

26



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA
S.U.A.

NIETZSCHE Y LA HISTORIA. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA RELACION APOLO/DIONISOS.

T E S I N A
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADA EN FILOSOFIA PRESENTA MARIA SONIA TORRES ORNELAS

ASESORA: DRA. MERCEDES GARZON BATES



MEXICO, D. F.

ENERO DE 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

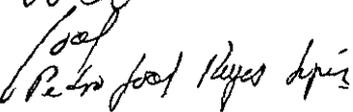
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

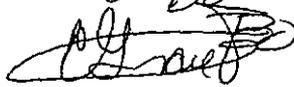
El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición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

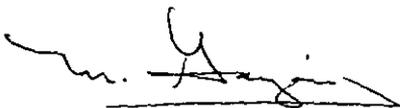
Ofero mi voto aprobatorio a la presente tesis.

Rosa Maldonado C.

Vo. Bo. 
Greta Rivara K.

Vo. Bo.

Pedro José Reyes López

Vo. Bo.


Vo. Bo. 

a

soledad, salvador y yo

gracias

*víctor genando, ana maría, judith, rebeca,
greta, cnescenciano, pedro joel y mercedes*

Índice.

<i>Introducción</i>	<i>3</i>
<i>Capítulo 1. Crítica a la interpretación lineal de la historia</i>	<i>6</i>
<i>Capítulo 2. Interpretación de la relación Apolo/Dionisos</i>	<i>19</i>
<i>Capítulo 3. La genealogía</i>	<i>40</i>
<i>Conclusiones</i>	<i>59</i>
<i>Notas</i>	<i>64</i>
<i>Bibliografía</i>	<i>67</i>

Introducción.

En esta investigación nos proponemos revisar someramente los sistemas interpretativos vigentes en las épocas inmediatamente anteriores a Nietzsche, los cuales se caracterizan por -- consideran la historia en términos de secuencialidad continua. A partir de esta revisión, abordaremos la concepción histórica de Nietzsche, que explícitamente manifiesta en las *Consideraciones intempestivas. Segundo fragmento...*, texto en el que critica los enfoques de la historia que él identifica como anticuario, monumental, y crítico, y que tomamos -- como directriz para la elaboración de este trabajo, toda vez que, de acuerdo con la lectura que hacemos de la filosofía nietzscheana, la crítica encierra, como su opuesto coexistente, la argumentación propositiva. En el primer capítulo, entonces, nos ocupamos del problema de la interpretación literal de la historia, para lo cual citamos como ejemplo, las propuestas de Fichte y de Hegel.

En el segundo capítulo, titulado *La interpretación de la relación Apolo/Dioniso*, seguimos el punto de vista expuesto -- por Gilles Deleuze en el libro *Nietzsche y la filosofía*, relativo a la doble afirmación del ser, que hace girar la concepción de los principios esenciales, hacia un ser múltiple en sí mismo que contradice la tradición metafísica de la -- asunción de la primordiedad absoluta. Esta doble afirmación del ser, en *El nacimiento de la tragedia*, puede interpretarse del modo en el que Nietzsche se refiere a la relación de Apolo con el principio de individuación, y de Dioniso con lo Uno primordial.

La figura de la contradicción, simbolizada por Apolo y Dionisios, se entiende en términos no-dialécticos, a pesar de que todo parece indicar que Nietzsche conserva la forma antitética coronada por la síntesis que, en la interpretación de la historia, representa la garantía de una concatenación secuencial que le imprime continuidad lineal.

En el tercer capítulo, tratamos el tema de la genealogía, haciendo un estudio comparativo, al confrontar lo que la caracteriza como modo interpretativo, con los sistemas lineales. En este sentido, se enfatiza el carácter discordante con que Nietzsche concibe la unidad, discordancia que se expresa por la constante lucha de los opuestos, y que significa la pluralidad de todo cuanto identificamos como lo existente.

Hemos elegido esta problemática por considerar que la interpretación es un asunto filosófico que ocupa un plano de indiscutible preponderancia. La investigación en torno a los modos interpretativos de la historia no fué, en una primera instancia, algo que nos planteáramos con deliberada intencionalidad; la elección del tema se da más bien como un encuentro propiciado por el interés que tenemos hacia las consideraciones que Nietzsche hace en *El libro del filósofo...*, relativas al sentido extramoral de la antítesis verdad/mentira, y a la retórica que, según él, no debe entenderse como mera función lingüística, es decir, como dotadora de estilo o como instrumento discursivo de persuasión: es ambas cosas, pero es, sobre todo, o antes que todo, parte esencial, cons-

titutiva del lenguaje, que podemos entender como la posibilidad intralingüística de que el significado se transponga, se intercambie, se transfigure. En este enfoque, se perfila la figura representativa de la transmutación, que identificamos con la relación Apolo/Dionisos, que pone al descubierto que Nietzsche concibe el lenguaje en términos simbólicos.

A partir de esta consideración del lenguaje, de perspectiva estética, es posible comprender el ser y la vida de manera diferente al tradicional esencialismo de valoración absoluta, en favor de la valoración debida a la creación artística. En este punto, y en este sentido, surge nuestro interés por investigar cómo interpreta Nietzsche el tiempo, y por ende de la historia... y nos dimos a la tarea de elaborar este -- trabajo.

Capítulo 1. Crítica a la interpretación lineal de la historia.

En su texto, *Consideraciones intempestivas...*, Nietzsche realiza la crítica a los sistemas que interpretan de manera lineal la historia, como es el caso de Fichte y Hegel (1), que tomamos como ejemplo para mostrar que estos sistemas se mueven bajo la directriz de la figura de la providencia; que -- parten de la identidad, es decir, de la asunción que es posible conformar totalidades plenas de un sentido sustancial -- que puede aprehenderse inequívocamente. Así, el pasado se concibe como integrando una unidad nítidamente determinada, fija y estable, que mantiene interdependencia con el presente, al que también se le considera en términos de totalidad. Esto hace posible que la historia se conciba como algo que puede transitarse, para su estudio y comprensión, en un recorrido de ida y vuelta, sin temor de perder jamás el rumbo, ya que las vías que conectan al pasado con el presente se -- tienden en una sola dirección.

La creencia de que es posible identificar totalidades, así -- como la de que hay interdependencia del principio con el -- fin, y la existencia de una idea o concepto que opera como -- motor de la historia, son las características que describen a los sistemas dialécticos contra los que Nietzsche se declara, vigentes en Alemania desde las dos generaciones inmediatamente anteriores a su época (2). En ellos se presupone --

una dinámica de relaciones orientada verticalmente, debido a que la ponderación respecto de la idea o concepto propuesto como arquetipo, tiene un movimiento ascendente o descendente, según se acerque o se aleje de él. Se antojan monumentos al ante de la composición, ya que para conformar una totalidad es preciso eliminar los aspectos distintivos, las particularidades y peculiaridades, las contingencias, los accidentes, para enfatizar, en cambio, los parecidos, las similitudes -- que se atribuyen a dos o más relaciones; a dos o más hechos o acontecimientos; a dos o más lugares: pueblos, ciudades, países, continentes; a dos o más personas; a dos o más culturas. Los criterios de valoración que se aplican para llevar a cabo esta labor, son por demás arbitrarios.

En los sistemas de interpretación de estructura dialéctica, la interdependencia del pasado con el presente se manifiesta, en el terreno de la praxis, por la enajenación y reapropiación que tiene lugar de acuerdo a cómo se valora el pasado. Si esta valoración se da a partir de un enfoque anticuario, como lo denomina Nietzsche, el pasado se considera como el período en el que el espíritu humano alcanzó sus logros supremos, permanentes en sí mismos y, consiguientemente, vigentes a través del tiempo. En este punto de vista, se asume que hay una continuidad y unificación entre todo lo que ha existido y lo que aún existe.

El hecho de mirar hacia atrás con un sentimiento de admiración y respeto tan acentuado, deja ver una suerte de escape

del presente en la búsqueda del origen que ofrezca la certeza de que el propio nacimiento y crecimiento no se deben a causas fortuitas, sino que obedecen a razones de necesidad. Saben que no se es un pania, que la identidad propia se fortalece en la colectividad a la que se pertenece y que ésta, debe en parte su identidad a la nuestra.

La nostalgia reverencial -según Nietzsche-, hace posible detectar la transposición del pasado al presente, a través de las huellas impresas aquí y allá, en cada rincón; en cada obra del quehacer humano se expresa la grandeza que se ha recibido como herencia. Preservar esta herencia para las generaciones futuras, se convierte en una obligación que se acepta con gusto, puesto que en ello reside el sentido del presente: servir como eslabón en la infinita cadena de la historia. "...conservar las condiciones bajo las que (se) ha nacido para los que vengan después... así es como (se) sirve a la vida." (3)

La historia, considerada desde este enfoque, gratifica al -- hombre común, al que pertenece al pueblo, al que se identifica con los demás hombres de su comunidad, por el hecho de -- compartir las calles y plazuelas, las fuentes y jardines, -- los templos y los cementerios, pero también la celebración de fiestas y rituales religiosos y paganos, cívicos y artísticos. Es esta "...la locura más saludable, la que aprovecha más a la comunidad." (4)

Sin embargo, llevada al extremo, la perspectiva anticuaria - de la historia, hace propicio que se desarrolle un sentimiento de desconfianza y rechazo hacia lo novedoso, hacia todo - aquello que no se considera dentro de lo convencional, que - se traduce en una actitud de apatía que impide la creación - de nuevos valores, de nuevas formas de vida. Resulta, enton - ces, restrictiva, ya que, por un lado, se tiende a igualar - todo lo antiguo al considerarlo valioso sólo por serlo y, -- por el otro, porque atrofia la creatividad y mata el entu-- siasmo, confinando al sedentarismo, a la rutina. Es limitan - te, de ciertos alcances, ya que los hombres y las comunidades parecen quedar presos en el "...egoísmo y suficiencia, en el mismo círculo...en la red ciega de colección, acumulación in - fatigable de todos los vestigios de otro tiempo." (5)

Cuando los valores del pasado se discriminan, y solamente al - gunos se consideran dignos de ser estimados, reverenciados y emulados, la historia se está enfocando desde un punto de -- vista monumental, -como ya mencionamos, de acuerdo con Nietz - sche-. En esta concepción, se lleva a cabo una selección en la que se desdeñan períodos enteros; pareciera que la histo - ria es "...un gran río gris del cual emergen únicamente al - gunos hechos semejantes a islotes engalanados. Los pocos -- personajes que se distinguen tienen algo de artificial y ma - navilloso." (6)

Los valores ejemplares que se rescatan del pasado, y a los - que se les atribuye un estatuto arquetípico, se toman como -

agentes causales de la historia, bien porque se tiene la -- creencia de que, si existieron alguna vez, pueden volver a -- existir, encarnados en el presente; bien porque sirven como detonadores para emprender las más altas realizaciones del ser humano. En realidad, estos arquetipos no son más que -- caracteres que se elaboran gracias a una adecuación o ajuste por el que se establecen paralelismos, semejanzas, analo--- gías; son construcciones que representan a un "...ser única- mente pensado y vacío." (7), unidad totalitaria engañosa a -- la que afanosamente se aspira a llegar, cifrando el sentido de la existencia, y encontrando en ello la justificación de la vida pues, para quienes cumplen requisitos paradigmáticos es un deber ineludible, la vida tiene que ser justificada de alguna manera.

