



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CAMPO DE CONOCIMIENTO: FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

**LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA.
NIETZSCHE Y EL SENTIDO TRÁGICO DEL SUFRIMIENTO.**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

VÍCTOR IGNACIO CORONEL PIÑA

TUTOR: DR. HERBERT FREY NYMETH

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES, UNAM

MÉXICO, D. F. FEBRERO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Lucero González porque juntos somos *Los amorosos*.

A León Emmanuel Coronel, mi hijo, esperando que llegado el momento encuentre en este trabajo elementos para reflexionar sobre su propia existencia.

Agradezco especialmente al Dr. Herber Frey Nymeth, por sus profundas reflexiones para poder comprender la concepción trágica de Nietzsche.

Al Dr. Alberto Constante, Dra. Rosaura Martínez, Dra. Leticia Flores y Dr. Héctor Zagal, por sus valiosas observaciones.

A la UNAM, por ser la Universidad en el que la filosofía siempre tendrá un lugar.

Al Conacyt por el apoyo brindado para esta investigación.

ÍNDICE

Introducción.....	6
Capítulo I	
Dioniso: filósofo trágico.....	9
1.1. <i>Incipit tragoedia</i>	10
1.2. Dioniso y lo dionisiaco.....	12
1.3. Lo trágico, constante de la filosofía nietzscheana.....	18
Capítulo II	
Pesimismo dionisiaco <i>versus</i> pesimismo schopenhaueriano.....	27
2.1. Nietzsche como educador.....	29
2.2. El pesimismo de Schopenhauer.....	32
2.3. El pesimismo dionisiaco.....	39
Capítulo III	
El sentido trágico del sufrimiento.....	47
3.1. La sabiduría de Sileno.....	48
3.2. Lo trágico y el sufrimiento.....	51
3.3. <i>Algodicea dionisiaca nietzscheana</i>	58
3.4. Muerte de Dios y sentido trágico del sufrimiento.....	60
3.5. De la oposición entre el sentido trágico del sufrimiento y la redención.....	66
Capítulo IV	
El sentido trágico del sufrimiento y la afirmación de la existencia.....	70
4.1. La filosofía de Nietzsche y la necesaria afirmación de la existencia.....	71
4.2. <i>Pathos</i> trágico: <i>pathos</i> afirmativo.....	73
Conclusión	79

Apéndice

Nietzsche crítico de Aristóteles. La tragedia ¿catarsis o experiencia dionisiaca?.....	82
5.1. Aristóteles y la tragedia.....	83
5.2 Nietzsche contra Aristóteles.....	88
5.3. El núcleo de la tragedia.....	92

Bibliografía

Obras de Nietzsche.....	93
Bibliografía general.....	95

INTRODUCCIÓN

Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso.

Nietzsche, *Ecce Homo*.

La obra de Nietzsche es la de un filósofo clásico que nos invita a pensar y problematizar la situación actual del ser humano, para eso crea una crítica a la modernidad, a toda la cultura y sobre todo, y en eso radica su originalidad, propone una visión trágica del sufrimiento y de la existencia.

Nietzsche es un filósofo poco comprendido. En principio, porque el lector requiere necesariamente una aproximación directa a su obra, pues sin eso resulta imposible tener una idea clara de la profundidad, complejidad y riqueza de su pensamiento. Por eso Heidegger dirá: “quien no reúna el valor y la perseverancia de pensamiento necesarios para aventurarse en los propios escritos de Nietzsche, tampoco necesita leer nada sobre él”.¹ No se puede aspirar a la comprensión del pensamiento nietzscheano sin establecer un contacto directo con sus obras. Incluso la obra de los grandes especialistas o intérpretes de Nietzsche resulta una cuestión prescindible y de segundo orden. Eso no significa que no reconozcamos el papel que han jugado algunas interpretaciones para la recepción de Nietzsche y su filosofía. Lo que se afirma es que es un error tratar de comprender el pensamiento de Nietzsche a través de otros sin hacer el esfuerzo de comprensión propia.

La filosofía de Nietzsche, siguiendo el subtítulo de *Así habló Zaratustra* es una filosofía para todos y para nadie. Sus escritos escritos son una obra abierta y en espera de nuevos lectores, pero se requiere perseverancia para su comprensión. De hecho, sólo viviendo sus escritos, como él mismo propone, es que realmente se les llega a comprender.

Nietzsche “representa un continuo desafío para el hombre pensante de ahora”.² Sus ideas rompen un conjunto de esquemas. Su obra nos invita a ver el reverso de las cosas, es decir, a comprender que detrás de todas las cosas bellas, existe el horror y que en el fondo,

¹ Heidegger, M., *Nietzsche*, Tomo I, Destino, Barcelona, 2001, p. 25.

² Gadamer, H., *Nietzsche –el antípoda. El drama de Zaratustra*, Textos de me cayó el veinte, México, 2011, p. 17.

resulta imposible pensar una cosa sin la otra.

La filosofía de Nietzsche constituye una renuncia y a su vez una crítica la erudición y a la búsqueda de saber alejada de la vida, por eso afirma

Por lo general, no me parece ser tan importante, como hoy se cree, que se investigue con exactitud a cualquier filósofo y que se saque a la luz lo que él ha enseñado propiamente, en el más riguroso sentido de la palabra, y lo que no ha enseñado: tal conocimiento no es en todo caso apropiado para hombres que buscan una filosofía para su vida, y no un nuevo saber erudito para su memoria: y finalmente me parece inverosímil que algo así pueda realmente ser investigado.³

Lo fundamental consiste en encontrar una filosofía para la vida, es decir, un pensamiento que permite problematizar la existencia en toda su grandeza y repensar el sentido de todas las ideas que se tienen, para que eso se convierta en una transformación de la propia vida.

En cuanto a la originalidad de mi trabajo resulta clave destacar que mi investigación al centrarse en la reflexión del sentido trágico del sufrimiento destaca una beta poco explorada y de ese modo introduce otro aspecto en la filosofía nietzscheana que pone de manifiesto la riqueza de su pensamiento.

La idea que estructura esta investigación es pensar la filosofía de Nietzsche, a partir de la afirmación final de *Ecce homo*, en la que se pone en el centro de su filosofía a Dioniso. No se trata de pensar que lo dionisiaco se reduce a la parte final de la filosofía de Nietzsche sino que la afirmación de *Ecce homo* constituye la culminación de un proyecto que se inicia desde antes de *El nacimiento de la tragedia*. Lo anterior implica dejar de lado la idea de que la filosofía de Nietzsche se puede dividir en periodos, es decir, que más que periodos lo que tenemos son constantes a lo largo de su obra: lo trágico y lo dionisiaco. Esta investigación no pretende hacer una revisión de toda la obra de Nietzsche, sino analizar algunas obras clave. Empiezo por analizar *El nacimiento de la Tragedia y La filosofía en la época trágica de los griegos*. Luego, la *Gaya ciencia; Así habló Zaratustra y Más allá del bien y del mal*, para culminar con los *Fragmentos Póstumos*.

³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2007, 34 [13], Primavera – Verano de 1874, p. 180.

El trabajo de encuentra dividido en cuatro capítulos. Además cuenta con un apéndice. En el primer capítulo se muestra la importancia de *El nacimiento de la tragedia*, pues en ella se concretizan las ideas de lo dionisiaco y lo trágico. Luego se da cuenta de lo que es lo dionisiaco y lo trágico.

En el segundo capítulo la intención es mostrar las profundas diferencias entre el pesimismo dionisiaco y el pesimismo de Schopenhauer. La idea es que sólo el pesimismo dionisiaco es compatible con la concepción trágica.

En el tercer capítulo el propósito es revelar el sentido trágico del sufrimiento y las implicaciones que tiene para la existencia. Se busca contraponer el sentido trágico del sufrimiento frente al sentido cristiano de éste. Así como la relación entre el sentido trágico del sufrimiento y la muerte de Dios.

En el cuarto capítulo el objetivo es mostrar que la filosofía de Nietzsche es una apuesta por la afirmación de la existencia, que se concretiza en el sentido trágico del sufrimiento.

En el apéndice, el propósito es mostrar la crítica que hace Nietzsche a la concepción de la tragedia que tiene Aristóteles, fundamentalmente por ser una concepción equivocada que despoja la tragedia de un sentido estético y poner el énfasis en lo moral.

Una de las riquezas de este trabajo se encuentra en el hecho de recuperar los *Fragmentos póstumos*. En esos fragmentos se encuentran ideas capitales que por un lado permiten profundizar un conjunto de ideas expuestas en sus obras; por otro lado, y creo que es la parte más relevante, en ellos se encuentran ideas que no fueron tratadas en sus obras. El ejemplo más claro e importante para esta tesis es la contraposición de un sentido trágico del sufrimiento frente a un sentido cristiano del mismo.

La importancia de este trabajo consiste en mostrar que el proyecto filosófico de Nietzsche es defender un sentido trágico de la existencia y del sufrimiento; exhibir la decadencia del sentido cristiano del sufrimiento.

CAPÍTULO I

DIONISO: *FILÓSOFO TRÁGICO*

Tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico*—es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista.

Nietzsche, *Ecce homo*, “El nacimiento de la tragedia”

El propósito de este capítulo es mostrar la importancia de lo trágico y lo dionisiaco, no sólo en las primeras obras de Nietzsche, sino poner de manifiesto que lo dionisiaco y lo trágico constituyen la piedra angular de la filosofía nietzscheana y en ese sentido se trata de aspectos cruciales en su filosofía que recorren toda su obra.

Lo trágico y lo dionisiaco atraviesan toda la obra de Nietzsche. El punto de partida evidente es *La visión dionisiaca del mundo*, que tiene su necesaria continuación en *El nacimiento de la tragedia*, hasta llegar a su culminación en *Ecce homo*.

El capítulo se encuentra dividido en tres apartados.

En el primero se muestra la importancia de *El nacimiento de la tragedia*, pero no como una obra en la que se empieza a tratar lo trágico y lo dionisiaco, sino como la formulación más desarrollada de esas grandes ideas que luego se trataran en diversas facetas.

En el segundo. Se explica lo dionisiaco y la importancia de Dioniso, para todo el proyecto de la filosofía de Nietzsche.

En el tercero. Se define lo trágico y se muestra la relación que guarda con lo dionisiaco. El aspecto fundamental es la que propuesta de Nietzsche es la de una filosofía trágica de la existencia y del sufrimiento.

1.1. *INCIPIT TRAGOEDIA*

En todo estudio entorno a *El nacimiento de la tragedia* se encuentra explícita o implícita la pregunta: ¿Cuál es el planteamiento filosófico fundamental de esa obra? Muchos de esos estudios llegan a la conclusión de que el centro es la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Pero ¿es efectivamente la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco el planteamiento crucial de *El nacimiento de la tragedia*? La respuesta se encuentra en *Ecce Homo*, pues una de las “innovaciones decisivas del libro [es] la comprensión del fenómeno dionisiaco”.⁴ Lo dionisiaco es el centro de la obra, mas “la palabra dionisiaco significa paulatinamente lo mismo que anticristiano, pagano, inmoralista, trágico”.⁵ Sin embargo no debemos olvidar que lo dionisiaco ya era el centro de interés de Nietzsche en escritos anteriores, puntualmente en *La visión dionisiaca del mundo*. En *El nacimiento de la tragedia* encontramos la culminación de ese primer periodo, pero no se le puede comprender sin recurrir a las obras anteriores.

En este trabajo es importante la interpretación de Peter Sloterdijk, desarrollada en *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, porque tiene la virtud de exaltar el primer periodo del pensamiento de Nietzsche y reconocer ese periodo como fundamental para la construcción de la filosofía nietzscheana. “Hay que insistir [...] en dar razón en los puntos fundamentales al Nietzsche temprano frente al tardío.”⁶ Lo anterior implica una clara oposición a posturas, como la de Heidegger, que se empeñan en reducir o centrar exclusivamente la filosofía nietzscheana a categorías como la de “voluntad de poder“, sin otorgar la menor importancia a las primeras y constantes ideas de Nietzsche.

El sentido de esta reflexión consiste en mostrar que “The coherence of Nietzsche’s writings up to and including *The birth of tragedy* is incontestable”.⁷ Lo dionisiaco y lo trágico son ideas que surgen en la filosofía temprana de Nietzsche y constituyen aspectos fundamentales, además de constantes en el desarrollo de toda su filosofía. Sólo reconociendo la importancia de las mismas es posible acercarnos de modo fructífero a una

⁴ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2000, p. 76.

⁵ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, España, 2009, p. 67.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ Porter, J., *The invention of Dionysus. An Essay on The birth of tragedy*, Stanford University Press, California, 2000, p. 4.

interpretación no reduccionista de Nietzsche, “What is more, many of the substantive particulars of *The birth of tragedy* had already been anticipated in the earlier writings”.⁸ Lo dionisiaco se empieza a desarrollar en *La visión dionisiaca del mundo*, manteniéndose en las obras posteriores del primer periodo de la filosofía nietzscheana y reapareciendo en *Ecce homo*, obra que constituye una exploración global de toda su obra.

Para Sloterdijk “La auténtica duplicidad de la que Nietzsche trata en su libro [*El nacimiento de la tragedia*] no es exactamente la de lo apolíneo y lo dionisiaco. El tema dramático del escrito es la relación de lo trágico con lo no trágico”.⁹ El tema central de *El nacimiento de la tragedia* es la relación y oposición de lo trágico con lo no trágico; y no como se ha pensado la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Pero, ¿qué relación existe entre lo trágico y lo dionisiaco? Entre lo trágico y lo dionisiaco existe una integración de modo tal que juntos se oponen a una visión religiosa y moral de la existencia. Por eso es que la formulación nietzscheana más contundente para nombrar la oposición entre lo trágico y lo cristiano se encuentra en *Ecce homo*: “¿Se me ha comprendido? Dioniso contra el crucificado...”¹⁰ Se trata de oponer Dioniso a Cristo, no es que se trate de una sustitución, sino de mostrar dos proyectos diametralmente opuestos de la existencia. Nietzsche busca fundamentar lo trágico y a su vez elabora una crítica a lo cristiano. La oposición entre Dioniso y Cristo muestra la continuidad de lo trágico y lo dionisiaco en la filosofía Nietzsche, pues *Ecce homo* es un recorrido por toda su filosofía, o mejor aún su autobiografía filosófica, y en ese sentido a manera de aforismo, es una síntesis de toda su obra.

Con esa obra Nietzsche se convierte en “el anunciador de un helenismo diferente”¹¹ Un helenismo en que la tragedia y lo dionisiaco son situados en el lugar central que antes no se les había otorgado, iniciando así una nueva concepción de la existencia.

Veamos ahora qué es lo dionisiaco, para luego mostrar qué es lo trágico y cómo se relacionan estos dos aspectos centrales de la filosofía nietzscheana.

⁸ *Idem.*

⁹ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, op. cit., p. 111.

¹⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., p. 145.

¹¹ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, op. cit., p. 57.

1.2. DIONISO Y LO DIONISIACO

Nietzsche recurre a Dioniso, no precisamente como la divinidad vinculada a un culto y práctica religioso en el marco del orfismo. Lo que hace más bien utilizar esa figura como la de un dios-artista-filósofo que representa la concepción trágica de la existencia y el sentido trágico del sufrimiento.

La inclusión de Dioniso al mundo griego constituyó en sí misma toda una revolución, porque a través de ese dios, Nietzsche busca mostrar el otro lado del mundo griego, específicamente resaltar el lado trágico que se encontraba en un estado de olvido, en todas aquellas visiones del universo griego que se empeñaban en resaltar sólo el lado bello, dejando de lado todo lo demás. Nietzsche buscar mostrar una visión plena de lo heleno que permita comprender íntegramente el mundo griego, es decir, se trata de rescatar el helenismo con todas sus luces y sombras, por eso dirá que fue: “el primero en comprender el maravilloso fenómeno de lo dionisiaco”.¹²

Dioniso le permite a Nietzsche resaltar el lado trágico de la existencia, que se encuentra en un estado de olvido en la modernidad, o mejor aún, de negación. Pero negar algo no significa en ningún sentido eliminarlo. Lo trágico de la existencia siempre ha estado presente. El hombre moderno ha intentado en vano olvidarlo. En ese sentido la filosofía nietzscheana nos muestra que la única alternativa es confrontar con ese otro lado de la existencia.

Dioniso constituye la embriaguez y el arte no escultórico de la música. Dioniso vía la embriaguez genera la ruptura del principio de individuación, que implica la desaparición de lo subjetivo.

La embriaguez es una analogía que permite entender que “aquellas agitaciones dionisiacas, [...] se despiertan bien por el influjo de la bebida narcótica, [...] o bien en la violenta inminencia de la primavera, que con placer se filtra por toda la naturaleza.”¹³ La embriaguez es tanto el efecto de la “bebida narcótica” como la presencia siempre manifiesta de la naturaleza en cada ser humano. De modo tal que “Las festividades de

¹² Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., p. 77.

¹³ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011, p. 340.

Dioniso no sólo sellan una alianza de persona a persona, también reconcilian al ser humano con la naturaleza.”¹⁴ Esa reconciliación es tal toda vez que el “hombre teórico” tiende a negar su propia naturaleza.

Así como la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así la obra de creación del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez. Este estado, si de él no hemos tenido experiencia en nosotros mismos, sólo nos deja que lo captemos de una manera metafórica: es algo similar a cuando uno sueña y se está dando cuenta que los sueños, sueños son. De este modo el servidor de Dioniso ha de estar en plena embriaguez y, al mismo tiempo, ha de estar al acecho detrás de sí mismo como observador. El rasgo distintivo de los artistas dionisiacos se muestra no en el cambio entre dominio de sí y embriaguez, sino en la coexistencia de ambos.¹⁵

Lo dionisiaco implica dos momentos de un todo: la embriaguez y el dominio de sí. Es justo el instante en el que se reconoce la experiencia de ambos momentos.

Con la palabra “dionisiaco” se expresa un ímpetu hacia la unidad, un alcance más allá de la persona, la vida cotidiana, la sociedad, la realidad, como abismo de olvido, el apasionado-doloroso henchirse en estados más oscuros, más plenos, más fluctuantes ; un extasiado decir-sí al carácter total de la vida, como lo igual en todo cambio, lo igualmente poderoso, lo igualmente feliz; la gran participación panteísta en la alegría y en el dolor, que prueba y santifica incluso las propiedades más terribles y más problemáticas de la vida, partiendo de una eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad: como sentimiento de unidad de la necesidad de crear y de destruir ...¹⁶

En lo dionisiaco se pone de manifiesto la unidad del ser humano con la totalidad. Es un decir sí al dolor y al horror de la existencia de la misma manera que se dice sí a la alegría y

¹⁴ Nietzsche, F., *La visión dionisiaca del mundo*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011, p. 462.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889), Volumen IV.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2007, 14 [14], Primavera de 1888, pp. 511-512.

al placer. Lo dionisiaco constituye la máxima afirmación de la existencia, se trata de afirmar el crear y destruir; el nacimiento y la muerte. Lo dionisiaco no sólo representa el lado terrible de la existencia, sino que hace de ese lado terrible una razón para vivir la vida, el sufrimiento para lo dionisiaco nunca será razón para negar la existencia, el sufrimiento nos constituye forma parte de cada ser, no se le puede negar, tampoco se le puede condenar al olvido y pretender que no existe.

En el “símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación.”¹⁷ Decir sí a la existencia en toda su magnificencia es el centro de lo dionisiaco y supone siempre una contraposición con todo proyecto moral y religioso.

Lo dionisiaco guarda una relación con lo apolíneo, pero no al modo en el que se ha pensado comúnmente, sino que se trata de “dos mundos contrapuestos, y sin embargo correlativos”¹⁸. Se contraponen al ser diferentes, pero esa distinción es lo que les permite complementarse, de modo que “lo dionisiaco y lo apolíneo no están pensados como una dualidad de tendencias del ser, sino como dos caras de un mismo principio: precisamente del máximo fundamento del ser en sus formas de voluntad y manifestación”.¹⁹ Dionisiaco y apolíneo constituyen un todo por eso es que “El arte griego nos ha enseñado que no hay verdaderamente superficie bella sin una profundidad horrible”.²⁰ En todas aquellas manifestaciones de belleza, que podemos reconocer como apolíneas, se encuentra detrás lo dionisiaco que al no poderse manifestar de manera directa, pues resultaría insoportable para el ser humano, se muestra mediante el filtro de lo apolíneo y así resulta soportable para el ser humano. Pero esa belleza o apariencia de belleza no quita en ningún sentido el trasfondo dionisiaco.

Nietzsche crea una interpretación de la tragedia en la que lo dionisiaco y apolíneo, como una unidad, constituyen el centro. En su concepción de la tragedia griega encontramos una duplicidad de divinidades: Apolo y Dioniso, “el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisiaco*: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, en lucha permanente y en reconciliación

¹⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., p. 76.

¹⁸ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874), Volumen I.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 10 [1], Comienzo de 1871, p. 269.

¹⁹ Frey, H., *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*. UDLA / Porrúa, México, 2007, p. 102.

²⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874), Volumen I.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 11 [1], Febrero de 1871, p. 280.

que sólo se produce periódicamente.”²¹ Se trata de una duplicidad divina que constituye un todo. No es que se trate aspectos separados, sino de una integración entre Apolo y Dioniso para la constitución de la tragedia.

Ambas pulsiones tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de aquella antítesis, sobre la cual la común palabra “arte” tiende un puente sólo en apariencia; hasta que, finalmente, se manifiestan, gracias a un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea.²²

Se trata de dos pulsiones distintas, Apolo por su parte representa el sueño y el arte del escultor; Dioniso la embriaguez y el arte no escultórico de la música. Esa unidad implica que en la tragedia están de igual forma tanto lo apolíneo como lo dionisiaco. No es que trate de un equilibrio, entendido como un estado en que cada pulsión se manifiesta en igual proporción, sino más bien de una lucha entre las dos pulsiones sin que sea posible la aniquilación de alguna de ellas.

Apolo representa el principio de individuación en que todo se configura desde la apariencia, es decir, sobre el saber de que lo que aparece ante nosotros no es más que un conjunto de imágenes oníricas. No hay verdad sólo apariencia. Dioniso en cambio vía la embriaguez genera la ruptura del principio de individuación.

Lo apolíneo y lo dionisiaco

son poderes artísticos que surgen de la naturaleza misma, *sin mediación del artista humano*, y en los cuales las pulsiones artísticas de ésta se satisfacen por vez primera y por vía directa: por un lado, como mundo de imágenes de los sueños cuya perfección no tiene conexión alguna con la altura intelectual o con la formación

²¹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 338.

²² *Idem.*

artística de la persona individual, por otro lado como realidad embriagada, la cual, a su vez, no presta atención a esa persona, sino que intenta incluso aniquilar al individuo y redimirlo mediante un sentimiento místico de unidad.²³

No es el ser humano el que configura esos poderes artísticos sino antes bien son constitutivos del hombre, si que sea posible separarlos.

Lo apolíneo y lo dionisiaco constituyen “fuerzas de la naturaleza, fuera de todo nexo con las costumbres y órdenes sociales, estatales y religiosos”²⁴. En ese sentido ambos instintos rompen cualquier compromiso con la esfera social, política y religiosa; ligándose exclusivamente al arte. En última instancia “el mundo griego ha conseguido [...] la unión perfecta entre lo dionisiaco y lo apolíneo”.²⁵ Es fundamental comprender que la relación entre Apolo y Dioniso no es dialéctica al modo en que se entendía en Hegel, con sus tres momentos: tesis, antítesis y síntesis. Fundamentalmente porque entre esas dos divinidades no hay superación, sino una lucha permanente. Del mismo modo que Heráclito afirmaba que el cambio era la única constante, aquí podemos afirmar que la lucha o competencia es la única constante entre Apolo y Dioniso.

La relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco no debe impedirnos reconocer que para Nietzsche

La tragedia nace de la lírica dionisiaca, no de la apolínea. Dolor, espanto, placer, complacencia en el dolor, irritación elemental, una especie de encanto espantoso incluso en la dicha: un dios extraño que ha triunfado sobre la más dura resistencia. El desarrollo artístico del ditirambo es un intento por dominar este demonio. El oráculo mismo lo ha aconsejado de esta manera, [que todos organicen juntamente unas danzas en honor de Bromio²⁶] (sin diferencia de clases). La idea de la tragedia nace de estas circunstancias dionisiacas. El hombre, estremecido en lo más profundo

²³ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 342.

²⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, *Volumen I.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 10 [1], Comienzo de 1871, p. 269.

²⁵ *Ibid.*, p. 260.

²⁶ “Bromio es un epíteto del dios Dionisos que significa <el atronador>, <el estruendoso>.”*

*Nota 84, contenida en: *Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013, p. 640

por el placer y el horror, por el milagro que le rodea, percibe, de pronto, un nuevo orden transfigurado de las cosas: la culpa, el destino o la perdición del héroe son sólo medios para que la mirada se abra a este nuevo mundo transfigurado.²⁷

La tragedia nace de la lírica dionisiaca en el sentido de que surge del ditirambo, que es el canto a Dioniso o al macho cabrío, “es un hecho que el contenido de la tragedia son los [sufrimientos] de Dioniso, y más adelante, de otros héroes”.²⁸

El aspecto central de la tragedia es lo dionisiaco, lo apolíneo sólo le permite adoptar una forma que hace posible al ser humano asumir lo que en ella se devela. En el mundo aparecen en unidad el horror y el placer, la tragedia los lleva a escena, para que de ese modo el hombre pueda reconocer dicha unidad, no desde una perspectiva moral, sino antes bien como una experiencia estética, que logra una huella imborrable en cada sujeto.

Sobre lo dionisiaco y lo apolíneo, Sloterdijk apunta:

A un lector atento tiene que sorprender con qué facilidad plantea el filólogo Nietzsche el compromiso entre ambas divinidades artísticas [Apolo y Dioniso], y cuánto esfuerzo le ocupa contrastar el mundo del arte trágico con el mundo de lo no artístico, de la cotidianidad, de la racionalidad, del comportamiento teórico, en una palabra, con lo que él denomina la cultura socrática.²⁹

Lo trágico sólo se inicia en *El origen de la tragedia*, pero permanece en la totalidad de la obra lo mismo será Dioniso contra el crucificado que Zaratustra contra el crucificado o el anticristo contra el crucificado. La obra de Nietzsche será un desarrollo constante de lo trágico en diferentes momentos criticando siempre lo cristiano y mostrando sus devastadores efectos.

²⁷ Nietzsche, F., “Historia de la literatura griega I y II”, *Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013, pp. 640 – 641.

²⁸ *Ibid.*, p. 639.

²⁹ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche, op. cit.*, p. 111.

1.3. LO TRÁGICO, CONSTANTE DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA

¿Qué es lo trágico? Lo trágico funda una concepción de la existencia en la que se da un sí a la vida en toda su fastuosidad. Lo trágico parte del reconocimiento de la finitud de la existencia y de saber que lo dionisiaco lo permea todo.

Lo que nosotros llamamos “trágico” es justamente esa explicación apolínea de lo dionisiaco: cuando desarrollamos una serie de imágenes aquellas sensaciones entrelazadas unas con otras, que producen todas juntas la embriaguez de lo dionisiaco, entonces esta serie de imágenes, [...], expresa lo trágico.³⁰

La embriaguez dionisiaca es la expresión más clara de lo dionisiaco. Lo dionisiaco nombra, muestra y constituye una experiencia del mundo y una concepción de la existencia, que sólo metafóricamente se puede llegar a comprender mediante la embriaguez.

Nietzsche, afirma: “YO HE SIDO EL PRIMERO EN DESCRUBRIR LO TRÁGICO”³¹. Lo trágico implica una nueva forma de pensar la existencia y de manera paralela afirmarla.

Lo trágico constituye:

1. Una concepción de la existencia. En la que el sufrimiento no es ni bueno ni malo, simplemente es, por tanto la única justificación que se puede articular sobre el sufrimiento es que se trata de una parte inherente de la existencia. De modo que nunca será razón para negarla. La concepción trágica de la existencia parte de la finitud y del sufrimiento como un hecho dado. Sólo reconociendo que “Todo lo existente es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado”³², se comprende lo trágico, pues nombrar lo existente como justo e injusto implica ya pensar desde los reduccionistas esquemas morales.

³⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 7 [128], Finales de 1870-Abril de 1871, p. 180.

³¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Volumen III., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2010, 25 [95], Primavera de 1884, p. 471.

³² Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 372.

2. Una concepción del conocimiento. Esa concepción del conocimiento la denomina Nietzsche “sabiduría trágica”. El objetivo de Nietzsche es “tratar la cuestión del valor del conocimiento como un ángel frío que penetra con la mirada a través de todas las bagatelas. Sin ser malo, pero sin sentimientos”³³. Se trata de oponerse a todos esos intentos en los que el conocimiento es limitado por la perspectiva moral y además se le piensa como una cuestión alejada del arte. La filosofía de Nietzsche busca poner la sabiduría trágica al servicio de la vida.

La sabiduría trágica constituye una crítica a la filosofía moderna convertida en una constante acumulación de conocimientos que no tiene ninguna repercusión en la existencia; a diferencia de la filosofía griega en la que el conocimiento es puesto al servicio de la vida. Nietzsche genera una perspectiva distinta del helenismo en la que se manifiesta la sabiduría trágica, de modo tal que

quien se ocupa de los griegos, tendrá que tener siempre presente que en todas las épocas el impulso incontrolado del saber, en sí, barbariza tanto como el odio al saber, y que los griegos dominaron su impulso de saber, en sí insaciable, mediante el respeto a la vida, mediante una ideal exigencia de vida –porque querían vivir inmediatamente lo que habían aprendido.³⁴

Se trata fundamentalmente de poner el conocimiento al servicio de la vida e impedir que se busque una vana acumulación de conocimiento alejado de una repercusión concreta en la existencia. No sólo se es bárbaro por no alcanzar cierto grado de conocimiento sino además por no cuestionarse la importancia del saber para la vida y luego cómo el saber puede transformar la vida. Los griegos viven el conocimiento de modo que mediante él transforman la vida. Esa sabiduría trágica constituye “la nueva forma de conocimiento [...] que simplemente para que se pueda soportar, necesita del arte como protección y remedio”.³⁵ La sabiduría trágica a diferencia de la concepción moderna del conocimiento

³³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op.cit.*, 19 [234], Verano de 1872-Comienzo de 1873, p. 373.

³⁴ Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Obras completas*, Volumen I. *Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 575.

³⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas*, Volumen I. *Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 398.

(racionalista y positivista) no niega el arte sino le otorga un papel crucial en la existencia, de modo que arte y sabiduría trágica constituyen una unidad. Resulta imposible pensar la sabiduría trágica alejada del arte.

Nietzsche no está considerando a la totalidad de los griegos sino, como sostiene en *La filosofía en la época trágica de los griegos* específicamente los “filósofos preplatónicos”, esto es de Tales de Mileto hasta Sócrates³⁶, pues con Platón da inicio otra época de la filosofía. De entre esos filósofos se destaca Heráclito de Éfeso, por eso en *Ecce Homo* se dice:

En vano he buscado indicios de ella [la sabiduría trágica] incluso en los grandes griegos de la filosofía, los de los dos siglos anteriores a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso al concepto mismo del ser – en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado.³⁷

Dos elementos fundamentales son retomados de la filosofía de Heráclito. Primero. Nietzsche recrea su concepción del devenir, el cambio es lo único que permanece. Por eso “No se puede sumergir dos veces en el mismo río. Las cosas se dispersan y se reúnen de nuevo, se aproximan y se alejan”³⁸. El cambio es una constante, por eso proximidad y lejanía serán dos momentos de un todo.

De la lucha de los opuestos surge el devenir: las cualidades determinadas que se nos presentan como duraderas, no expresan más que el momento de supremacía de uno

³⁶ Resulta central reconocer que la valoración de Nietzsche sobre Sócrates, en este primer periodo de su filosofía es cambiante. En *El nacimiento de la tragedia* su postura es crítica, primero lo hace responsable de la muerte de la tragedia junto con Eurípides y además es uno de los representantes de la concepción no trágica de la existencia a la que se opone. En cambio en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, reconoce a Sócrates como parte de un grupo de pensadores trágicos que inician con Tales y culminan con él, siendo una de las características centrales de esos filósofos el hecho de poner el conocimiento al servicio de la vida.

³⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., pp. 78-79.

³⁸ Heráclito, fragmento 91, en Farré, L., *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*, Aguilar, Madrid, 1959, p. 156. La numeración de los fragmentos de Heráclito corresponde a la edición de Diels – Kranz.

de uno de los combatientes , pero la guerra no se termina con esto, la lucha continua por toda la eternidad.³⁹

Nada permanece, sólo la lucha constante que engendra cambio. Al final “El tiempo es un niño que juega con los dados; el reino es de un niño”⁴⁰. La moral no tiene lugar en la concepción de Nietzsche.

Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así como juegan el artista y el niño, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente y éste es el juego del “eón” que juega consigo mismo. Transformándose en agua y en tierra construye como un niño castillos de arena a la orilla del mar, construye y destruye; de vez en cuando vuelve a comenzar el juego. Hay un momento de saciedad: luego, le mueve de nuevo la necesidad, de la misma manera que artista se ve obligado a crear por la necesidad. No es el ánimo criminal, sino más bien el impulso del juego que surge siempre de nuevo el que da la vida a otros mundos. Algunas veces el niño tira su juguete: pero de pronto lo vuelve a recoger, con capricho inocente. Pero cada vez que construye, junta, ensambla, adapta y forma lo que hace según ciertas reglas y según un orden interno.⁴¹

El fuego se convierte en un recurso metafórico que permite mostrar ese continuo cambio, pero debemos tener presente que “el fuego no es para Heráclito meramente el fuego visible, sino el calor, los vapores secos, el aliento.”⁴²

El artista como el niño no posee ningún interés moral y sólo juegan a construir y destruir, siendo estos dos momentos igual de importantes e inseparables. De hecho esos dos momentos constituyen un ciclo continuo, es decir, a la creación sigue la destrucción, luego

³⁹ Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 586.

⁴⁰ Heráclito, fragmento 52, en Farré, L., *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*, *op. cit.*, p. 137.

⁴¹ Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 590.

⁴² Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013, p. 369.

la creación y así de forma infinita. En toda esa destrucción y construcción el único rasgo constante es la inocencia del devenir, lo mismo da para el artista y el niño cualquiera de esos dos momentos. Nietzsche retoma la filosofía de Heráclito, pero reconoce que

Dado que a Heráclito le era ajeno el arte, recurrió a la imagen del juego infantil. Aquí la inocencia se encuentra junto a la creación y la destrucción. [...] Se trata de una visión del mundo puramente estética. Tanto la compresión moral del todo, como la teología, están descartadas: pues el niño del mundo no actúa según fines sino según una [justicia] inmanente.⁴³

No es que en la filosofía de Heráclito ya esté presente una valoración estética del mundo y de la existencia humana. Lo que hace Nietzsche es derivar de la concepción del juego del Heráclito una valoración del mundo como un fenómeno estético. El juego es equiparado al más puro y libre momento de creación. Del mismo modo que el artista renuncia a la moral lo hace el niño, pues las restricciones de la moral implican el olvido de la inocencia y por lo tanto la incapacidad para poder jugar, es decir, crear y destruir en sentido pleno.

Segundo. Recupera de la filosofía de Heráclito⁴⁴ su perspectiva de la *hybris* (desmesura), pues desde ese punto logra trazar un vínculo con lo trágico, por eso afirma que la *hybris* es

en realidad la piedra de toque para todo aquel discípulo de Heráclito, aquí tiene que mostrar si ha comprendido o tergiversa a su maestro. ¿Existen en este mundo la culpa, la injusticia, la contradicción, el dolor?

Sí, exclama Heráclito, pero sólo para los hombres limitados que contemplan las cosas separadamente y no en su unidad, no para el dios que intuye todo; para este último todos los contrarios fluyen juntos en una armonía, ciertamente invisible para el ojo humano común, pero comprensible para quien como Heráclito se parece al

⁴³ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁴ Resulta clave notar que Nietzsche, consecuente con todas sus ideas, no busca mostrar de manera nítida la filosofía de Heráclito sino generar una perspectiva del filósofo de Éfeso que le permita construir su concepción de lo trágico. De hecho, parafraseando a Nietzsche se puede decir de Heráclito lo que dice de Schopenhauer: “Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Heráclito: únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Heráclito”.

dios contemplativo. Ante una ardiente mirada no queda ni una sola gota de injusticia en el mundo que se expande a su alrededor ⁴⁵

Sólo aquellos discípulos que reconocen la *hybris* y todo lo que de ella se sigue son auténticos discípulos de Heráclito, el resto efectúa una amputación a su filosofía que hace del filósofo de Éfeso un ser deforme. En realidad sólo aquellos que aceptan la concepción heraclítica de la *hybris* pueden denominarse discípulos de Dioniso y asumir una perspectiva trágica de la existencia y del sufrimiento.

La *hybris* permite comprender las cosas en su unidad, reconocer la armonía en los contrarios y sobre todo llegar a saber que no se puede sostener una valoración moral del mundo, pues en última instancia el dolor o sufrimiento no es ni bueno ni malo, simplemente es y en ese sentido constituye una dimensión trágica de la existencia. Heráclito dirá: “Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas”⁴⁶. Sólo el hombre articula la valoración moral del dolor y el sufrimiento. De hecho, para ser más precisos, sólo la moral de los débiles hace posible esa valoración. “Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.”⁴⁷ Lo opuestos constituyen una armonía, por supuesto que la armonía que construye Nietzsche, a partir de Heráclito, es lo trágico a partir de los opuestos; apolíneo y dionisíaco.

Al considerar toda realidad para Heráclito como unidad de tensiones opuestas, no deben suponerse semejantes tensiones paralizadas constantemente por el equilibrio recíproco, sino capaces de producir continuamente desequilibrios, cada uno de los cuales resulta compensado después por el desequilibrio opuesto en sucesión infinita.⁴⁸

Entre lo apolíneo y lo dionisíaco existe una lucha permanente, pues “lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso las más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la

⁴⁵ Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 590.

⁴⁶ Heráclito, fragmento 102, en Farré, L., *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁷ Heráclito, fragmento 51, en Farré, L., *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁸ Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1989, p. 178.

discordia”.⁴⁹

3. Una revaloración del arte. Nietzsche dirá que “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”⁵⁰ No se trata de cualquier fenómeno estético, sino de la tragedia y de como la propia tragedia como manifestación suprema del arte constituye una concepción de la existencia. De forma más concreta la tragedia de Sófocles y Esquilo.

Dioniso es una representación del arte, específicamente de la tragedia y de su impulso musical, en última instancia: “el arte es la tarea suprema”.⁵¹ El arte es considerado por Nietzsche con infinitamente superior que el conocimiento. La propuesta de nuestro filósofo consiste en invertir la ecuación, es decir, que ya no sea el conocimiento lo que se considere más importante, sino que el arte ocupe el centro y por tanto el conocimiento y todo lo demás deberá gravitar alrededor del arte.

El gran problema es que la filosofía ha puesto un énfasis desmedido en el conocimiento relegando a un plano inexistente al arte. La labor de la filosofía de Nietzsche es reivindicar el lugar del arte, para luego manifestar que el arte debe ocupar un lugar privilegiado sobre el conocimiento, sin que eso implique un rechazo del conocimiento. De la fusión entre conocimiento al servicio de la vida con el arte es de donde surge la sabiduría trágica.

4. Unidad entre lo trágico y lo dionisíaco y a su vez una crítica a lo diametralmente opuesto que es lo cristiano. La concepción dionisíaca del mundo implica necesariamente lo trágico. Dioniso representa la visión trágica de la existencia. No se puede ser discípulo de Dioniso sin lo trágico. Asumir una postura no trágica de la existencia supone negar la enseñanza de Dioniso.

Lo trágico se opone a lo cristiano, es decir, a la visión moral y religiosa de la existencia; y a la cultura socrática. En *El nacimiento de la tragedia* “El interés de Nietzsche, sobre todo, y en esto trata de resaltar su originalidad, estaría en liberar a la

⁴⁹ Heráclito, fragmento 8, en Farré, L., *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*, op. cit., p. 113.

⁵⁰ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., p. 355.

⁵¹ *Ibíd*, p. 337.

tragedia de toda contaminación moral y religiosa, y reinterpretar su significado desde el ámbito estético.”⁵² Lo trágico se sitúa más allá del bien y del mal⁵³, es decir que se contraponen de forma plena a todo proyecto moralizante. Nietzsche busca mostrar el empobrecimiento de la vida y el mundo, que se sigue de la concepción cristiana. Nietzsche debe ser reconocido como un nihilista antinihilista, pues lo que busca, en primer lugar, es mostrar como la primera inversión de los valores es la dada por el cristianismo y como esos valores se contraponen a todo aquello que los griegos consideraban valioso. Segundo. Tras reconocer que los valores cristianos niegan la vida se deben instaurar otros valores que permitan afirmar la vida.⁵⁴

Lo trágico también se manifiesta en la oposición de Dioniso y Sócrates, es decir, entre el socratismo estético y la embriaguez dionisiaca. El principio fundamental del socratismo estético es: “Todo tiene que ser inteligible para ser bello”.⁵⁵ Lo que implica la exigencia a todo el arte de ser de antemano inteligible. Se trata de hacer del arte un producto de la razón, que el espectador debe comprender. De acuerdo con la lógica interna del socratismo estético todas aquellas obras que no son comprensibles no son dignas de ser llamadas obras de arte. Por eso es que Sócrates junto con Eurípides al tratar de aplicar esos esquemas a la tragedia terminan por destruirla, pues esas exigencias de la razón implican dejar de lado la parte fundamental de la tragedia que es la dionisiaca, “A causa del predominio de la reflexión y del socratismo aparece una atrofia de lo dionisiaco en la tragedia”.⁵⁶ No es que se trate de asumir la postura opuesta y renunciar a la razón, pues la “reflexión tiene su lugar en la tragedia. (La tragedia que expone los conflictos más profundos de la vida y el pensamiento no puede prescindir de la reflexión.)”⁵⁷. Se trata de poner el conocimiento al servicio de la vida y eso sólo es posible mediante la sabiduría

⁵² De Santiago Guervós, L., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004, p. 265.

