

Nietzsche y la filosofía dionisiaca: el cuerpo como hilo conductor

César Arturo Velázquez Becerril. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

cavelaz@correo.xoc.uam.mx

Recibido 23/04/2022

Resumen

Con motivo de los 150 años de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* de F. Nietzsche, el presente artículo se propone revisar algunos de los principales aspectos que conforman el sustrato griego del que parte su específica propuesta sediciosa, en particular el uso que realiza de lo que denomina desde la primavera de 1885 la «filosofía de Dioniso», como marca indeleble del giro que en ese momento realiza su pensamiento. Sin embargo, la presencia de la desmesurada divinidad griega del vino se manifiesta en sus deliberaciones aún antes de la publicación de su *opera prima*. Para una posible renovación de la filosofía se requiere que el filósofo consiga experimentar diversas formas de vivir, para conseguir darle el auténtico valor a la vida. Por eso, uno de los principales rasgos que significa este vuelco potenciador es sin duda retomando el hilo conductor del cuerpo, lo que se puede denominar la «filosofía de la animalidad» nietzscheana.

Palabras clave: Nietzsche, tragedia, cuerpo, animalidad, pesimismo.

Abstract

Nietzsche and The Dionysian Philosophy: The Body as a Thread

On the occasion of the 150th anniversary of the publication of *The Birth of Tragedy* by F. Nietzsche, this article intends to review some of the main aspects that make up the Greek substratum from which his specific seditious proposal is based, in particular the use made of it. of what he calls since the spring of 1885 the «philosophy of Dionysus», as an indelible mark of the turn that his thought made at that moment. However, the presence of the immeasurable Greek divinity of wine is manifested in his deliberations even before the publication of his *opera prima*. For a possible renewal of philosophy, it is required that the philosopher manages to experience different ways of living, in order to give the authentic value to life. For this reason, one of the main features that this empowering turn signifies is undoubtedly taking up the common thread of the body, which can be called the Nietzschean «philosophy of animality».

Key words: Nietzsche, Tragedy, Body, Animality, Pessimism.

Nietzsche y la filosofía dionisiaca: el cuerpo como hilo conductor

César Arturo Velázquez Becerril. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

cavelaz@correo.xoc.uam.mx

Recibido 23/04/2022

[...] yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, — yo, el maestro del eterno retorno... (GD, «Lo que tengo que agradecer a los antiguos», § 5: 691. eKGWB>GD-Altén-5)¹.

Lo que había sido hasta entonces la caracterización metafísica esencial del hombre, la racionalidad, se traslada a la animalidad en el sentido de la voluntad de poder que vive corporalmente (M. Heidegger, 2005, VI: 754).

§ Introducción

Se tiene la impresión que desde su primer libro importante publicado, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música, 1872), la figura de Dioniso adquiere una presencia fundamental en la propuesta filosófica nietzscheana; pero en realidad, este insigne dios griego de la ebriedad *sobrehumana* ya aparece de manera decisiva en un escrito redactado por Nietzsche en el verano de 1870 —y después incorporado en los primeros párrafos de la obra sobre la tragedia ática— precisamente titulado «*Das dionysische Weltbild*» («La visión dionisiaca del mundo»). La manifestación de la divinidad loca del *vinum* (vino) —retomado de la estética de la *Frühromantik*, en particular de F. W. J. Schelling²— le permite intuir una potente *filosofía trágica* que consigue asimilar con creatividad lo más cruento y despiadado como realidades estimulantes para la aceptación plena de la vida e impulso generador de lo *superior*. De esta forma, la actitud ante el dolor que despierta la *terribilidad* de la existencia abre nuevas posibilidades de existencia y proyectos de

¹ En una obra anterior, también señala: «— yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso: ¿y no me debería estar permitido empezar por fin a daros a probar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía?» (cf. JGB, «¿Qué es aristocrático?», § 295: 433-434. eKGWB>JGB-295). Para la manera en que se refiere la obra de Nietzsche, véase nota en Bibliografía.

² En particular para el estudio de la relación de Nietzsche con Schelling, véanse Barbaric' (2011: 263-280), Wilson (1996) y Kein (1935).

realización sobre diferentes tipos de seres humanos; ante una reacción adversa de negación sobre el dolor de la vida que conduce hacia el debilitamiento de la fuerza ante un nihilismo metafísico depredador que termina negando la existencia, precisamente la religión cristiana con la carga de resentimiento y mala consciencia que la caracteriza deplora todo lo instintivo y sensual que intensifica lo *vital*; en cambio, la filosofía dionisiaca trabaja con firmeza en el incremento de la fuerza como voluntad de poder afirmativa de la existencia que aceptar su irremediable lado *atroz*³.

La oposición se establece aquí entre el «hombre del rebaño» que propaga la religión del Crucificado y el llamado «hombre superior» que impulsa la filosofía de Dioniso⁴. En realidad, la diferenciación energética que permite calificar las tendencias de las fuerzas y valoraciones mediante una *psicología genealógica* de los diferentes tipos humanos dejando en claro la necesidad imperiosa de *superar* la precaria condición humana. Así, la filosofía dionisiaca se presenta como un modelo creativo que sirve para generar una política experimental nietzscheana que posibilite implementar su proyecto de transvaloración de todos los valores que al lograr superar lo humano consiga impulsar al *Übermensch* («superhumano»)⁵. Debemos decir que la «política experimental» nietzscheana parte del punto de vista *fisiológico* del cuerpo diferenciando tipos de fuerzas, que consiga superar de manera definitiva las

³ Sin dejar de lado el papel complementario que juega aquí el placer: «si vosotros constantemente intentáis prevenir anticipadamente toda posible desdicha; si sentís, en general, vuestro sufrimiento y vuestra desdicha como algo malvado, odioso, digno de ser destruido, como una mancha de la existencia: entonces, aparte de vuestra religión de la compasión, tenéis también otra religión en el corazón, y tal vez la madre de aquella: — la *religión de la comodidad*. ¡Qué poco sabéis, vosotros, los cómodos y bondadosos, acerca de la *felicidad* del hombre! — pues la felicidad y la desdicha son dos hermanas y, además, gemelas, que crecen al lado de la otra, o que, como sucede con vosotros cuando están juntas — ¡empequeñecen!» (FW, lib. 4to, § 338: 322-323. eKGWB>FW-338).

⁴ Como señala S. Givone: «È il tragico, insomma, il “fuoco centrale” da cui Nietzsche irradia quelle forze centrifughe, dislocanti, trasgressive in cui si risolve il suo pensiero: l'eccesso (sia nel senso della *hybris* dionisiaca sia nel senso dell'*Übermuth* di Zarathustra), la distruzione d'ogni ordinamento morale o cosmologico, il nichilismo come consumazione di Dio e nello stesso tempo come sovrabbondanza ludica del divino [Es lo trágico, en suma, el “fuego central” del que Nietzsche irradia esas fuerzas centrífugas, desplazantes, transgresoras en las que se resuelve su pensamiento: el exceso (tanto en el sentido de la *hybris* dionisiaca como en el sentido del *Übermut* de Zarathustra), la destrucción de todo orden moral o cosmológico, el nihilismo como consumación de Dios y al mismo tiempo como sobreabundancia lúdica de lo divino]» (1991, intr.: 19).

⁵ Así lo establece de manera contundente E. Voegelin: «La transvaloración no sugiere meramente un nuevo sistema moral: requiere una reforma radical de la persona» (2014: 67).

limitaciones binarias de la metafísica nihilista y la moral piadosa de rebaño, como juego continuo de la voluntad de poder activa que apremia por la *gran salud*.

