forma negativa, como la “muerte de Dios”, el fin de lo “más poderoso y más sagrado” -o bien, como lo describe Franco Volpi: como “el hecho de que el actuar del hombre no se enardece más entre los dos polos de la tradición y de la revolución, sino que se queda atornillado en la limitada perspectiva del “aquí y ahora” (Volpi, 2005: 143)-, sino también de manera positiva, es decir, como la posibilidad de percatarse del florecimiento de elementos dionisiacos en la vida del hombre causado, justamente, por la ineficiencia de la razón; dicho de otra manera, dada la ineptitud de esta última en lo que respecta al conocimiento de la naturaleza y a la consecución de la felicidad por medio de la teoría, lo dionisiaco, como una fuerza latente indomesticable, haría acto de presencia, asunto que podría prestarse a su reintegración a la vida humana.

Es en este sentido que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche vaticina lo siguiente: “sólo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por la demostración de esos límites, sería lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia” (1997:140). Si damos crédito a

---

<sup>43</sup> Aunque lo cierto es que el nihilismo aún no se presenta de forma contundente y plena en la vida del hombre. Según Nietzsche -y nosotros estaríamos de acuerdo con él-, el nihilismo aún es un “inquietante huésped” que se encuentra ante la puerta. La metáfora indica que la conciencia de la pérdida de la validez de los valores supremos no está presente de manera definitiva en la cultura dominante, más que sólo en algunos “hogares”.



estas palabras, si consideramos que lo dionisiaco emerge a causa de la crisis de la razón, debemos tener en cuenta que lo hace de una manera sumamente peligrosa y atroz, de aquí que sea necesario el arte de Apolo para conducir la fuerza dionisiaca emergente, ya que lo dionisiaco mismo bien podría conducir a la barbarie. En efecto: “únicamente él [el arte] es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia, convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir” (Nietzsche, 1997:78), sólo éste le podría dar una forma adecuada a la fuerza desbordante -lo que otrora concernía a la religión-, logrando con ello una afirmación de la vida y no su destrucción<sup>44</sup>.

Si bien es posible que el escenario nihilista se preste para la reintegración de la poesía a la vida del hombre, lo cierto es que aún vivimos en la Modernidad, entonces la pregunta obligada sería: ¿cómo traer a los poetas trágicos en un momento en el que se vive la plenitud del optimismo científico? Podemos inferir aquí, en apoyo a nuestra tesis, que la estrategia retórica de Nietzsche consiste en apresurar la crisis de la razón para propiciar un suelo fértil al pensamiento trágico (de aquí que sus escritos sean sumamente críticos y mordaces con el racionalismo), en el entendido de que éste, materializado en la poesía, capta de una mejor forma la vida y fomenta una cultura superior.

El primer paso residió en criticar los pilares del racionalismo socrático, lo cual permitió desmontar, a su vez, el aparato teórico que obscurecía una interpretación más profunda de la naturaleza y del hombre; el segundo, en comenzar a hacer comprensible el pensamiento trágico, teniendo, de inicio, un acercamiento a sus antiguos exponentes para, posteriormente, plantear la posibilidad de una cultura trágica caracterizada por el hecho de que los poetas serían conscientes, por vez primera, de que el hombre es un sujeto esencialmente creador y de que, por ende, la palabra tiene el poder de configurar mundos: es así que, de esta forma, las condiciones para el retorno de los poetas estarían preparadas, para que la retórica y la poesía ocuparan el lugar de la metafísica y de la

---

<sup>44</sup> Cfr. Nicol, 1998: 157: “El arte, y sólo el arte, puede convertir las reflexiones sobre lo absurdo y terrorífico de la existencia en unas representaciones que permiten al hombre vivir”.

ontología. Con esto, Nietzsche estaría abogando por una recuperación muy peculiar de los antiguos, pero sobre todo, de los valores de los antiguos, antitéticos al socratismo<sup>45</sup>.