Llevado al extremo, el punto de vista monumental de la histo- ria, implica graves riesgos, tales como el de caer en la uti- lización de las grandezas del pasado para establecer compa- raciones con los valores vigentes en el presente pero, particu- larmente cuando la idea de que los personajes que logranon - trascendencia pueden volver a existir, se aloja en la mente de algún hombre mal intencionado, incapaz de realizar empre- sas nobles que pudieran garantizarle su entrada triunfal en las páginas de la historia, acoge como opción la violencia, el odio y la destrucción.

Aún en los casos en los que se desautoniza todo valor del pa- sado, tiene lugar el movimiento de enajenación-reapropiación,

porque la interdependencia pasado-presente no se interrumpe, en la medida en que desvalorizan constituye una forma de valoración que cobra impacto en el presente ya que, éste, alguna vez también será pasado que deberá enfrentar el severo -- juicio por el que sus valores serán puestos en entredicho; -- además, de la asunción de que nada del pasado merece respeto, se deriva la creencia en que los valores en vigencia actual, no son dignos de tomarse en serio, lo que lleva a una peculiar tendencia hacia lo trivial.

Al revisar el pasado con la actitud propia del fiscal, como es el proceder de los historiadores que tratan de constreñir la forma de la historia a la sociología, la política o la -- economía, porque la entienden a partir de una perspectiva po -- sitivista, empirista, o en cuanto fenómeno que puede expli -- carse en términos de atomismo lógico (8), que es lo que ca -- racteriza el modo histórico que Nietzsche identifica como -- enfoque crítico, se detectan las fisuras, los errores, las -- incongruencias y las fragilidades contenidos en los valores; es decir, se pone en evidencia que aquello que se creía ver -- dadero y justo alberga una buena dosis de artificio, de ilu -- sión, de fantasía.

Esta develación despierta un sentimiento de desesperanza que puede llegar, en el extremo, a hacer que la vida se conciba como algo no del todo deseable; a tomarse muy ligemente -- las palabras del Sileno cuando sentencia que "...lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no

ser, ser nada... Lo mejor, en segundo lugar, es morir pronto." (9) Cuando menos, se acaricia la pretensión de romper todo vínculo con el pasado, para encontrar salvaguarda en el presente, como si se entrara en una burbuja: pretensión, nada más que eso, toda vez que, para bien y/o para mal, el estigma de la epigonía permea la existencia de todos los hombres. Según la mitología bíblica, el único que se salvaba, sería Adán.

El fondo homogéneo a partir del cual se dibuja el curso de la historia, representa la condición de posibilidad para que ésta pueda ser entendida como el despliegue de un plan providencial, puesto que el hilo conductor es un ideal o concepto cuya caracterización rebasa los límites de la historia misma. Como ejemplos de esta interpretación encontramos, por un lado, la concepción histórica de Fichte, en la cual el ideal que pauta la historia, es el de la libertad nacional; y, por otro, la de Hegel, para quien la libertad es entendida en términos de razón moral o desarrollo de la conciencia.

Según Fichte, la historia se hace comprensible en el presente, porque es éste el punto en el que confluyen todas las vías del desarrollo y en el que, por tanto, encarna la síntesis de la historia, entendida como proceso, como dialéctica. Esta concepción parece sugerir que el historiador es un ser privilegiado, que puede situarse en un montículo para abarcarlo todo con su mirada inquisitiva. Un montículo que hiciera posible tal hazaña, tendría que estar ubicado por --

encima del mundo, y fuera del tiempo.

Toda etapa histórica, sostiene Fichte, representa la materia lización de una idea que se va desplegando a través de enlaces secuenciales que forman un encadenamiento lógico, porque los puntos de contacto son conceptos, y éstos llevan intrínseca una lógica que les da estructura. Los historiadores, - desde la perspectiva de Nietzsche, "...escriben con la ingenua convicción de que su época, con sus ideas populares tiene más razón que ninguna otra, y que escriben con arreglo a esta época es escriben con justicia." (10)

El concepto que pone en marcha la historia, de acuerdo a --- Fichte (11), es la libertad nacional que parte de la tesis - de que el ser humano, en tanto individuo, posee la libertad de decidir sobre sí mismo, mediante el ejercicio de una auto nidad que le es intrínseca, y que está representada por la - libertad primitiva la que, para alcanzar un rango de genuini dad, precisa de la creación de su contrario, que encarna en la figura de la autoridad extrínseca, es decir, en la figura del gobernante, quien aplica restricciones a su libertad primitiva a través de la aplicación de las leyes. El momento - de la creación y oposición de una figura ajena, marca la segunda fase del proceso dialéctico; su solución, o tercera fa se, ocurre cuando aquel quien sometió su libertad a cánones extraños, se subleva, destruyendo al contrario, para tomar - su sitio.

La oposición planteada en estos términos, no es en realidad

rigurosa, pues a partir de su resolución, los dos componentes de la contradicción se confunden, porque a ambos les es dable acceder a uno y otro polos. En este movimiento, lo -- que se altera y rompe es la relación entre la autoridad y -- aquel sobre la que se la ejerce, y no la autoridad misma.

Al circunscribir el sentido de la historia al concepto de la libertad de la razón, Fichte deja ver que establece una distinción entre lo histórico y lo no-histórico, planteada como la contradicción historia/naturaleza, cuya solución se alcanza en el ante, o sea, como si el ante fuera el lugar común - en el que convergen y se reconcilian el ámbito humano y el - de la naturaleza. Penoso encargo para el ante, que debe ver tin los ropajes de la lógica.

Si la libertad de la razón lleva a cabo el proceso dialéctico que le es propio hasta el final, se muestra como desquiciada y desquiciante, en guerra constante, en continuo deno camiento y adjudicación de la autoridad. Si permanece en la segunda etapa del proceso, es decir, reconociéndose como -- autoridad dentro del individuo, su propio ideal queda inconcluso, truncado, suspendido en el intento.

La manera en que se evita este caos o esta frustración, es a través del conocimiento calificado, de la ciencia. La liber tad primitiva natural al hombre, toma, como su contrario, a la realidad objetiva con su corpus de verdades dueñas de una existencia independiente, propia. Frente a este contrario,

Sin embargo, para evaluar los hechos, es necesario aplicar -
criterios cualitativos, puesto que hay que excluir las dife-
rencias, y asimilar las semejanzas, con toda la carga de ---
creatividad que ello implica. Por eso, para Nietzsche, ---
"...la historia monumental siempre juntará lo desigual ...de
bilitará la diferencia de los móviles y los motivos." (13)

Hegel conserva la idea que le hereda la Ilustración, en tor-
no a la progresividad de la historia, sin que ello signifi-
que, según él, que el progreso deba entenderse en términos -
evolutivos, pues los movimientos sucesivos son de carácter -
lógico, no temporal. Estos movimientos presentan la trayec-
toria espinal propia de las contradicciones y su solución --
sintética, pero es una trayectoria, finalmente, unidireccio-
nal.

La distinción que Hegel hace entre historia y naturaleza, es
sorprendente, ya que a la historia le conciernen los actos -
humanos, pero solamente aquellos actos racionales de hombres
pensantes, lo cual significa que únicamente los actos que --
expresan que el proceso de la razón, en sus distintos momen-
tos, alcanzó culminación, son actos históricos.

Según esta perspectiva, para llegar a ser considerado como -
un ser humano cuyos actos, y hasta la risa, sean pensantes, -
exige como requisito indispensable que se acepte la sobera-
nía de la lógica de la idea. Decidir cuáles actos correspon-
den a la categoría de pensantes, se lleva a cabo por medios

dictatoriales y, quien se encarga de hacerlo, se concibe a sí mismo ocupando el punto más alto en la gradación de la razón, y esto coincide, sospechosamente, con aquellos quienes detentan el poder. Se convierten, entonces, -de acuerdo con Nietzsche- en la personalidad arquetípica a la que hay que agradar y, si es posible, imitar, pues "...si cada hecho --- oculta en sí una necesidad nacional, si todo acontecimiento es la victoria de la lógica o de la "idea", no nos queda más que arrodillarnos y acatar así todas las formas del "éxito".

(14)

La concepción de la historia de Hegel, es la más fiel representante del enfoque **monumental**: crear monumentos, castillos en el aire, personajes en el vacío, es como mejor puede describirse.

Los sistemas que interpretan la historia de manera lineal, - se plantean como una necesidad de primer orden: la de dar -- **explicación** de ella, debido a que la consideran como si se tratara de un desfile secuencial ininterrumpido, un **proceso**. Para explicarla, proponen planes en los que se colocan todas las piezas a jugar, así como también todas las normas por -- las que deberá jugarse, sin percatarse de que es eso, solamente un juego. La estructura que sostiene a estos planes - es tan coherente, tan lógica, que los resultados se hacen -- previsibles, por lo menos en el campo de la teoría, porque - en el de la práctica, parece que se diera otra historia.

Para Nietzsche, comprometen la vida, bien en la construcción

de planes providenciales, cuyo despliegue vaya develando el valor de la existencia, bien en el seguimiento de sus huellas, en la entrega a planes ajenos, parece el destino de los hombres enfermos de la historia que "... se imaginan que el sentido de la vida les aparecerá a medida que perciban el desarrollo de ésta: miran hacia atrás para comprender el presente por la contemplación del pasado..." (15), van por la vida de explicación en explicación, pretendiendo con ello ser reconocidos como hombres objetivos, técnicos, pensantes, históricos; "no saben que obran de una manera no-histórica." (16)

Capítulo 2. Interpretación de la relación Apolo/Dionisos.

La relación Apolo/Dionisos hace evidente la influencia que Nietzsche recibe de El Romanticismo, ya que está planteada de acuerdo a un modelo antitético, en el que todas las piezas parecen haber sido colocadas expreso para identificar la figura de Dionisos, en tanto símbolo de lo Uno primordial, como el origen del que deriva la figura de Apolo, el símbolo del principio de individuación. Sin embargo, la solución que Nietzsche propone a la antítesis, es la reiteración de sí misma, y no la síntesis de los opuestos. La contradicción Apolo/Dionisos no es una polaridad binaria; es una relación de coexistencia, a través de la cual se pone de manifiesto el doble instinto de la naturaleza, característico de la cosmovisión que Nietzsche interpreta de la tragedia griega. La relación Apolo/Dionisos no se rige por criterios epistémicos, ni religiosos, sino por una valoración de perspectiva estética. El ser, como Nietzsche lo concibe, alcanza definición en la existencia, por la constante lucha de opuestos, que se complacen en la transfiguración. La relación Apolo/Dionisos es la magnífica expresión de la filosofía vitalista de Nietzsche, que se opone al pensamiento dialéctico.