Lo que se pretende realizar en el siguiente artículo es una indagación de aquellos factores determinantes que aunque en latencia permiten hablar de los inicios de una reflexión filosófica sobre la *animalidad humana* en la obra nietzscheana, partiendo del empuje de la política fisiológica dionisiaca; consideramos que se trata de un componente que franquea todo su quehacer y permite hablar —pese a lo fragmentario y asistemático que se empeña en mantener su obra— de un tenue *hilo* conductor que consigue interpretar de manera más continua su propuesta sediciosa de filosofía martilleante. Se puede partir de los siguientes cuestionamientos: ¿de qué forma su aproximación a lo dionisiaco consiguen perfilar ya su filosofía de la animalidad? y ¿cómo logra constituirse esta en una profunda crítica a la modernidad en forma de política dionisiaca? Primero, se realiza una sucinta aproximación a la problemática que abre la potencia dionisiaca; luego, se revisan algunos de estos iniciales elementos que constituyen el sustrato de donde emerge con mayor claridad el núcleo de la animalidad en el pensamiento fisiológico nietzscheano; por último, se analizan la oposición complementaria entre la naturaleza dionisiaca y apolínea como el *summum* claro de su filosofía de la animalidad. Se acomete realizar un arqueo sobre la cuestión de la llamada *zoología humana*, como elemento sedicioso y creador de su «política cruel» de carácter dionisiaco.

En efecto, se trata de una breve aproximación circunscrita a este complejo problema que *ensaya* colocar en el corazón de la reflexión filosófica nietzscheana la rebelión fisiológica de la animalidad, se pretende sólo contribuir en el debate esclarecedor sobre algunos fundamentos que impulsan la filosofía dionisiaca de Nietzsche y aquellos elementos que establecen su factible actualidad. Sin duda, el querer indagar en ciertos factores que constituyen las *entrañas* y los desgarramientos contradictorios de una propuesta filosófica problemática puede generar escisiones y críticas severas, riesgo que se asume con agrado teniendo como finalidad colaborar en la generación de interpretaciones diferentes que deriven en una indispensables renovación del pensamiento y su impacto en otras formas de realización como *arte de vivir*. En definitiva, lo que se puede concebir aquí como el «proyecto terapéutico» —por eso aquel «médico filósofo» («*philosophischer*» *Arzt*) que reclama al inicio de su festiva obra

La gaya ciencia (FW, pról., 2: 719. eKGWB>FW-Vorrede-2)— de la transvaloración nietzscheana asumiendo con firmeza un *impulso fisiológico* como fuerza inconmensurable de un individuo agregado que se crea y supera a sí mismo en tanto política experimental dionisiaca, que se atreve a forjar nuevos valores desde otros criterios de estimación y convierte su propia vida en una franca obra de arte:

Nosotros, en cambio, queremos llegar a ser lo que somos [*wollen Die werden, die wir sind*] — ¡los nuevos, los únicos, los incomparables, los que-se-dan-a-sí-mismos-la-ley, los que-se-creen-a-sí-mismos. [FW, lib. 4to, § 335: 853. eKGWB>FW-335].

§ 1. El acontecimiento dionisiaco, *reír desgarrando*: las múltiples figuras de lo otro

Es necesario comenzar aquí con una vieja historia, de esas pocas que si se saben utilizar adecuadamente aún permiten la desgarradura y la recomposición para «llegar a ser otros». Pues al parecer, lo dionisiaco no sólo es el punto de acceso para comprender el auténtico espíritu griego tal como pensaba Nietzsche⁶, sino que quizá también sea la «ruta perdida» para *acceder* a lo más propio que constituye y ha abandonado el ser humano⁷. Se puede decir: mientras no se consiga responder al cuestionamiento perene ¿qué es lo dionisiaco?, se continuará siendo desconocido e inimaginable para sí mismo⁸. Esta afirmación puede parecer exagerada, seguramente lo es; sin embargo, se debe considerar que puede establecerse en un importante *acicate* para cuestionar de otro modo la búsqueda indagatoria en aquellas partes salvajes y oscuras que también constituyen al ser humano, pues luego se *obnubila* ante el

⁶ «Sobre todo el problema de que aquí hay un problema, — y de que los griegos, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta “¿qué es lo dionisiaco?”, seguirán siendo completamente desconocidos e inimaginables...» (GT, «Ensayo de autocrítica», 3: 331. eKGWB>GT-Selbstkritik-3).

⁷ Se deja aquí de lado, de manera deliberada, el hecho de que la intuición de la energía dionisiaca en 1868, adquiriendo su máxima expresión combativa en la «metafísica del arte» que circunda *El nacimiento de la tragedia* (1872), con el vínculo Dioniso–Apolo, pero ausentándose del campo de reflexión nietzscheana por cerca de diez años (1872-1882), para reaparecer como parte de sus diversas metamorfosis con la declarada «muerte de Dios» en *La ciencia jovial* (1882); revelándose después de dicho asesinato, pero ahora estableciendo el vínculo Dioniso–Ariadna, permitiendo percibir la intención nietzscheana de establecer «una manera de expresar la divinidad de lo diverso» (cf. Allouch, 2015, cap. III: 157; Stiegler, 2011; Deleuze, 1986, I 6: 24-25 y Cirlot, 2021, I: 13-41).

⁸ Tal como lo señala al inicio de *La genealogía de la moral*, en donde afirma: «Nosotros, los que conocemos, a nosotros mismos no nos conocemos; y hay una buena razón. Jamás nos hemos buscado, — ¿por qué un buen día íbamos a encontrarnos?» (GM, pról., 1: 25. eKGWB>GM-Vorrede-1).

concentrado énfasis en la parte civilizada y racional que lo determina. Hay que retomar aquí como punto de partida aquel último desafío que Nietzsche lanza para inquietar al final de su particular autobiografía intelectual, escrita poco tiempo antes de sucumbir en la locura:

¿Se me ha comprendido? — Dioniso contra el crucificado... [— *Hat man mich verstanden?* — *Dionysos gegen den Gekreuzigten...*]» [EH, «Por qué soy un destino», 9: 132. eKGWB>Schicksal-9]⁹

Lo que se ha denominado como el «acontecimiento dionisiaco» tiene que ver con un complejo fenómeno de múltiples aristas y paradójicos efectos, y que por lo mismo ha despertado los más diversos malentendidos; desde el controversial debate por su origen oscuro —luego relegado a la figura de *dios extranjero y loco*—, que por fin logra en parte disiparse a mediados del siglo XX con las tablillas de lineal B en donde queda del todo claro el origen y pertenencia de Dioniso al panteón griego¹⁰, hasta el propio carácter atípico de la *manía* dionisiaca dentro del sistema cerrado de los olímpicos. Se ha visto que aunque su pertenencia al fondo religioso griego resulta incuestionable, no niega la existencia de diversos *rasgos* que pertenecen al «dios delirante» en diversas religiones que conforman el espíritu religioso mediterráneo, incluso su presencia segura en algunos sitios del oriente próximo. Sucede como si formara parte de un *mítico fondo ancestral* —incluso preolímpico o «pregriega», como señalan W. Otto (2007, II: 129 y 2001, II: 44-45) y M. Daraki (2005, pról.: 11)— que con una sorprendente *fuerza* nutre e impulsa un orden que requiere de su complemento negativo para alcanzar

⁹ Al respecto, véase G. Battioni (2012).