⁵³ “Más allá del bien y del mal”, no es sólo el título de una de sus obras; es un aforismo que entraña una parte central en la filosofía de Nietzsche. Se refiere al hecho de generar una propuesta filosófica que se separe de la moral y la religión cristianas, pues estas constituyen una limitante esencial para toda reflexión filosófica que pretenda ser tal.

⁵⁴ Cfr. “¿Que dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista”, de Frey, H., *En el nombre de Dionysos: Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglos XXI, México, 2013.

⁵⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 385.

⁵⁶ Nietzsche, F., *Introducción a la tragedia de Sófocles*, en *Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013, p. 574.

⁵⁷ *Ibid.*, 579.

trágica que no se limita al puro conocimiento sino que reconoce el lugar crucial del arte al lado del conocimiento. La sabiduría trágica logra la unidad perfecta entre el arte y el conocimiento puestos al servicio de la vida. Por eso es que Nietzsche reconoce en las tragedias de Sófocles y Esquilo el verdadero sentido estético de la tragedia y a las de Eurípides termina por denominarlas “charlatanas tragedias filosóficas.”⁵⁸

Finalmente, Nietzsche nos dice “tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico*- es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista.”⁵⁹ Ser el primer *filósofo trágico* implica afirmar lo dionisiaco y oponerse de modo radical a lo cristiano.

Nietzsche en tanto que *filósofo trágico* afirma la existencia y se opone al pesimismo de Schopenhauer dando lugar al pesimismo dionisiaco, por eso su filosofía también debe ser caracterizada como una férrea oposición tanto al pesimismo de Schopenhauer como al optimismo de Leibniz.

⁵⁸ *Ibid.*, 584.

⁵⁹ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es, op. cit.*, p. 78.

CAPÍTULO II

PESIMISMO DIONISIACO *VERSUS* PESIMISMO SCHOPENHAUERIANO

La tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas. Schopenhauer se equivocó aquí.

Nietzsche, *Ecce homo*, “El nacimiento de la tragedia”

Sobre todo esto ofrece ese escrito una enseñanza inapreciable, aun concediendo que quien aquí habla no es, en el fondo, “Schopenhauer como educador” sino su antítesis, “Nietzsche como Educador”.

Nietzsche, *Ecce homo*, “Las intempestivas”

El saber absoluto conduce al pesimismo: el antídoto es el arte.

Nietzsche, *Fragmentos póstumos, Volumen I, 19* [52]

En este capítulo el objetivo es mostrar la oposición entre el pesimismo dionisiaco de Nietzsche y el pesimismo de Schopenhauer. Además abordar la relación entre lo trágico y el pesimismo dionisiaco.

La hipótesis de la que parto es que no es posible separar el pesimismo dionisiaco de lo trágico, es decir, que sólo asumiendo el pesimismo dionisiaco es posible mantener una actitud trágica ante la vida.

El capítulo se encuentra dividido en tres apartados:

En el primero. Se trata la relación de Nietzsche con Schopenhauer. Poniendo de manifiesto que el reconocimiento que hace Nietzsche a la importante labor filosófica de Schopenhauer no le impide distanciarse de él, es decir, cuestionar sus ideas y crear las propias.

En el segundo. Se muestran los rasgos esenciales del pesimismo de Schopenhauer. Para realizar esa tarea se recuperan algunas ideas de su obra cumbre: *El mundo como voluntad y representación*, obra que como sabemos causa una honda impresión en el joven Nietzsche.

En el tercer apartado. Se pone de manifiesto los rasgos fundamentales de lo que Nietzsche denomina “el pesimismo dionisiaco”. La idea es mostrar porque se debe afirmar el pesimismo dionisiaco y rechazar el schopenhaueriano. La razón es simple y contundente: el pesimismo dionisiaco afirma la vida; en cambio el que se desprende de la filosofía de Schopenhauer termina por negarla, esto es por sostener que la vida carece de todo sentido.

El pesimismo dionisiaco constituye la máxima afirmación de la existencia. En el punto donde Schopenhauer no fue capaz de seguir, aparece Nietzsche para continuar el camino y afirmar la existencia en su totalidad, considerando todo el sufrimiento que se puede presentar en ella, es decir, para mostrar que el dolor nunca será razón para negar la existencia.

2.1. NIETZSCHE COMO EDUCADOR

El primer contacto de Nietzsche con la filosofía de Schopenhauer, específicamente con *El mundo como voluntad y representación* lo lleva a experimentar una fascinación. Es justamente el mismo encanto que vive Schopenhauer por la filosofía de Kant. Nietzsche atribuye la misma importancia al pensamiento de Schopenhauer, que éste reconoce al pensamiento kantiano, “mi filosofía parte de la kantiana por eso presupone un conocimiento sólido de ésta. Pues la doctrina de Kant provoca en cualquier cabeza que la haya captado un cambio fundamental, el cual es tan enorme que puede equivaler a un renacimiento espiritual”⁶⁰. Ese renacimiento espiritual es el que vive Nietzsche al conocer la filosofía de Schopenhauer, es decir, encuentra en las palabras de Schopenhauer la manera de expresar sus propias ideas, aunque luego comprenderá que ese lenguaje es insuficiente, pues implica un conjunto de presupuestos que no está dispuesto a cargar y por tanto crea un lenguaje propio.

Nietzsche desde el principio guarda una distancia con el pensamiento de Schopenhauer, aunque resulta innegable que existe una influencia en su pensamiento. *El nacimiento de la tragedia*, puede ser visto como la aplicación de la metafísica de Schopenhauer al ámbito de la estética, que en Nietzsche constituye el elemento fundamental de su filosofía o para ser más precisos su obra sobre la tragedia “es una versión estética de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, expresada en el lenguaje de la mitología griega”.⁶¹ Lo que hace Nietzsche es crear “una reflexión filosófica acerca del arte, lo cual anuncia ya toda su producción posterior. Para ello adopta en gran parte el aparato conceptual de la filosofía de Schopenhauer, que desde el principio consideraba propinqua al pensamiento griego”.⁶² Nietzsche retoma la filosofía de Schopenhauer como punto de partida para el desarrollo de sus propias ideas. Sin embargo el desarrollo de su filosofía, pone de manifiesto la crítica a Schopenhauer; sin que eso mismo ocurra con los griegos que siempre reconoce como el referente que le permite articular una crítica no sólo a la filosofía moderna, sino a toda la cultura. Nietzsche abandona las ideas de

⁶⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, FCE, México, 2012, p. 76.

⁶¹ Frey, H., *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, UDLA/ Porrúa, México, 2007, p. 99.

⁶² Kouba, P., *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, España, 2009, pp. 22.

Schopenhauer, pero se mantiene siempre cerca de los filósofos preplatonicos en particular de Heráclito a quien considera el más cercano a su pensamiento.

Nietzsche reconoce el papel de Schopenhauer desde sus primeras obras y luego al dedicarle la tercera intempestiva: *Schopenhauer como educador*. Sin embargo ya en el *Ensayo de autocrítica* y de forma más contundente en *Ecce homo* se pone de manifiesto la abierta oposición o desencanto por el pensamiento de Schopenhauer.

Desde muy temprano Nietzsche afirma: “Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer: únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer; es por eso por lo que yo le debo la mayor gratitud”⁶³, es decir, Schopenhauer, Nietzsche y otros filósofos auténticos son el medio a través del cual podemos alcanzar un conocimiento claro, distinto y reflexivo de nosotros, pues nos permiten, entre otras cosas, expresar ideas de las que no habíamos encontrado la fórmula adecuada para poder hacerlo y así reflexionar de manera profunda sobre nuestra propia existencia.

Para Schopenhauer es perentoria la necesidad de conocer de forma directa las ideas de los filósofos, pues de otro modo resulta imposible aspirar a su comprensión “A consecuencia de su originalidad vale decir de Kant en grado sumo lo que vale decir estrictamente de todos los filósofos genuinos: sólo se puede aprender a conocerlos a partir de sus propios escritos, no por los comentarios de otros”.⁶⁴ De modo que ningún estudio introductorio o especializado puede suplir en sentido alguno la lectura directa de las ideas de aquellos filósofos que se desea conocer, sólo mediante el contacto directo de las ideas de los filósofos podremos aspirar a la comprensión de sus ideas, hacerlo de otro modo es caer en una vana ilusión. La filosofía de Nietzsche exige como condición necesaria para su comprensión la lectura directa de sus textos, luego la larga y profunda reflexión para poder aspirar a comprender sus planteamientos

Para comprender la filosofía de Nietzsche es necesario el conocimiento de la filosofía de Schopenhauer, pues sólo así se podrá aspirar a encontrar los puntos de quiebre entre los dos pensadores. Nietzsche reconoce la grandeza de Schopenhauer, pero al mismo tiempo puede mantener la distancia crítica que le permite ubicar aquellos puntos en los que

⁶³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos, Volumen I* (1869 – 1874), (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 34 [13], Primavera-Verano de 1874, p. 560.

⁶⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, FCE, México, 2012, pp. 77 – 78.

ya no puede seguir caminando al lado de él e iniciar la crítica y el distanciamiento de la filosofía de Schopenhauer.

En los *Fragmentos póstumos*, Nietzsche dirá

Cuando aplaudía en Schopenhauer a mi educador había olvidado que hacía ya tiempo que ninguno de sus dogmas resistía mi desconfianza; pero no me importaba cuántas veces había escrito “mal demostrado” o “indemostrable” o “exagerado” debajo de sus frases, porque de lo que disfrutaba agradecido era de esa fortísima impresión que desde hacía una década había ejercido en mí el propio Schopenhauer volcado hacia las cosas, franco y atrevido frente a ellas.⁶⁵

Debemos reconocer que en la tercera intempestiva: *Schopenhauer como educador*, Nietzsche no está hablando sólo de aquél, sino fundamentalmente de sí mismo, por eso afirmara en *Ecce homo* que “en Schopenhauer como educador está escrita mi historia más íntima, mi devenir. [...] quién aquí habla no es, en el fondo, “Schopenhauer como educador”, sino su *antítesis*, “Nietzsche como educador”⁶⁶. Nietzsche se reconoce como aquel que puede educar al hombre moderno en el sentido de crear las condiciones para que pueda descubrir todas sus ataduras, liberarse y poder crear sus propios valores, pues ante todo

Los únicos que pueden ser tus educadores son tus liberadores. [...] Porque la educación es liberación, limpieza de todas las malas hierbas, de los escombros, de los gusanos que quieren atacar los tiernos gérmenes de las plantas, es irradiación de luz y calor, amoroso murmullo de lluvia nocturna.⁶⁷

Nietzsche es un educador porque su filosofía elabora un diagnóstico de la época que permite mostrar la decadencia en la que se sitúa, por sí misma y en la comparación con la antigüedad griega que se convierte siempre en el referente que permite reconocer la senda perdida.

⁶⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, Volumen II., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2008, 10 [B31], Primavera de 1880-Primavera de 1881, p. 746.

⁶⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., pp. 87 - 88.

⁶⁷ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011, pp. 751 – 752.

2.2. EL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

Para Schopenhauer el aspecto distintivo entre el ser humano y el animal es que “El animal sólo aprende a conocer la muerte al morir; el hombre se aproxima conscientemente a su muerte a todas horas, y algunas veces esto le dificulta la vida incluso al que no ha conocido a lo largo de ella este carácter de constante aniquilación”.⁶⁸ La conciencia de la muerte se convierte en el elemento característico del ser humano que se puede convertir en un peso que podría impedir la realización de la propia vida o la conciencia trágica que posibilita el disfruta pleno de la vida.

Desde esa perspectiva resulta absurdo lamentarse por la muerte pues eso implicaría no comprender en ningún sentido que

El nacer y el morir son algo propio del fenómeno de la voluntad, o sea, de la vida. [...] Nacimiento y muerte pertenecen de igual modo a la vida, manteniendo un equilibrio mutuo como condiciones recíprocas o, si se prefiere la expresión, como dos polos del fenómeno global de la vida.⁶⁹

Para Schopenhauer sólo el hombre ignorante puede lamentarse por la muerte; el sabio ve en la muerte una manifestación de la vida. Pero más allá de eso, como veremos con Nietzsche, el punto es cómo asumir esa conciencia de forma trágica o desde una perspectiva moral. La perspectiva moral de la muerte implica pensarla como algo malo y por tanto lamentarse por su llegada. La conciencia trágica implica el reconocimiento de la misma como un hecho inevitable del que no se sigue en ningún sentido la negación de la existencia.

El pesimismo de Schopenhauer constituye una crítica a “el fundador del *optimismo* sistemático”⁷⁰, esto es a Leibniz, pues se convierte en uno de sus máximos exponentes. En gran medida el presupuesto fundamental del optimismo es que “vivimos en el mejor de los mundos posibles” y “que a veces lo malo conlleva el bien”⁷¹, en ese sentido podemos

⁶⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, p. 121

⁶⁹ *Ibid.*, p. 369.

⁷⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *op. cit.*, p. 564.

⁷¹ *Ibid.*, p. 565.

reconocer que una parte fundamental de la filosofía de Schopenhauer consiste en mostrar por qué resulta imposible asumir una actitud optimista ante la vida y en ese sentido articular su pesimismo, pues

A los argumentos palmariamente sofisticados de Leibniz respecto a que este mundo es el mejor entre los posibles, todavía cabe contraponer seria y honradamente la prueba de que es el *peor* entre los posibles. Pues <posible> no significa lo que uno guste fantasear, sino lo que realmente puede existir y subsistir. Este mundo está dispuesto como abría de estarlo para poder subsistir a duras penas: si fuera un poco peor no podría seguir subsistiendo. Por consiguiente, como un mundo peor sería incapaz de subsistir no es posible en absoluto y, por lo tanto, éste es el peor entre los posibles.⁷²

El pesimismo de Schopenhauer consiste en afirmar que vivimos en el peor de los mundos posibles en tanto que el único que existe y la prueba fundamental para sostener dicha afirmación es el sufrimiento que el ser humano encontrara en el mundo. De modo que

el optimismo es el ilegítimo autobombo del auténtico autor del mundo, la voluntad de vivir, que se refleja con agrado en sus obras: por consiguiente, no sólo es una teoría falsa sino también funesta. Pues nos presenta la vida como un estado deseable y la felicidad del hombre como fin suyo. Partiendo de ahí cada cual cree tener el derecho más justo a la felicidad y el goce: al no concedérsele tal derecho, como suele ocurrir, cree que se comete una injusticia con él y que se malogra el fin de su existencia, cuando es mucho más atinado considerar el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, todo ello coronado por la muerte, como el fin de nuestra vida [...] porque esto es lo que conduce a la negación de la voluntad de vivir.⁷³

Para el pesimismo la vida es indeseable por sí misma y la felicidad no es más que una vana ilusión. El fin de la vida es la muerte que se manifiesta de cierta manera y de forma constante mediante el sufrimiento y por eso se termina por negar la vida.

⁷² *Idem.*

⁷³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *op. cit.*, p. 566.

Resulta clave recordar que con el surgimiento del optimismo, “el principal escándalo se debió al hecho de que el optimismo es incompatible con el cristianismo”.⁷⁴ Pues mientras que el optimismo afirma el mundo y la existencia “En el nuevo testamento el mundo es presentado como un valle de lágrimas, la vida como un proceso de purificación y un instrumento de martirio es el cristianismo”⁷⁵. El cristianismo niega el mundo, pues encuentra en él un espacio lleno de sufrimiento, siendo el ser humano su destinatario y por tanto la vida no es más que la posibilidad para poder superar por medio de sus actos las faltas cometidas. Es por ello que el cristianismo tiene la profunda necesidad de postular la existencia de otro mundo, de un más allá en el que el sufrimiento y todos los males del mundo terrenal ya no estarán presentes.

Schopenhauer afirma: “Se ha clamado contra el carácter melancólico y desconsolador de mi filosofía. Éste estriba en que, en lugar de fabular un infierno futuro como algo equivalente a los pecados, he demostrado que allí donde reside la culpa en el mundo, también hay algo de infernal”.⁷⁶ El carácter desconsolador o pesimista de la filosofía de Schopenhauer se hace patente al reconocer la culpa en la que vive el ser humano, por eso sostendrá que

la existencia humana, lejos de tener el carácter de un regalo, tiene más bien el aire de haberse contraído una deuda. Para pagar esa deuda se emplea por lo regular todo el tiempo de la vida: pero con ello sólo se cancelan los intereses. El pago del capital se verifica mediante la muerte. Y ¿cuándo se ha contraído esa deuda? En la procreación.

Si conforme a todo ello se considera al hombre como un ser cuya existencia es un castigo y una penitencia, se le ve bajo una luz más atinada. El mito del pecado original [...] es lo único en el antiguo testamento a lo que puedo atribuir una verdad metafísica, si bien es tan sólo alegórica.⁷⁷

No es que Schopenhauer crea en la idea del pecado original, sino que más bien lo ve como

⁷⁴ *Ibid.*, p. 567.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 566.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 563.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 562.

una alegoría que le permite argumentar su idea de que la vida se convierte en una deuda desde el nacimiento y por ello se debe de pagar de manera constante. La vida se piensa como la mera posibilidad de poder dar cuenta de esa deuda.

Ahora bien, la máxima prueba de lo que afirma Schopenhauer es el comportamiento del ser humano pues

la principal fuente de los peores males que atañen al hombre es el hombre mismo: “el hombre es el lobo del hombre”. Quien se hace cargo de esto último, contempla el mundo como un infierno que supera al de Dante y en el que cada uno ha de ser el diablo del otro [...] En general, el comportamiento de los hombres ante los demás denota por lo regular injusticia, extrema iniquidad, rudeza e incluso crueldad: una conducta opuesta sólo se da de modo excepcional.⁷⁸

El egoísmo y el beneficio propio son la constante del ser humano, en la que se pone de manifiesto el profundo desinterés por los otros, de modo que el infierno son los otros, pues en más de una ocasión se convierte en el obstáculo para realizar nuestros propios deseos o terminamos por convertirnos en el medio a través del cual los otros realizan su deseo en contra de nuestra voluntad. En base a lo anterior Schopenhauer terminara por aseverar

Si la vida en sí fuera un bien apreciable y decididamente preferible a la inexistencia, la puerta de salida no necesitaría estar ocupada por vigilantes tan terribles como la muerte con sus horrores. Más, ¿quién se quedaría en la vida tal como es, si la muerte fuera menos espantosa? Y ¿quién podría soportar tan siquiera el pensamiento de la muerte, si la vida fuera una alegría! Sin embargo, la muerte siempre tiene de bueno ser el final de la vida, de suerte que nos consolamos respecto del sufrimiento de la vida con la muerte, y de la muerte con el sufrimiento de la vida. Lo cierto es que ambas están inseparablemente emparejadas, en cuanto constituyen un error cuyo reconocimiento es tan difícil como deseable.⁷⁹

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 559 – 560.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 560.

La vida, según el pesimismo de Schopenhauer, no es en ningún sentido un bien sino algo despreciable que encuentra su coronación en la muerte, de modo que incluso “la tan a menudo lamentada brevedad de la vida tal vez fuera justamente lo mejor que hay en ella”.⁸⁰ Pero si la muerte es la realización de la vida entonces todo el énfasis se pone en la muerte olvidando el resto. Pero ¿cómo justifica Schopenhauer el apego a la vida que se presenta en cada sujeto?

aquel poderoso apego a la vida es ciego e irracional: sólo se explica porque todo nuestro ser en sí es una voluntad de vivir y a dicha voluntad la vida le parece el supremo bien por muy amarga, corta e incierta que pueda ser, así porque tal voluntad es de suyo y originariamente ciega y inconciente. El conocimiento, en cambio, lejos de ser el origen de ese apego a la vida, lo estorba, en tanto que descubre su falta de valor y se contrarresta el miedo a la muerte. Cuando vence el conocimiento y el hombre afronta valerosamente la muerte, esto se honra cómo algo grande y noble; entonces festejamos el triunfo del conocimiento sobre la ciega voluntad de vivir, la cual es con todo el núcleo de nuestro propio ser.⁸¹

La voluntad es siempre voluntad de vivir, de modo que ambas voluntades se reconocen. La voluntad de vivir como producto ciego e inconciente se manifiesta en todo sujeto y por eso la vida aparece como un bien apreciable y la muerte como el peor de los males. Sin embargo mediante el conocimiento podemos llegar a reconocer que la vida no es de suyo deseable y de ese modo comprender que la muerte no es un mal, sino que constituye parte integral de la vida, es decir, que se trata de dos caras de una misma moneda. Sin embargo, resulta clave reconocer que el conocimiento no suprime en ningún sentido la voluntad de vivir, pues ella “constituye la esencia más íntima del hombre”⁸², de modo que se sigue presentando con la misma fuerza en aquellos sujetos, que a través del conocimiento han llegado a reconocer el nulo valor de la vida. Por eso es que

⁸⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 421- 422.

⁸¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *op. cit.*, p. 449.