En la relación Apolo/Dionisos, Nietzsche utiliza los términos de esencia y apariciencia, de tradición metafísica, así como los de connotación cristiana de redención y resignación, que evocan el lenguaje de la dialéctica. El mismo Nietzsche

admite que *El nacimiento de la tragedia conserva "...la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán". (17)*

Esta pesadez y este desabrimiento, pueden interpretarse como la pedantería y la previsibilidad con las que el pensamiento dialéctico entiende y explica la historia; a saber, como forma constreñida al sistema, que marcha frontalmente en una secuencia ininterrumpida, toda vez que lo característico en este modo interpretativo, es la asunción de que la historia es susceptible de encauzamiento deliberado, y que, en su transcurrir, el género humano va siendo el heredero del proceso - universal, debido a que cada generación se concibe como constituida por hombres primogénitos, que se encaminan a la realización del ideal de perfección establecido apriorísticamente. (18) En esta consideración de la historia, juegan un papel sustancial las ideas de totalidad, de progreso, y de acumulación.

Totalidad, en términos de la identificación inconscia de --- magnitudes homogéneas, que posibilitan la localización de -- onígenes idénticos, a partir de los cuales la historia se da como un desencadenamiento a reacción, que estaría garantizado por la openabilidad del sistema. *Progresión*, por lo que se refiere a la idea de que la historia discurre fluidamente de un pasado remoto estable, hacia el futuro, que es el punto en el que se visualiza la meta de todo el proceso histórico. En este transcurso de la historia, el presente se considera algo así, como la puerta de entrada al futuro, que --

funge como meta transitoria. *Acumulación*, porque se tiene - por cierto que el conocimiento y la experiencia humanos pueden concatenarse y atesorarse a través de las distintas épocas, y que, consiguientemente, la humanidad está cada vez mejor dotada para comprender la vida, y para ofrecer respuestas universalmente válidas a los cuestionamientos que, por inveterados, parecieran ser parte constitutiva de los hombres.

En esta concepción de la historia, hay una fe inquebrantable "...en la universal virtud curativa del saber..." (19) Y ya que en el presente se sintetizan los logros supremos de los hombres del pasado, el momento actual tendría que entenderse como algo muy cercano a la perfección, en cuyo caso, la humanidad estaría ya intoxicada de tan reiterada permanencia en tal estado, pues que todo tiempo pasado ha sido, alguna vez, presente.

El modo dialéctico de interpretar la historia, asume como -- sustancial la representación, es decir, el montaje de unos valores que se aprecian como valiosos en sí mismos, utilizados como arquetipos a emular, pues ello significaría al hombre, como individuo, el reconocimiento a la vez honorífico e histórico, por cuanto se cree que su consecución redundaría en el mejoramiento del género humano. Esta representación o -- plan providencial, entonces, tiene un carácter de necesidad que se opone al concepto de juego, como lo maneja Nietzsche: juego por partida doble, porque atañe a dos versiones en las que se expresa la intencionalidad.

Este doble juego, consiste en "...la divina comedia de la vida..." (20), que es el juego azaroso que la vida juega consigo misma en su inagotable fecundidad; juego que subyace a la comedia humana, con su trama perversa, porque no se juega por el placer del juego mismo; se juega por apostar, por apostar y ganar a cualquier precio. Es un juego en el que todos participamos con menor o mayor fruición; con mayor o menor consciencia de ello, pues "...lo existente en su totalidad, el mundo, es un juego..." (21.)

La influencia de la dialéctica, en lo que toca al plano estilístico de *El nacimiento de la tragedia*, se hace manifiesta porque la undimbre narrativa sigue una cadencia marcada por la profusión de proposiciones en un sentido y en contra, que operan a diferentes niveles, como si tratara de la exposición de tramas diversas, pero de alguna o de muchas maneras, interconectadas.

En una perspectiva general del texto, es perceptible lo que puede considerarse una macro contradicción en la que se emplazan otras contradicciones. Por un lado, el formato simula el del drama trágico del tipo esquileo-sofocleo, en el que se ofrecen de manera previa a su desarrollo, los rasgos sobresalientes de la acción a representar, con el objetivo de que el espectador se entregue a una experiencia integral e integradora. En *El nacimiento de la tragedia*, esta particularidad se refiere al recurso consistente en la presentación anticipada del, o de los temas a tratar, que va más allá de

Lo que podría tenerse como prólogo, o como introducción. En este texto, "...las ideas esenciales y básicas se exponen al comienzo como si se tratara de tesis..." (22)

Por otra parte, la disposición narrativa de *El nacimiento de la tragedia*, asemeja la configuración dramática de la tragedia eunipídea, la cual, si atendemos a las consideraciones de Nietzsche, se opone a la esquileo-sofoclea. Esta tendencia se expresa por la presencia de un sujeto, identificado como la voz confiable que sirve de guía, pues señala el camino por el que el lector puede lograr una com-penetración a la trama, en lo que parece una alusión a la función desempeñada por el maestro del coro, personaje indispensable en la dramaturgia inaugurada por Eurípides, pero que llega a caracterizar la forma de la ópera florentina.

La voz-guía que permea el texto de *El nacimiento de la tragedia*, representa, a veces, el sujeto en tanto yo impersonal susceptible de apropiación arbitraria; a veces, al sujeto en tanto nosotros, o aún al mis amigos, andid con el que Nietzsche establece una relación de complicidad con sus lectores. En este sentido, se prefigura otra contradicción, constituida por esta voz que enuncia, y aquéllo que ella misma enuncia persistentemente, y que es precisamente la aniquilación del sujeto. El sujeto que desautoniza al sujeto, es el juego en el que se regodea la contradicción entre el sujeto que enuncia y el sujeto enunciado. Ambos sujetos aseguran su existencia, ya que el enunciador, aún cuando enuncia su ----

propia desaparición, existe al hacer tal; y, el sujeto enunciado existe, y al mismo tiempo garantiza la existencia de - aquel que en su enunciación lo niega. Estas contradicciones no hacen más que aludir a la relación Apolo/Dionisos.

Debido a que Nietzsche analogo la relación Apolo/Dionisos -- con la antítesis fundamental entre el principio de individualización, y lo Uno primordial, parece posible establecer la primigenia de Dionisos, ya que en él coinciden todos los atributos que lo identifican con el ser, con la verdad, y, por tanto, con el origen del que deriva Apolo, quien se yergue, alcanza estatua como su opuesto, pero que, indefectiblemente, regresa al origen, a Dionisos, en una reunificación evocadora de la forma sintética. Es decir que la relación Apolo/--Dionisos aparentemente se ajusta a la dialéctica que, en --- cuanto sistema interpretativo de la historia, se sustenta en un juego oposicional radical, en la medida en que el ser, la verdad, el origen, se concibe como una entidad ideal -por -- cuanto se considera ajena a la esfera de la existencia-, de la cual se desprende su opuesto, que surge, entonces, de manera reactiva, como una necesidad para la afirmación del --- ser.

Según esta consideración del mundo, la existencia, en tanto polo opuesto a la entidad ideal poseedora de autosuficiencia, se afirma por vía negativa: mera respuesta a todo aquello -- que la verdad, el ser, el origen, no es. La existencia, es, en este sentido dialéctico, el campo en el que el ser llega a -

vacianse, para su constatación. Desde este punto de vista, - la noción de esencialidad se extrae de "...un no a lo que no forma parte de ella misma, a lo que es diferente..." (23); - en última instancia, a lo que se asume como diferente excluyente. Sin embargo, la contradicción planteada en estos términos, muestra laxitud, porque los polos presumiblemente --- opuestos, pienden todo cuanto los caracteriza y distingue, - para terminar siendo uno y lo mismo en la síntesis, que constituye el punto de culminación, y de reinicio para el proceso dialéctico. Este momento sintético puede entenderse, en la interpretación de la historia, como el punto de partida - de una nueva generación de primogénitos.

La afirmación de la esencialidad, por vía negativa, característica de los sistemas dialécticos, puede describirse mediante la expresión: el ser es, porque no es, que denota un ser que no se identifica a plenitud consigo mismo, por sí mismo, sino que precisa de la negación esencial del contrario. Es este un ser reactivo, apenas "...una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia..." (24)

No obstante que todo parece sugerir que la relación Apolo/--- Dionisos se ciñe al modelo dialéctico, la manera en que Nietzsche plantea los principios esenciales, anuncia el rumbo por el que encaminaría su filosofía, pues si bien su concepción del ser no resulta del todo explícita en *El nacimiento de la tragedia*, o por lo menos así ocurre en una primera lectura, -- el sentido implícito manifiesto por las peculiaridades de ---

expresión, propicia un deslizamiento dramático a la interpretación, ya que no puntualiza que Dionisos es lo Uno primordial y, por ende, la esencia, la verdad, el origen último; - más bien, dice que Dionisos es la divinización de lo Uno primordial, de lo cual puede desprenderse que Dionisos representa o simboliza lo Uno primordial. En contraparte, Apolo no es el principio de individuación, por el que se transgrede - la forma pura para devenir en trazo, en trazo, sino que es - su divinización, su representación, su símbolo. Apolo no es la apariencia en términos de caricatura, porque no lo es de otra cosa que esté simulando ser; no es la apariencia de una presencia oculta, a la que, entonces, estaría revelando. -- Apolo, en tanto símbolo del principio de individuación, que se analogía con la apariencia, es el modo en el que Dionisos, que es el símbolo de lo Uno primordial, que se analogía con - la esencia, aparece a nuestros sentidos.

El hecho de que Nietzsche aluda a los principios esenciales, con los dioses olímpicos Apolo y Dionisos, no se debe a la - casualidad, sino a una deliberada utilización del sentido -- del mito, de la tragedia griega ática, en la que los valores se conciben en el plano estético. Dado que es la vida misma la que se pone en escena, en la tragedia se considera la antítesis fundamental apariencia/esencia, concebida en términos de analogía con la oposición entre lo estético en sí, -- identificado con Apolo, y lo no estético en sí, identificado con Dionisos. Esta es, "...de hecho, una metafísica del -- ante, una interpretación del todo del mundo al hilo del ante;

en éste aparecen los dos grandes poderes contrapuestos del ser. El arte se transforma en símbolo..." (25)

De acuerdo con esta interpretación, Dionisos no lleva consigo el carácter pesado de la verdad, que tradicionalmente se ha escrito con letras mayúsculas, ya desfiguradas por las contras que el uso atento a la circunspección -como diría Nietzsche-, ha dejado sobre ellas en el vaiven de la historia. La dionisiaca es una verdad que en su desnudez resulta insostenible, porque se significa en el sonido por el sonido, en el --grito, en las emociones extremas, que interrumpen la existencia. Ya ataviada con galas apolíneas, deviene verdad alada - que no se sustenta en, como tampoco remite a, valores epistémicos, ni morales. Su configuración es estética, y solamente en cuanto tal se asume: su validación se contenta con la verosimilitud, y su enfoque se queda en la perspectiva. La verdad, en tanto apariencia de sí misma, no se identifica con --conceptos como los de error, falsedad o mentira, sino con el de engaño, en tanto creación.