¹⁰ Se trata de las tablillas de arcilla —de escritura ideográfica silábica— encontradas en las excavaciones arqueológicas en el palacio de Cnossos el 30 de marzo de 1900, por el arqueólogo inglés Arthur Evans; fueron traducidas en 1952 por iniciativa del arquitecto inglés Michael Ventris, con la ayuda del profesor en filología clásica Jonh Chadwick. «Más aún, entre los siglos XIV y XII, la mayor parte de los dioses reverenciados por los aqueos —cuyos nombres figuran en las tablillas en lineal B de Cnossos y de Pylos— son los mismos que se encuentran en el panteón griego clásico y que los helenos, en su conjunto, reconocen como suyos: Zeus, Poseidón, Enyalos (Ares), *Paiawon* (Peán= Apolo), Dionisos, Hera, Atenea, Artemisa y las Dos Reinas (*Wanasso*), es decir, Demeter y Core. El mundo religioso de los invasores indoeuropeos de Grecia bien pudo modificarse y abrirse a las influencias extranjeras; asimilándolas, conservó su especificidad y, con sus mismos dioses, sus rasgos distintivos» (cf. Vernant, 1991: 36-37 y Burkert, 2013, IV: 328-329).

niveles superiores de desarrollo¹¹. Sin duda se trata de un *dios anómalo*, como señala W. Burkert:

Entre los griegos de la época clásica ya existía la tendencia de identificar a Dioniso con el vino, de lo cual se colige que el bebedor de vino bebía al propio dios, que los mitos sobre la muerte del dador de vivo describían los sufrimientos, la muerte y la transformación del propio dios. Es evidente que, a este respecto, los griegos de la época clásica chocaban con obstáculos difícilmente superables, ya que, desde Homero, los dioses eran por definición «inmortales». Entonces, ¿cómo podía morir un dios, más aún, ser la víctima de un banquete caníbal? Este mito es «indecible» (ἄρρητος). Sin embargo, se contaba de un único dios, de Dioniso: los titanes raptaron al niño Dioniso, lo trocearon y lo devoraron. Este mito, al parecer transmitido en los misterios órficos, era conocido en el siglo V, como lo demuestran las alusiones que a él se hacían, aunque no se reconocía oficialmente. [2013, IV: 345-346]

Este *atípico* dios griego, que también es considerado un «extraño» con una sorprendente fuerza «subversiva» dentro de la tradición politeísta de la que sin duda forma parte, con una larga genealogía de más de dos mil años que incluso se remonta hasta la época arcaica en la región egea y que por diferentes razones durante el siglo VI a. C. cobra una sorprendente *vitalidad*, de manera particular en la ciudad de Atenas como el corazón de dicha revolución¹²; sin duda, forma parte de un fenómeno más amplio que tiene que ver con una serie de transformaciones que nos permiten explicar algo de la *vigencia* poderosa adquirida y que coincide con lo que se ha denominado el «descubrimiento de la individualidad» (cf. Burkert, 2002, III: 109) y la llamada primera Ilustración iniciada en Jonia durante el siglo VI a. C. (cf. Dodds, 1985, VI: 172-173). Se

¹¹ «En las representaciones más arcaicas de su culto, aparece Dioniso asociado a la naturaleza vegetal; en esto se puede decir que procede de una religión inmemorial cuyo pensamiento permanecerá siempre vivo en él, pues un nombre como *Bacchos* sigue designando al mismo tiempo al dios, al iniciado y al ramillo que sirve para consagrarle. El dios se halla vinculado más particularmente a la arboricultura y, dentro de ella, a la viña [...]» (cf. Gernet, 1981, I 3: 60).

¹² Como señala J-P. Vernant, en su notable estudio sobre el pensamiento griego: «La razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas, cuanto en las relaciones de los hombres entre sí. Se ha desarrollado menos a través de las técnicas que operan sobre el mundo, que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje: el arte del político, del orador, del profesor. La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad» (2011: 145). Es importante no perder de vista, en el asunto de la «racionalidad griega», la distinción entre los «intelectuales» y el «hombre corriente», tal como lo indica E. R. Dodds (cf. 1985, VI: 176-177).

trata del complejo fenómeno que da nacimiento a las ciudades Estado marcando y dotando de su identidad propia a la época clásica griega, en donde el «régimen democrático» ocupa una función determinante y la emergencia de la «explicación racional» que lanza a la *filosofía* en un proceso contrastante con la *religión oficial*; pero también transformaciones importantes en el lenguaje y maneras de pensar, mutaciones significativas en normas y valores para nuevos tipos de vida.

En efecto, hay que entender el *excesivo* proceso de impacto del dionisismo —junto con sus repercusiones culturales impulsadas por la tragedia ática como su esfera inseparable— a modo de un fantástico *contrasentido* de aquello que dicho proceso termina institucionalizando. Es decir, se trata de un dios «impolítico» que coexiste en un tiempo de expansión democrática y de importantes revueltas cívicas, se presenta como el dios de la *manía delirante* en una época de la razón institucionalizada; divinidad que muere y renace múltiples veces frente a la persistencia de los inmortales, portador de una religión telúrica con profundas raíces en la «diosa tierra» dentro de una religión olímpica gobernada por Zeus con el resplandor del rayo fulminante. En fin, es la «instalación oficial de una heterodoxia en el corazón mismo de la ortodoxia a la que se opone» (Daraki, 2005, pról.: 12), o hay que aceptar que quizá «está hecho de otra pasta que los auténticos Olímpicos» (Otto, 2001, 18: 147) o tal vez porque es «por partes iguales el extraño y el extranjero. Es el Extranjero portador de extrañeza» (Detienne, 1986: 34). Sin embargo, el asunto es más complicado de lo que parece. Pues al referirse a divinidades griegas se está hablando de auténticos «dioses múltiples» que en sí mismos guardan atributos contradictorios y opuestos, que luego se terminan contraponiendo; pero también en determinados contextos llegan a compartir ciertos *atributos* que los hermana dentro de un orden jerarquizado —cierto, no exento de pugnas entre castas— que le otorga su marca particular a la religión griega¹³.

Hay que decir que cuando se habla de Dioniso, como la divinidad que encarna en sí misma las contradicciones más vivas y cuya presencia dentro de la religión cívica griega resulta más paradójica, nos confrontamos con un complejo acontecimiento que choca directamente con aquello sobre lo que se sustenta las actuales sociedades de tipo

¹³ «En el estadio griego de la religión, particularmente en la actitud observada respecto de los dioses olímpicos, se ve la coexistencia de dos castas, la una más aristocrática y poderosa, y la otra menos aristocrática. Pero las dos van juntas y son de un único género, y no sienten vergüenza la una de la otra» (CGD, I 2: 939).

tecnocientíficas de la llamada «racionalidad instrumental». Se trata de una incontenible *energía* que para domar un poco la *ferocidad* que la caracteriza tiene que ser incorporada a la religión oficial griega¹⁴. No hay que olvidar que los dioses olímpicos forman parte de la ciudad, pues la mitología politeísta que agrupa estas divinidades constituyen un ámbito sagrado que se ha institucionalizado por medio de una religión cívica; cada uno de los dioses, semidioses o héroes tienen su propio *espacio* de realización (ciudades, templos, cuevas, montañas, teatros...) y su particular *tiempo* de ejecución (fiestas, aniversarios, carnavales...). Dioniso se presenta como una fuerte divinidad que pertenece a estas prácticas habituales desarrolladas por la religión pública, pero que a la vez tiene la capacidad de ausentarse —a su propio modo— de la misma, a manera de fuga recurrente: de ahí su carácter de *persistente extranjero* dentro de su propia patria.