Pero, ¿en qué sentido la tragedia es una forma superior de poesía y por qué habría de preferirse? Nietzsche, dando respuesta a lo anterior, nos dice que con el restablecimiento de la comprensión trágica de la vida se lograría recuperar, al mismo tiempo y entre otras cosas, la sabiduría (la dionisiaca, se entiende), y que ello permitiría curar el característico desarraigo así como desvanecer el ingenuo optimismo del hombre teórico<sup>46</sup>. Pero una de las razones más importantes para preferir una cultura trágica es la de impedir el establecimiento de una cultura de esclavos o de rebaño. Este punto es central. Podemos ver que, de acuerdo con Nietzsche, toda filosofía apoyada en el socratismo, esto es, en la idea de que con el *logos* se alcanza la esencia de las cosas, propicia en el fondo dicha cultura.

En nuestro apartado dedicado a Sócrates veíamos cómo la dialéctica supone un tipo de verdad caracterizada porque esta es, digamos, *transhumana* y, por tanto, abstracta, esto quiere decir que pierde contacto con la realidad concreta. La consecuencia de comprender de esta forma la verdad y el *logos*, hace que las experiencias particulares queden generalizadas, homogeneizadas y que, en el caso del hombre, las diferencias y la diversidad queden omitidas por la razón. Si trasladamos esta idea al plano político lo que tendremos será el fundamento de la democracia, y si algo caracteriza a este régimen es, evidentemente, la igualdad de los hombres en todos los niveles, la libertad irrestricta, así

---

<sup>45</sup> De esta manera se podría entender el §283 “Hombres preliminares”, de la *Gaya Ciencia*, es decir, como un exhorto y saludo a los hombres que ya han comprendido el significado de la muerte de Dios, para que restauren valores adecuados a la vida, como la valentía: “¡Doy la bienvenida a todos aquellos signos que anuncian la llegada de una época más viril y guerrera, generosa a la hora de honrar, sobre todo a la valentía!”, etc.

<sup>46</sup> Véase p.18 y n.14., asimismo, cfr. Nietzsche, 1997: 148: “La ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio”.

como la vulgaridad de sus valores<sup>47</sup> (los cuales bien quedan retratados en la caracterización que hace Zaratustra del “último de los hombres”). Bien atina en decir Safranski que “en el seno de esta cultura socrática se ha incubado el espíritu democrático, pues en la ciencia de tipo socrático la verdad tiene validez sin discriminación de personas” (2004: 156). Mas no todo esto es la razón última por la cual habría de ser repudiada esta cultura: no se le repudia nada más por la medianía de su visión, ni por el hecho, incluso, de banalizar la vida y la muerte (baste pensar en el hecho de que estos asuntos lejos de ser simbolizados mediante algún rito o mito, se han vuelto objeto de trámites burocráticos), sino porque ella misma podría conducir a una barbarie nunca antes vista ni imaginada, barbarie originada por el racionalismo extremo.

Nuestro filósofo supo captar la contradicción inherente a la cultura moderna, la cual, en determinado momento de la historia, podría producir su propio colapso: por una parte, el *logos* que se decía iba a liberar al hombre no hizo más que tiranizarlo al hacerlo presa de sus propios dogmas (científicos, políticos); por otra, niega la esclavitud, pero ésta es necesaria para su vida y desarrollo, en el plano retórico puede no existir, pero en la práctica se encuentra allí, aunque de una manera muy refinada y sofisticada. Refiere Nietzsche (1997: 148) que, una vez que el optimismo teórico llegue a su límite y sea consciente de que ha llegado allí, de que su retórica ya no sea persuasiva, no podrá sostener más sus promesas relativas a la justicia y a la felicidad absoluta para todos, ocasionando con ello la indignación y la venganza de los estamentos numerosos de los desfavorecidos en contra de la humanidad misma. Asimismo, desde otra perspectiva podríamos añadir que los mismos medios artificiales producidos por la cultura moderna para el bienestar y el confort de las mayorías, terminarían siendo contraproducentes -debido a su tiranía y a su uso desmedido-, tanto para la humanidad misma, como para la propia naturaleza.