⁸² *Idem.*

Todos los filósofos han errado al colocar lo metafísico, lo indestructible, lo eterno del hombre en el intelecto: todo ello reside exclusivamente en la voluntad, que es completamente distinta de aquél y es lo único originario [...] el intelecto es un fenómeno secundario [...] Sólo la voluntad es lo condicionante, núcleo del fenómeno íntegro y, al hallarse libre de las formas de éste, a las que pertenece el tiempo, es también indestructible. Con la muerte se pierde ciertamente la conciencia, más no aquello que produjo y mantuvo la conciencia: se extingue la vida, mas no se extingue a la par el principio vital que se manifestó en ella.⁸³

Lo primigenio es la voluntad de vivir; el conocimiento o intelecto aparece en un segundo momento sin pueda suprimir la voluntad de vivir. El intelecto sólo puede triunfar sobre la voluntad de vivir en el sentido de reconocer que carece de valor. La muerte es entonces la supresión individual del sujeto, pero la voluntad de vida no se cancela en ningún momento.

El aspecto fundamental del pesimismo de Schopenhauer es que lo mejor para el ser humano es no nacer, aunque eso no le impide distinguir que la voluntad de vida se impone mediante un conjunto de manifestaciones, como la procreación, que en última instancia apuntan a mantener la vida incluso en toda su miseria, pero eso abre la pregunta ¿cómo llegamos a la conclusión de que la vida es una miseria? No es atreves de la voluntad de vivir pues ella siempre impone la existencia, es a través del conocimiento, más aún es la conclusión en la que nos sitúa el pesimismo de Schopenhauer.

Todo lo anterior no debe conducirnos al equívoco de pensar que el pesimismo de Schopenhauer es en el fondo una apología o exhortación al suicidio, pues para él, el suicidio es un acto que carece de sentido, porque:

Lejos de ser una negación de la voluntad, el suicidio es un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad. Pues la esencia de la negación es que no se detesta el sufrimiento, sin los goces de la vida. El suicida ama la vida, sólo se halla descontento de las condiciones bajo las cuales se halla. Por eso, al destruir el fenómeno individual, no renuncia en modo alguno a la voluntad de vivir, sino tan sólo a la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y una afirmación sin trabas

⁸³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *op. cit.*, p. 479.

del cuerpo, pero el entrelazamiento de las circunstancias no se lo permite y ello le origina un enorme sufrimiento. [...] Así pues, la voluntad de vivir se manifiesta también en este darse muerte uno mismo (Siva) como en el confort de la autoconservación (Visnú) y en la voluptuosidad de la procreación (Brahma). [...] el suicida niega simplemente al individuo, no a la especie.⁸⁴

El suicida no niega o destruye en algún sentido la voluntad de vivir, lo único que logra hacer es afirmar la voluntad de vivir, porque lo que el suicida niega no es la vida, sino el sufrimiento inherente a la propia vida, de modo que si el sufrimiento no estuviera presente, abrazaría la vida en su totalidad. La voluntad de vivir se seguirá manifestando en todo momento, la individualidad de un sujeto al morir o al privarse de la vida no se desvanece en ningún sentido la fuerza primigenia de la voluntad de vivir.

⁸⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 501 -502

2.3. EL PESIMISMO DIONISIÁCO

El primer aspecto a considerar es que el “pesimismo es un fenómeno moderno”⁸⁵ del que Nietzsche busca distanciarse, para dar paso así al pesimismo dionisiaco.

El *pesimismo romántico* [...] ya sea como filosofía de la voluntad schopenhaueriana o como música wagneriana –el pesimismo romántico, el último *gran* acontecimiento en el destino de nuestra cultura (Que aun *pueda* existir un pesimismo completamente distinto, un pesimismo clásico –ha aquí una intuición y una visión que me pertenecen como algo inseparable de mí, como mi *proprium e ipsisimum* [lo más propio y mismísimo]: el único problema es que mi oído se resiste a la palabra “clásico”, pues se ha usado demasiado, se ha vuelto demasiado rotunda y desfigurada. Yo llamo a ese pesimismo del futuro -¡ya viene! ¡Ya lo veo venir!- el pesimismo *dionisiaco*).⁸⁶

Nietzsche antepone el pesimismo clásico o dionisiaco al pesimismo romántico al que pertenece Schopenhauer. El pesimismo dionisiaco es un pesimismo del futuro en tanto que supone la destrucción del pesimismo romántico por medio de la crítica para mostrar las nefastas consecuencias que genera. “La antítesis del pesimismo clásico es el pesimismo romántico: ése en el cual se formula en conceptos y valoraciones la debilidad, la fatiga, la *décadence* de la raza: el pesimismo de Schopenhauer.”⁸⁷

En ese sentido “Nietzsche’s Dionysian pessimism is a crystallization of ideas that takes place relatively late in his philosophical growth, but the term had many precursors in his earlier periods”.⁸⁸ El pesimismo dionisiaco se manifiesta desde las primeras obras y siempre en relación con la concepción trágica de la existencia, de modo que el pesimismo dionisiaco es una constante en la filosofía nietzscheana.

⁸⁵ Dienstag, J., “Nietzsche’s Dionysian Pessimisms”, en *American Political science Review*, Vol. 95, No. 4, 2001, p. 923.

⁸⁶ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Colofón, Madrid, 2001, 370, p. 387.

⁸⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 14 [25], Primavera de 1888, p. 515.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 925.

El pesimismo dionisiaco se opone de forma radical al pesimismo de Schopenhauer. La distinción entre esas formas de pesimismo es esencial: el pesimismo dionisiaco afirma la vida, el de Schopenhauer la niega.

Para Schopenhauer: “los griegos [...] no dejaron de sobrecogerse hondamente ante la miseria de la existencia. Esto lo demuestra la propia invención de la tragedia que les pertenece.”⁸⁹ Nietzsche desde una reflexión filosófica sobre el arte llega a mostrar que la tragedia es el arte supremo y por tanto el medio por el cual los griegos lograron transformar la conciencia de su muerte y del sufrimiento, en una afirmación de la vida.

La concepción trágica de Nietzsche se opone a la “parcialidad del pesimismo “débil” de Schopenhauer: el horror por la vida *no fue* para los griegos razón para su rechazo; contra el horror lucharon mediante la belleza de sus creaciones y la *jovialidad* griega nació precisamente no de otra cosa sino de la superación de ese horror.”⁹⁰ Contrario a lo que plantea Schopenhauer; para Nietzsche la tragedia griega es la más clara muestra de que el arte permite superar los horrores de la existencia. El pesimismo de Schopenhauer es un pesimismo “débil” pues termina por negar la existencia; en cambio el dionisiaco reconoce el horror en la vida, que se manifiesta a través del sufrimiento, pero eso no lleva a concluir que se debe rechazar la vida sino antes bien afirmarla en su totalidad, es decir, reconociendo el sufrimiento presente en el mundo.

La esencia de la tragedia, según Schopenhauer, consiste sin embargo en que nos describe la terrible verdad de la existencia con lo que nos desengaña de la voluntad de vivir y nos prepara para la resignación [...] Si Nietzsche es capaz de superar la parcialidad de la postura de Schopenhauer es precisamente gracias a que deja que su metafísica se contamine con el elemento extraño y heterogéneo del arte y del pensamiento artístico.⁹¹

Para Schopenhauer el arte es sólo una ilusión o solución momentánea al horror de la existencia; para Nietzsche el arte constituye el núcleo mediante el cual se podrá vivir la experiencia de la vida en toda su plenitud, es decir, con toda su belleza y sufrimiento. Para

⁸⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 567 – 568.

⁹⁰ Kouba, P., *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, España, 2009, pp. 24-25.

⁹¹ *Ibid*, pp. 22-23.

Nietzsche el arte se convertirá en la tarea propiamente metafísica y no sólo en una solución temporal para el sufrimiento del hombre en el mundo.

El nacimiento de la tragedia constituye una lucha, de la que sale triunfante, contra el pesimismo schopenhaueriano, por eso Nietzsche afirmará

“Grecia y el pesimismo”, éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de como los griegos acabaron con el pesimismo, - de con qué lo *superaron*... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo.⁹²

La tragedia y la concepción trágica de la existencia que Nietzsche deriva de ella muestra la grandeza de los griegos al poner de manifiesto la forma de confrontar el horror del sufrimiento. Por eso los griegos son una luz al final del camino, para reivindicar el lugar del arte en la filosofía moderna y contemporánea y así no quedar sólo con el conocimiento.

El pesimismo de Schopenhauer no es más que la consecuencia lógica del puro conocimiento que reconoce la fuerza ciega de la voluntad de vivir, además de los horrores de la existencia. Nietzsche va más allá, no niega el conocimiento, reconoce el saber trágico y la manera en que se relaciona con el arte para crear un todo inseparable. “El saber absoluto conduce al *pesimismo*: el antídoto es el arte. La filosofía es indispensable para la *formación*, porque ella *compromete* al saber en una concepción artística del mundo y a través de ella lo ennoblece.”⁹³ Nietzsche reconoce que la clave para la transformación del saber absoluto es el arte. Por eso dirá que *El nacimiento de la tragedia* es un libro “antipesimista: [...] en el sentido de que enseña algo que es más fuerte que el pesimismo, que es más divino que la “verdad”: el arte”⁹⁴. Sólo así se puede convertir en saber trágico, esto es, un saber que no puede prescindir del arte, que requiere necesariamente de él. Nietzsche logra conjugar en una misma ecuación conocimiento y arte, esto es el saber trágico en el que existe una primacía del arte sobre el conocimiento.

⁹² Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., pp. 75-76.

⁹³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 19 [52], Verano de 1872- Comienzo de 1873, p. 337.

⁹⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 14 [21], 4, Primavera de 1888, p. 513.

El saber trágico es el reconocimiento pleno de que en el mundo se encuentran la belleza al lado del sufrimiento y que ninguna de esas dos partes puede ser eliminada pues ello sería mutilar la existencia.

Sin duda, nosotros vivimos en una continua ilusión debido a la superficialidad de nuestro intelecto: es decir, nosotros necesitamos en todo momento el arte para vivir. Nuestro ojo nos mantiene atados a las *formas*. Pero si nosotros mismos somos los que poco a poco educamos ese ojo, vemos entonces dominar en nosotros mismos una *fuerza artística*. Por lo tanto, vemos en la naturaleza mecanismos contra el saber absoluto: el filósofo RECONOCE el lenguaje de la naturaleza y dice: “necesitamos el arte” y “sólo necesitamos de una parte del saber”.⁹⁵

Otra de las grandes virtudes de la filosofía de Nietzsche consiste en situar al arte como aspecto fundamental de la existencia, ya no como una cuestión accesoria, sino esencial en la vida del hombre, el arte se convierte en una forma de conocimiento superior, sólo mediante ella el ser humano se puede realizar plenamente. El saber absoluto no sólo resulta indeseable, sino que es imposible y carece de sentido. El ser humano no puede alcanzar la verdad, fundamentalmente porque no hay una verdad, sino un conjunto de interpretaciones sobre la misma. Por eso la propuesta es renunciar al saber desmedido y quedarse sólo con el saber necesario para ponerlo al servicio de la vida, reconociendo que ese saber requiere del arte, pues sin él queda incompleto.

En *El nacimiento de la tragedia*, según apunta Nietzsche en el “Ensayo de autocrítica”:

se anuncia, quizá por vez primera, un pesimismo “más allá del bien y del mal”, aquí toma la palabra y se formula aquella “perversidad de los sentimientos” contra la que Schopenhauer no se cansó de lanzar de antemano sus maldiciones [...] una filosofía que se atreve a colocar, a degradar la moral misma poniéndola en lo fenoménico.⁹⁶

⁹⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 19 [49], Verano de 1872- Comienzo de 1873, p. 336.

⁹⁶ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 333.

El pesimismo dionisiaco se posiciona más allá del bien y del mal, es decir, que no hace una valoración moral o una condena del sufrimiento que se encuentra en el mundo, simplemente reconoce que el dolor está dado en el mundo y por tanto la única posibilidad es asumir una actitud trágica ante ello, esto es, reconocerlo como parte de la existencia. De modo que resulta absurdo negar el sufrimiento e imposible que desaparezca del mundo.

El pesimismo dionisiaco asume una valoración amoral, pues “Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado”.⁹⁷ A partir de la filosofía de Nietzsche cabe decir: que este mundo no es ni el peor ni el mejor de los mundos posibles. Nietzsche consecuente con su cercanía a la filosofía de Heráclito reconoce que este mundo sólo es. El mundo no es ni justo ni injusto, pues esa ya es una valoración moral. Por eso llegará a afirmar sobre Heráclito

Sombrío, melancólico, siniestro, pesimista encuentran a Heráclito sólo aquellos que no tienen suficiente con su descripción natural del hombre. En el fondo él es lo contrario de un pesimista. Por otra parte, tampoco es un optimista: pues no niega el sufrimiento y la sinrazón: la guerra se le presenta a él como el eterno proceso del mundo, pero Heráclito se reconforta ante la eterna [el destino], a la que llama [logos, razón], porque todo lo contempla. Esto es verdaderamente helénico. En aquella hay una [armonía], pero una tal que descansa sobre la oposición: [vuelta hacia atrás]. Ello sólo es cognoscible por el Dios contemplador y por el hombre que le es semejante.⁹⁸

Nietzsche recurre a Heráclito, para hacer junto con él una férrea defensa del pesimismo dionisiaco y por tanto asumiendo una postura amoral sobre guerra o la lucha, para ello sólo hace falta el *logos*, que no debemos entender como un conocimiento desmedido sino antes bien como la sabiduría trágica por medio de la cual podemos llegar a la valoración amoral del mundo, el sufrimiento y la finitud.

⁹⁷ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 373.

⁹⁸ Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 374.

La filosofía de Heráclito le permite a Nietzsche constituir el pesimismo dionisiaco y de ese modo poner de manifiesto ya no sólo la crítica a la filosofía de Schopenhauer, sino su crítica a posturas optimistas como la de Leibniz. Así pues la filosofía Nietzsche constituye el pesimismo dionisiaco. “Nietzsche rechaza el optimismo fácil que oculta o niega la miseria real; lo que propone es la vocación alquímica que sabe lo que transmuta y, a pesar de ello, no se entrega ni cede a la tentación pesimista.”⁹⁹ La postura de Nietzsche no constituye en ningún sentido el punto intermedio entre el optimismo de Leibniz y el pesimismo de Schopenhauer; sino más bien el pesimismo dionisiaco es una crítica tanto al optimismo como al pesimismo de Schopenhauer en tanto que no asumen una postura consistente sobre la existencia y el sufrimiento en ella, es decir que esas posturas, o niegan la existencia del sufrimiento como hace el optimismo; o hacen del sufrimiento un juicio moral lapidante, como en el caso de Schopenhauer.

La crítica fundamental al pesimismo de Schopenhauer, a partir del pesimismo dionisiaco, es que en última instancia termina por hacer una valoración moral del mundo y de la existencia. Esa es la razón que lo lleva a concluir que este es el peor de los mundos posibles y que lo mejor para el ser humano sería no existir, no haber nacido, no estar en el mundo. Para Nietzsche resulta impensable concebir la voluntad de vivir en un sentido moral, pues ella no es ni buena ni mala sólo es y de ese modo se asemeja al niño que construye y destruye castillos de arena. Para el niño cada una de esas acciones resulta equiparable, “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por si misma, un primer movimiento, un santo decir sí”.¹⁰⁰ El pesimismo dionisiaco asume el saber trágico y así comprende que sobre el mundo y el sufrimiento resulta absurdo formular una visión moral. El mundo es un espacio abierto para la creación del ser humano.

El pesimismo dionisiaco afirma el mundo y la vida porque los reconoce como la única posibilidad de realización del ser humano. Aunque la vida sea finita tiene sentido vivirla y tratar de encontrarle un sentido.

Nietzsche esta de acuerdo con Schopenhauer en que no se puede pensar la vida del hombre apelando sólo a la belleza de la misma, por eso ambos pensadores es necesario

⁹⁹ Salgado Fernández, E., “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en *Filosofía y dolor*, González García M., (compilador), Tecnos, Madrid, 2006, p. 311.

¹⁰⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2004, p. 53.

reconocer todo el horror y sufrimiento que existe en la vida. La diferencia entre estos dos filósofos estriba en que para Nietzsche considerar la existencia en su totalidad no debe conducirnos a la negación sino antes bien reconocer que el sufrimiento no es más que un aliciente que debemos reconocer en la vida y que nunca será razón suficiente para negar la existencia. Es por ello que:

Para Schopenhauer el sufrimiento no se compensa con las migajas de placer o de alegría que puede haber en la existencia de cada uno. Sería insensato concluir que la vida ha merecido la pena; un hombre cabal *no querría volver a vivirla*, preferiría morir para siempre si pudiera escoger entre la nada definitiva y repetir su vida.¹⁰¹

La consecuencia de la filosofía de Nietzsche no puede ser esa en ningún sentido. De hecho asumir el eterno retorno plenamente implicaría desear repetir una y otra vez la misma existencia y en ese sentido nunca negarla o desear modificar ciertos aspectos de la misma.

En la filosofía nietzscheana el proyecto consiste en

Una continua *afirmación agónica* contra Schopenhauer y de esa misma batalla nacen las hostilidades contra la tradición del cristianismo y los trasmundanos, contra la modernidad y su tipo de hombre, caracterizado por su incapacidad de superar sufrimiento alguno. La aceptación dionisiaca de la vida, el pensamiento trágico y el *Amor fati* se dirigen hacia la asunción *transmutadora* del sufrimiento.¹⁰²

Para hacer posible la superación de sufrimiento es necesario reconocerlo como parte de la existencia. Sólo cumpliendo con esa exigencia se abre la posibilidad transmutar el sufrimiento y así afirmar la existencia, pues negar el sufrimiento implica siempre negar la existencia en su totalidad, pues él es parte constitutiva de la existencia.

Finalmente

esta concepción trágica del mundo se le irá apareciendo cada vez con mayor

¹⁰¹ Salgado Fernández, E., “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en *Filosofía y dolor*, González García M., (compilador), *op. cit.*, p. 310.

¹⁰² *Ibid.*, p. 310.

claridad como antítesis del pesimismo en sentido schopenhaureiano: aunque a veces se refiera a dicha concepción trágica como “pesimismo de la fuerza” o pesimismo clásico”, será siempre una *afirmación de la vida en su problematicidad*.¹⁰³

Afirmar la existencia en su problematicidad significa: asumir el carácter trágico de la vida. Tomar plenamente el pesimismo dionisiaco es la condición necesaria para poder vivir trágicamente y a su vez negar el pesimismo de Schopenhauer y comprender la propuesta nietzscheana del sentido trágico del sufrimiento, pues “Quien siente que el sufrimiento es un argumento contra la vida es para mí superficial y lo son por tanto los pesimistas”¹⁰⁴.

¹⁰³ Kouba, P., *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, op. cit., pp. 28-29.

¹⁰⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889), Volumen IV.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 1 [161], Otoño de 1885-Primavera de 1886, p. 66.

CAPÍTULO III

EL SENTIDO TRÁGICO DEL SUFRIMIENTO

El problema es el sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico...

Nietzsche, Fragmentos póstumos, Volumen IV, 14 [89]

La cuestión del sufrimiento ocupa un lugar central en la historia de la filosofía y en la vida de cada ser humano. Dar respuesta al porqué de la existencia y del sufrimiento son cuestiones esenciales, tanto para la filosofía como para cada ser humano por su importancia y trascendencia.

En este capítulo se busca revelar el sentido trágico del sufrimiento y las implicaciones que tiene para la existencia. Para ello resulta clave la abismal diferencia propuesta por Nietzsche: un sentido trágico del sufrimiento frente a un sentido cristiano. El propósito es delinear las profundas diferencias entre esos dos sentidos del sufrimiento. Específicamente, pretendo mostrar como el sentido trágico del sufrimiento se opone a la religión y a la moral cristiana. La idea es demostrar que mientras se viva anclado a la idea del Dios, será el sentido cristiano del sufrimiento el que imponga las condiciones para la vida.

El capítulo está dividido en cinco apartados. En el primero. Se inicia la reflexión sobre el sufrimiento a partir de la enseñanza de Sileno a la que Nietzsche se opone. En el segundo. Se muestra la relación entre lo trágico y el sufrimiento, para luego exponer en qué consiste el sentido trágico del sufrimiento y la crítica al sentido cristiano. En el tercer apartado. Se retoma lo que Sloterdijk denomina “algodicea dionisiaca nietzscheana”, es decir, la posibilidad de crear un sentido distinto del sufrimiento luego de la muerte de Dios. En el cuarto. Se pone de manifiesto la relación entre el sentido trágico del sufrimiento y la muerte de Dios. Finalmente, en el quinto. Se demuestra porqué en el sentido trágico del sufrimiento no es posible, ni deseable la redención.

3.1. LA SABIDURÍA DE SILENO

La meditación sobre el sufrimiento, en la obra de Nietzsche nos remite al planteamiento de Sileno en *El nacimiento de la tragedia*:

Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demonio guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo estas palabras, en medio de una risa estridente: “Miserable especie de un día, hijos del azar y el cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? 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.”¹⁰⁵

La postura de Sileno entraña una negación radical de la existencia, que se manifiesta al afirmar que lo mejor para el hombre consiste en “no haber nacido” o en “morir pronto”. Pero, ¿por qué negar la existencia? Una explicación consecuente con la crítica elaborada por la filosofía nietzscheana consiste en que los pesimistas -del tipo de Schopenhauer y Sileno- niegan la existencia porque en ella el sufrimiento es una constante. La vida implica sufrimiento y entre más larga, es posible que mayor sea el sufrimiento.