Dentro de este culto mítico —establecido a partir de «ideologías», rituales, ceremonias, sacrificios, participantes, ofrendas— en el que se desarrollan las festividades dionisiacas, tiene que ver con una práctica colectiva; es decir, con una participación social que rebasa cualquier uso individual al incluirlo en el ejercicio del «Uno primordial» que lo contiene todo en la recuperación de aquella *alma original* que el rito reitera continuamente¹⁵. Pero también se refiere al carácter de inseparabilidad con el ámbito político, en donde se sobreponen sin confundirse para su realización efectiva dentro de un impulso que excluye su inseparabilidad para su efectivo funcionamiento. Dioniso, al igual que toda divinidad que compone el panteón griego, constituye en realidad una férrea «potencia» que por sus orígenes se vincula a la

¹⁴ Nos referimos al carácter destructivo y homicida de la manía dionisiaca, en tanto que Nietzsche no idealiza a Dioniso pues reconoce el carácter positivo y negativo que lo caracteriza: «Ya en *El origen de la tragedia*, Nietzsche mencionaba la violencia que acompaña, e incluso a menudo precede, a Dionisos en cualquier sitio. Después de todas las epifanías del dios se queda todo en ruinas. Manía, ante todo significa furia homicida. A diferencia de muchos de sus seguidores, Nietzsche no convierte lo dionisiaco en algo idílico e inconsecuente. Era demasiado honesto para disimular lo molesto, la cara desagradable de lo dionisiaco» (cf. Girard, 1999: 15).

¹⁵ Como señala W. Otto: «Sabemos ahora que ya a mediados del segundo milenio antes de Cristo los griegos lo veneraban en Creta. Y en Delfos, su culto es tan arcaico que en la Antigüedad podía decirse que allí se le había venerado aun antes de Apolo. La época de su florecimiento en Grecia sólo se inicia con la caída de las familias nobles que miraban retrospectivamente a sus antepasados heroicos» (cf. 2007, II: 128).

fertilidad de profundo arraigo con la diosa tierra (M. Daraki)¹⁶, pero sin olvidar que también se trata de un «dios marino» que por su *fluidez líquida* permite el vínculo de los vivos terrestres con el subterráneo de los muertos, para constituirse en aquella indestructible raíz de la vida (K. Kerényi).

Con la *feroz* manía dionisiaca nos aproximamos a la divinidad que hace suya la locura, colocando a sus fieles seguidores en trances maniacos hasta conducirlos a estados febriles por medio de rituales colectivos que los vincula en una comunidad inmemorial que tiene que *reactualizarse* de manera continua; por lo que el *éxtasis* dionisiaco introduce en la nueva religiosidad cívica de la ciudad ateniense un tipo de primitivo desorden y un impulso irracional en el corazón mismo del orden racional estatal¹⁷. Por eso es necesario ubicar a Dioniso dentro del contexto ilustrado que promueve el ideal ético de la búsqueda racional de la excelencia (*ἀρετή*) humana; se trata de la principal finalidad del pensamiento griego que tiene como meta la búsqueda de la «vida buena». Ante la exploración de aquello que precisamente distingue al ser humano de otras seres vivos en el despliegue de sus máximas posibilidades, nos referimos al uso de la razón para la solución de los problemas que se presentan a lo largo y ancho de la vida, los griegos elaboraron proyectos éticos de realización vital que al buscar la *excelencia humana* en la fiesta de la existencia que consiga regular de manera efectiva los impulsos negativos desde prácticas de su propia *voluntad libre*¹⁸.

La realidad cósmica y la psíquica no pueden separarse. La coacción que ambas ejercen conjuntamente se revela como posibilidad de lo que normalmente sería extraordinario, incluso imposible, como plenitud de poder y libertad de una existencia superior: como fiesta. No

¹⁶ Puntualizando: «En la tradición cretense, que lo considera un hijo de Zeus y Perséfone, Dioniso es un dios infernal, Zagreo, que exige sacrificios nocturnos; es también, añade nuestro informador [Diodoro], el fundador de la agricultura y el inventor de la labranza» (Daraki, 2005, 2: 65).

¹⁷ Tal como enfatiza L. Gernet: «Dioniso, salvo accidentes o artificio, es extraño a la “política”. No hostil, sino apaciblemente extraño; ahora bien, no existe dios fuera de él que sea de cierta talla y que no esté asociado al mismo tiempo a alguna función del Estado, o que por lo menos no figure en algún momento en la vida rutinaria de la polis. Pero existe su contrapartida. Dioniso mantiene una relación directa con la naturaleza, sobre todo con la naturaleza salvaje y no civilizada o socializada: la aspiración de sus fieles los conduce hacia los lugares desérticos y baldíos: las representaciones más antiguas asocian a su triunfo o a su pompa nupcial las bestias del campo y hasta los animales feroces» (cf. 1981, I 3: 78).

¹⁸ Por eso señala Nietzsche: «La tragedia es la válvula del conocimiento místico-pesimista dirigido por la voluntad» (FP I, 3 [45]: 103. eKGWB>NF-1869,3[45]).

necesitamos indicar el fundamento biológico–psicológico de esta coacción y de esta libertad, si tan sólo hemos vislumbrado la *estructura* del fenómeno. La fiesta es también en este caso «vida en el mito»: en el mito de un fondo vital común con el animal totémico y de la gula que de allí surge. [Kerényi, 1999: 44]

Se trata de una contradicción muy significativa para entender el desgarramiento que explica el impulso que sacude la relevancia del «drama musical griego», pues sin duda en un sentido muy claro se opone el ejercicio de la *razón* en la búsqueda de la autosuficiencia del buen vivir humano y los golpes de la *fortuna* que involucran el destino de los mortales. Además el ámbito de la razón tiene que considerar todos esos factores corporales —como son los impulsos, instintos, pulsiones y deseos— que cuestionan a cada momento el uso estratégico del cálculo racional, que está puesto a prueba tanto desde el *juego* de la interacción entre el interior de las *pasiones* como del exterior de la *fortuna*. En esta tensión irresoluble de importantes consecuencias, la presencia estratégica de Dioniso se justifica plenamente para integrar todos estos elementos que forman parte del ser humano y se constituye en la única vía para el potencial desarrollo del «hombre total»¹⁹; es como si lo dionisiaco estuviera ahí para recordarle al hombre griego que no olvide incluir todos los factores que en tensión constante lo establecen con determinadas características y cuyo saber abre las posibilidades para la conquista de la excelencia como vía para la realización de una *buen vida*.

Insistiendo un poco más, pues de lo que se habla aquí es de conseguir una cierta *proporción* en constante negociación entre la indispensable salud corporal y la necesaria templanza del espíritu; Dioniso está ahí para recordar que para desarrollar de manera más efectiva lo *racional*, es indispensable incorporar lo *instintivo*²⁰. Se trata de un «pensamiento orgánico» o de una «fisiología intelectual», que permita estar preparado

¹⁹ Según comenta al respecto R. Bodei: «Muy distinta es la condición de los modernos; tan fragmentadas están sus facultades que hace falta reunir las capacidades de muchos para dar forma a un hombre entero»; señalando más adelante: «La totalidad resplandece, así, exclusivamente en las escisiones. De suerte que —como veremos en el caso de la tragedia— *cuanto más radicales, dolorosas e inconciliables sean las escisiones, tanto más intensamente se manifiesta en ellas “la unificación con todo cuanto vive”*. Lo trágico es el órgano supremo de la intuición intelectual y en lo *nefas* de la tragedia, en el alejamiento máximo entre el dios y el hombre, se revela casi *per absentiam* la unidad del ser y la presencia de lo divino y de la plenitud de la vida en el hombre» (cf. 1990, 2: 27).

²⁰ Como indica en una de sus obras más festivas: «Tal vez se unan entonces la risa y la sabiduría, tal vez exista entonces una “ciencia jovial”» (FW, lib. 1ro, § 1: 87. eKGWB>FW-1).

para enfrentar las duras contingencias y lo absurdo de la vida²¹. Ante el orden cívico impuesto por la religión oficial de la ciudad se postulan las fiestas dionisiacas como el juego periódico de la instauración del desorden maniaco en el corazón mismo del orden estatal. Los participantes activos en las diferentes celebraciones del arrobamiento dionisiaco consiguen una comunión con la divinidad para *exaltar la vida*; sin duda se trata de un culto que participa dentro del cortejo del sistema olímpico, forma parte del grupo exclusivo de las potencias múltiples de los inmortales. Pero esta «divinidad mortal» instala una personalidad y comportamientos religiosos que contradicen el propio sistema de lo divino, e instala en el mismo núcleo de la religiosidad pagana griega lo anómalo y atípico que la conmociona, para de manera simultánea impulsar y justificar su propio funcionamiento²².