---

<sup>47</sup> Al respecto comenta Nietzsche en el §260 de *Más allá del bien y del mal*: “el anhelo de *libertad*, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavos con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar”. Esta distinción nos será útil para cuando estemos explorando el asunto de la aristocracia más adelante.

Por el contrario, la comprensión trágica de la vida partiría del hecho de que el *logos* posee serias limitaciones en lo que respecta tanto a la orientación que pueda brindar en la vida como al conocimiento que se pueda obtener de la misma -como se observa en el caso de la tragedia de *Edipo*, en la que constantemente queda de manifiesto la impotencia o el exceso del *logos* en la praxis- y, al tenerlas, no asegura un acceso feliz al mundo, lo cual, a su vez, produciría un sentimiento de inseguridad y de desconfianza al saber que la realidad se mostraría insondable. De igual forma comprendería que no hay más vida que esta con todo y sus imperfecciones, y que no hay otro mundo más que este, en el cual se experimenta, no sin cierto sufrimiento, la extinción, de una vez y para siempre, de cada uno de sus individuos. Aunque acepte el dolor, no cae en el exceso de pensar en la aniquilación o extinción de la humanidad o de toda forma de vida, como bien podría suceder que ocurra, no es descabellado decirlo, con la cultura moderna. Digamos que la medida artística o apolínea y el hecho de admitir la belleza y crueldad del mundo, serían el criterio que permitiría al hombre trágico amar la existencia en lugar de odiarla o sentirse indignado con ella, en otras palabras, el hombre trágico estaría caracterizado por su profunda esteticidad. En contraste con esto, el hombre teórico se siente a disgusto con la existencia, no la ama tal cual es, de aquí que desee corregirla y transformarla. La sola mención de esta diferencia puede mostrarnos lo distantes que se hallan una cultura de la otra, un tipo de hombre del otro.

Como vemos, una cultura trágica adoptaría valores totalmente distintos a los de la Modernidad<sup>48</sup>. Como tal, Nietzsche no habla con todas sus letras de los elementos que debería tener una cultura de este tipo (no existe ningún libro ni ningún capítulo que lo denote). Entendemos que no hace esto debido a que no es su intención idealizar al estilo de Platón con su *República*; no obstante, de su crítica a la Modernidad se puede colegir que ni el progreso, ni la ciencia, ni la metafísica, ni la democracia -es decir, toda la cultura fincada en la fe en el *logos*, toda la vida asentada en la teoría- tendrían cabida en un universo trágico. De lo anterior se puede observar, gracias al contraste que surge a partir

---

<sup>48</sup> Sobra decir que a los hombres modernos les sonaría sumamente terrible y salvaje escuchar las características de una cultura como esta. Jugando un poco con este asunto podríamos asegurar que su reacción delataría su convicción por la Modernidad, o, también podría ser, su desencanto.

de comparar una cultura con otra, que el sello distintivo de la trágica sería su ser aristocrático, su poesía en el sentido más amplio de la palabra, su vida enfocada a la praxis y al *pathos*. Los griegos de la llamada “época trágica” serían ejemplares en este sentido debido a que hicieron realidad dicha cultura, esta es la razón por la que Nietzsche mismo recurre a ellos.

Todo, pues, parece indicar que una aristocracia sería el terreno propicio para cultivar la comprensión trágica de la vida. Expliquemos por qué. De acuerdo con el significado que Nietzsche da, una aristocracia se caracteriza porque ella misma determina los valores<sup>49</sup>. El ordenamiento de la vida con arreglo a una aristocracia trágica delataría inmediatamente una profunda división de la humanidad, la cual comprendería el estrato bien definido de una élite creadora de la cultura y el estrato de los esclavos (Cfr. Safranski, 2004: 197). Lo anterior sería posible si y sólo si la metafísica no tuviera o perdiera su fuerza vinculante, sólo de esta manera la posibilidad de configurar la realidad recaería en el hombre (como, según Nietzsche, dice que de hecho sucedió con las sociedades previas al socratismo y como es posible que suceda con la humanidad luego de la “muerte de Dios”), pero no en uno cualquiera, sino en un poeta, es decir, en una gran individualidad que no estaría supeditada a lo prescrito por alguna teoría, sino que él mismo sería el artista que moldearía la realidad.