Para los pesimistas Sileno y Schopenhauer, el placer que se puede encontrar en la vida nunca será suficiente, pues en la ecuación sufrimiento-placer, siempre será el sufrimiento infinitamente superior. Sin embargo, no queda claro porqué el sufrimiento tendría que ser mayor que el placer, es decir, no existe una regla que indique que la vida de cada ser humano tenga que ser necesariamente de ese modo. Lo que sí resulta indudable es que el sufrimiento se manifiesta en la vida de cada ser humano, como también aparece el placer, pero de ese hecho no se sigue que uno sea mayor que el otro.

¹⁰⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, pp. 345.346.

Nietzsche crea el pesimismo dionisiaco en contra del pesimismo de Sileno y Schopenhauer. El pesimismo dionisiaco reconoce el sufrimiento, pero al hacerlo abraza la existencia en su totalidad. Para el pesimismo dionisiaco el sufrimiento no tiene la fuerza necesaria para negar la existencia, de modo el sufrimiento nunca será razón para negarla.

Ante la posición de Sileno, Nietzsche sostiene:

El auténtico dolor de los seres humanos homéricos se refiere a la separación de esta existencia, sobre todo a la separación pronta: de modo que ahora podría decirse de ellos, invirtiendo la sabiduría silénica, “lo peor de todo es para ellos el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el que alguna vez se tenga que morir.”¹⁰⁶

En la afirmación anterior encontramos no sólo una reformulación del planteamiento de Sileno, sino ante todo la afirmación de la existencia de modo trágico. Afirmar la existencia significa reconocer que el sufrimiento constituye parte integral de la misma y que resulta absurdo e imposible negarlo. De lo que se trata es de resignificarlo, para dejar de verlo como una carga para la existencia.

Nietzsche, a través de Dioniso se opone a Sileno. Dioniso es un filósofo - al modo en que se entiende en *La filosofía en la época trágica de los griegos*- que pone el conocimiento al servicio de la vida, para no permitir que se convierta en erudición que sujeta al hombre. Para Dioniso, la filosofía es sabiduría trágica, que quiere vivir lo aprendido.¹⁰⁷ El reconocimiento de la finitud y del sufrimiento no impiden vivir, sino que gracias a la sabiduría trágica es posible realizar la existencia de un modo pleno. La sabiduría trágica nos permite mirar el sufrimiento con la distancia suficiente para reconocer lo absurdo que es negarlo. No se puede negar el sufrimiento pues nos constituye.

Para Nietzsche “el sufrimiento se convertirá en un desafío. Nunca será un obstáculo paralizador, sino un reto cuya superación se ha de traducir en amor a la vida.”¹⁰⁸ La sabiduría trágica hace posible que el hombre ante el sufrimiento no se paralice; sino que la

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 346.

¹⁰⁷ Cfr. Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, pp. 573 y ss.

¹⁰⁸ Salgado Fernández, E., “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en *Filosofía y dolor*, González García M., (compilador), *op. cit.*, p. 310.

aceptación de sufrimiento se convierta en un sí a la vida. Superar el sufrimiento significa dejar de verlo como un obstáculo para el desenvolvimiento de la vida, significa poder desarrollar la vida de forma creativa a pesar de él. Aceptar que el sufrimiento es parte constitutiva de la existencia y que por tanto no se le puede eliminar, es el primer paso para afirmar la existencia, el paso siguiente, es encontrarle un sentido y ese sólo puede ser trágico.

Nietzsche nos invita a reconocer que “La sabiduría dionisiaca no enseña, pues, ninguna liberación del sufrimiento; no cree en un movimiento evasivo susceptible de conducir hacia arriba; más bien al contrario: ofrece un tipo de comprensión que, al menos, libera de sufrir por el sufrimiento.”¹⁰⁹ Nietzsche enseña a través de la sabiduría trágica que el sufrimiento es constitutivo de la existencia y de ese modo resulta absurdo e incomprensible lamentarse por él, eso es justamente liberarse del sufrimiento, dejar de pensarlo como una carga, como el peso más pesado, sólo se convierte en el peso más pesado para aquellos que no alcanzan a ver más allá de la moral e imponen un juicio moral sobre el sufrimiento.

En un primer momento, la sabiduría trágica nos permite reconocer que negar el sufrimiento resulta imposible, pero en un segundo momento nos enseña que no debemos sufrir por el sufrimiento. Se genera una liberación del sufrimiento, pero no sólo en un sentido intelectual, sino que ese saber nos lleva a vivir de un modo distinto. Hacer del sufrimiento algo liviano, de eso se trata la filosofía nietzscheana.

¹⁰⁹ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, op. cit., p. 177.

3.2. LO TRÁGICO Y EL SUFRIMIENTO

Empiezo por afirmar que el proyecto de toda la filosofía de Nietzsche consiste en desarrollar el sentido trágico de la existencia, en general; y el sentido trágico del sufrimiento, en particular.

Para dar cuenta de la afirmación anterior, empecemos por preguntar: ¿cuál es el planteamiento fundamental que Nietzsche desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*? Sloterdijk afirma:

La auténtica duplicidad de la que Nietzsche trata en su libro no es exactamente la de lo dionisiaco y lo apolíneo. El tema dramático del escrito es la relación de lo trágico con lo no trágico. A un lector atento tiene que sorprender con qué facilidad plantea el filólogo Nietzsche el compromiso entre ambas divinidades artísticas, y cuánto esfuerzo le ocupa contrastar el mundo del arte trágico con el mundo de lo no-artístico, de la cotidianidad, de la racionalidad, del comportamiento teórico, en una palabra lo que él denomina la cultura socrática. [...] La conciliación entre lo trágico y la ausencia de lo trágico le ocupó el resto de su vida.¹¹⁰

El proyecto de toda la filosofía nietzscheana consiste en mostrar lo importante que era generar un sentido trágico en abierta oposición a lo no trágico. Lo no trágico aparece en un primer momento como indefinido, lo que nos lleva a explicar ¿Qué es lo no trágico? Lo primero que se debe notar es que no se trata de una categoría de Nietzsche, sino de Sloterdijk, pero que nos resulta útil, pues a partir de ella podemos ubicar aquello a lo que se está oponiendo lo trágico.

Lo no trágico es en primer lugar la cultura socrática, es decir, tanto la racionalización considerada como el valor más importante de la cultura, como el socratismo estético, que termina por destruir la esencia del arte al exigir que todo sea absolutamente inteligible. Por esa razón Nietzsche sostiene: “He aquí la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo

¹¹⁰ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, op. cit., p. 111.

socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por ella”.¹¹¹ El socratismo estético deja a la obra de arte sin sentido al hacer que en la tragedia todo sea inteligible desde el inicio, considerando que la razón debe estar presente en todo momento en la obra de arte, de modo que la razón se convierte en el elemento central. De ese modo se pierde el encanto de la tragedia. Nietzsche dirá: “Sócrates, reconocido por primera vez como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. “Racionalidad” *contra* instinto. ¡ La racionalidad a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!”¹¹²

La concepción dionisiaca del arte va en contra del espíritu socrático, en el sentido de que afirma que en el arte la razón siempre debe pasar a un segundo plano. El socratismo estético es tanto la muerte de la tragedia como de lo trágico, con nefastas consecuencias para la vida. Por eso, sólo situando la concepción dionisiaca del arte en el centro de la tragedia será posible su renacimiento.

En un segundo momento, lo no trágico es el pesimismo de Schopenhauer, pues desvaloriza la vida. Ante eso Nietzsche crea el pesimismo dionisiaco, como se mostró en el capítulo anterior.

En un tercer momento, el más importante de los tres, lo no trágico es: el cristianismo, el crucificado y el impulso moralizante que de ellos se deriva. Veamos cómo se desarrolla todo ese planteamiento.

Para Nietzsche en la concepción trágica del mundo de los griegos todo “nos habla de una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que esta divinizado todo lo existente, tanto si es bueno como si es maligno.”¹¹³ Lo trágico implica la supresión de la visión moral de la existencia; un dejar fuera toda cuestión moral para situarse más allá del bien y del mal, pues en realidad “No existen fenómenos morales sino sólo una interpretación moral de ciertos fenómenos (“una interpretación equivocada”)”.¹¹⁴

No se trata de suprimir la moral en general, sino de criticar la moral que surge del cristianismo y así mostrar lo perjudicial que es para la existencia ésta, demostrar fundamentalmente que la interpretación moral del cristianismo es en esencia una

¹¹¹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 384.

¹¹² Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 76.

¹¹³ *Ibid.*, p. 345.

¹¹⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, *Volumen III.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 3 [1], 374, Verano-Otoño de 1882, p. 83.

interpretación equivocada, pues crea una visión del mundo y de la vida profundamente empobrecedora en comparación con la grandeza de la visión trágica de los griegos.

Sobre lo trágico y su relación con el sufrimiento, Nietzsche afirmará categóricamente:

Dioniso contra el crucificado, aquí tenéis la auténtica antítesis. *No* es una diferencia en cuanto al martirio, éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación...

en el otro caso el sufrimiento, el “Crucificado en cuanto inocente”, sirve como una objeción contra esta vida, como una fórmula de su condena.

Se adivina: el problema es el sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico del mismo ... En el primero caso el sufrimiento debe ser el vía que lleve a un bienaventurado ser; en el último *el ser* es considerado *como suficientemente bienaventurado* para justificar incluso una enormidad de dolor.

El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: es bastante fuerte, pleno, deificante para hacerlo

El cristiano niega incluso el más feliz de los destinos sobre la tierra: es bastante débil, pobre, desheradado, para sufrir incluso en esa y en toda forma de vida...

“el Dios en la cruz” es una maldición contra la vida, una indicación para liberarse de ella.

el Dioniso cortado a trozos es una *promesa* de la vida: ésta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción.¹¹⁵

Lo primero que llama la atención, en el planteamiento anterior, es que recuerda el final de *Ecce homo* “¿Se me ha comprendido? Dioniso contra el crucificado...”¹¹⁶ Se trata de la misma idea, pero los *Fragments póstumos*, nos permiten comprender de forma plena como es que se desarrolla dicha oposición en relación con el sufrimiento.

¹¹⁵ Nietzsche, F., *Fragments póstumos (1885-1889), Volumen IV.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 14 [89], Primavera de 1888, pp. 538 – 539.

¹¹⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 145.

La oposición entre Dioniso y el crucificado, es la síntesis de la filosofía de Nietzsche. Lo que nos lleva a pensar la filosofía nietzscheana como el despliegue de dicha oposición, para mostrar la superioridad de Dioniso sobre el crucificado. Dioniso representa el sentido trágico del sufrimiento.

Nietzsche creó la categoría “sentido trágico del sufrimiento” para enunciar la postura diametralmente opuesta al sentido cristiano del sufrimiento. Para el sentido trágico, el sufrimiento constituye una parte integral de la existencia. El sufrimiento nunca será una razón para negar la existencia. Negar la existencia en razón del sufrimiento pone de manifiesto la incapacidad del hombre para encontrarle un sentido. La propuesta de la filosofía nietzscheana implica justamente la búsqueda de un sentido al sufrimiento para no condenar la existencia por el puro sufrimiento.

El sentido trágico del sufrimiento se opone al cristiano, porque reconoce la grandeza de la vida con el sufrimiento que ella entraña, es decir, la inmensidad de la vida es tal que el sufrimiento no impide ni limita su desarrollo. La vida sigue su curso a pesar del sufrimiento, en el sufrimiento mismo.

El sentido trágico del sufrimiento y el cristiano son dos proyectos que se contraponen de forma absoluta e irreconciliable. En la antítesis Dionisos – el crucificado no existe la posibilidad de una síntesis, de modo que siempre estarán en una constante oposición. Dioniso es lo absolutamente Otro del crucificado.

En la oposición del sentido trágico y cristiano del sufrimiento se impone una pregunta ¿el sufrimiento justifica la vida o la vida puede justificar el sufrimiento?

Para el sentido trágico del sufrimiento, la existencia tiene la grandeza para afirmar el sufrimiento, para asumir ante él una visión creativa, es decir, para que el sufrimiento nunca sea un estorbo para el despliegue de la vida del hombre. El sentido cristiano del sufrimiento implica pensar que el sufrimiento es el que dota de sentido la vida.

La existencia para el sentido trágico tiene la grandeza de justificar el sufrimiento, de modo que siempre será superior al sufrimiento por enorme que pueda ser.

El ser humano trágico difiere en esencia del cristiano, porque el primero afirma el sufrimiento, es decir, lo acepta, pues sabe que la majestuosidad de la existencia siempre será mayor que el más rudo sufrimiento. El cristiano al otorgar mayor importancia a la otra vida, despoja de sentido su vida actual y entonces lo mismo da si tiene una vida llena de

sufrimiento o no.

La eterna oposición entre Dioniso y el crucificado, pone de manifiesto la importancia que tiene Dioniso en toda la filosofía de Nietzsche. Dioniso es para Nietzsche la divinidad que le permite representar toda su filosofía trágica y a su vez el sentido trágico del sufrimiento.

Para encontrar el auténtico sentido que el sufrimiento, adquiere en Nietzsche hemos de volver los ojos hacia el estado dionisiaco, hacia Dionisos, esta divinidad que, habiendo hecho su aparición temprana en sus primeras obras, retorna con gran pujanza en las últimas. Podría decirse que en Nietzsche, más que una evolución en tres fases (como tradicionalmente fue interpretado), lo que encontramos es una espiral de progresiva profundización filosófica de elementos que ya se pueden encontrar *in nuce* en los primeros escritos. Este es sin duda el caso de Dionisos y su significado filosófico.¹¹⁷

Dioniso representa lo trágico y constituye la postura diametralmente opuesta del crucificado y todo el movimiento del cristianismo. Dioniso es un filósofo trágico. En *Más allá del bien y del mal* dirá Nietzsche: “He aprendido muchas cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios [...] Dioniso es un filósofo”.¹¹⁸ Dioniso en tanto que filósofo trágico pone todo al servicio de la vida, esto es, tanto el conocimiento como el arte.

Dioniso afirma la vida. La prueba máxima de esa afirmación es el eterno retorno, esto es el eterno decir sí. El eterno retorno consiste en estar dispuesto a repetir, incontables veces la existencia, aun con todo el sufrimiento que ella entraña. Eso también implicaría que se reconoce el poder creativo que tiene el ser humano sobre su propia existencia. Dioniso afirma también esta tierra y este mundo, desde esa perspectiva la única vida es la que tiene el ser humano aquí y ahora. Ocuparse tan sólo de las posibilidades de otra vida constituye una negación. Se trata entonces de una afirmación de la existencia y de la tierra al constituir la única posibilidad que tiene el ser humano, todo lo demás no será más que una mera ficción inútil, incluida la idea del paraíso.

¹¹⁷ Salgado Fernández, E., “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en *Filosofía y dolor*, González García M., (compilador), *op. cit.*, p. 347.

¹¹⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2001, 295, p. 268.

Dioniso enseña que la vida del ser humano es tanto creación como destrucción, de modo que creación y destrucción constituyen tan sólo dos momentos de un todo.

La vida es la medida de la muerte. Aún más importante a la inversa: la muerte es la medida de la vida. [...] De ahí que la configuración trágica de la vida sea la más plena de contenido, pues se eleva a esa altura en que la vida y la muerte se limitan mutuamente. [...] La muerte no puede faltar en el conjunto de la vida; de lo contrario, ésta sería un quehacer insulso y aburrido. La muerte no es la enemiga de la vida por antonomasia, sino el medio a través del cual se hace manifiesto el significado de la vida.¹¹⁹

Dionisos le permite a Nietzsche poner de manifiesto que creación y vida, no se oponen a destrucción y muerte, sino que más bien existe entre ellas una relación de complementariedad.

Dionisos es la vida misma, la vida que en su inmanencia se construye y se destruye en su doble movimiento de nacimiento y muerte, de placer y dolor. El crucificado en cambio, es el símbolo de un sufrimiento que apunta, por encima de la vida terrena, hacia la trascendencia.¹²⁰

El cristiano negará siempre esta vida. La muestra más clara de esa negación la constituye el hecho de postular otra vida y así depositar todo su interés en esa otra vida y en la idea del más allá, dejando así la vida en este mundo sin valor, al concebirla, como un simple tránsito. Esa idea también presupone que la otra vida es mejor, respecto de la vida que se tiene en este mundo, en la tierra, pues esa otra vida supone ausencia de sufrimiento.

Para Nietzsche “decir sí al dolor como condición de la vida no significa considerarlo un valor en sí mismo. Lo valioso no es el sufrimiento, sino la manera de reaccionar ante

¹¹⁹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882), Volumen II.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 9 [1], Verano de 1885, pp. 150-151.

¹²⁰ Micieli, C., *El hombre alienado, el último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 136.

él”¹²¹. La grandeza de la vida hace posible aceptar el sufrimiento que ella puede implicar.

El sentido trágico del sufrimiento se opone al cristiano. Su punto de partida es el reconocimiento de que el dolor es constitutivo de la existencia, pero su especificidad consiste en no concebir el sufrimiento como lo malo e indeseable de la vida, es decir, no impone categorías morales al sufrimiento.

El sentido trágico del sufrimiento no hace una condena moral del sufrimiento, más bien, lo que busca es liberarlo de las cadenas morales que le han sido impuestas, pues sólo así es posible que el ser humano no lo vea como un peso, es decir, que deje de pensarlo como un castigo y así pueda vivir como un ser humano trágico.

No se trata de hacer una apología del sufrimiento, no, lo que Nietzsche enseña es asumir trágicamente el sufrimiento, es decir, “rechazar el sufrimiento como castigo y prueba.”¹²²

Para cerrar. Lo esencial del sentido trágico del sufrimiento estriba en que se opone a toda valoración moral del cristianismo sobre el sufrimiento. El sentido trágico del sufrimiento se posiciona más allá del bien y del mal, no piensa el sufrimiento como algo malo o como un castigo, por supuesto que tampoco como un premio. El sufrimiento tan sólo es constitutivo del hombre.

El sentido trágico del sufrimiento ve el sufrimiento a través de la óptica del arte, es decir, lo que busca es que el ser humano haga de su vida una obra de arte a pesar del sufrimiento, pues el sufrimiento no es una carga, se convierte en eso si se le piensa como un castigo, pero si se logra salir de la concepción moral, entonces toda la visión cambia u así deja de ser un estorbo.

El ser humano trágico tiene lo necesario para no ver el sufrimiento en su inmediatez y en ese sentido reconocer que la vida tiene sentido a pesar del sufrimiento. El ser humano trágico emplea esa mirada divina de la que habla Heráclito y así se da cuenta que el sufrimiento y la muerte no son un pesar, sino más bien que a pesar de eso es posible vivir de modo pleno la existencia. Sólo para el hombre de mirada limitada el sufrimiento y la muerte pueden aparecer como un castigo.

¹²¹ Salgado Fernández, E., “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en *Filosofía y dolor*, González García M., (compilador), *op. cit.*, p. 313.

¹²² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, *Volumen II.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 28 [32], Primavera-Verano de 1878, p. 394.

3.3. *ALGODICEA DIONISIÁCA NIETZSCHEANA*

El sentido trágico del sufrimiento configura un modo específico de posicionarse ante el sufrimiento, para nunca negarlo.

La cuestión del dolor divide a los espíritus. En realidad nos las tenemos que ver con dos interpretaciones diametralmente opuestas del dolor de la vida. Por un lado, la interpretación moral, que, injustificadamente y durante demasiado tiempo, ha querido hacerse pasar por la única voz legítima de la ilustración, reconoce en casi todo dolor una variante de la injusticia [...]

La algodicea dionisiaca nietzscheana, por consiguiente, se opone directamente al programa moral de supresión del dolor.¹²³

Para Nietzsche resulta inaceptable imponer al sufrimiento una valoración moral. El sufrimiento no es ni bueno ni malo, ni justo o injusto, simplemente es. Reconocer el sufrimiento como algo malo es sumergirse en la negación del mismo, pues supone imponerle una valoración negativa que por sí mismo no posee el sufrimiento. Otra forma de negación es cuando se busca una justificación ultraterrena del sufrimiento, como se hace desde la visión del cristianismo.

Sloterdijk, nos invita pensar la propuesta de Nietzsche como una algodicea dionisiaca, pero ¿qué es la algodicea?

Significa tanto una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era ¿cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor?¹²⁴

¹²³ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche, op. cit.*, pp. 158-159.

¹²⁴ Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Siruela, España, 2007, p. 651.

La algodicea dionisiaca no busca suprimir o negar el dolor, sino antes bien encontrarle un sentido luego de que Dios se convierte en un metarrelato imposible de sostener, en una carga para el ser humano imposible de llevar.

Dioniso contra el crucificado; algodicea contra teodicea. La algodicea es una interpretación que dota de sentido el sufrimiento, se trata de la pregunta ¿qué hacer ante el sufrimiento luego de la muerte de Dios? Se busca dotar de sentido la existencia, luego de que Dios se ha convertido en una idea vacía.