Es la encarnación de ese «gran dios ambiguo y tentador» (F. Nietzsche), la «figura de lo Otro» (L. Gernet), el «Extranjero del interior» (M. Detienne), el «señor de los vivos y los muertos» (W. Otto), la «Potencia del desconcierto» (J-P. Vernant) o la divinidad «Delirante» (M. Daraki), que instala lo diferente e insólito dentro de un sistema que lo ha aceptado como parte necesaria del mismo; la religión mítica griega es un orden complejo que para el funcionamiento que la dota de su carácter único requiere de fuertes contrastes y contrapesos funcionales, en la generación de un potente mecanismo que facilite el pleno desarrollo humano en la búsqueda de la excelencia y realización vital: «Los griegos son los artistas de la vida; tienen sus dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida» (FP I, 3 [62]: 106. eKGWB>NF-1869,3[62]). Dioniso se sitúa en el centro de la metrópoli, sin abandonar sus profundas raíces rurales y *salvajes*, como pauta del desarrollo humanista griego que arrastra la ilusión que rompe los límites de lo establecido en la misma realidad política que lo alberga. La propia elaboración del montaje teatral de la tragedia que hace desfilar las mil máscaras, los

²¹ Recordemos, según Nietzsche, que por definición la «tragedia es pesimista [...] La *idea trágica* es la del culto de Dioniso: la disolución de la *individuatío* en otro orden cósmico: el transporte a la creencia en la trascendencia a través de los pavorosos medios del terror de la existencia. La culpa y el destino son *sólo μηχαναί* [medio] de este tipo: el griego quería huir absolutamente de este mundo de culpa y del mundo del destino: su tragedia no consolaba con un mundo después de la muerte. Pero momentáneamente les aparecía a los griegos la visión de un orden de las cosas por completo transfigurado» (cf. ITS, § 1: 570-572).

²² «Éste es, como ya dijimos, probablemente el milagro más grande de la religiosidad griega: el hijo del Dios celestial y mujer mortal, el perseguido, el sufrido y vencedor, el muerto y resucitado, se ha convertido en Olímpico, por decirlo así» (cf. Otto, 2007, I: 129).

disfraces recargados, los arrebatadores coros y el frenesí de la embriaguez intentando colocar la «ficción» exuberante en el corazón realista de la plaza pública, que cede ante su fantástica presión. Se trata de una periódica apertura de lo extraño en lo normal de la vida cívica, enlazando lo insólito con lo habitual en un mismo plano de igualdad; el regio maridaje entre aparentes opuestos en una misma *potencia* que desborda todos los lineamientos que brindan orden a un de por sí complejo sistema politeísta.

Dioniso se desliza de manera incómoda por las *fisuras* de un intenso sistema para evitar volverse rígido e introducir el impulso vital dentro de un orden que se formaliza hasta olvidar su propia razón de ser. Lo viejo requiere de lo joven²³, lo civilizado de lo salvaje, lo racional de lo instintivo, la vida de la muerte..., para renovarse sin cesar en la búsqueda de la excelencia vital; el arrobó dionisiaco obliga a dejar de ser lo que de común se aparenta ser en la representación de un papel que luego se toma muy en serio y termina por desgastarse, para transformarse en alguien distinto al desempeñar *otros papeles*. Por eso, Dioniso consigue reintroducir tanto la recuperación de la unidad ancestral en los ciudadanos que lo siguen como la *ferocidad* del desorden destructor en un sistema que choca con sus rígidos lineamientos. Es la divinidad del *éxtasis* embriagador que consigue liberar las asfixiantes amarras de la lógica racional oficial para servir de *punte vital* entre lo divino y lo animal, como un continuo que anula toda diferencia y distancia que separan estos ámbitos: lo humano se *diviniza* tanto como se *animaliza*, en la conformación de un «animal divinizado»²⁴.

La presencia sediciosa del dios loco del vino y su «enjambre salvaje» consiguen actualizar con furor, con otra *intensidad* y de manera diferente a las demás divinidades, un fundamental «saber primordial» que por su carácter original rompe con todos los criterios y referentes que de manera regular ordenan la vida de los mortales; las divisiones estrechas entre géneros, sexos, reinos, edades, cambios biológicos y de

²³ Así lo señala M. Detienne, en su interesante estudio sobre la divinidad del vino: «La majestad de Dioniso en las fiestas y sobre los ancianos prometidos a la rectitud encuentra aquí su anclaje fisiológico. Cuando viene al mundo, el pequeño animal humano es naturalmente “todo fuego”: incapaz de mantener en reposo el cuerpo o la voz, gritando y saltando (*pèdan*) sin cesar, en desorden. Un recién nacido es una pequeña bestia loca, que grita y gesticula sin reglas, habitada por una pulsión saltarina (*to kata phusis pèdan*). Pulsión sin la cual no podría haber en él ni ritmo ni armonía» (1986: 116-117).

²⁴ En «Lo apolíneo y lo dionisiaco» escribe C. G. Jung: «Lo dionisiaco, en cambio, es la libertad del instinto sin vallas, el estallido de la *dynamis* sin freno, de naturaleza animal y divina, de donde el que el hombre aparezca en el coro de Dionysos como *sátiro*, mitad dios y mitad chivo» (1972, III: 187 y NT, § 4: 56-60).

conciencia, son dejadas al margen al no funcionar más en esta nueva situación que condensa todos los tiempos en una forma de «presente eterno». Así como para este impetuoso trastrocamiento la vida abarca también la muerte en forma del impulso de una «vida universal» que imprime un tipo de inefable inmortalidad, también el ser humano comprende lo *animal* a manera de «superanimal»²⁵ como tipo de arcana divinidad. Pues resulta que «allí no hay frontera entre el hombre y el animal» (Otto, 2007, II: 130), pero también no existe una frontera rígida entre el hombre y la *divinidad*; por lo que, como se señaló más arriba, es factible hablar de un *animal divino* que subvierte el orden imperante desde casa y socave a partir del interior sus propios fundamentos.

Dioniso representa esa otra cara oscura y salvaje que el genio griego supo aceptar e incorporar de forma *genial* como aquello innegable que también lo constituye²⁶. Todos aquellos opuestos y contradictorios que sabían integrar como la única ruta virtuosa para conseguir la excelencia como máximo *arte de vivir*, y que el griego de la época trágica aprovecha con creces; el énfasis dionisiaco en la parte instintiva y fisiológica de la animalidad mediante la *risa* festiva y desgarradora que abre la tragedia es con la finalidad de que el ser humano no se olvide de vivir con la mayor plenitud posible²⁷, desde sus propias bases corporales de su naturaleza animal hasta los impulsos divinos

²⁵ «El hombre es el *animal monstruoso* y el *superanimal*; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos. Con cada crecimiento del hombre en grandeza y en altura crece también en profundidad y en lo terrible: no se debe querer una cosa sin la otra — o más bien: cuanto más fundamentalmente se quiere una cosa, tanto más fundamentalmente se alcanza precisamente la otra» (FP IV, 9 [154]: 283. eKGWB>NF-1887,9[154]).