En la lectura del mito, en la que Nietzsche da configuración a la pareja Apolo/Dionisos, de la esencia solamente son as--equibles las aproximaciones, toda vez que Dionisos no es su--cedáneo de la esencia; ésta no le es ajena. Dionisos es la ---esencia misma, nada más que en un plano simbólico. Por su --pante, Apolo no sucede a Dionisos, porque no le es extraño. - Apolo es Dionisos mismo, en la representación apolínea. No - hay, entre las figuras de Apolo y Dionisos, una relación de -

referencialidad, como tampoco la hay entre la figura de Dionisios y la esencia, ni entre la de Apolo y la apariencia. A Dionisios, la esencia, se le puede aprehender únicamente en la mediatez de Apolo; es decir, a través de su opuesto, la apariencia, la cual representa, para nuestros sentidos, la realidad. Esto significa que Nietzsche concibe la naturaleza, el mundo, como poseedor de un carácter doble, a la vez apolíneo y dionisiaco. (26)

La cualidad doble de todo lo que entendemos como lo existente, puede entenderse en cuanto a la co-incidencia de lo que se simboliza, y su símbolo; de lo que se representa, y su representación: Dionisios es, a la vez, la esencia y su símbolo; Apolo es, a la vez, la apariencia, y su símbolo. La aproximación a la esencia, es Dionisios; la aproximación a Dionisios, es Apolo. La realidad empírica es, a la vez, Apolo y Dionisios, y su símbolo. Es decir, que el símbolo o la representación se opone a aquéllo que simboliza o representa. Esta oposición se traduce a la de símbolo/interpretación: el símbolo -que es la cosa, cualquier cosa- es aprehendido por la mediatez de su opuesto, la interpretación; tal interpretación deviene, a su vez, en símbolo susceptible de ser interpretado, etc., de tal manera que el carácter aproximativo de nuestra aprehensión depende de esta consideración antitética símbolo-mundo-realidad empírica/interpretación, puesto que somos los intérpretes.

La persistencia de Nietzsche en cuanto al uso del término --

apariciencia, llega a despertar la sospecha de que la pesantez y el desabrimiento de la dialéctica van más allá de una mera reminiscencia que se deja ver en la parte formal de *El nacimiento de la tragedia*. Sin embargo, esta sospecha se desvanece, porque en la filosofía de Nietzsche, no debe entenderse lo formal como opuesto riguroso del contenido, sino como la disposición textual, que mantiene correspondencia con el plano argumentativo: forma/contenido mantienen una relación análoga a la de Apolo/Dionisos.

La inclusión de principios esenciales, que Nietzsche alude con la relación Apolo/Dionisos, no conlleva la aspiración a lo grande, a lo absurdo, a lo imposible. (27) Más bien, todo parece indicar que Nietzsche los retoma para volcar su significado sobre sí mismo; es decir, para darle una interpretación trastocada, invertida, que representa una crítica propositiva a los sistemas interpretativos lineales: considera que la esencia no es algo aislado que precede a la aparición, sino parte constitutiva de una entidad, de tal manera que Dionisos y Apolo, o la esencia y la aparición son, a la vez, lo Uno primordial, y el principio de individuación, por tanto, lo múltiple, con lo que pone en evidencia que no es posible la identificación de entidades unitarias, como lo asume el pensamiento dialéctico.

La relación Apolo/Dionisos, entonces, si bien está planteada en términos de antítesis, es una relación de pareja, que se opone a la asunción metafísica en torno al carácter absoluta-

mente primordial del ser, lo cual no significa que Nietzsche suprima el concepto de ser; significa que propone una nueva concepción del ser (28): un ser heterogéneo, que no está --- dado en definitiva, idéntico en su totalidad de una vez y -- para siempre; sino un ser siendo, en la medida en que se --- afirma en y por la co-incidencia símbolo/interpretación. Un ser que aparece, y nos parece inteligible en su aspecto apolíneo, es decir, en cuanto apariencia; ésta es, por consi--- guiente, el fondo posible de nuestro entendimiento, con toda la carga de arbitrariedad que ello presupone, toda vez que - el conocimiento que tenemos de las cosas, queda siempre suspendido en el contorno, en la mera aproximación interpreta--- tiva al mundo, que tomamos como símbolo de sí mismo. "...de bido a la superficialidad de nuestro intelecto, vivimos en - una ilusión permanente" (29), en la ilusión del plano aparen--- cial.

Nietzsche "...se opone a la violación de la realidad por el pensamiento " (30); puesto que su concepción del ser contradice a la suposición en la que se sustenta el pensamiento dialéctico, relativo a la modelación del ser a partir de la sis--- temática negación de la vida, y ulterior afirmación. Según Nietzsche, la esencia es inalterable, porque no depende de - circunstancia alguna, ajena a sí misma. Lejos de admitir -- que el ser se debe a la negatividad, Nietzsche lo concibe - en términos de afirmación platónica, que se traduce a la expresión: el ser es porque es. En este sentido, el ser es de plenitud tal, que la afirmación y la negación no se excluyen

como si se tratara de dos entidades diferentes, sino que se confrontan, para destacar su diferencia. La afirmación oculta siempre el germen de la negación, así como ésta de aquélla. La huella del opuesto no se desdibuja hasta desaparecer por completo; en todo caso, la afirmación es la anunciación de su propia negación, su preludio.

En la relación Apolo/Dionisos, que es el símbolo de la contradicción, el reconocimiento del contrario, en su cabal contrariedad, implica que hay una interdependencia que enlaza a los opuestos, y que Nietzsche manifiesta al considerar que Apolo "...es la divinización del principium individuationis, sólo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial..." (31). Esto quiere decir que Apolo y Dionisos mantienen una relación de coexistencia, lo cual se opone a la idea de establecer primigenias, que darían lugar a la consideración de cada una de las figuras de la contradicción como suficientes en sí mismas.

La relación Apolo/Dionisos es compleja, puesto que se trata de figuras a la vez discordantes e inseparables: Apolo fontifica su carácter, cambiando de piel, mostrando formas insólitas, portando máscaras con las que disimula el sufrimiento - que su versatilidad impone a Dionisos, quien es "...como el fondo sobre el que Apolo bota la hermosa apariencia..." Por su parte, Dionisos se connota en la insistente brega para restaurar la unidad originaria, al costo del fragmento eternamente reiterado, que es la complacencia de la apariencia,

porque bajo Apolo, es Dionisos el que gruñe. (32)

La tirantez que se da entre el placer por la profusión de -- formas, y la vocación por la pureza de la forma, con la que se caracterizan Apolo y Dionisos, se hace patente en todas -- las manifestaciones de la vida. En este sentido, nosotros -- mismos nos conformamos por la doble cualidad, la de superficie, y aquélla inefable que le subyace, -- inefable, porque al decirlo, al expresarlo, es ya de superficie, apolínea-. Somos, de acuerdo con esta consideración, algo inacabado, en -- un constante llegar a ser en el tiempo. Nuestra existencia -- no es más que la sucesión de momentos pasados, una cosa que vive de negarse a sí misma, de contradecirse perpetuamente. -- (33).

De acuerdo con esta perenne contradicción de la existencia, -- somos, en nuestra realidad, la apariencia de nosotros mis--- mos: nuestro sujeto individual, es un sujeto aparential que se opone al sujeto esencial, el cual corresponde a ese fon-- do dionisiaco inefable al que, sin embargo, eventualmente -- accedemos en un acto de autoalienación, que no es más que el abandono efímero de nosotros mismos; algo que puede conside-- narse como la cesación de todo cuanto es accesorio a la natu-- raleza de nuestra especie; en fin, una embriaguez del enten-- dimiento, pero también de las emociones, porque se borran -- todos los límites en que nos reconocemos como individuos. A este estado, que resulta insostenible, Nietzsche lo conside-- ra como de éxtasis dionisiaco. (34). Ni uno, ni otro esta--

dos, el de consciencia, y el que puede describirse como *fermata del entendimiento*, se pienden por completo en la *transición de uno al otro*, ni en el de *permanencia en uno o en el otro*.

La relación *Apolo/Dionisos* simboliza los *instintos artísticos* que contienen el carácter *doble a la naturaleza* y, aún cuando se manifiestan en tanto *fuerzas que deben su existencia a la negación del contrario*, no llegan a *abolirse entre sí*. La *negación de la existencia*, debe entenderse como algo que se da a *partir de la afirmación de la propia existencia*. Lo que se *niega*, consiguientemente, son *ciertos tipos de existencia*. La *existencia típicamente apolínea*, por ejemplo, significa la *afirmación de la existencia apolínea que niega*, en *confrontación*, la *existencia dionisiaca*; la *existencia típicamente dionisiaca*, por su parte, significa la *afirmación de la existencia dionisiaca que niega*, en *confrontación*, la *existencia apolínea*.

La *negación recíproca de Apolo y Dionisos*, obedece a un *juego de perspectiva* que se expresa en la *alternancia*: la *existencia preeminente de Apolo respecto de Dionisos*, significa el *ocultamiento de Dionisos*, pero no su *eliminación definitiva* y, la *existencia preeminente de Dionisos, respecto de Apolo*, significa el *repliegue en intersticio de Apolo*, más no su *aniquilación*. "...lo negativo no está en la esencia... es un producto de la existencia..." (35) En este sentido, *Apolo es lo que es*, porque *Dionisos es lo que es*, y *viceversa*.

Este ser en la existencia, que se afirma en y por la confrontación de dos fuerzas, no depende del resultado, en términos de victoria o fracaso, de tal confrontación; el sentido de la victoria, y del fracaso, no son ajenos entre sí, solamente diferentemente valorados, porque la resolución que da Nietzsche a la figura antitética simbolizada por la relación Apolo/Dionisos, no desemboca en una unidad totalitaria producto de la reconciliación de los opuestos. Es, por el contrario, una reproducción de la antítesis misma, en la que Apolo, en cuanto el principio de individuación, no pierde su identidad como objetivador de Dionisos, y éste, como Lo Uno primordial, no malogra su unidad originaria, a pesar de las múltiples objetivaciones. Las dos figuras expresan el simbolismo que encierran, a la manera que les es característica.

Apolo, lo mediato, en la mesura, en lo ascendente, en la región luminosa: en la escultura, tipo supremo del arte figurativo, porque sobre el volumen, habla el relieve -volumen sobre volumen: apariencia de la apariencia-; en la épica, interpretación de lo existente, relato de la historia -realidad dionisiaca que se expresa en los acontecimientos; en el sueño, interpretación prodigiosamente liberadora de los honorosos apremios del día (36), colonizado netoza de formas que son la continuación de las imágenes visuales (37); en el mundo distinguido, en la realidad empírica. La mediatez de Apolo refiere el modo aproximativo en que aprehendemos el mundo, la cierta intencionalidad que atribuimos a todo lo

existente. En cuanto a la interpretación de la historia, -- la mediatez apolínea representa la memoria, la consciencia -- de lo temporal.