Esto sucede una vez que el poeta trágico se percata de que la metafísica no hace más que mitificar, de que el *logos* no capta la esencia de las cosas descubre que él es el la horma de la realidad. Al cobrar conciencia de su poder poético no se limitaría a recrear su visión en una obra de arte, sino, como decimos, en la vida misma, con el fin de configurar un orden totalmente distinto al de la cultura moderna. El poeta trágico sería el encargado de mimetizar la condición humana caracterizada por su ignorancia, su arrogancia, sus excesos, sus debilidades y sus grandezas. En su momento hablamos de la noción de sabiduría en Nietzsche como aquel acto de grandeza por el cual el gran hombre

---

<sup>49</sup> Cfr. Nietzsche, 2000b: 237: “La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es: «lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí», sabe que es ella la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*”.

denominaba a la totalidad, ahora podemos ver que dicho acto literario tiene como objeto, sin soslayarlo, dar cuenta del dolor del mundo, pero tornando ese desánimo, producto de la visión pesimista, esa congoja, en una aceptación de la vida.

De lo antes dicho se podría objetar que, si a final de cuentas, la poesía, al hacer uso del *logos*, también tiende a la generalización, estaría ubicada en el mismo lugar que el socratismo, esto es, en la tendencia al obscurecimiento de la experiencia. Dicho lo anterior con otras palabras: ¿por qué preferir el mito trágico al mito moderno si ambos son, en última instancia, mitos? Por una parte, la objeción acertaría al decir que la poesía y la teoría hacen uso del *logos* y que, por tanto, ambas generalizan; no obstante, esto último tiene sus matices. La poesía estaría más acorde con la vida desde el momento en el que su intención no es producir ideas claras y distintas, sino mostrar lo oscuro de la experiencia individual, nos habla de cerca, por decirlo de algún modo, a diferencia de la teoría que nos habla desde la lejanía de la abstracción. Además, lo que se muestra en la poesía es justamente la particularidad de la praxis humana, así como los momentos de tensión existentes entre *logos* y *pathos*. De esta manera, pues, nos devuelve la complejidad de las acciones humanas y, en este sentido, es superior y preferible a la teoría.

## CONCLUSIÓN

Luego de haber hecho este recorrido es menester decir a qué hemos llegado. Indudablemente todo el sentido de este escrito es una clara crítica a la Modernidad. Dicha crítica la hemos sustentado a partir del examen de aquellas tesis aprobadas por esta última, a saber, que la naturaleza es materia silenciosa y cognoscible, la cual solamente espera el sonido articulado del *logos* para darse a conocer; que el hombre es ese ser distinguido de entre todos, el cual tiene la facultad de nombrar y conocer. Desde esta perspectiva, todo aquello considerado “trágico”, no es más que un retraso, un estadio humano primitivo carente de la teoría suficiente para subsanar lo ignoto. La Modernidad, pues, se finca en una profunda fe en el poder de la teoría y del *logos*, los cuales a su vez, hacen posible la idea de progreso. Está tan arraigada dicha fe que se piensa que basta con mejorar la teoría para enmendar cualquier aspecto de la realidad. Increíblemente, la forma de proceder del hombre moderno es partir de la teoría para luego transformar la realidad.

Nietzsche nos advierte de las extralimitaciones de la teoría moderna. A tal grado llega su crítica que dice que no existe mucha diferencia entre los mitos antiguos y las teorías modernas. En el fondo lo que existen, asevera, son interpretaciones, no explicaciones acerca del ser. Pero entonces surge un problema, una gran pregunta: si todo es interpretación, ¿por qué habría de preferirse la visión trágica de la vida? ¿Qué criterios se habrían de tomar para elegir si en el fondo todo cuanto se diga acerca del ser es mito? Todo parece indicar que la elección de Nietzsche tiene que ver con el hecho de optar por el hombre en lugar de hacerlo por Dios. Es decir, de darle poder a Dios a dárselo al hombre, lo preferible es brindárselo a este último: la decisión recae en última instancia en el agente que detente el poder.