²⁶ Hay que decir que, según la interpretación que realiza M. Daraki en su estudio fundamental sobre la divinidad del vino, la *manía* dionisiaca se presenta como un auténtico «derecho a la locura»; en donde el tipo de *mestizaje* que genera la tragedia griega a partir de las enseñanzas de Dioniso, posibilita la coexistencia de los impulsos naturales con razón artificial estructuradora de las ciudades. Sin duda esta nueva construcción psicológica arrastra también pérdidas irreparables. Es la emergencia de la «persona» individual y su tipo de «identidad» como garante de la «razón griega» la que choca de manera directa con el «alma salvaje» de lo impersonal del arrobamiento dionisiaco; precisamente lo dionisiaco se presenta como una forma de *rebelión* en contra de los costos y efectos reclamados por el orden de la razón. No queda más que instalar el «delirio» dentro del sistema de la ciudad, aunque sea en el periodo estipulado por el calendario religioso de las fiestas. Pese a su incorporación oficial, la *manía* dionisiaca reclama el derecho del «alma salvaje» y la instauración de un periodo en donde se rompen todas las barreras, los «hijos de la tierra» vuelven por sus fueros y la «razón» convive libremente con la «locura» (cf. 2005, cap. VI: 292-293).

²⁷ Como apunta K. Kerényi: «Cuando Dioniso está cerca, también está cerca la tragedia» (cf. 2009, cap. I: 66). Pero, también puede resultar válida la formulación contraria: cuando la tragedia está cerca, también está cerca Dioniso.

que lo mueven hacia la construcción de la excelencia «sobrehumana». Ese *animal divino* que encarna como potencia lo dionisiaco —que complica la función del indispensable complemento— resultaba la vía adecuada para lanzar hacia el asalto supremo del *hombre total*, al conseguir estropear y trastocar la realidad; este *impulso animal* de resistencia hacia la imposición de la parte racional y religiosa como únicas, por desgracia se ha perdido con la violenta instauración de la lógica metafísica y cristiana en la modernidad. Aquí es donde Nietzsche ve la posibilidad de superación de la metafísica dogmática mediante el lance sedicioso del «superhombre», en tanto la auténtica confrontación que se realiza es en realidad entre dos contrastadas visiones del mundo, tipos de realización vital y formas de ser humano: en verdad, la auténtica confrontación es entre lo que representan Dioniso y el Crucificado²⁸. Así señala Nietzsche:

Tú que viste en el hombre / tanto un dios como una oveja: / desgarrar al dios en el hombre, / al igual que la oveja en el hombre, / y reír desgarrando. [PC, «Ditirambos de Dioniso»: 60]

§ 2. La visión dionisiaca del mundo y la tragedia griega

Ya en su lección inaugural que pronuncia el 28 de mayo de 1869 para asumir la cátedra de filología clásica en la importante Universidad de Basilea, Nietzsche esboza la sorprendente intuición que lo anima y que toma cuerpo de manera paulatina en su beligerante filosofía de martillo: «La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida es digna de ser conocida, dice la ciencia» (HF: 221)²⁹. Efectivamente, en «Homero y la filología clásica» consideramos que *quizá* se plantea por primera vez de manera abierta el carácter tenso y desgarrador que asume su crítica radical a la modernidad —vía la situación particular de la filología clásica y en general

²⁸ Para un análisis de este espinoso asunto remitimos al estudio de R. Girard (1999: 13-34). Crítica que continúa y enriquece en R. Girard y G. Fornari (2002).

²⁹ La cuestión fundamental del impulso vital y de la creatividad del arte como estrategia de renovación de la vida, se encuentra presente en el joven Nietzsche que en el momento en que comienza a separarse de la rígida moral cristiana y reivindicar su irrestricta libertad busca una visión del mundo diferente. Por eso señala en 1862: «el telón cae, y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles» (cf. FH, 13 [6]: 204). Después identifica esta «fuerza vital», que luego el conocimiento científico mal comprendido «imposibilita», con el transgresor Dioniso...

del sistema educativo alemán de su época— que contrapone de manera abierta la «racionalidad científica» con el «instinto artístico»; se trata de aquel impulso creador que Nietzsche denomina en la primera época de su reflexión la «cuestión centáurica», es decir: la búsqueda por la vinculación sediciosa ente ciencia, filosofía y arte³⁰. Lo que sin duda toma otras formas más radicales que lo alejan de este punto inicial que permanece latente en el fondo, pero consiguiendo nutrir con ímpetu su reflexión hasta alcanzar la originalidad e impulso creador que caracteriza su *envite filosófico*.

Consideramos que es en este contexto que abarca la citada conferencia «*Homer und die klassische Philologie*» («Homero y la filología clásica», 1869) y los diversos materiales previos a la publicación de la estimada su *opera prima* importante *Die Geburt der Tragödie* (1872)³¹, es decir: «*Das Griechische Musikdrama*» («El drama musical griego», conferencia pronunciada el 18 de enero de 1870); «*Sokrates und die Tragödie*» («Sócrates y la tragedia», conferencia presentada el 18 de febrero de 1870); «*Die dionysische Weltanschauung*» («La visión dionisiaca del mundo», escrito redactado entre junio y julio de 1870) y «*Sokrates und die griechische Tragödie*» («Sócrates y la tragedia griega», publicada en privado por Nietzsche en 1871), donde emergen aquellos elementos *protocolares* que conforman lo que podemos establecer como su «filosofía de la animalidad» dionisiaca. En efecto, vemos emerger entre estas líneas tensas y trepidantes que luchan por equilibrar la exigencia académica de la disciplina que impone la filología clásica con la creatividad artística que amenaza siempre con desbordarse. Algo que toma la forma *combativa* en su libro sobre la tragedia griega: «*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida... [die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens...]*» (GT, «Ensayo de

³⁰ Pero habrá que agregar, como complementos indispensables a esta problemática por lo menos los siguientes aspectos: 1) el trabajo complementario entre la filología y la filosofía; 2) el papel determinante que cumple el genio individual y el «alma de un pueblo»; 3) el complemento necesario entre crítica y hermenéutica; y 4) el preciso contraste entre la crítica a la modernidad y el carácter *modélico* de la cultura trágica griega.

³¹ Pero también no hay que perder de vista que se trata de la obra «más mística», según los esclarecedores comentarios de G. Colli: «*El nacimiento de la tragedia* no es, empero, una interpretación histórica. Incluso cuando parece desarrollarse como tal, se transforma en interpretación de todo lo griego y, como si no le bastara tampoco esa perspectiva fluctuante, desemboca directamente en una visión filosófica total [...]. *El nacimiento de la tragedia* es la obra más “mística” de Nietzsche en la medida en que requiere una iniciación. Nos referimos a los grados que se necesita alcanzar o sobrepasar para poder entrar al mundo visionario de la obra» (cf. 1983: 14 y Safranski, 2013: 66).

autocrítica», 2: 330. eKGWB>GT-Selbstkritik-2)³². En tanto que el discurso racional termina luego por establecerse en un infranqueable límite que dice el mundo que podemos ver, percibir y pensar, ante este empeño del saber racional moderno se requiere del impulso creador del arte en la búsqueda por generar al *hombre total*³³.

Podemos rastrear de manera indirecta y diferida el tratamiento sobre el tema de la inefable *animalidad* desde los primeros escritos del profesor Nietzsche. Sobre todo, llama la atención los trabajos reunidos bajo el título *El pensamiento trágico de los griegos* (escritos póstumos 1870-1871), en donde el joven profesor de filología reflexiona desde una tradición ilustrada de estudios clásicos y partiendo de un punto de vista nuevo que pretende reanimar la disciplina; tentativa que como sabemos se ve frustrada con la publicación de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* y el revuelo levantado por las críticas virulentas de Wilamowitz-Möllendorff, en una serie de escritos bajo el título de «¡Filología del futuro!» (*Zukunftsphilologie!*)³⁴. Si bien, según se puede interpretar, este enfoque de la *bestialidad* subversiva toma claridad con su escrito «La visión dionisiaca del mundo», en sus dos conferencias anteriores va tomando cuerpo y agregando elementos importantes hasta llegar a su formulación efectiva bajo los auspicios de la divinidad griega relacionada con la embriaguez y el permanente impulso vital³⁵.