Dionisos, lo inmediato, en lo inmensurable: en lo descendente, en la región umbrosa, en la música desprovista de ritmo, de cadencia, que es el reflejo puro del dolor primordial --- (38); en la lírica, autoexpresión de lo emotivo, alegoría, -- confluencia y dilución de lo objetivo y lo subjetivo, que se alcanza al colocar ante sí lo existente, como lo opuesto, y referirlo a sí mismo, transponiendo al mundo a lo no existente, en una puesta en escena en la que se llega a la fusión -- con la unidad primordial en "...una suspensión del indivi--- duo..." (39); en la embriaguez, transfiguración del sentido que no implica el sin-sentido, sino la visión trastocada de lo que para la sobriedad, es real; en el mundo indistinto -- del a punto de. La immediatez de Dionisos refiere la ausencia de figuratividad, de concepto, y de toda noción de intencionalidad individual. Representa, en cuanto al modo interpretativo de la historia, el olvido y la intemporalidad.

Lo mediato, lo inmediato; lo ascendente, lo descendente; la luz, la sombra; la escultura, la música; la épica, la lírica; el sueño, la embriaguez; la memoria, el olvido, son contrastes que insinúan la relación Apolo/Dionisos. Algunos de --- ellos parecen consistentes, pues, por consenso, aparentan -- parejas cuyas figuras están contenidas una en la otra, bajo el auspicio del reflejo mutuo: mediato/inmediato; ascendente/

descendente; luz/sombra. Otras parejas, en cambio, no parecen tan consistentes a primera vista, debido a que el rebondissemento con el que se delinearían dificulta el acuerdo. Tal ocurre con las de escultura/música; épica/lírica y la de sueño/embriaguez. A pesar de que la convención no avala de manera inmediata la confrontación de estos conceptos, sí queda de manifiesto que la posibilidad de establecer relaciones en las que se identifique a la pareja Apolo/Dionisos es prácticamente inagotable, aunque de ninguna manera anárquica, -- porque su creación debe constreñirse a relaciones de co-dependencia conceptual en las que cada una de las figuras de la contradicción pueda decirse de su opuesto relativo, sin que ello implique la pérdida de la identidad ni de una, ni de la otra.

No obstante la pesantez y el desabrimiento de aroma dialéctico, que despide *El nacimiento de la tragedia*, no debe interpretarse a Nietzsche como si fuera un continuador de la tradición dialéctica, para la que "...la afirmación permanece al servicio de lo negativo..." (40), puesto que la esencia se substituye por la idea de la verdad, a la que se toma como la estructura última del mundo. Es decir que se concibe a la esencia en términos de oposición a la vida, en la que, paradójicamente, se afirma el ser, lo cual evidencia -- que la contradicción entre la afirmación y la negación, que se presupone como absolutamente radical, llega, en realidad, a resolverse por el paso de un polo a su opuesto, en una dilución completa de sus diferencias.

La relación Apolo/Dionisos no se resuelve de acuerdo con el modelo reduccionista de la síntesis, sino por la reivindicación de su misma condición contradictoria. La configuración antitética que propone Nietzsche, es una contraposición conceptual que, consiguientemente, no se sustenta en la distinción fundamental de los opuestos. Analogando la contradicción Apolo/Dionisos, con la de afirmación/negación, se hace expresa la concepción del ser, de Nietzsche, a saber, como algo que alcanza plenitud en el plano de la existencia, puesto que la afirmación y la negación son contrapantes, sin alguna de las cuales, la identidad de una y de la otra, pendería del vacío.

La relación Apolo/Dionisos no es una polaridad binaria, sino una confrontación intestina que manifiesta la diferencia entre ellos, y es esa diferencia la que expresa lo que Apolo es, lo que Dionisos es. Ni uno, ni el otro, tienen un sentido fijo y definitivo: la identidad de uno y del otro, obedece al desliz, al intercambio, a la metamorfosis, ya que la identificación de Apolo, con la luz, por ejemplo, no se refiere a una cierta cantidad o calidad de luz, sino a lo que, frente a la sombra -Dionisos-, se puede considerar como luz, es decir, a la diferencia entre luz y sombra. Si se valora a partir del concepto apolíneo de luz, se destaca la intensidad de sombra; si se valora a partir del concepto dionisiaco de sombra, se destaca la intensidad de luz. En tal caso, lo que en alguna confrontación se toma como luz apolínea, -- bien puede tomarse como sombra dionisiaca, en otra confronta

ción en la que el punto de contraste sea más luminoso. Esto describe "...el desplazamiento de perspectivas en el que --- Nietzsche ve lo esencial de su método, y de su vocación para una transmutación de los valores..." (41)

A la filosofía negadora de la vida, que propone el pensamiento dialéctico, Nietzsche opone una filosofía en la que el -- ser, en sus infinitas expresiones, se afirma en la vida: la alegría y el sufrimiento; el placer y el dolor; la salud y -- la enfermedad, y aún la vida y la muerte. De igual manera, -- es en la vida en la que alcanzan conformación y sustancia -- las nociones opuestas verdad/falsedad; falsedad/mentira; men-- tina/engaño; engaño/ilusión, pues del ser "...no tenemos --- otra representación que el hecho de vivir..." (42)

La filosofía de Nietzsche es, entonces, necesariamente icono-- clasta; pero, de acuerdo con su perspectiva de los valores, -- es también su opuesto, es decir, propositiva. Es, al mismo tiempo, destructora y constructora. Filosofía dotada de una visión jovial que se manifiesta por el tono impetuoso, guerre-- no, intempestivo, en el que se define la existencia. Nietz-- sche visualiza, desde su enfoque inevitablemente cercano a -- la dialéctica, en el que los hombres están agobiados por la enfermedad de la historia, que debilita la fuerza plasmante de la vida (43), y se contenta con llevar riguroso estado de cuenta de los bienes acumulados, el otro lado del río, el --- opuesto coexistente que evoca el espíritu de la tragedia --- griega, en el que el ser no se entiende como unidad homogénea,

sino en tanto discondancia que redonda en riqueza de posibilidades en su significado: universo a la vez finito y abierto, es decir, apolíneo/dionisiaco.

Capítulo 3. La genealogía.

La genealogía es el modo interpretativo que se opone a los sistemas lineales, que conciben la historia como si se tratara de un movimiento continuo, de proyección frontal, que parte de lo idéntico. La genealogía parte de lo diverso, porque diversa es, en sí misma la unidad; no se sustenta en una referencialidad cierta y estable, porque no entiende la verdad como realidad positiva, es decir, en tanto verdad justiciana, que ordena y castiga, sino como verdad subjetiva, debida al frío conocimiento, a la valoración de perspectiva.

(44) La genealogía considera la historia como una forma compleja en sí misma, de proyección multidimensional, toda vez que no es una función del hombre, que pudiera estudiarse sistemáticamente; es la vida del hombre, en términos genéricos: su ser y su hacer plasmados en relato. La historia, de acuerdo a la perspectiva de la genealogía, se define como se define la existencia, por una constante lucha de fuerzas contrarias. La genealogía no se preocupa por buscar orígenes últimos; se ocupa en interpretar la génesis, que es rica, plural, inagotable. La historia no es exclusiva de lo que ordinariamente se tiene por digno e importante; lo es también de lo más nimio imaginable. Todo tiene historia: el nacimiento de la tragedia, los sistemas calendánicos, los tratados de historia...

La genealogía parte de lo diverso, porque todo cuanto existe

מן הנשקף של ממשלת ישראל, וכמו גם משתדלים, יש לנו את המאמר 'האפשרות
 להבחין בין המושגים 'מדיניות' ו'חוק' (194), 'אנחנו אנו מנסים להבהיר את
 ההבדל בין המושגים 'מדיניות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'
 ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות' ו'חוק' 'האפשרות'

תהיה ה' ו' "האפשרות" "..." (195)

דיונים שונים שנעשו עתה על ידי ועדת החוקים והמנהלים הם נשקף של הממשלה
 בהקשר של המושגים 'מדיניות' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'
 ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק' ו'חוק'

el sí y el no, el anverso y el reverso, lo alto y lo bajo, - el dentro y el fuera, y son, también en sí mismas, buenas y malas, bellas y feas, justas e injustas, nobles y bellacas.

Esto no significa que Nietzsche considere que las cosas acontecen únicamente en la esfera de nuestra inteligibilidad; -- significa que tienen una realidad empírica independiente de nosotros, la que es finita y, a la vez, sujeta a la impronta de lo in-finito. La identificación de las cosas consigo mismas es, entonces, arbitrariedad, forjada por nuestras facultades aprehensivas e intelectivas, ya que la cualidad aparente de la finitud con trasfondo de infinitud, es decir del - paso del tiempo, que se hace perceptible por la duración y - fin de las cosas; por la vida, la muerte y el nacimiento de nuevas formas de vida, nos bastan para asignar atributos y - dotar de sentido al mundo.

En este aspecto, la pluralidad de la unidad, de todo lo existente, se debe a que el sí y el no, el anverso y el reverso, el dentro y el fuera, lo bueno y lo malo, etc., no se encuentran en tanto tales en la naturaleza, ni fuera de ella; no - son, cada una de ellas, nociones fijas de referencia indudable; son nociones que pueden entenderse como entendemos las variables posiciones en una gama musical, o los diferentes - matices de un color, o los grados de un licor, o las distancias dentro de una línea. Es decir, se refieren a posiciones, matices, grados, distancias en espacios delimitados: no más que relaciones en las que los opuestos se transforman --

uno en el otro, representando el juego de la existencia, que consiste en la negación de sí misma, necesaria para su perpetua reiteración; juego que perfila las figuras contradictorias, simultáneamente, como reflejo del opuesto y condición de posibilidad de sí mismas, y que expresa cabalmente la conformación apolíneo-dionisiaca descriptiva de la cosmovisión que Nietzsche interpreta de la tragedia griega, cosmovisión de acuerdo con la cual "...el mundo no es real ni verdadero, sino viviente..." (47)

En esta concepción del mundo, que es de la que parte la genealogía, la verdad no es una realidad que, situada por encima de la vida, le confiera significado y la dictamine, pues no la entiende como un derecho sagrado a desplazar todos los límites de la propiedad egoísta, sino como algo que no encadena (48). La vida no es la consecuencia de realidad alguna ajena a sí misma: la vida es la realidad, y su verdad no está enraizada fuera del mundo. En el escenario de la vida, - que es nuestra realidad, la verdad es el resultado del frío conocimiento; verdad entonces subjetiva, porque alcanza conformación mediante el acuerdo, la valoración, la interpretación de símbolos -de cosas, de fenómenos, de acontecimientos simbolizados- que, por serlo, albergan una multiplicidad de posibilidades de deslizamiento en el significado.