Otro modo de decir lo anterior es el siguiente: Nietzsche tiene como proyecto deshacerse de la metafísica para, en su lugar, proponer la poesía. El texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es emblemático en este sentido. Como veíamos en el apartado donde lo estudiamos, la tesis es que la percepción no brinda un conocimiento de la realidad tal cual es. Si se parte del hecho de que la realidad es un enigma, una gran equis, la consecuencia es que no hay bases sólidas para afirmar la existencia de entes metafísicos, pero sí las hay para afirmar que hubo alguien que las creó. Este fue el punto de partida para comenzar a deshacer los pilares de la tradición occidental. Continuando con la imagen, diríamos que la destrucción permitió percatarse de lo endeble del suelo sobre el que estaba construida toda la cultura occidental. Todo este proceso implicó una revaloración del pasado, así como su revisión. La clave en este asunto es que la tesis de Nietzsche permitió someter a consideración todo aquello que se creía firme y verdadero, para verlo como un prejuicio. En este sentido, la filosofía se revitalizó.

Ahora bien, todas las implicaciones derivadas de esto último (de la muerte de Dios, de la ausencia completa de teoría en el mundo) fueron analizadas desde la perspectiva de la comprensión trágica de la vida. En el fondo, vivir trágicamente significa vivir sin esperanza, lo cual supone una aceptación de la existencia del dolor, de la imperfección, de la ignorancia y del mal, así como la conciencia de que estos elementos no serán resueltos por la ciencia del hombre; pero, el vivir de este modo no quiere decir que no valga la pena hacerlo, sino todo lo contrario. Al cancelar la teoría, el peso de la mirada recae en este mundo. El Edipo que se saca los ojos y que descubre su terrible verdad es paradigmático en este sentido: no opta por el suicidio; consciente de su fragilidad y de su destino, muestra su grandeza al seguir viviendo. Continuando en este camino, veremos que algo similar sucede con Heráclito, por hablar de uno de los *physiologi* más representativos. Es decir, su sapiencia lo orilla a captar el devenir y a no ver más que eso. Toda individualidad no es otra cosa que un suspiro comparado con el brioso e incesante fluir de la vida. Y sin embargo, no hay razones para abandonar la vida.

De igual manera, el estudio sobre la tragedia nos ha llevado a revalorar la imaginación y el *pathos* como formas de autoconocimiento válidas. Sobre todo hay que considerar la



función que desempeñan en lo individual, esto se ve mejor si se comparan con la característica fundamental del *logos*. Mientras que las primeras brindan un conocimiento de la vida en su singularidad y diversidad (en efecto, la imagen es imagen de lo individual, mientras que la pasión es pasión del individuo), el otro lo hace de manera general, esto es, omitiendo las diferencias. La cuestión con la Modernidad es que se ha decantado únicamente por la vía de la razón, lo que en otras palabras quiere decir que halla su autorrealización a través de la ciencia, no a través del arte, no a través de la praxis (el hombre moderno, en efecto, se caracteriza por la pobreza de su vida práctica y por su indiferencia con el arte). Por el contrario, lo rescatable del pensamiento trágico es que armoniza lo lógico y lo alógico, logrando con ello una justa tensión acorde con la vida.

La sabiduría dionisiaca, por su parte, consiste justamente en percatarse de lo terrible del ser y en adoptar un tipo de praxis acorde con ella. De aquí que observáramos también que la comprensión trágica de la vida, pensada más allá del individuo, posee serias implicaciones en el ámbito de lo político. Siendo consecuentes con lo que decimos, consideraríamos que un régimen democrático al hallar su fundamentación en una gran abstracción -la igualdad de todos los individuos, por ejemplo-, estaría “fuera de la realidad” y, en este sentido, sería falso. La razón de que hayamos examinado esto en nuestro trabajo se debió a una inquietud, a saber, si una existencia trágica era posible en un mundo moderno, pero se nos antojaba imposible dicha comunión, pues era como imaginar al último de los hombres viviendo como el volatinero (por no decir como Edipo), haciendo uso de la jerga del *Zaratustra*. Así pues, la conciencia trágica, en estos tiempos todavía está en el ámbito de lo pensable, aunque esto no sea poca cosa.