El cristianismo constituye en sí mismo ese “programa de supresión del dolor” y el sufrimiento, el modo de hacerlo es postular la idea de otra vida, de modo que el sufrimiento es este mundo, en la tierra es una suerte de preparación, pues en ese otro mundo se postula la supresión de sufrimiento.

La algodicea dionisiaca nietzscheana es el nombre que Sloterdijk otorga al sentido trágico del sufrimiento. La algodicea dionisiaca nietzscheana busca encontrar un sentido al sufrimiento luego de que la muerte de Dios es un hecho consumado y de que el hombre está dispuesto a asumir todas las consecuencias que de ese hecho se derivan. Tras la muerte de Dios, el ser humano vuelve a tomar en sus manos el control pleno de su existencia, convirtiéndose nuevamente en el arquitecto de su destino.

¿Es la muerte de Dios lo que hace posible el sentido trágico del sufrimiento o el sentido trágico del sufrimiento supone la negación de Dios? El sentido trágico del sufrimiento hace necesaria la muerte de Dios, para así generar las condiciones para desarrollar la algodicea dionisiaca nietzscheana, es decir, poder encontrar el sentido al sufrimiento. Sólo asumiendo la inmensidad de la muerte de Dios se hace posible una búsqueda de sentido del sufrimiento distinta a la que implica la teodicea, sin apelar a estructuras metafísicas, a un más allá o a la idea de Dios.

La muerte de Dios hace posible la algodicea dionisiaca, es decir, permite que la teodicea entre en crisis, pues la deja sin su “fundamento” que es la idea de Dios. El resultado de esa crisis es la apertura que tiene el ser humano de buscar otro sentido al sufrimiento. La consumación de esa búsqueda es el sentido trágico del sufrimiento.

Lo trágico y la muerte de Dios constituyen una unidad que hace posible el cuestionamiento del cristianismo. La muerte de Dios viene a ser un acontecimiento fundamental al lado del sentido trágico de la existencia y del sufrimiento.

3.4. MUERTE DE DIOS Y SENTIDO TRÁGICO DEL SUFRIMIENTO

Nietzsche plantea la muerte de Dios por primera vez en el párrafo 125 de *La ciencia jovial*. En esa obra, el hombre loco afirma:

¿A dónde ha ido Dios?, [...] ¡Yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...] ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] Este acontecimiento aún está en camino y deambula –aún no ha penetrado en los oídos de los hombres.¹²⁵

Para Nietzsche, Dios es una idea, es el ser humano quien crea a Dios; no Dios al ser humano, “los hombres han creado a Dios, no cabe duda”¹²⁶. De ese modo se pone de manifiesto su absoluta oposición al cristianismo. Pero, ¿cómo se puede matar una idea? No se trata, en ningún sentido, de una muerte entendida en su modalidad física. El ser humano crea la idea de Dios y en esa idea deposita todo lo mejor de él, pero luego olvida que él mismo es el autor de esa idea. Luego de mucho tiempo, recuerda que él es su creador y, al darse cuenta de que dicha idea resulta insostenible, decide desecharla y recobrar para sí los atributos que había depositado en Dios.

¿El ser humano está preparado para vivir el acontecimiento de la muerte de Dios? ¿Está preparado para asumir en su totalidad todas las consecuencias que de ello se derivan? No, no todos los seres humanos están preparados y dispuestos a vivir la muerte de Dios y en ese sentido crear sus propios valores, existe un riesgo, “si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria sobre* nosotros, tendremos que *cargar con la pérdida*.”¹²⁷ El hombre debe desechar plenamente la idea de Dios y no dar marcha atrás, la muerte de Dios instaaura un camino sin retorno. La senda que ahora encuentra el hombre frente así es la que le permite crear valores.

¹²⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, op. cit., 125, pp. 218 – 219.

¹²⁶ Nietzsche, F., *Fragments póstumos (1875-1882)*, Volumen II., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 15 [4], Otoño de 1881, p. 876.

¹²⁷ *Idib.*, 12 [9], Otoño de 1881, p. 838.

La mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, empero, que la tematización de este acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno a las posibilidades de la existencia humana, que en torno al problema de la existencia de Dios. Que este Dios este muerto, parece un hecho de los presupuestos del pensamiento de Nietzsche.¹²⁸

La muerte de Dios constituye el acto del ser humano de desechar la idea de Dios al darse cuenta que se había convertido en un lastre. La consecuencia central para el ser humano es que así puede desplegar su capacidad creativa.

La muerte de Dios, no es un acontecimiento entre otros, sino “El acontecimiento reciente más grande – que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble.”¹²⁹ Ese acontecimiento sienta las bases para que el ser humano pueda dar inicio a la transvaloración, es decir, la posibilidad de que el ser humano pueda fundar nuevos valores lejos de la idea de Dios y de la religión.

El ser humano es el único responsable de la muerte de Dios. Sólo asumiendo la destrucción de esa idea es posible vivir sin los valores que se derivan de ésta. La transvaloración supone dos momentos. Primero, la crítica de los valores que se desprenden del cristianismo y de la idea de Dios, para mostrar la situación en que esos valores han dejado al ser humano y al mundo. Segundo, y más importante, crear nuevos valores que permitan exaltar al ser humano y a la tierra.

En *Así habló Zaratustra*, en absoluta concordancia con lo dicho en *La ciencia jovial*, la muerte de Dios se plantea como un gran acontecimiento que abre la posibilidad al ser humano de darse sus propios valores. Ese acontecimiento ocurrió tiempo atrás. Pero el hombre aún no lo reconoce, de modo que sigue viviendo atado a esa idea.

Es aún demasiado pronto, todavía no ha calado en los oídos y en los corazones de los hombres el tremendo acontecimiento – las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser entendidas, mientras que las pequeñas novedades del día hablan con

¹²⁸ Frey, H., “Loa al politeísmo: “Diónysos contra el crucificado”. El desarrollo de la crítica a la religión de Nietzsche entre “El nacimiento de la tragedia”, “La gaya ciencia” y “El anticristo””, en: *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI, México, 2013, p. 190.

¹²⁹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, México, *op. cit.*, p. 329.

voz fuerte y se entienden en el momento.¹³⁰

En el párrafo “De las tres transformaciones”, Nietzsche da cuenta del estado en el que se encuentra el ser humano tras la muerte de Dios y muestra cómo pasa de la autoalienación a la libertad creadora. “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león y el león, por fin, en niño.”¹³¹ El camello es el hombre que se inclina ante Dios, que lo asume como su cielo. El león es la figura del hombre que, cansado de tener su cielo más allá, destruye los valores trascendentes, pero en sentido estricto sigue siendo un siervo, pues no tiene la capacidad de crear nuevos. Sólo rompe la cadena del “tú debes” para convertirla en “yo quiero”. La figura del niño destaca la capacidad de instaurar nuevos valores y de asumir en toda su magnitud la muerte de Dios, pues “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento un santo decir sí.”¹³² Sólo al transformarse en niño el hombre puede crearse a sí mismo, sin depender de otros para su existencia e ir más allá del propio hombre, es decir, crear el superhombre o ultrahombre, que no es otra cosa que el ser humano que se desprende plenamente de todos los valores del cristianismo, luego de asumir la muerte de Dios. Sólo cuando el ser humano se convierte en niño, es posible que se asuma la responsabilidad de la muerte de Dios y de ese modo el hombre pueda vivir acorde a los propios valores que él mismo ha creado.

El juego tiene un papel crucial en la creación. Es el juego el que permite al niño realizar el interminable proceso de destrucción y construcción, como si de tratará de una y la misma cosa. En este punto la presencia de Heráclito resulta crucial, pues para Nietzsche:

Entre los hombres, Heráclito fue algo inaudito; cuando se le veía observando atentamente el juego de los bulliciosos niños, sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante —en el juego del gran niño cósmico Zeus y en la eterna broma de destrucción y nacimiento del mundo.¹³³

¹³⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882), Volumen II.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 14 [26], Otoño de 1881, p. 874.

¹³¹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2004, p. 53.

¹³² *Ibid.*, p. 55

¹³³ Nietzsche, F., *Sobre el pathos de verdad*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 546.

Para el niño, en esa última fase de la transformación del espíritu, el juego es el espacio en el que se pone de manifiesto el poder de desechar lo viejos valores y a su vez crear nuevos valores que enaltezcan al ser humano y a la tierra.

El juego como proceso artístico es, por lo tanto, el camino que Nietzsche elige para decir sí a la vida, pues es el principio más original del mundo fenoménico. [...] juego y arte liberan en cierta medida la potencia creadora de la vida y están estrechamente relacionados entre sí en virtud de su copertenencia.¹³⁴

El niño y el artista se corresponden, en el sentido de que en ambos el poder creativo resulta crucial. Ese poder de creación tiene una nota característica: en él no hay ninguna presencia moral. El arte, el juego y lo trágico son absolutamente indiferentes a todo contenido y valoración moral. Desde esta perspectiva nacimiento y muerte no son ni buenos ni malos, simple y llanamente son.

La muerte de Dios “permite a Nietzsche negar que el mundo esté sujeto a una sola interpretación soberana correspondiente al papel o a la intención de Dios”.¹³⁵ El punto es que la muerte de Dios abre la posibilidad a interpretaciones distintas del sufrimiento, de modo que ya no se imponga la del cristianismo.

Crear en el Dios cristiano implica renunciar a la vida, porque ese Dios se sitúa por encima de ella y, en ese sentido, fuera de ella.

¡La compasión persuade a entregarse a la *nada*!...No se dice “nada”: se dice, en su lugar, “más allá”; o “Dios”; o “la vida *verdadera*”; o nirvana, redención, bienaventuranza... Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende cuál es la tendencia que aquí se envuelve en manto de palabras sublimes: la tendencia *hostil a la vida*. Schopenhauer era hostil a la vida: por ello la compasión para él se

¹³⁴ Guervós, L., “La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en *Nietzsche y lo trágico* (edición de Eugenio Fernández García), Trotta, Madrid, 2012, p. 217.

¹³⁵ Nehamas, A., “Una cosa es la suma de sus efectos”, en *Nietzsche, la vida como literatura*, Turner / FCE, Madrid, 2002, p. 118.

convirtió en una virtud...¹³⁶

Nietzsche plantea un “no” absoluto a la religión monoteísta y en ese sentido al cristianismo, porque ha quitado a la vida misma su valor y de este modo ha hecho que el hombre se desvalore a sí mismo. El cristianismo implica en esencia un instinto más hostil a la vida, una negación.

Para Nietzsche, Schopenhauer no sólo es un pesimista, también es un partidario del cristianismo al otorgar valor a la compasión, pues “al cristianismo se le llama religión de la compasión”.¹³⁷

Para Nietzsche el Dios del cristianismo es:

El concepto cristiano de Dios- Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu – es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá! ¡En Dios divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!...¹³⁸

La crítica más radical de Nietzsche a la concepción de Dios planteada por la religión cristiana, es que encierra una negación a la vida con su planteamiento de otra vida, que envía al hombre al abismo más profundo donde ya no queda nada. En ese sentido, la concepción cristiana de Dios es el mejor ejemplo de voluntad de nada. El Dios del cristianismo es la oposición contra la vida y por eso es la más contundente negación de la existencia. Afirmar al Dios del cristianismo significa negar la existencia del hombre, por eso la necesidad de la muerte de Dios, pues de ella se sigue la afirmación de la existencia.

¿Cuál es el nexo entre el sentido trágico del sufrimiento y la muerte de Dios? La visión trágica de la existencia y el sentido trágico del sufrimiento se oponen al cristianismo.

¹³⁶ Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 36.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 44.

De modo que sólo como anticristo es posible crear el sentido trágico del sufrimiento, pues de no ser así nos encontraríamos situados en la teodicea, es decir, asumiendo la idea de Dios como elemento rector de la vida del ser humano. La muerte de Dios es la síntesis de la crítica nietzscheana al monoteísmo, que a su vez abre la posibilidad al ser humano de vivir sin cristianismo y sin Dios.

La “algodicea dionisiaca nietzscheana” constituye la interpretación que la filosofía nietzscheana articula del sufrimiento a partir de su sentido trágico.

El sentido trágico del sufrimiento se encuentra representado por Dioniso, quien se opone al monoteísmo y de forma concreta al cristianismo, afirmándose así mismo como anticristo. Dioniso es la eterna afirmación de la existencia.

3.5. DE LA OPOSICIÓN ENTRE EL SENTIDO TRÁGICO DEL SUFRIMIENTO Y LA REDENCIÓN

Sobre la relación entre el sentido trágico y no trágico del sufrimiento y la redención, es crucial comprender que

En un mundo trágico no existe redención - redención como salvación de un ente finito en su finitud-. En él rige únicamente la ley inexorable de la decadencia de todo aquello que desde el fundamento del ser ha salido a la existencia particularizada, desgajándose de la vida fluyente del todo. En la visión trágica del mundo, vida y muerte, nacimiento y decadencia de lo finito se encuentran entrelazados. [...] El sentimiento trágico de la vida es más bien una afirmación de ésta, un asentimiento jubiloso incluso a lo terrible y lo horrible, a la muerte y a la ruina.¹³⁹

Lo trágico se inicia en el reconocimiento de que toda vida es finita y que además cada existencia entraña sufrimiento y no hay forma de cambiarlo. El sufrimiento es inherente al ser humano. Lo trágico se opone a la idea de la redención en el sentido de no es posible redimirse en otro mundo, pero tampoco en este mismo.

La crítica de Nietzsche a la idea de la redención pone de manifiesto, desde ese punto, la oposición de lo trágico al cristianismo. La redención sólo se hace posible en el marco del cristianismo, mas nunca en el sentido trágico del sufrimiento,

El sentido cristiano del sufrimiento reclama redención del sufrimiento porque lo considera injusto e indeseable. En cambio, para el sentido trágico del sufrimiento no hay redención, fundamentalmente porque el sufrimiento no es ni justo ni injusto, simplemente es, por tanto resulta absurdo imponerle una valoración moral.

La idea de redención en el cristianismo parte del supuesto equivocado de imponer al sufrimiento una valoración moral que hace imposible pensarlo en su justa dimensión.

Nietzsche, considera que “crear – ésa es la gran redención del sufrimiento, así es

¹³⁹ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, op. cit., pp. 20 – 21.

como se vuelve ligera la vida.”¹⁴⁰ La creación hace posible la existencia sin importar qué tanto sea el sufrimiento que se pueda presentar en ella. La creación de la vida nunca se detiene, a pesar del sufrimiento sigue su curso, pues la vida en su grandeza pueda afirmar el más áspero de los sufrimientos.

Para Nietzsche “Crear es redimirse del sufrimiento. Pero el sufrimiento es necesario para los creadores. Sufrir es transformarse, en todo nacer hay muerte. Como creadores, no sólo hay que ser niño, sino también la parturienta”.¹⁴¹ El acto creativo tal y como aparece desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Así habló Zaratustra*, es ejemplificado mediante la figura del niño, es decir, mediante el juego de creación y destrucción que realiza. El juego permite a el creador, reconocer que el sufrimiento no es un lastre, pues lo que se busca en un primer momento es transformar el sufrimiento, pero transformarlo nunca podrá significar negarlo, sino antes bien encontrarle otro sentido.

El sufrimiento reclama redención parcial, es decir, alguna clase de justificación. Nietzsche no defiende la resignación pasiva, sino su integración como parte de la vida. Pero no puede tratarse de una redención trascendente o teológica. [...] Se podría decir que en Nietzsche el sufrimiento es aceptado de forma realista, y la superación tiene lugar a través de la creatividad y no del adormecimiento, como ocurre en Schopenhauer, que nos conduce a la pasividad del *no querer* y del *no obrar*.¹⁴²

Justificar el sufrimiento significa encontrarle un sentido y el único posible en la filosofía nietzscheana es el trágico. El sentido trágico del sufrimiento nos enseña a vivir con el sufrimiento y comprender que afirmarlo es de manera paralela afirmar la existencia en su totalidad. Para esa afirmación el arte resulta central, por eso es que para Nietzsche:

¡El arte y nada más, sólo el arte! El arte es el gran simplificador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante de la vida.

¹⁴⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, *Volumen III.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 5 [1], 226, Noviembre de 1882-Febrero de 1883, p. 157

¹⁴² Salgado Fernández, E., “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en *Filosofía y dolor*, González García M., (compilador), *op. cit.*, pp. 329 - 330.

El arte como la única fuerza antagónica superior contra toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, lo antibudista, lo antinihilista *par excellence*.

El arte como la *redención del cognoscente*, - de quien ve, y quiere ver, el carácter terrible y problemático de la existencia, del cognoscente trágico.

El arte como *redención del agente*, - y de quien sólo ve el carácter terrible y problemático de la existencia, sino que lo vive, y lo quiere vivir, el ser humano trágico-guerrero, del héroe.

El arte como la *redención del sufriente*, - como vía hacia estados en que se quiere, se transfigura, se diviniza el sufrimiento, en que el sufrimiento es una forma de delicia grande.¹⁴³

El arte en unidad con la sabiduría trágica hace posible ver el lado terrible de la existencia y no por eso dejar de crear. El sentido trágico del sufrimiento que es saber trágico no imposibilita la vida, no hace del ser humano un ser pasivo ante el sufrimiento, sino antes bien enfatiza el poder creativo y transformador del ser humano ante el sufrimiento, como única posibilidad para lograr vivir con el sufrimiento.

Como hemos visto aquello a lo que Nietzsche, Dioniso y lo trágico se oponen, sus antítesis, son: Dioniso contra el crucificado; Dioniso contra Sócrates; Dioniso contra Schopenhauer; Dioniso representación de lo trágico contra el crucificado; Dioniso contra el sentido cristiano del sufrimiento.

Contra lo cristiano, Nietzsche despliega la crítica a la religión cristiana en la que la muerte de Dios es su culminación. La sabiduría trágica que se opone al instinto socrático y muestra el arte como una forma fundamental de conocimiento superior a la razón. El pesimismo dionisiaco pone de manifiesto porqué el pesimismo romántico de Schopenhauer constituye la negación de la vida y el sentido no trágico del sufrimiento que encuentra en la vida misma todas las razones para su afirmación considerando que el sufrimiento es parte constitutiva de la existencia.

¹⁴³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 17 [3], 2, Mayo-Junio de 1888, p. 696.

En síntesis, Dionisos representa el sentido trágico del sufrimiento y al hombre trágico que asume la muerte de Dios como el mayor acontecimiento y el punto de partida para que el hombre pueda vivir plenamente su existencia. Vayamos ahora a demostrar por qué el sentido trágico del sufrimiento constituye en sí mismo una afirmación de la existencia. De hecho, la máxima afirmación de la existencia.

CAPÍTULO IV

EL SENTIDO TRÁGICO DEL SUFRIMIENTO Y LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA

En el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación.

Nietzsche, Ecce Homo, “El nacimiento de la tragedia”

La afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento [...] aun a todo lo problemático y extraño de la existencia...

Nietzsche, Ecce Homo, “El nacimiento de la tragedia”

La intención de este capítulo es mostrar que la filosofía de Nietzsche es primera y fundamentalmente una afirmación de la existencia que se concretiza mediante el sentido trágico del sufrimiento. Se muestra porqué el sentido trágico del sufrimiento constituye una afirmación de la existencia.

El capítulo consta de dos apartados. En el primero, se muestra lo equivocada que es la idea de atribuir a la filosofía de Nietzsche un carácter negativo y desconsolador respecto de la existencia. Nietzsche no es un nihilista. De él sólo se puede afirmar siguiendo a Herbert Frey que es un “nihilista antinihilista”, es decir, un filósofo que crítica el nihilismo generado por la religión cristiana y la moral que de ella se deriva.

En el segundo apartado, se aborda propiamente la relación entre la afirmación de la existencia y el sentido trágico del sufrimiento. La idea es mostrar que el sentido trágico del sufrimiento es inseparable de la afirmación de la existencia.

4.1. LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE Y LA NECESARIA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA

Es común que desde fuera de la filosofía y también desde la propia tradición filosófica se piense, equivocadamente, que el pensamiento de Nietzsche por su carácter trágico y el sentido trágico que otorga al sufrimiento, es una filosofía del sufrimiento. Sin embargo, Nietzsche no crea un canto al sufrimiento, ni tampoco se puede sostener que su filosofía se regodee en el sufrimiento o que sea una apología del mismo. Lo único que hace Nietzsche es defender el sentido trágico del sufrimiento, es decir, encontrar una forma en la que el ser humano se pueda posicionar ante el sufrimiento y paralelamente encontrarle una justificación que no puede ser otra que la trágica.

No se trata en ningún sentido de una justificación de carácter moral, pues la filosofía de Nietzsche se opone a la pretensión moral del cristianismo, pues encuentra que en ella se tiende a condenar el sufrimiento y en ese sentido a pensarlo como una cuestión injusta. La justificación del sufrimiento que Nietzsche desarrolla es de tipo estético, por eso dirá en *El nacimiento de tragedia* “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”¹⁴⁴. Sólo como fenómeno estético es posible justificar la existencia, el mundo y el sufrimiento, esto es dotarlos de un sentido trágico y de eso modo evitar la condena moral. “Nietzsche reivindica la dimensión estética o lúdica de la existencia humana, considerando al hombre un jubiloso creador de sí mismo”¹⁴⁵.