De la consideración de la verdad en tanto convención, es posible vislumbrar una transposición de la antítesis Apolo/Dionisos, en tanto símbolo de la apariencia y la esencia, hacia

la co-relación sentido/fenómeno, en la que el sentido se --
 identifica con la figura de Apolo, y el fenómeno con la figu--
 ra de Dionisos, de tal manera que sentido y fenómeno coexis--
 ten en oposición, lo cual pone de manifiesto que es imposi--
 ble deslindar el significado de la cosa que significa. El --
 sentido, de acuerdo con esta consideración, no es algo que --
 surge de las cosas o de los fenómenos debido a la causali--
 dad; tampoco es la puesta al descubrimiento de su verdad últi--
 ma; el sentido y la cosa o fenómeno se corresponden. (49)

Tal y como la esencia se dice de la apariencia, y ésta de --
 aquélla; y lo uno se dice de lo diverso, como lo diverso de
 lo uno, el fenómeno se dice del sentido, y el sentido se di--
 ce del fenómeno (50) Fenómeno y sentido recrean la noción --
 de permanencia y de interrupción que alude a lo finito en lo
 in-finito: el fenómeno subyace a los inagotables sentidos --
 que de él es dable designar, y que le otorgan una plurali--
 dad que no debe entenderse como inherente a su composición --
 esencial, lo cual apuntaría a un enfoque atomista, sino como
 perteneciente al nivel del significado.

Una y otra vez, Nietzsche muestra que el terreno sobre el --
 cual damos realidad a nuestra existencia, es movedizo. En --
 él, la vida, que puede considerarse como el fenómeno en el --
 que se dan todos los fenómenos, y el sentido, se mecen vol--
 cándose uno en el otro, oponiéndose: la vida, en tanto el --
 principio incondicionado para que la existencia sea; el sen--
 tido, como la condición sólo por la cual la existencia es --

(51) La vida, el fenómeno, está representada por Dionisos; el sentido, por Apolo. Ambos, Apolo y Dionisos, son las --- fuerzas artísticas que dan testimonio del doble instinto de la naturaleza, de tal manera que la contradicción configurada por vida-fenómeno/sentido es, en última instancia, una relación de fuerzas en oposición, que no llega a suspenderse por la eventual dominación de una sobre la otra; la lucha -- persiste porque la contradicción no se rompe. Si se rompiera, equivaldría a dejar la vida vacía de significado, pero -- aún la vaciedad es un significado; o, en su caso, a dejar el sentido sin vida, con lo que se estaría asumiendo su hipóstasis, o sea, la creencia en la figura ideal. De la lucha de fuerzas en oposición, resulta simplemente una variación en -- las condiciones de identidad de los contrarios.

Entonces, vivir y significar, que es la forma activa de la -- oposición vida-fenómeno/sentido, se pertenecen. A su vez, -- existe correspondencia entre significar o dotar de sentido, y valorar, porque son nociones que se contradicen y, al mismo tiempo, se describen una en la otra, toda vez que el sentido obedece a la fuerza en predominio: se considera activo, si tal fuerza se sustenta en, y apunta a, su propia finalidad; es reactivo, cuando la fuerza subyugante depende de finalidades ajenas a sí misma. (52) Es decir, que la noción -- de sentido tiene que ver con la oposición activo/reactivo, -- que remite a la concepción de la cualidad de las fuerzas: la activa, sustentada en una referencialidad apuntalada en una realidad vital; la reactiva, en una realidad opuesta a la -- vida.

Por su parte, la noción de **valor** corresponde a la concepción del mundo: en tanto plétora de vida, cuando se considera que los criterios de validez de todo cuanto existe, tienen referencia dentro de la vida, o sea que los valores alcanzan estatuto en el plano de la existencia, lo cual puede traducirse a la expresión: la vida vale por sí misma; no hay necesidad de buscarle justificación alguna. En cambio, es un **valor** de connotación negativa, cuando la vida se considera como la realización de un proyecto extraño a ella, lo cual implica que la vida precisa de ser justificada mediante la enajenación de sí misma. La oposición *vivir/significar* o *dotar de sentido*, deviene, entonces, en la oposición configurada por *vivir/significar-valorar*, y, como *significar* se identifica en *valorar*, y *valorar* en *significar*, puede decirse -- que "...*vivir* es *valorar*. No hay verdad del mundo pensado, ni realidad del mundo sensible, todo es *valoración*..." (53)

Las contradicciones *activo/reactivo*, y *afirmativo/negativo* -- que, según Nietzsche constituyen los principios para interpretar el sentido, y para estimar el valor, exponen la oposición existente entre su filosofía y el pensamiento dialéctico, puesto que la noción de **actividad** se identifica con la noción de **afirmatividad**, y ambas, con la cosmovisión de **enfoque estético** que propone Nietzsche, cosmovisión que consiste en la afirmación de la vida, y la negación de la **sustancialidad** de las ideas; es decir, la consideración en torno a que la afirmación del ser acontece en el campo de la vida, precisamente por la correspondencia del sentido y el valor, activo

o reactivo, afirmativo o negativo. El ser se afirma, desde esta perspectiva, por la oscilante noción del significado y el valor, que se vuelcan uno en el otro, en constante oposición. En cuanto a la noción de reactividad, se identifica con la noción de negatividad, y ambas, con la cosmovisión -- que sostiene el pensamiento dialéctico, en la que se privilegian las idealidades, al considerarlas como el principio y el fin de la afirmación del ser, que se opone radicalmente a la vida, a la que tendría que considerarse, en tal caso, como el reino del vacío, de la nada.

De acuerdo con la consideración estética del mundo, que propone Nietzsche, la oposición entre la afirmación y la negación no se rige, como en el pensamiento dialéctico, por valores de carácter unívoco, sino por la valoración de perspectiva: por el valor estimado de la diferencia entre la movetiza idea de la afirmación, y la no menos movetiza idea de la negación. (54) Es decir, que a la concepción dialéctica de la contradicción constituida por polos autosuficientes, y, por consiguiente, tenidos por excluyentes entre sí, Nietzsche opone la contradicción construida por contrapartes inevitables, de ocurrencia en un mismo plano, y bajo el auspicio de un mismo criterio de validez. Esto significa que la oposición entre la filosofía de Nietzsche y la dialéctica, no es rigurosa a ultranza. En realidad, la dialéctica, que representa la cara negativa, y la filosofía de Nietzsche, -- que representa la cara afirmativa, se pertenecen, en correspondencia contradictoria, de tal manera que el espectro de

dialéctica está necesariamente presente en todo el trabajo filosófico de Nietzsche; en ese espectro encuentra plenitud de identidad su propuesta, por la puesta en relieve de las diferencias. El tono de pesantez y desabrimiento característicos de la dialéctica, que puede detectarse en *El nacimiento de la tragedia*, no debe considerarse en tanto simple reflejo de la época y de la cultura en las que nace el texto, sino como la inclusión intencionada de Nietzsche, para establecer la co-relación antitética precisamente con esa época, con esa cultura, y con la supremacía de la dialéctica.

En su teoría de la historia, Nietzsche mantiene coherencia con su filosofía vital, puesto que no la considera como un *corpus* de acontecimientos, sustancialmente desligado de la vida. La historia no es algo que ocurra como consecuencia de la vida, que, por tanto, pudiera clasificarse como una función de los hombres, desarrollada bien con intencionalidad deliberada, bien por error u omisión, respecto de lo que se tenga por el prototipo de tal función; la historia no es algo de lo que pueda rendirse exacta cuenta; tampoco es el pasivo y seguro desdoblamiento de un plan maestro, que fuera dándose como si se tratara de la entrega a plazos de hechos consignados *a priori*, los cuales fueran acomodándose en un gigantesco rompecabezas, cuya solución significaría el logro supremo de la humanidad, la que, en tal caso, tendría todas las respuestas, y el remedio para todas las afecciones físicas, intelectivas y emotivas, y, desde luego, una comprensión del mundo plena de certidumbre.

Para Nietzsche, el pasado no es algo aprehensible en cuanto totalidad unitaria, sino en tanto diversidad susceptible de interpretación ambigua; el presente no constituye la meta del proceso histórico, la síntesis en la que se denogan las diferencias, para conformar una plataforma cierta e idéntica - sobre la que el futuro inicia su marcha; y éste, el futuro, no es predecible, porque la historia no se ajusta a una continuidad lineal, de teleologías predeterminadas. La historia debe entenderse, de acuerdo con la concepción de Nietzsche, como una forma cuya proyección es incierta y multidimensional, que marca quiebres, porque avanza, pero siempre retrocede para reinventarse. Una forma que, a pesar de que se repite, nunca es enteramente la misma, dado que aún los fenómenos, las cosas, los acontecimientos, aparentemente semejantes, encierran sus peculiaridades que les confiere su enigmática pluralidad: ocurren los mismos acontecimientos, - las mismas cosas, pero ocurren en distintos tiempos, en diferentes personas, en diversos lugares, bajo circunstancias -- disímolas, que transforman las perspectivas a partir de las cuales se significa y se valora, y, por cierto, también distintos intérpretes.

A la idea de la ininterrumpida continuidad con que los sistemas lineales interpretan la historia, Nietzsche opone la noción de la discontinuidad que describe el volver a volver -- que deriva de su concepción de las figuras contradictorias. Es, en cierto sentido, una concepción del eterno retorno; -- sin embargo, no es un retorno de ciclo cerrado, condenado a

volver a lo idéntico. Se trata, en todo caso, de un retorno que apunta a la idea del nacimiento y el re-nacimiento, alusivo a la infatigable objetivación y regreso a la unidad originaria, sólo para resurgir, puesto que Apolo determina el eterno retorno a producir su efecto (55). Cada nacimiento de la forma de la historia muestra nuevas facetas, diferentes matices, a través de los cuales se manifiesta la personalidad de la época que refleja: el cómo y el dónde se caracteriza su identidad.

En esta consideración de la historia, es posible advertir la figura de la contradicción simbolizada por Apolo/Dionisos: - la historia se identifica con Dionisos asomando por Apolo, - luciendo disfraces siempre inéditos, que representan las múltiples versiones que, sobre un mismo asunto, puedan imaginarse, porque para Nietzsche, la historia no es sustancial en sí misma, sino algo que alcanza sustancia en y por la narración, por el relato de los acontecimientos. En este sentido, no es más que "...parafraseo espiritual de un tema conocido, quizá ordinario, una melodía de todos los días..." -- (56).