Para terminar, el provecho que se puede extraer de la labor del propio Nietzsche consiste en atender nuevamente lo dicho por los antiguos, pero no sería el caso, para decirlo con justicia, que el propio Nietzsche se convirtiera en uno de nuestros prejuicios, es decir, no se trata en lo absoluto de asumir acríticamente lo dicho por él, sin tomar en consideración aquello a lo que él mismo abrió el paso. Nos referimos a lo siguiente: ¿qué tan seguros estamos de la cancelación de la metafísica efectuada por este filósofo? ¿No realiza Nietzsche dicha cancelación más por decreto que por una crítica pormenorizada de la

misma? ¿No es acaso el debate que sostiene con Sócrates y con Platón más retórico que nada? ¿Qué tanto este filósofo al proyectar un prototipo de hombre y de cultura está cayendo justamente en lo que critica de la Modernidad, esto es, en teorizar para transformar la realidad? En caso de que esto último fuera cierto, ¿qué tan profundo y certero sería su análisis de la tragedia? Lo cierto es que el estudio emprendido ha ayudado a salir del marasmo intelectual y a cuestionar seriamente la comprensión de lo que somos o de lo que nos han dicho que somos.

## Bibliografía

- Benardete, Seth, "The first crisis in first philosophy" y "On greek tragedy", en *The argument of the action*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- Cassirer, *Antropología filosófica*, México, D.F., FCE, 1999.
- Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- -----, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Cordero, Néstor Luis, *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Cross, Elsa, *La realidad transfigurada*, México, D.F., UNAM, 1985.
- Esquilo, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2000.
- Eurípides, *Tragedias* (Volumen III: Bacantes), Madrid, Gredos, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Grave Tirado, Crescenciano, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, México, D.F., UNAM, 1998.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2000.
- Kerényi, Karl, *Dionisos*, Barcelona, Herder, 1998.
- *Los filósofos presocráticos*, vol. 1, ed. C. Eggers Lan y V. Juliá, Barcelona, RBA, 2003.
- *Los presocráticos*, ed. Juan David García Bacca, México, D.F., FCE, 1996.
- Luri Medrano, Gregorio, *Guía para no entender a Sócrates*, Madrid, Trotta, 2004.
- Marino López, Antonio, *Eros y hermenéutica platónica*, México, D.F., UNAM, 1995.
- -----, *Sapiencia poética y aporías filosóficas*, México, D.F., UNAM, 2009.
- -----, *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México, D.F., UNAM, 2004.
- -----, *Venganza y justicia en la orestiada de Esquilo*, México, D.F., UNAM, 2003.
- Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México, D.F., UNAM, 2007.
- -----, *La idea del hombre*, México, D.F., FCE, 1998.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2000a.
- -----, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2006a.
- -----, *El culto griego a los dioses*, Madrid, Alderabán, 1999.
- -----, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1997.
- -----, *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 2006b.
- -----, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, México, D.F., Colofón, 2001.
- -----, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999.
- -----, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2000b.

- -----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Simón Royo Hernández en: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>, (Consulta: 31/07/2011).
- Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, A. Machado Libros, 2004.
- Padilla Longoria, Teresa, *Hesíodo y los antecedentes literarios arcaicos de la dialécticasocrático-platónica*, en: [http://www.asociamec.org.mx/IIColoquioPDFs/02\\_PADILLA.pdf](http://www.asociamec.org.mx/IIColoquioPDFs/02_PADILLA.pdf), (Consulta: 18/07/2011).
- Platón, *Diálogos* (Volumen I: Apología, Eutifrón, Ion), Madrid, Gredos, 2000.
- -----, *Diálogos* (Volumen III: Fedón, Banquete, Fedro), Madrid, Gredos, 2000.
- -----, *La república*, ed. Antonio Gómez Robledo, México, D.F., UNAM, 2000.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- -----, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004.
- -----, *Sobre la tiranía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.
- Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2000.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.