³² En realidad esta sentencia aparece en el llamado «Ensayo de autocrítica» que Nietzsche escribe para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* en 1886.

³³ Nietzsche habla del *hombre total*, que sin duda luego deriva en el «gran hombre», el «hombre dionisiaca» y, finalmente, en el «superhombre», desde el marco de la cultura griega que se promulga por la superación del hombre escindido que sólo genera el desarrollo de algunos aspectos en detrimento de otros; en este caso, se trata de una crítica al «hombre teórico» u «hombre erudito» que muy pronto deshecha por inútiles los instintos, intuiciones y deseos. Por eso, señala: «Imaginemos una generación que crezca con ese denuedo de la mirada, con esa heroico impulso hacia lo enorme, imaginémosnos el paso audaz de estos matadragones, la orgullosa temeridad con la que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para “vivir resueltamente” en integridad y pleno» (GT, § 18: 411. eKGWB>GT-18).

³⁴ Para un seguimiento puntual de este importante debate, véase los artículos principales implicados en la polémica en el «Apéndice. La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*» (cf. OC I: 859-965).

³⁵ Como señala en su estudio sobre la filosofía en la época trágica de los griegos: «El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie: y quien se ocupa de los griegos debe tener presente que tanto barbarizar el instinto desatado de conocimiento como el odio al saber, y que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevan dentro... porque querían vivir enseguida lo que habían aprendido: por este motivo filosofaron en tanto que hombres civilizados y teniendo la cultura y la civilización como propósito» (PHG, 1: 36-37. eKGWB>PHG-1).

A lo largo de estos escritos polémicos con la tradición en la que se suscriben, se pueden encontrar aquellos factores y elementos que comienzan a desafiar la tradición metafísica occidental; pretenden esbozar el terreno complejo que posibilite entender las dimensiones del conflicto para buscar su factible salida, ante el peso de una tradición que luego se torna *paralizante*. En el momento de realizar los análisis y reflexiones que siguen es importante no olvidar la aseveración siguiente:

Era el mismo grito salvaje con que la imaginación trágica marca inicialmente nuestro sentido de la vida. La misma lamentación salvaje y pura por la inhumanidad del hombre y la devastación de lo humano. Quizá no se ha quebrado la curva de la tragedia [...] el teatro trágico puede tener ante sí una nueva vida y un futuro. [Steiner, 2001, X: 257]

Así termina su importante estudio sobre la tragedia el crítico literario G. Steiner, ahí podemos ver que desde sus primeras líneas señala la peculiaridad y el carácter único de la tragedia helénica como forma teatral, auténtico *espejo* del mundo griego. Pese a la extensión universal del «sentimiento trágico de la vida», el poder de la tragedia ática se apaga muy pronto (si acaso sobrevivió de manera fragmentaria y aislada en algunas propuestas artísticas a lo largo del tiempo hasta nuestros días); ante el agotamiento que esto significa, pero visto con el necesario pesimismo, Steiner conserva un *halo* de confianza ante un posible renacimiento del espíritu trágico. Sin embargo, habrá que considerar que el drama helénico era un fenómeno social y político de múltiples efectos, pues sin duda el contexto en el que se inscribe e impulsa es el de la mitología dionisiaca como parte fundamental de la religión politeísta cívica. Desde este complejo telón de fondo, pueden destacarse los siguientes aspectos complementarios entre sí.

1. Pretende realizar una crítica radical a la modernidad desde la referencia de la cultura trágica helénica, estableciendo en la «erudición» el principal elemento que *frena* el desarrollo del arte moderno; esta «atrofia del gusto» —tal como la llama Nietzsche— afecta de manera profunda la indispensable «creatividad artística» que para su avance natural requiere de la fuerza de los instintos, deseos e impulsos creativos que posibiliten la producción de lo *diferente*.

2. Critica el carácter escindido del arte moderno que impide la indispensable «experiencia estética», que dentro del contexto de la cultura griega iba impulsando el arribo del llamado *hombre total* o «gran hombre». Por ello, reduce al hombre moderno

a un simple *fragmento* que experimenta de manera dividida toda aproximación estética; resulta que ya no sabemos *gozar* de la belleza del mundo como «hombres íntegros». Así, para el hombre moderno se termina constituyendo la práctica artística en una experiencia alejada, extraña y bárbara.

3. Destaca el poder de los estados *extáticos* para salir de sí mismo y de la vida cotidiana como una de las principales prácticas que promueve el espíritu trágico, posibilitando con lo que llama el «terrible entusiasmo dionisiaco» la recuperación a un impulso de pertenencia que ante los excesos acumulados consigue el indispensable *encantamiento* como el principio esencial del drama griego. Este poder de alteración de la embriaguez trágica encarna todas las *potencias feroces* de la naturaleza para conseguir generar el necesario mecanismos de metamorfosis que la vida requiere de manera constante para su persistencia e incremento.

Pues este no comienza con alguien se disfrace y pretenda provocar un engaño en los otros, sino más bien con el hecho de que uno se encuentre fuera de sí y se descubra transformado y hechizado. En el estado «fuera de sí», en el éxtasis, sólo se requiere un paso más: no regresar ya a nosotros mismos, sino convertidos en otro ser, de modo tal que nos comportamos como seres hechizados. [GMD: 85. eKGWB>GMD-1]

142

Se trata, pues, de un tipo de «sabiduría estética» que asume lo que Nietzsche considera como el desarrollo pleno de la naturaleza dionisiaca, donde sin duda se sustenta el antiguo drama ático³⁶; es el *contexto de propiciación* que consigue potencializar las *fuerzas vitales* que someten a las más difíciles pruebas el alma humana, con la finalidad de aplicar el principio clave de que ante las más complicadas tareas es donde se fortalece y desarrolla el «hombre libre»³⁷; aquí se muestra una de las

³⁶ Así establece su crítica K. Kerényi: «Según Nietzsche, es un hecho incuestionable que el único tema de la tragedia griega en su forma más antigua eran los sufrimientos de Dioniso y que este dios fue durante mucho tiempo el único héroe teatral. Tal afirmación no sólo es históricamente falsa, por cuanto no nos ha llegado ningún dato directo que corrobora este punto, sino que también lo es formalmente por cuanto la forma comprendía el carácter contradictorio fundamental de la *zoé*, el fondo de su dialéctica» (1998, 2.ª par., III: 224). Pero no hay que perder de vista que Nietzsche no pretende la exactitud histórica, sino que busca resaltar las transformaciones de Dioniso en sus múltiples máscaras y su honda expresividad en el mito del *héroe herido* (cf. GT, § 10: 374-377. eKGWB>GT-10). También, véase Colli (1983: 14) y Safranski (2013: 66).

³⁷ «A lo largo de todo el arte griego fluye la orgullosa ley según la cual sólo lo más difícil es una tarea digna de un hombre libre» (GMD: 87. eKGWB>GMD-1).

principales tareas a las que se somete: es una forma de *propedéutica* para el ejercicio supremo del *alma libre*. Este es uno de los puntos nodales de su teoría sobre la tragedia que propone Nietzsche, y que también ubica como tarea del «sabio filósofo» de la época trágica de los griegos:

La tarea que ha de cumplir el filósofo en una civilización verdadera, organizada conforme a un estilo propio, es, desde nuestras circunstancias y nuestras experiencias, muy difícil de acertar con claridad, por la sencilla razón de que nosotros no poseemos tal civilización. [PHG, 1: 39. eKGWB>PHG-1]³⁸

En tanto que el sustrato fundamental de la tragedia ática es la *música* como impulso de su capacidad poética, factor propiciador del *arrobamiento extático*, resulta que es utilizada como un fantástico medio para conducir con la potencia necesaria a los partícipes hasta despertar en ellos el «sentimiento de los dioses y los héroes» (GMD: 93. eKGWB>GMD-1). El hombre moderno por desgracia ha deteriorado su gusto estético al punto de segmentar las expresiones artísticas e imposibilitando comprender la experiencia estética como un todo unificado; según Nietzsche, actualmente no logramos comprender el estrecho vínculo complementario que establecía la música con el texto que guiaba la tragedia griega. Lo que el filósofo de la *ciencia jovial* intenta recuperar en su indagación genealógica sobre el «fenómeno», es que el drama musical griego cumplía la función determinante de vincular en un todo unificado al arte antiguo en su plena acción transformadora.