La identificación de la historia con la figura de Dionisos - enmascarado por Apolo, expresa el doble instinto artístico - que entraña todo cuanto existe; por consiguiente, no es posible establecer oposiciones entre la naturaleza y la historia, o entre la vida y la historia, asumiendo que la naturaleza, y la vida, fueran lo no-histórico. Para Nietzsche, --

no existe ningún opuesto rígido de la historia, porque es algo que discurre en y con la vida, y que, como la vida, define su ser fundamentalmente en la valoración (57). A partir de esta perspectiva, la historia debe considerarse como una forma vital inestable en sí misma, diversa, y abierta a innumeras finalidades. En última instancia, la noción de --- historia, y la de no-historia, pueden analogarse al co-relato memoria/olvido: la memoria, identificable con la figura de Apolo, cuyo exceso propicia la enfermedad de la historia, de la que sufren quienes se empeñan en interpretar linealmente el fenómeno histórico; el olvido, de carácter dionisiaco, constituye un bálsamo para contrarrestar tal enfermedad; sin embargo, su abuso annoja a los hombres a la abdicación de su propia identidad. Nietzsche considera que la historia precisa -porque se debe a- de ambos, de la memoria y del olvido, - en coexistencia.

En su planteamiento de la historia de la tragedia griega, -- Nietzsche es congruente con su propuesta del eterno retorno, que obedece al zigzagueante movimiento de la contradicción, marcado por la reversión de los opuestos, con lo que se perpetúan las posibilidades de su existencia. La historia es -- una forma que, por volverse sobre sí misma, está sentenciada a nacer y a morir; a morir, y a re-nacer de su propia --- muerte. En este sentido, el nacimiento de la historia de algo, de cualquier cosa, de la tragedia griega, como es este caso, se da a partir de un conte arbitrario, que realiza el historiador, conte del que salta a un primer plano el nostro

del recién nacido, es decir, del objeto de estudio histórico, pero tras de sí se esconde el rostro demacrado, que es la fisonomía de su opuesto inseparable.

La noción de nacimiento, que Nietzsche utiliza ya desde el título del texto, obliga a la consideración de la muerte - pero, en este punto de vista, la muerte no tiene un sentido definitivo, porque la antítesis nacimiento/muerte se refiere, en realidad, al surgimiento y desaparición del predominio de una fuerza que simboliza una forma histórica, la que, a su vez, refleja una cultura a partir de la cual se evalúa y se significa al mundo, sobre otra forma cultural, que sobrevive al sojuzgamiento y, eventualmente, se revierte para ocupar la posición de dominio. La condición contradictoria de la relación de estas fuerzas se mantiene, puesto que la reversión de una, implica la reversión de la otra.

Nietzsche considera que en el nacimiento de la tragedia, el primer plano es el equilibrado enfrentamiento de las fuerzas apolíneo-dionisiacas, que es posible advertir por el florecimiento de tipos supremamente extremos: los marcadamente dionisiacos, los preponderantemente apolíneos, y aquéllos que reflejan, en sí mismos, la diversidad primordial de la existencia, por la expresión conciliadora de Apolo y Dioniso. - En este modo plural de concebir la existencia, propio del pueblo griego antiguo, Nietzsche encuentra una sujeción del ser no a finalidades imprecisas, sino a las finalidades de la vida misma, que, en todas sus formas, se imponen.

La tragedia griega es la puesta en escena, en la esplendidez de la forma artística, de esta consideración de la realidad conformada tanto por la muelle comodidad de la vida, como -- por la sobriedad; por la crueldad de los combates, como por el sacrificio; por la mentina y el engaño, como por el desmedido empeño por la verdad; por la ascesis, por la flexibilidad social, por el orgullo y la soledad: por Pitágoras, Empédocles y Heráclito; por Esquilo y Sófocles, que dramatizan esta concepción del mundo.

Sin embargo, esta expresión múltiple de la existencia, que es génesis y esplendor de la tragedia, tiene su decadencia -- por la pérdida del equilibrio apolíneo-dionisiaco: la fuerza apolínea se hace profusa, respecto de la dionisiaca. Entonces, el contraste entre la sobriedad, el sacrificio, el desmedido empeño por la verdad, propios del carácter simbolizado por la figura de Apolo, y la comodidad de la vida, la -- crueldad, la mentina y el engaño concebidos como creación, -- con que se evidencia el instinto de Dionisos, se torna pálido y endeble, hasta el punto en que la oposición, una vez -- poseedora de simétrica correspondencia apolíneo-dionisiaca, -- llega a serlo apolínea-apolínea; es decir, se contrasta a -- Apolo con Apolo, a la apariencia con la apariencia.

Nietzsche advierte que "...el peligro de los griegos estaba en el vistuosismo de todo tipo; con Sócrates empiezan los -- virtuosos..." (58), para quienes la vida dejó de ser un asunto que debía resolverse en la vida misma. La virtud que en

Sócrates llegó a la exquisitez, fue el empeño por descifrar la realidad a partir de una verdad a la que puede accederse solamente mediante el conocimiento. El privilegio de esta noción de verdad-conocimiento, sobre el de la sabiduría de la vida sustentada en la verdad de factura estética, se tradujo en una proliferación de las copias; es decir, se llegó a la caricaturización de los tipos de la existencia, toda vez que su perfil se delineó en base a la omisión de las diferencias: borrando los detalles particulares, prescindiendo de las marcas sutiles, singulares, subindividuales (59); en adelante, todo se explicaría por medio de las generalizaciones.

La muerte de la tragedia griega, que significa la desaparición o puesta en un sub-plano de una forma histórica, representa, a la vez, el nacimiento de una nueva forma de la historia, que salta a un primer plano, a la posición dominante. De esta manera, Nietzsche muestra que el carácter transmutable de los opuestos imprime un movimiento a la historia, simultáneamente discontinuo y continuo, pues la emergencia de las fuerzas dominantes se identifica más con la perturbación que con el orden secuencial de la linealidad; y, sin embargo, persiste una línea conectora entre la fuerza dominada y la fuerza dominante, precisamente por la reversibilidad a la que se deben; así, de la contradicción Apolo/Dionisos, que simboliza la cosmovisión estética de los griegos pre-socráticos, surge la contradicción Sócrates/Dionisos, porque la sobresaturación del instinto apolíneo deviene en la plenitud

del instinto socrático, que busca saciarse en la verdad.

Esta nueva fuerza opositora de Dionisos, da paso a una configuración antitética entre la verdad debida al conocimiento, con la que se rige el mundo; tenida por objetiva, y la verdad dionisiaca, múltiple y vitalista, pero cuya expresión precisa de la forma apolínea. Con la verdad socrática en oposición, la verdad dionisiaca adquiere un aspecto epistémico, si bien negativo, porque representa la ausencia de la verdad, entonces, la mentira, el error o, en todo caso, la verdad subjetiva, confinada a la esfera de la poética, de la literatura. Es decir que, desde el punto de vista dominante del instinto socrático, se dibujan las contradicciones a través de las cuales se explica el mundo, como si existiera un abismo insalvable entre las figuras opuestas: verdad/mentira; objetivo/subjetivo; ciencia-filosofía/poesía literatura, de la que se desprende la idea de que es posible identificar un significado literal y uno figurado.

En la obra musical de Richard Wagner Nietzsche cree encontrar la huella de la coexistencia de las fuerzas artísticas apolíneo/dionisiacas, que ponen a la vista el retorno de la cosmovisión estética del mundo plasmada en la tragedia griega, como reflejo de la cultura de la Grecia antigua; esto significa la subyugación de la consideración logocéntrica del mundo. Es decir, que en la puesta en escena operística de R. Wagner, Nietzsche identifica una nueva reversión de la forma histórica: la fuerza socrática, negativa y reactiva, -

se transfigura de dominante en dominada, de un primer plano, se desplaza a uno segundo; y, la fuerza dionisiaca, una vez opositora del instinto socrático, al decaer éste, recobra -- el equilibrio respecto de la fuerza apolínea. Retorna la -- fraternal oposición de las fuerzas apolíneo/dionisiacas, que se simbolizan, ahora, por la figura de Richard Wagner; entonces, la contradicción con la que se describe la reinstalación de la consideración estética del mundo es la configurada por R. Wagner/Sócrates. El residuo de la parte dominada constituye la parte permanente frente al cambio.

Desde la perspectiva apolíneo/dionisiaca, en tanto fuerza -- dominante, la verdad socrática no es más que creación, porque el conocimiento, el logos, no es el rector de la realidad, sino una manifestación de la existencia, una función; -- lo objetivo y lo subjetivo, son consideraciones que se balancean del mismo columpio; el discurso científico, como el filosófico y el literario, entnañan significados que pueden si -- simultáneamente entenderse como literales y como figurados, -- pues la literalidad y la figuratividad son nociones que se -- oponen bajo el auspicio de la coexistencia.

La consideración en torno al carácter de la música de R. -- Wagner, no cumple más que como descriptiva del retorno de la tragedia griega, con lo que Nietzsche da por terminado el -- ciclo nacimiento-muerte-renacimiento, de acuerdo al cual concibe la forma de la historia, ya que carece de fuerza argumentativa, porque la valoración de la obra artística de ----

Wagner no se hace desde la perspectiva de altura, de distancia con la génesis, que evitara el riesgo de quedar atrapado en el detalle, y que resaltara, en cambio, las diferencias. Nietzsche y Wagner son prácticamente contemporáneos y pertenecientes a una misma cultura, a una misma forma histórica. En obras posteriores a *El nacimiento de la tragedia*, el mismo Nietzsche reconoce esta inconsistencia, llegando, incluso, a descalificar la música de Wagner como expresión opuesta al instinto socrático, por encontrarla ajustada al modelo romántico, que se complace en ver la vida a través de la mirada icónica de la dialéctica.

La genealogía no se preocupa por encontrar orígenes últimos; se ocupa de interpretar cuidadosamente las peculiaridades de la génesis: de la emergencia o nacimiento de la forma histórica en estudio, es decir, de las fuerzas contrarias en pugna, y su procedencia, que agita lo que se percibía como inmóvil, y fragmenta lo que se pensaba unido (60). Así, la contradicción Apolo/Dionisos, simboliza la lucha de fuerzas contrarias con las que Nietzsche identifica el nacimiento de la tragedia, que pone al descubierto que la procedencia, aparentemente homogénea de los griegos, conocidos como homéricos, y tenidos por indudablemente apolíneos, por su extraordinaria vocación artística, alberga discordancia, ya que no se trata de una raza pura en cuanto a un origen idéntico: -- hay en ella elementos venidos de oriente; no es una cultura que se nutre exclusivamente del cuidado de la forma, de la belleza proporcionada por la medida y el orden, sino que ---

pueden detectarse manifestaciones de colosal desmesura, propias del carácter dionisiaco.

En la genealogía no se parte de un origen asumido como estable, sino de un comienzo elegido por el genealogista, quien toma en cuenta todo lo que considera concerniente a su objeto de estudio; tan menecedor de inclusión es lo tenido por valioso, como lo no valioso; lo alto como lo bajo; lo bueno como lo malo; lo bello como lo feo. No hay nada superfluo, y, a pesar de ello, no puede decirse que el genealogista lo abarca todo, dando como resultado un estudio histórico verdamente exhaustivo, ni ante el mismo genealogista, ni ante los ojos de cualquiera otro.