La filosofía de Nietzsche no niega la existencia en razón del sufrimiento que se pueda presentar en ella. De hecho, la conclusión que se deriva de la filosofía de Nietzsche, es que resulta absurdo e imposible pretender negar el sufrimiento.

El sufrimiento era, para Schopenhauer, razón suficiente para negar la existencia. La postura de Nietzsche sobre el sufrimiento es un punto de quiebre con Schopenhauer. La filosofía trágica de Nietzsche corre por un cauce totalmente distinto. Pues lo que busca es afirmar la existencia, pero partiendo del reconocimiento de que el dolor constituye parte de

¹⁴⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 355.

¹⁴⁵ Micieli, C., *El hombre alienado, el último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, *op. cit.*, p. 202.

la misma. Pero, ¿qué significa afirmar la existencia a partir del sentido trágico del sufrimiento? ¿Por qué del sentido trágico del sufrimiento se sigue necesariamente la afirmación del sufrimiento?

Por principio podemos decir que ante el sufrimiento el ser humano tiene dos posibilidades. Aceptarlo bajo la idea de que es una cuestión que se limita a esta vida y por tanto resignarse a la idea sin fundamento de que vendrá algo mejor (eso es justo lo que hace el cristianismo); u otorgarle un sentido trágico y por tanto reconocer el sufrimiento como constitutivo de la existencia y no imponerle categorías de carácter moral que nos lleven a pensarlo como una castigo, una injusticia o como algo malo en sí mismo.

El ser humano se puede empeñar en negar al sufrimiento, pero esa es una empresa absurda y condenada al más rotundo fracaso. La propuesta de Nietzsche se inscribe justamente en el lado opuesto, no se trata de negar lo innegable, es decir, no se trata de hacer del sufrimiento el peor de los males y lamentarse por ello. No, de lo que se trata es de asumir una actitud trágica ante el sufrimiento y la condición necesaria para ello es estar más allá del bien y del mal, es decir, dejar fuera toda valoración de carácter moral. Se trata justamente de pensar el sufrimiento desde una perspectiva estética y así reconocer que el sufrimiento no impide el despliegue o realización de la vida de forma creativa. La propuesta es hacer de la vida una obra de arte.

Pensar el sufrimiento a través de la óptica moral implica una limitación de la mirada, pues sólo se ve aquello que aparece en un primer plano, sin poder observar más allá de eso. En cambio, justificar estéticamente el sentido del sufrimiento supone una liberación de la mirada, para repensarlo no sólo como aparece en un primer momento, sino situarse en un punto privilegiado que hace posible una visión panorámica de la existencia que a su vez permite comprender la importancia del sufrimiento para la existencia.

Afirmar la existencia significa decir sí a todo lo que ella es sin ninguna reserva. Significa reconocer la grandeza de la existencia con todo lo que la conforma y darse cuenta de que nada en ella sobra, es innecesario o debería desaparecer. Significa poder ver que sin sufrimiento, suponiendo que fuese posible suprimirlo, la vida perdería una parte fundamental, que permite entender toda la existencia.

4.2. *PATHOS* TRÁGICO: *PATHOS* AFIRMATIVO

Entre el sentido trágico del sufrimiento y la afirmación de la existencia encontramos una relación necesaria pues para Nietzsche “el *pathos* afirmativo *par excellence*, llamado por mi *pathos* trágico [enseña que] El dolor no es considerado como una objeción contra la vida.”¹⁴⁶ El *pathos* afirmativo es un *pathos* trágico. Asumir la tragicidad de la vida es afirmarla. Fundamentalmente porque significa asumir todo lo que la existencia entraña: tanto el placer como el dolor, la vida y la muerte, la creación y la destrucción. Comprender la vida trágicamente es entender que el ser humano es un ser finito, y que el sufrimiento lo constituye. Se trata de vivir con la conciencia de la finitud y de la presencia del sufrimiento sin que ello nos paralice y por tanto impida realizar la existencia misma.

Asumir ante el sufrimiento un sentido trágico es afirmar la existencia, pues se deja de pensar el sufrimiento como una pena, una injusticia o un castigo, es decir, se le deja de valorar moralmente. Pero eso no significa suprimir la valoración respecto de la vida. Se valora la existencia y el sufrimiento, pero no desde categorías morales, sino desde una perspectiva estética en la que lo central es la capacidad creativa del hombre aunque el sufrimiento se encuentre presente.

Para Nietzsche “en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación”¹⁴⁷ de la existencia. Dioniso representa en la filosofía de Nietzsche lo trágico, la afirmación de la existencia y el sentido trágico del sufrimiento. Pero además lo dionisiaco también implica la crítica a la moral cristiana, es decir, lo dionisiaco es lo Otro de la visión moral del mundo, de la existencia y del sufrimiento. Dionisiaco es considerar “la moral misma [...] como síntoma de *décadence*.”¹⁴⁸ Lo anterior, nos lleva a la necesaria conclusión de que sólo dejando de lado la moral cristiana es posible:

la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento [...] aun a todo lo problemático y extraño de la existencia ... [...] No hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo –los

¹⁴⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., p. 104.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 76.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

aspectos de la existencia rechazados por los cristianos y otros nihilistas pertenecen incluso a un orden infinitamente superior, en la jerarquía de los valores, que aquellos que el instinto de *décadence* pudo lícitamente aprobar, *llamar bueno*.¹⁴⁹

Es necesario rechazar la moral del cristianismo. De no hacerlo se torna imposible la afirmación de la existencia. Dionisos está contra la moral cristiana por ser ella una manifestación de la decadencia en que se han sumido el mundo y el hombre, al grado de negar el mundo y la vida, es decir, sumergir todo en una profunda desvalorización.

No se trata en ningún sentido de negar toda moral, esto es, la valoración que se puede hacer sobre el hombre y el mundo, sino más bien de crear un orden de valores distinto al del cristianismo. Para ello, el primer paso es mostrar la negatividad que implican esos valores, para luego crear nuevos valores que enaltezcan al hombre, al mundo y que no hagan del sufrimiento un mal.

Dioniso filósofo trágico es “el mediador hacia un nuevo mundo de valores; ya no simboliza exclusivamente al dios del frenesí y de la pasión, ahora se convierte en un símbolo para la pasión sublimada y la afirmación de la vida”.¹⁵⁰ Esos nuevos valores se pueden crear luego de la muerte de Dios, es decir, después de reconocer lo innecesaria que es la idea de Dios y todo lo que de ella se deriva para el hombre. Pero ¿qué relación existe entre la muerte de Dios y la afirmación de la existencia? Afirmar la idea de Dios es negar la existencia, pues supone dejar al hombre bajo el dominio de Dios. La muerte de Dios es la liberación del hombre de la servidumbre en que el cristianismo lo había sumido, de modo que así se hace posible afirmar la existencia y a su vez reconocer que “el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido”.¹⁵¹

Nietzsche es un nihilista, pero se opone al primer nihilismo creado por el cristianismo, por eso es que “el nihilismo de Nietzsche es más bien un antinihilismo que busca reinstaurar con el mundo una relación como la existente antes de la revolución judeo-cristiana, y que el ser humano era una parte constitutiva natural del cosmos.”¹⁵² Se trata de volver a un momento primigenio, en el que el cristianismo no había impuesto sus

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ De Santiago Guervós, L., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, op. cit., p. 579.

¹⁵¹ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, op. cit., p. 76.

¹⁵² Frey, H., “¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista”, en: *En el nombre de Dionysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, op. cit., p. 245.

condiciones a la vida del hombre. El ideal es justo la vuelta a la época trágica de los griegos, es decir, volver a los filósofos preplatonicos y a Heráclito como pieza fundamental de ese período. Sin embargo, no es que Nietzsche considere esa vuelta en un sentido literal, se trata de pensar el orden del mundo y al hombre desde otra perspectiva. El objetivo es, en última instancia, desechar todo lo que entraña la cosmovisión del cristianismo, para poder instaurar un nuevo orden de valores que permitan enaltecer la existencia.

Con la liberación de una voluntad divina deliberada, de los designios divinos y de un orden moral del mundo, éste se muestra de nuevo como lo fue originalmente: más allá del bien y del mal, como una “inocencia del devenir”, incluido el hombre, del que tampoco nadie es culpable, ni un dios, ni el mismo; de que, de hecho, algo como el ser humano exista. Pero si el hombre pertenece a la totalidad del mundo, y sólo existe dentro de este todo y fuera de este todo no puede haber nada que lo haga apreciable o despreciable, entonces se ha alcanzado la “gran liberación” tanto de la culpa como del fin.¹⁵³

La inocencia del devenir es el rasgo propio de la concepción estética del sufrimiento y de la existencia, pues en la inocencia no existe cabida para el ámbito moral. La inocencia se manifiesta lo mismo en la creación y en la destrucción, sin que exista entre esos dos momentos una distinción.

La inocencia del devenir es la aceptación del mundo en todos sus aspectos, es la visión del mundo que destierra toda interpretación moral que signifique al mismo tiempo la introducción de la idea de culpabilidad, de finalidad, etc. El devenir no es un fenómeno moral sino artístico, El mundo en su carácter trágico, es decir en sus aspectos más terribles y crueles, solo puede ser justificado en términos de inocencia.¹⁵⁴

La inocencia del devenir es liberación del hombre de la idea de la culpa impuesta por el

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ Guervós, L., “La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en *Nietzsche y lo trágico* (edición de Eugenio Fernández García), *op. cit.*, p. 212.

cristianismo.

Para Nietzsche “Se concibe un estado supremo de afirmación de la existencia, del cual incluso el dolor supremo no se puede eliminar: estado trágico-dionisiaco”.¹⁵⁵ El estado trágico-dionisiaco al tiempo que afirma la existencia reconoce su incapacidad para eliminar el sufrimiento. De modo que afirmar el sufrimiento no significa creer o pensar que se puede eliminar el dolor. Justamente la enseñanza de Nietzsche a través del sentido trágico del sufrimiento es distinta: se trata de encontrarle un sentido partiendo del hecho de que no es posible eliminarlo. Pero a su vez la grandeza de la vida se hace patente al permitir el despliegue de la vida aún en el más arduo dolor, aún en la destrucción de la vida.

Crear y destruir no se oponen sino que “en el crear está incluido el destruir”.¹⁵⁶ Por eso es que para Nietzsche:

Dioniso

Dioniso como educador.

Dioniso como engañador.

Dioniso como destructor.

Dioniso como constructor¹⁵⁷

Dioniso es un educador, en el estricto sentido en el que se entiende en *Schopenhauer como educador*, es decir, como aquel que tiene la capacidad para liberar al hombre de las ataduras que la moral, la religión y la propia cultura le han impuesto. Educar es un acto de liberación que permite al hombre ser el artífice de su propio destino lejos de la idea de Dios, es decir, en la consumación de la muerte de Dios.

Dioniso es un engañador, porque reconoce que la verdad no es más que la mayor de las ilusiones: una ficción. No existe la verdad. Lo único que tiene el ser humano es un conjunto de perspectivas y de entre ellas sólo deben ser aceptadas las que permitan enaltecer la vida.

el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la

¹⁵⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op.cit.*, 17 [3], Mayo-Junio de 1888, p. 697.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Volumen III., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 32 [248], Abril-Junio de 1885, p. 767.

realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico a sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no verdad es condición de la vida, esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.”¹⁵⁸

Nietzsche busca disolver la aparente antítesis entre la verdad y la falsedad, de modo que ya no se piensen como contrarias; recordar al hombre que la falsedad tiene un papel fundamental para su existencia, que la falsedad es necesaria para la vida.

El perspectivismo es condición fundamental de la existencia. No existe el conocimiento, no existe la verdad sólo interpretaciones.

Dioniso es un destructor, porque reconoce que los valores que no afirman la vida deben ser destruidos. Esos valores son justamente los que se desprenden del cristianismo, es decir, Dios, la moral cristiana y la idea del más allá.

Dioniso es un constructor. Sólo el ser humano trágico, es capaz de crear sus propios valores, pues

El *valor de la vida* está en las valoraciones: las valoraciones son *algo creado*, no son nada recibido, aprendido, experimentado. Lo creado ha de ser destruido para dejar lugar a lo nuevo-creado: la *viabilidad* de las valoraciones implica su capacidad para ser destruidas. El creador debe ser también un destructor. Sin embargo, el mismo valorar no se puede destruir: pues *él no es otra cosa que la vida misma*.¹⁵⁹

Lo único que se mantiene en la vida es la necesidad del ser humano de valorar, pero esas valoraciones no están dadas de una vez y para siempre sino que se encuentran en un proceso de constante cambio, es decir, de construcción y destrucción. Lo único que se mantiene es la valoración, pues la vida es en sí misma una valoración. Obviamente lo que valora el ser humano trágico se opone diametralmente a lo que valora el cristianismo. Lo que nos remite

¹⁵⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, op. cit., pp. 25-26.

¹⁵⁹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Volumen III., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), op. cit., 5 [1], 234, Noviembre de 1882-Febrero de 1883, p. 158.

nuevamente a Dioniso contra el crucificado.

Lo que debe quedar claro es que la propuesta de Nietzsche es unitaria, por eso dirá: “Mi tarea general: mostrar cómo vida, filosofía y arte pueden entablar una relación más profunda y afín entre sí, sin que la filosofía sea superficial ni la vida del filósofo se convierte en algo mendaz”.¹⁶⁰ Para Nietzsche resulta crucial establecer una relación necesaria entre sabiduría trágica y arte dionisiaco o concepción estético-trágica de la existencia. A partir de esa relación esclarece los límites de la razón y el conocimiento, y así llega a la conclusión de que el conocimiento siempre es insuficiente. Desde esa perspectiva la sabiduría trágica es crítica de los alcances de la razón y el conocimiento. Por eso, “La autodestrucción del conocimiento y el reconocimiento de sus límites últimos fue lo que me entusiasmó de Kant y Schopenhauer. A partir de esta insatisfacción creí en el arte.”¹⁶¹ Nietzsche reconoce los límites del conocimiento, por ello crea la sabiduría dionisiaca en la que el arte debe prevalecer sobre la razón y el conocimiento, pues tiene la capacidad de ir más allá del puro conocimiento. Por eso podemos afirmar que la sabiduría trágica permite situar el arte en el centro de la existencia, para luego crear la concepción estético-trágica de la existencia y del sufrimiento. Pero todo ello deriva al final en una filosofía trágica, es decir, en una fundamentación de la tragicidad de la existencia, en la que todo es puesto al servicio de la vida: tanto el arte, como el conocimiento y la razón.

La afirmación de la existencia se realiza en el sentido trágico del sufrimiento, que supone una postura estética del sufrimiento centrada en la inocencia del devenir y por tanto absolutamente alejada de la concepción moral del cristianismo.

Yo soy, con mucho, el hombre más terrible que ha existido hasta ahora; esto no excluye que yo seré el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi *fuerza* para aniquilar, - en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *inmoralista*: por ello soy el *aniquilador par excellence*.¹⁶²

¹⁶⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, Volumen II., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 6 [17], Verano de 1875, p. 110.

¹⁶¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Volumen III., (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 7 [7], Primavera-Verano de 1883, p. 175.

¹⁶² Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 137.

CONCLUSIÓN

¿Se me ha comprendido?- Dioniso contra el crucificado...

Nietzsche, Ecce Homo, “Por qué soy un destino”

Nietzsche es un educador. Su enseñanza permite comprender que negar el sufrimiento no sólo es una cuestión carente de sentido, sino ante todo un proyecto absurdo en la medida en que es imposible de realizar.

La filosofía trágica de Nietzsche enseña que ante el sufrimiento la única senda es el sentido trágico, es decir, el saber que el sufrimiento se encuentra más allá del bien y del mal. Por tanto no se puede condenar mediante estructuras moralizantes.

En tanto que enseñanza, la filosofía de Nietzsche es un proceso de liberación, pues luego de comprender que el sufrimiento nos constituye y que el sentido cristiano del sufrimiento implica una condena moral del mismo, nos muestra que la senda a seguir es el sentido trágico y de ese modo dejar de sufrir por el sufrimiento.

El sentido trágico del sufrimiento se opone a un sentido cristiano. Las consecuencias de esa oposición tienen un alcance cuyas dimensiones ahora conocemos. Se trata de dos proyectos para la existencia. El primero busca su afirmación; el segundo es en sí mismo pura negación de la existencia. El Dios del cristianismo niega la vida, el mundo y todo lo que hay en él al postular la idea de un más allá.

Lo fundamental del sentido trágico del sufrimiento es que implica una ruptura con la concepción moral propia del sentido cristiano del sufrimiento, para recuperar un sentido estético. La propuesta es “¡¡¡Reducción de la moral a la estética!!!”¹⁶³. Dejar de lado el proyecto moralizante del cristianismo para instaurar un sentido trágico- estético, en el que creación y destrucción son la única constante.

¹⁶³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882), Volumen II.*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, 11 [79], Primavera-Otoño de 1881, p. 775.

La filosofía trágica de Nietzsche es una crítica al socratismo estético, al pesimismo de Schopenhauer y al cristianismo, pero la crítica a esos tres movimientos no se encuentra al mismo nivel. Nietzsche considera que esos tres movimientos son perjudiciales para la vida, pues constituyen formas de negación de la existencia o de degradación de la misma. Pero al plantear que la oposición cumbre de su pensamiento es la de Dioniso contra el crucificado, queda claro que su crítica busca destruir ante todo al cristianismo, por eso postula la muerte de Dios y el sentido trágico de la existencia.

El cristianismo y su idea de Dios y del sufrimiento constituyen una negación de la existencia como no había existido otra antes, por eso es que el esfuerzo de Nietzsche se centra en mostrar que el cristianismo es pura negatividad. Nietzsche crea el sentido trágico del sufrimiento que resulta inseparable de la muerte de Dios, pues el sentido trágico del sufrimiento es lo opuesto del cristianismo.

La filosofía de Nietzsche constituye una crítica a la filosofía moderna y a su vez una propuesta que se despliega en tres instancias fundamentales: lo trágico y la muerte de Dios, el pesimismo dionisiaco y el arte como centro de la existencia y de la filosofía. El arte como “el gran estimulante de la vida”.

La riqueza del pensamiento de Nietzsche es inmensa. Aquí se han mostrado pautas para ubicar en el centro de la filosofía nietzscheana y como la constante de su pensamiento la concepción trágica de la existencia y del sufrimiento.

Finalmente podemos afirmar que el sentido trágico del sufrimiento constituye una liberación para el ser humano, pues le permite concebir la existencia como creación y destrucción, es decir, en su dimensión estética, ya no como una carga, un peso y una condena, esto es, al modo en que el cristianismo había impuesto. El sentido trágico de la existencia cancela la interpretación moral del sufrimiento que había predominado.

El sentido trágico del sufrimiento permite que el hombre trágico pueda ver la luz. El hombre trágico es aquel que se logra liberar del yugo del cristianismo por medio de la muerte de Dios.

El hombre trágico realiza la transvaloración, pues empieza por reconocer lo perjudicial que es el cristianismo para la vida y por tanto reconoce la necesidad de liberarse de la religión y de la idea de Dios. Sólo asumiendo en su totalidad la muerte de Dios es posible vivir el sentido trágico del sufrimiento, es decir dejar de ver el la existencia y el

sufrimiento desde la óptica de la moral cristiana.

Lo trágico y lo dionisiaco son un decir sí a la vida en su totalidad, esto es un decir sí al sufrimiento en tanto que constitutivo de la existencia, un eterno decir sí a la vida y al sufrimiento que ella entraña.

APÉNDICE

NIETZSCHE: CRÍTICO DE ARISTÓTELES. LA TRAGEDIA: ¿CATARSIS O EXPERIENCIA DIONISIACA?

El pensamiento de Nietzsche no es menos concreto y riguroso que el de Aristóteles.

Heidegger

El objetivo del presente consiste en mostrar los aspectos más destacados de la interpretación de Aristóteles de la tragedia, tal y como los desarrolla en la *Poética*, enfatizando los conceptos: catarsis, temor y piedad¹⁶⁴. En un segundo momento, me interesa mostrar la interpretación de la tragedia de Nietzsche en *El origen de la tragedia*, centrada en lo dionisiaco y lo trágico.

La importancia de este trabajo reside en que es un lugar común la crítica de Nietzsche a la concepción de la tragedia de Aristóteles, sin reparar en los elementos constitutivos de dicho cuestionamiento. Por otro lado, se suele aceptar la interpretación de la tragedia de Aristóteles sin problematizarla.

La hipótesis de la que parto es que Aristóteles elabora una interpretación reduccionista de la tragedia toda vez se limita a ver el efecto moral que produce dejando de lado el efecto estético-dionisiaco que en la filosofía nietzscheana constituye el núcleo de su interpretación.