La genealogía, entonces, al no partir de un punto rígido y necesario, parte de lo diverso, del azar, sin que ello signifique que sea caótica, porque la noción de azar no es más que el reflejo de su opuesto coexistente, la necesidad, la que, de acuerdo con la filosofía de Nietzsche, no tiene un significado que se deba a una valoración supramundana; es simplemente el aspecto en el que el azar se deja apreciar. Es decir que la historia, de acuerdo con la perspectiva de la genealogía, no obedece a la necesidad, como la plantea la dialéctica, pero tampoco es el producto del reino del azar; es, al mismo tiempo una forma fortuita y determinada; consistentemente, determinada en su fortuitud, y fortuita en su determinación.

Conclusiones.

En la crítica a los sistemas interpretativos lineales, Nietzsche pone especial atención a las crestas, es decir, a aquello que le parece ocupa un primer plano, y que interpreta -- como el perfil de una forma cultural que refleja la supremacía del tipo desarrollado, con lo que se evidencia la profusión en un sentido, que le confiere identidad. Si se establece analogía con la relación Apolo/Dionisos, en cuanto símbolo de la antítesis memoria/olvido en la que se balancea el concepto nietzscheano de la historia, estas formas culturales se traducen a enfoques de la historia que Nietzsche identifica como anticuario, monumental, y crítico.

En el punto de vista anticuario de la historia, hay un exceso del instinto apolíneo de la memoria, que propicia que el pasado se conciba como algo que vive paralelamente al presente. En el monumental, por el contrario, parece predominar el instinto dionisiaco, puesto que se dejan en el olvido --- períodos enteros; el pasado se aprehende con una intencionada mirada selectiva. En la historia crítica, se da una especie de combinación de la perspectiva anticuaría y la monumental, sin que ello signifique la plena coexistencia de los -- instintos apolíneo-dionisiacos, ya que, en una primera instancia, hay un aparente abuso de la memoria, necesario para escudriñar cuidadosamente el pasado; sin embargo, al desautORIZAN los valores vigentes con anterioridad, hay un replie--

que, al grado de caer en el exceso opuesto, en el olvido, -- pues se rompe con el pasado, y se toma el presente como si se tratara de una isla de vigencia autosuficiente.

Nietzsche advierte los peligros que encierran los virtuosismos de toda índole, porque ello significa la sofocación de las posibilidades de expresión de lo múltiple, y pone de manifiesto que los sistemas de interpretación lineal de la historia, al sustentarse en la asunción de lo idéntico, tienden al desarrollo unilateral, que es la forma propia del exceso. Es claro que Nietzsche no se declara en favor del espíritu vital e inmediato de Dionisos, ni en Apolo, símbolo de la -- creación artística, de la belleza, de la medida, porque no los concibe como figuras totalitarias en sí mismas, independientes una respecto de la otra. Su filosofía se sustenta -- en ambos que, como cara y contracara de un mismo espejo, simbolizan la expresión conciliadora que testimonia el carácter diverso de la naturaleza.

De acuerdo con la filosofía vitalista de Nietzsche, el pensamiento no apunta hacia arriba, hacia la esfera luminosa, -- sino hacia abajo, hacia la penumbra que es el hábitat de --- Dionisos, pues, colocados en un eje vertical que representaría los extremos opuestos Apolo/Dionisos, nuestra realidad -- se identifica con el punto alto, con la superficie, con la luz, a partir de la cual tendemos a la imaginación, a la suposición de que existe un mundo subyacente --un trasmundo--, en el que la forma es forma pura; donde lo inconmensurable y lo

infinito, son nociones que representan apenas una posibilidad para nuestra intuición, pero realidad que, aún a través de las mirillas del instinto apolíneo, vivimos como experiencia totalitaria.

No obstante que Nietzsche conserva de la dialéctica la figura de la contradicción, no le da resolución mediante la homogeneización de los opuestos, sino por la eterna reiteración de su propia condición contradictoria, posible, porque el sentido es reversible, ambiguo y, por tanto, multivalente. Esto imprime un movimiento a la historia que difiere de la idea de la continuidad transgeneracional, característica del pensamiento dialéctico. Nietzsche concibe la historia como una forma de metas imprecisas, de avance regido por la interrupción, de tal manera que está sentenciada a comenzar y recomenzar indefinidamente, como la vida misma, y, como ésta, la historia no es un medio, o un instrumento para la consecución de objetivos que le son ajenos; es finalidad en sí misma, universo de límites finitos que encierra la promesa, -el síntoma, como dice Nietzsche-, de recrearse infinitamente.

La historia no es sustantiva en sí misma; es más bien una especie de trabajo del dramaturgo, es decir, es interpretación de la realidad. A pesar de ello, el qué, no constituye el punto central, puesto que, debido a la inestabilidad de la cosa o el objeto de estudio, es el quién el punto focal; en términos de Deleuze, este quién se refiere a la fuerza que se apodera del qué. En este sentido, no es posible concebir

una ciencia de la historia, con exigencias de sistematicidad; todo a lo que puede aspirarse es a elaborar versiones sobre los objetos de estudio; es decir, aproximaciones a la realidad.

La consideración de la historia, según Nietzsche, es, en última instancia, una representación. Lo que la hace diferente, y aún opuesta al concepto de representación según los sistemas de interpretación lineal, es que Nietzsche sabe que se trata de una ilusión, toda vez que no es más que la creación forjada por cánones estéticos, vigentes en la esfera de la existencia y, en consecuencia, esencialmente arbitrarios e inconsistentes.

Por lo antes expuesto, considero que la aportación de Nietzsche, permite una comprensión del lenguaje que se aparta de la tradicional perspectiva de la intuición y el conocimiento, lo cual indudablemente marcaría un rumbo diferente a la interpretación. Esto puede apreciarse en la expansión de lo pragmático frente a lo especulativo que, de alguna, o de muchas maneras, refleja el desplazamiento del significado entendido como algo estable y plano, hacia algo inestable y efémero: de la palabra rígida, de sentido inequívoco, a la imagen volátil, de perturbadora incertidumbre semántica.

Esta problemática de la interpretación de la historia, a partir de un punto de vista estético, que decidí abordar más como el resultado de un encuentro azaroso, que como el de --

una elección de primera intención, se convirtió en un hallazgo que considero afortunado, porque me deja con la sensación de que estoy frente a una puerta abierta a infinitas posibilidades de investigación filosófica. En todo caso, me quedo con un sabor a gozo, en el más amplio sentido lúdico.

Notas.

Capítulo 1.

- (1) Cf. Palazón, M.R., *Filosofía de la historia*, pp. 45-58
- (2) Cf. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 88
- (3) *Ibid*, p. 104
- (4) *Ibid*, p. 106
- (5) *Ibid*, p. 107
- (6) *Ibid*, p. 104
- (7) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 255
- (8) Cf. Palazón, M.R., *opus cit.*, pp 59-74
- (9) Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 52
- (10) Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 127
- (11) Cf. Collingwood, R.G., *Idea de la historia*, pp. 111-117
- (12) Cf. Hinschberger, J., *Historia de la filosofía*, II, pp. 256-279
- (13) Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 101
- (14) *Ibid*, p. 146
- (15) *Ibid*, p. 95
- (16) *Ibidem*.

Capítulo 2.

- (17) Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 29
- (18) Cf. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 149
- (19) Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 141
- (20) *Ibid*, p. 42
- (21) Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, p. 36
- (22) *Ibid*, p. 26

- (23) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 19
- (24) *Ibid*, p. 18
- (25) Fink, E., *Opus cit.*, p. 29
- (26) Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 95
- (27) Cf. Nietzsche, F., *El libro del filósofo...*, pág. 136, p. 63
- (28) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 259
- (29) Nietzsche, F., *El libro del filósofo...* pág. 64, p. 37
- (30) Cf. Fink, E., *Opus cit.*, p. 10
- (31) Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 58
- (32) Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 22
- (33) Cf. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 90
- (34) Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 253
- (35) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 17
- (36) Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 56
- (37) Cf. Nietzsche, F., *El libro del filósofo...* pág. 65, p. 39
- (38) Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 63
- (39) Nietzsche, F., *Ibid*, p. 84
- (40) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 257
- (41) Deleuze, G., *Spinoza, Kant, Nietzsche*, p. 205
- (42) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 257
- (43) Cf. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 165

Capítulo 3.

- (44) Cf. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 126
- (45) *Ibid*, p. 111
- (46) Cf., *Ibid*, p. 128
- (47) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 257

- (48) Cf. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 126
- (49) Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 10
- (50) Cf., *Ibid*, p. 264
- (51) Cf., *Ibid*, p. 268
- (52) Cf. Deleuze, G., *Spinoza, Kant, Nietzsche*, p. 217
- (53) Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 257
- (54) Cf., *Ibid*, p. 263
- (55) Cf., *Ibid*, p. 269
- (56) Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, p. 131
- (57) Cf., Fink, E., *Opus cit.*, p. 220
- (58) Nietzsche, F., *El libro del filósofo...* pág. 193, p. 113
- (59) Cf. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 25
- (60) Cf., *Ibid*, p. 29

Bibliografía.

NIETZSCHE, Friedrich.

El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo, Intr., tr., y notas Andrés Sánchez Pascual, *El Libro de bolsillo*, Alianza Editorial, México, 1989, 278 pp.

La genealogía de la moral un escrito polémico, Intr., tr. y notas Andrés Sánchez Pascual, *El libro de bolsillo*, Alianza Editorial, México, 1989, 203 pp.

Consideraciones intempestivas 1873-1875 segundo fragmento, tr., intr. y notas Eduardo Ovejero Mauny, Editorial Aguilar 3a. edición, *Obras completas II*, Madrid, 1959, 187 pp.

El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje, present. de los textos Fernando Savater, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1974, 189 pp.

DELEUZE, Gilles.

Nietzsche y la filosofía, tr. Carmen Antal, Editorial Anagrama, Barcelona, 1998, 275 pp.

Spinoza, Kant, Nietzsche, tr. Francisco Monge, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1974, 243 pp.

FOUCAULT, Michel.

Nietzsche, la genealogía, la historia, tr. José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1992, 75 pp.

Microfísica del poder, edición y tr. Julia Vanelo y Fernando Álvarez-Una, tercera edición, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, 189 pp.

FINK, Eugen

La filosofía de Nietzsche, versión española de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, décima reimpresión Alianza Universidad, Madrid, 1996, 225 pp.

- PALAZON MAYORAL, María Rosa *Filosofía de la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, Barcelona, 1990, 209 pp.
- COLLINGWOOD, R.G. *Idea de la historia*, tr. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos; Fondo de Cultura Económica, México, 1992, 319 pp.
- HIRSCHBERGER, Johannes *Historia de la filosofía, tomo II, edad moderna, edad contemporánea*, pres., trad. y síntesis de historia de la filosofía española por Luis Martínez Gómez, S.L., Editorial Hender, Barcelona, 1990, 598 pp.
- GERNET, Louis *Antropología de la Grecia antigua*, prefacio de Jean-Pierre Vernant, versión castellana de Bernardo Moreno Canillo, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1980, 399 pp.