¹⁶⁴ En el presente trabajo emplearé “compasión” y “temor”, pero es importante notar que Ingemar Düring llama la atención sobre esa traducción y recuerda que Schadewalt considera mejor emplear: conmoción o aflicción y horror. Düring propone emoción y estremecimiento. Sin duda, existen grandes matices en esas traducciones. Aunque aquí no se tratará la cuestión, es importante notar que el término compasión tiene una carga cristiana, que no corresponde con a las ideas de Aristóteles. (Cft., Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005, pp. 274 y 277.)

5.1. ARISTÓTELES Y LA TRAGEDIA

Para Aristóteles, la tragedia es una composición poética que tiene en común con otras “ser un conjunto de imitaciones”.¹⁶⁵ La imitación resulta fundamental porque “El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por imitación adquiere sus primeros conocimientos y también el que todos disfruten con las obras de imitación”.¹⁶⁶ La mimesis o imitación es parte de la naturaleza humana, constituye una fuente de conocimiento y es lo que permite la construcción de la poesía trágica.

La tragedia es “imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, [...] actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones”.¹⁶⁷ La poesía trágica busca generar en el espectador o lector compasión y temor para que de ese modo se realice la catarsis o purgación de éstas.¹⁶⁸

La compasión es “cierta pena por un mal manifiesto, destructivo o penoso, de quien no merece recibirlo; mal que también uno cree poder padecer o que lo puede padecer alguno de los suyos, y esto cuando se muestre cercano”.¹⁶⁹ La compasión es la aflicción que se experimenta al ver que alguien cercano o uno mismo cae en desgracia, sin que existan razones para creer que lo merece. Aquello de lo que se compadece son “las cosas tristes y dolorosas, cuantas son destructivas, todas mueven a compasión y cuantas pueden causar ruina, y todos los grandes males que dependen de la fortuna”.¹⁷⁰ La compasión surge al ver que un sujeto se encuentra en una situación desgraciada o que su ruina ha empezado a gestarse o se ha consolidado. Muestra de aquellas cosas dolorosas y destructivas son “las muertes, las heridas, los daños corporales, la vejez, las enfermedades, la falta de alimento, y los males causados por la fortuna, la carencia o la escasez de amigos, [...] la fealdad, la

¹⁶⁵ Aristóteles, *Poética*, 1447a 16.

¹⁶⁶ Aristóteles, *Poética*, 1448b 5-9.

¹⁶⁷ Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-28.

¹⁶⁸ Aristóteles considera que el efecto producido por la poesía trágica es igual en el lector y en el espectador. (*Poética*, 1453b 4.) Sin embargo, me parece cuestionable esa afirmación. Pues considero que la experiencia estética que surge al encontrarse en el teatro y ver la actuación acompañada de un vestuario, escuchar los diálogos, con una escenografía y una música; no se puede equiparar a la experiencia de leer una tragedia. Además, no debemos olvidar que el teatro griego fue concebido para ser representado y no leído.

¹⁶⁹ Aristóteles, *Retórica B.* 8, 1385b 13-16.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Retórica B.* 8, 1386a 5-7.

endeblez, la mutilación”.¹⁷¹

El temor es “cierta pena o turbación ante la idea de un mal futuro, destructivo”.¹⁷² Esa pena se experimenta ante la inminencia de una desgracia propia o de algún ser tenido en alta estima (familiar o amigo) y “necesariamente será temible todo lo que parezca tener gran poder para destruir o causar daños capaces de producir gran pena [...] y son tales el odio y la ira de quienes pueden hacer daño”.¹⁷³ El temor se manifiesta ante la posibilidad de que algún sujeto poderoso, movido por el odio o la ira, pueda destruir nuestra vida o algo querido en ella. Se trata por supuesto de una posibilidad en tanto que existe un agente que tiene el poder de destruir.

La compasión surge ante la desgracia de un sujeto concreto; mientras que el temor es la pena ante la posibilidad de que alguna desgracia pueda acaecer.

Sobre la catarsis, lo primero es comprender que su significado es “quitar, eliminar [...] Todos los empleos metafóricos del término, ya sea en medicina, en higiene pública o en el culto tienen su origen en esta significación fundamental”.¹⁷⁴ Lo segundo es que existe un profundo debate pues resulta “dudoso que se pueda en general hablar de una opinión dominante sobre el significado de la expresión *katharsis ton pathematon*”.¹⁷⁵ Sin duda, “La catarsis trágica es una de las cuestiones más controvertidas de la teoría aristotélica de la tragedia porque Aristóteles no comenta qué entiende como purificación o purgación de las emociones y sólo menciona la palabra *kátharsis* dos veces en la Poética [1449b 25-28 y 1455b 15]”.¹⁷⁶ La controversia sobre la forma de entender la catarsis ha derivado en dos interpretaciones: “la catarsis trágica de las emociones del espectador y la catarsis ritual del personaje trágico en el seno de un drama.”¹⁷⁷ La cuestión es ¿cuál de esas dos interpretaciones puede sostenerse para todas las tragedias? En el caso de la catarsis ritual sólo aplica para Orestes en *Ifigenia entre los tauros*, de Eurípides. Pero no se puede aplicar para otras tragedias. Nos encontramos ante el problema de pretender pasar de un caso particular a una interpretación universal de la catarsis: la de la catarsis ritual. “La principal razón para cuestionar la hipótesis de que la palabra catarsis (purificación) significa lo

¹⁷¹ Aristóteles, Retórica B. 8, 1386a 9-12.

¹⁷² Aristóteles, Retórica B. 8, 1382a 21-22.

¹⁷³ Aristóteles, Retórica B. 8, 1386b 28-33.

¹⁷⁴ Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005, p. 278.

¹⁷⁵ Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, op. cit., p. 276.

¹⁷⁶ Trueba, C., *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos / UAM-I, México, 2004, p. 43.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.

mismo en ambos casos es que resulta discutible tomar un sentido particular del término *katharsis* en un drama singular como base para establecer el significado de la catarsis en la teoría aristotélica de la tragedia”.¹⁷⁸ La catarsis trágica ocupa el centro de la reflexión aristotélica y es la interpretación que se puede aplicar a la totalidad de las tragedias o al mayor número de ellas. Se trata entonces de la catarsis trágica del espectador, como un alivio al eliminar la compasión y el temor que surge en la poesía trágica.

Sobre la relación entre catarsis, compasión y temor, es importante notar que no se trata de impurezas que deban ser eliminadas, “no necesitamos, por tanto, atribuir un sentido patológico a las pasiones o a su exceso para entender la catarsis trágica como alivio, basta considerar que toda afección o pasión es una tensión o alteración del ánimo (adjudicando al término un sentido médico-moral neutro), para admitir que ésta pueda ser objeto de una catarsis, separación o descarga.”¹⁷⁹ La catarsis trágica es la eliminación de la compasión y el temor, de modo que al eliminar esas emociones el espectador o lector experimenta una descarga o alivio.

En cuanto a la relación de las partes de la tragedia, con los tres conceptos antes tratados, es relevante notar que Aristóteles considera que la fábula es “el principio y como el alma de la tragedia”.¹⁸⁰ La fábula o argumento es el conjunto de sucesos o momentos esenciales de la acción imitada en la poesía trágica. “El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción no una cualidad.”¹⁸¹ La fábula o argumento de la tragedia se desarrolla mediante los hechos y “los medios principales con los que la tragedia seduce al alma son las partes de la fábula; me refiero a las peripecias y a las agniciones”.¹⁸² La peripecia “es el cambio de acción en sentido contrario”.¹⁸³ La agnición es “el cambio desde la ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio”.¹⁸⁴ Son

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ Trueba, C., *Ética y tragedia en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸⁰ Aristóteles, *Poética*, 1450a 38.

¹⁸¹ Aristóteles, *Poética*, 1450a 15-18

¹⁸² Aristóteles, *Poética*, 1450a 33-35.

¹⁸³ Aristóteles, *Poética*, 1452a 22.

Podemos ver ejemplificada la peripecia en *La orestía*. A la llegada de Agamenón a Argos, él espera el reconocimiento de su pueblo y de su reina y esposa por su triunfo en Troya; lo que encuentra es la muerte a manos de su esposa Clitemnestra y el amante de ésta: Egisto.

¹⁸⁴ Aristóteles, *Poética*, 1452a, 30-33.

tanto la agnición como la peripecia las que “suscitarán compasión y temor”.¹⁸⁵ La tercera parte de la fábula es el lance patético que “es una acción destructora o dolorosa”.¹⁸⁶ Son esas tres partes, o cambios, de la fábula los que mueven al espectador a la compasión y al temor.

La fábula de la tragedia debe constituirse al pasar “de la dicha a la desdicha; no por maldad, sino por un gran yerro”.¹⁸⁷ Aquí encontramos un elemento esencial. No es la maldad lo que mueve al personaje principal de la tragedia a realizar ciertos actos, sino un gran error, que en algunos casos se puede presentar por ignorancia, como Edipo; o con pleno conocimiento como en el caso de Orestes al cometer matricidio.

La compasión y el temor “pueden nacer de la estructura misma de los hechos [...] La fábula debe de estar constituida de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que acontece”.¹⁸⁸ Es importante notar que no todas los actos o cualquiera son dignos de compasión o temor, sino aquellos en los que “el lance se produce entre personas amigas, por ejemplo si el hermano mata al hermano, o va a matarlo, o le hace alguna otra cosa semejante, o el hijo al padre, o la madre al hijo, o el hijo a la madre, éstas son las situaciones que deben buscarse”.¹⁸⁹

En cuanto al efecto de la acción es posible que se realice de tres modos: “con pleno conocimiento de los personajes [...] cometer una atrocidad sin saberlo, y reconocer después el vinculo de amistad [...] estando a punto de hacer por ignorancia algo irreparable, se produzca la agnición antes de hacerlo”.¹⁹⁰ Sin embargo, Aristóteles apunta, que en la tercera posibilidad no se realiza la tragedia pues “mejor aún es que el personaje la ejecute sin conocer al otro y, después de ejecutarla, le reconozca; pues así no se da lo repulsivo, y la agnición es aterradora”.¹⁹¹

La agnición la encontramos ejemplificada en *Edipo rey*, cuando Edipo comprende que su esposa es también su madre y que sus hijos son también sus hermanos. O cuando en *La orestía*, Electra reconoce que aquel que se presenta como un extranjero en realidad es su esperado hermano Orestes.

¹⁸⁵ Aristóteles, *Poética*, 1452b 1.

¹⁸⁶ Aristóteles, *Poética*, 1452b 11-12.

El lance patético lo podemos ver representado en *Edipo rey* en el momento en que la madre y esposa de Edipo se quita la vida y en el instante en el que Edipo con los prendedores de su madre decide sacarse los ojos. En *La orestía*, cuando Orestes comete el matricidio.

¹⁸⁷ Aristóteles, *Poética*, 1453a, 14-15.

¹⁸⁸ Aristóteles, *Poética*, 1453b 1-6.

¹⁸⁹ Aristóteles, *Poética*, 1453b 19-23.

¹⁹⁰ Aristóteles, *Poética*, 1253b 28-36.

¹⁹¹ Aristóteles, *Poética*, 1454a 3-5.

La tragedia o poesía trágica es una composición poética en la que se imita una vida y como producto de los infortunios que se generan en la misma surgen la compasión y el temor, emociones que serán superadas mediante la catarsis dentro de la propia tragedia. La tragedia genera en un primer momento compasión y temor, pero al final de la obra el espectador o lector puede experimentar el alivio de esas emociones.

5.2. NIETZSCHE CONTRA ARISTÓTELES

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene

Pienso que no hago una afirmación desatinada si digo que hasta ahora el problema de ese origen [el de la tragedia] no ha estado ni siquiera planteado con seriedad, y mucho menos resuelto, aunque con frecuencia los retazos flotantes de la tradición antigua hayan sido ya cosidos entre sí de manera combinada, y luego hayan vuelto a ser desgarrados y divididos.¹⁹²

Si el problema del origen de la tragedia no ha sido planteado, su solución es inexistente. Resulta condición necesaria para que algo sea resuelto que primero sea planteado como problema. Nietzsche considera que el nacimiento de la tragedia nunca ha sido visto como un problema. Empieza por tratarlo como una cuestión central para la filosofía y luego genera una perspectiva propia. Al referirse a la “tradición antigua”, es claro que Aristóteles es el filósofo más representativo de dicha tradición, en lo concerniente a la tragedia.

Desde la época antigua hasta la moderna parece que todos los filósofos han considerado válida e incuestionable la interpretación de Aristóteles sobre la tragedia y su efecto, hasta que aparece Nietzsche no sólo para cuestionarla, sino fundamentalmente para mostrar una visión de la tragedia centrada en lo dionisiaco y lo trágico.

Aún no se ha dado nunca, desde Aristóteles, una explicación del efecto trágico, a partir de la cual haya sido lícito inferir unos estados artísticos, una actividad estética de los oyentes. Unas veces los sucesos serios deben apremiar a la compasión y el miedo hacia una descarga aliviadora, otras veces debemos sentirnos elevados y entusiasmados con la victoria de los principios buenos y nobles, con el sacrificio del héroe en el sentido de una consideración moral del mundo; y con la misma certeza con la que yo creo que para numerosos seres humanos es precisamente ése, y sólo ése, el efecto de la tragedia, con esa misma claridad se deduce aquí que todos ellos,

¹⁹² Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 359.

junto con sus estéticos que así lo interpretan, no han tenido ninguna experiencia de la tragedia como arte supremo. Aquella descarga patológica, la catarsis de Aristóteles, de la que los filólogos no saben bien si considerarla entre los fenómenos médicos o entre los morales.¹⁹³

Desde la perspectiva nietzscheana, Aristóteles crea una concepción profundamente reduccionista de la tragedia. En esa concepción lo estético se pone al servicio de la producción de un efecto moral y por tanto se convierte en una cuestión de segundo orden. La tragedia pierde valor estético al estar supeditada a cuestiones morales. Aristóteles, cancela la posibilidad de que el “oyente estético” pueda tener una experiencia estética, al centrar todo el efecto de la tragedia en la catarsis.

La tragedia para Nietzsche no es más que el resultado de la lucha contante e interminable entre lo apolíneo y lo dionisiaco.

Ambas pulsiones tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de aquella antítesis, sobre la cual la común palabra “arte” tiende un puente sólo en apariencia; hasta que, finalmente, se manifiestan, gracias a un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea.¹⁹⁴

Se trata de dos pulsiones distintas. Apolo representa el sueño y el arte del escultor; Dioniso la embriaguez y el arte no escultórico de la música. Esa unidad implica que en la tragedia están de igual forma tanto lo apolíneo como lo dionisiaco. No es que se trate de un equilibrio, entendido como un estado en que cada pulsión se manifiesta en igual

¹⁹³ *Ibid.*, p. 428.

¹⁹⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), *op. cit.*, p. 338.

proporción, sino más bien de una lucha entre las dos pulsiones sin que sea posible la aniquilación de alguna de ellas.

Nietzsche considera, en “Lo que yo debo a los antiguos”, que Aristóteles elabora una interpretación pesimista de la tragedia.

La psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico, sentimiento que ha sido mal entendido tanto por Aristóteles como especialmente por nuestro pesimistas. La tragedia está tan lejos de ser una prueba del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que ha de ser considerada, antes bien, como un rechazo y una *contra-instancia* decisivos de aquél. El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, - a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto –así lo entendió Aristóteles-: sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir.¹⁹⁵

Aquí Aristóteles aparece como un pesimista, que sólo ve en la tragedia una expresión de horror y dolor del que es necesario que el ser humano se libere vía la catarsis o purgación. En ese sentido recuerda el planteamiento de Sileno de que lo mejor para el ser humano es no haber nacido o morir pronto, en razón del dolor. Pero Nietzsche muestra que la tragedia, en tanto lucha permanente entre lo apolíneo y lo dionisiaco, es un sí a la vida, una afirmación plena de la existencia con todas sus luces y sombras.

El sufrimiento no es razón para negar la existencia, ni para asumir el pesimismo

Tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico*- es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta

¹⁹⁵ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 143-144.

transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la sabiduría trágica, [...]
La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca,
el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir.¹⁹⁶

¿Qué significa ser “el primer filósofo trágico”? Significa oponerse al pesimismo; afirmar la existencia en su totalidad. La sabiduría trágica consiste en reconocer el sufrimiento como parte de la existencia.

¹⁹⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es, op.cit.*, pp. 78-79.

5.3. EL NÚCLEO DE LA TRAGEDIA

El punto esencial de la interpretación de estos dos grandes filósofos es la oposición entre lo trágico y lo moral. Se trata de entonces de criticar la perspectiva moral a partir de la concepción trágica de la existencia.

Aristóteles encuentra el sentido de la tragedia en la catarsis trágica -lo que implica destacar exclusivamente el aspecto moral de la tragedia- y de ese modo constituye lo opuesto a lo trágico. Nietzsche centra la totalidad de la tragedia en el efecto estético que produce en el espectador y sitúa la tragedia más allá del bien y del mal.

Como hemos visto, Aristóteles elabora una revisión cuidadosa de los elementos constitutivos de la tragedia y cómo mediante esos elementos se genera la compasión y el temor que serán superados en la catarsis, pero no se pregunta ¿cuál es la importancia de la tragedia para los griegos? Cuestión esencial que sólo es considerada en el marco de la filosofía nietzscheana. Para los griegos la tragedia es sinónimo de fuerza y nunca una muestra de pesimismo.

No es que se trate de discutir cuál interpretación de la tragedia es más fiel o “verdadera”, sino comprender que la interpretación de Aristóteles es una muestra de reduccionismo moral; que la de Nietzsche reconoce que el efecto estético-dionisiaco es el centro de la tragedia.

Con la interpretación de la tragedia propuesta por Nietzsche que tiene como centro lo dionisiaco no sólo encontramos una profunda ruptura con Aristóteles, sino el punto de partida y la constante de toda la filosofía nietzscheana.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Nietzsche, F., *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2004.

_____, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2000.

_____, *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, Alianza, Madrid, 2000

_____, *El certamen de Homero*”, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2001.

_____, *El estado griego*; en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____, *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____, *Fragmentos póstumos (1869 – 1874)*, Volumen I, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2007.

_____, *Fragmentos póstumos (1875 – 1882)*, Volumen II, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2008.

_____, *Fragmentos póstumos (1882 – 1885)*, Volumen III, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2010.

_____, *Fragmentos póstumos (1885 – 1889)*, Volumen IV, (edición dirigida por

Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2006.

_____., *Historia de la literatura griega I y II, Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013.

_____., *Introducción a la tragedia de Sófocles, Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013.

_____., *La ciencia jovial*, Colofón, México, 2001.

_____., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____., *La relación de la filosofía schopenhaueriana con la cultura alemana; en Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____., *La visión dionisiaca del mundo*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____., *Los filósofos preplatónicos, Obras completas, Volumen II. Escritos de filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013.

_____., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2001.

_____., *Pensamientos sobre el futuro de nuestras instituciones educativas; en Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

_____., *Sobre el pathos de la verdad; en Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Aristóteles, *Poética*, Edición trilingüe, Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1999.

_____, *Retórica*, Traductor, Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1994.

Blumenberg, H., *El mito y el concepto de realidad*, Herder, Barcelona, 2004.

Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Folios, México, 1983

Daraki, M., *Dioniso y la diosa tierra*, Abada, Madrid, 2005.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000.

De Santiago Guervós, L., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.

_____, “La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en Fernández García, E., (Ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid, 2012.

Dienstag, J., *Nietzsche's Dionysian Pessimisms*, American Political science Review, 2001.

Dumoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, Siglo XXI, México, 2002.

Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005.

Farré, L., *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*, Aguilar, Madrid, 1959.

Fernández García, E., (Ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid, 2012.

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1984.

Frey, Herbert, *En el nombre de Dionysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI, México, 2013.

_____, *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, Porrúa / UDLA, México, 2007.

_____, *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, Porrúa / UNAM, México, 2005.

Gadamer, H., *Nietzsche-el antípoda. El drama de Zarathustra*, Textos de me cayó el veinte, México, 2011.

González García, M., (Compilador), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.

Heidegger, M., *Nietzsche*, Tomo I y II, Destino, Barcelona, 2001.

Heráclito, *Fragmentos*,

Janaway, C., (editor), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford University Press, New York, 1999.

Kerényi Karl, *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998.

Kouba., *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, España, 2009.

Lowith, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder, Barcelona, 1998.

Micieli, C., *El hombre alienado, El último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, Biblos, Buenos aires, 2009.

Miller, A., “La vida no vivida y la obra de un filósofo vital (Friedrich Nietzsche)”, en *La llave perdida*, Tusquets, México, 2013.

_____, “La veneración a los padres y sus consecuencias trágicas (Dostoievski, Chéjov, Kafka, Nietzsche)”, en *El cuerpo nunca miente*, Tusquets, México, 2013.

Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1989.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche la vida como literatura*, FCE / Turner, México, 2002.

Porter, J., *The invention of Dionysus. An Essay on The birth of tragedy*, Stanford University Press, California, 2000.

Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Salgado Fernández, Enrique, “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en González García, M., (Compilador), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.

Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I y II, FCE, México, 2012.

Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, España, 2009.

_____, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, España, 2007.

Trueba, C., *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos / UAM-I, México, 2004.

White, Hayden, “Nietzsche: La defensa poética de la historia en el modo metafórico”, en *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. FCE, México, 2010.