Pero esta luminosidad cegadora de la tragedia ática se ha perdido en la noche remota de los tiempos, de tal forma que luego nos resulta prácticamente irreconocible. Como parte del implacable proceso de *degradación* en el que cae de forma paulatina la tragedia, Nietzsche señala algunos de sus principales aspectos: 1) el paso del drama musical griego hacia la nueva comedia ática, será impulsado en buena medida por la concepción estética de Eurípides; 2) esta mutación estética nos habla del terrible efecto

³⁸ Es necesario no perder de vista que estos primeros escritos filológicos del joven Nietzsche estaban ya marcados por el impulso del interés filosófico y la búsqueda por precisar sus propuestas teóricas: «Entonces trabajaba en su “justificación filosófica”, un escrito sobre “Origen y meta de la tragedia”, que al mismo tiempo podría preparar su despedida de la filología y debería servir para su trabajo en el libro mayor. De forma cada vez más consecuente se dedicaba al trabajo filosófico. Su concepción filosófica la veía trazada en los rasgos principales [...]. Dos conferencias pronunciadas a comienzos de 1870 habían preparado el trabajo filosófico» (cf. D. Fischer-Dieskau, 1982: 71-72).

que produce cuando «llevan al público al escenario» (ST: 100. eKGWB>ST-1); 3) el abandono del auténtico pasado heroico, aquellos grandes hombres que llevaban a cabo enormes proezas, por el hombre común estandarizado y el establecimiento de lo cotidiano inmediato como único referente aplastante; y 4) con la nueva comedia eurípideana la palabra desciende hasta el nivel medio del pueblo y abandona las alturas que embestía a la raza de los semidioses como «maestros del habla» (ST: 101. eKGWB>ST-1).

Según la interpretación nietzscheana, que sacrifica la verdad histórica en aras de una composición estética que *afecte* y ayude a la transformación de los receptores del discurso por medio de una hermenéutica agonal, con Eurípides comienza el «juego ajedrecístico» del cálculo racional que pretende explicarlo todo; lo que viene generando es que el griego renuncie a su inmortalidad épica, al olvidar su *pasado* glorioso, e imposibilite el arribo a un *futuro* igualmente glorioso. Lo que provoca la nueva comedia ática es la imposición del gusto estético de esclavo, como producto de la incontenible decadencia del antiguo drama musical. De aquí se impuso un tipo de «estética racionalista» cuya fundamentación lo establece Nietzsche en el *socratismo*; la hipótesis nietzscheana sitúa como causa principal del deterioro irreversible del drama musical ático la dupla decadente establecida por Eurípides y Sócrates.

Con este cambio artístico hacia lo consciente, es decir con el trabajo de la «obra de arte socrática», se comienza a despreciar el *instinto* y el *arte* mismo; de aquí que al negar lo fundamental de la naturaleza humana —el férreo e incontenible instinto vital—, se termina rechazando la «sabiduría instintiva» antigua. Se trata de aquella *sabiduría* en perfecta armonía con sus impulsos fisiológicos, pero también implicada directamente con el devenir existencial más propio. Ante el planteamiento que recupera Nietzsche sobre las características de lo que denomina como «naturaleza productiva» se genera un *juego* fecundo entre la parte consciente e inconsciente del ser humano; la «sabiduría inconsciente» es la parte afirmativa y creativa que no requiere mediación alguna para manifestarse de manera dinámica y la «sabiduría consciente» precisa de cierta mediación para actuar de *forma crítica*. Pero, según Nietzsche, resulta que en ese tipo de naturaleza productiva el «instinto se hace crítico y la consciencia creadora» (ST: 110. eKGWB>ST-1).

Se produce en esa época una auténtica mutación *antiartística* de profundo calado y graves repercusiones, la inversión del auténtico espíritu griego se genera por el impacto del socratismo, vía Eurípides en el ámbito estético y Platón en la esfera filosófica. Pero lo que el fenómeno socrático significa en realidad es la organización teórica de lo unilateral, de la fragmentación del ser humano a partir de la exaltación de sus facultades teóricas y racionales: es en este camino sinuoso y oscuro donde la *ciencia* se separa del *arte*. Es la exaltación de una parte que conforma el espíritu griego, el lado luminoso que impulsa lo apolíneo como factor que contribuye en el impulso para el nacimiento de la ciencia en la región helena³⁹. Sin embargo, desde esta perspectiva nietzscheana hay que reconocer el fenómeno del socratismo como más antiguo que la aparición del propio Sócrates; el factor determinante que comienza a excluir el impulso artístico es la instalación infecciosa de la dialéctica en el seno del drama musical griego, sobre todo vía la instauración del «diálogo» en tanto elemento externo a su propia naturaleza; se trata de un factor tardío que se incorpora a manera de «lucha dialéctica» como disputa racional entre dos actores.

El profundo instinto griego que impulsa al héroe del drama musical cede de manera paulatina su lugar a la lógica racional del «héroe de la palabra». De esta forma, el *estilo* de la tragedia cambia de manera radical, al punto de que termina por desplazar el aspecto musical para instaurar el imperio de la palabra construida de forma lógica; la aniquilación del espíritu musical se produce con la imposición de una bien armada «pieza de intriga» resultando el florecimiento de la *nueva comedia* y «hombres heroicos estilizados». Se oculta aquel manto pesimista que caracteriza la tragedia musical ática, en donde el hombre trágico acepta de manera franca y sin resquicio todo lo doloroso y terrible que envuelve la existencia. Se trata de una actitud noble y digna cuya aceptación terrible de la existencia dotan al hombre dionisiaco que asume con la necesaria *jovialidad*, en oposición sentida al *optimismo* que caracteriza al hombre dialéctico. Es el hombre que calcula racionalmente, por lo cual cualquier desgracia es producto de un defecto o mal cálculo que tiene que asumirse; el dialéctico se constituye

³⁹ «Desde este punto de vista es significativo que Sócrates sea el primer gran griego que era feo. Hasta ese punto es todo en él simbólico. Es el padre de la lógica, que representa del modo más nítido la naturaleza de la ciencia. Él es el aniquilador del drama musical, que había reunido en su seno los rayos luminosos del arte antiguo en su conjunto» (ST: 112-113. eKGB>ST-1).

en un «hombre de astucia» que se vale de diversas artimañas para ejecutar su jugada y sacar ventaja de la situación, aun siendo pernicioso logra inclinarla a su favor.

Por lo tanto, es esta *dialéctica* socrática que busca imponer la virtud y el conocimiento como forma de vida feliz la que arruina el drama ático; por eso dice Nietzsche que es en el «optimismo socrático» donde reside la muerte de la tragedia con profundo espíritu pesimista. El enérgico impulso del drama helénico al parecer se *agota* ante la aniquilación que sufre el espíritu musical como su naturaleza propia, el exceso de dialéctica y de una moral optimista acaban con esa *fuerza* profunda que destruye tanto como construye; dicha decadencia dialéctica optimista se filtra por todos los poros del drama musical hasta su devastación. Es un proceso *ruinoso* que en la exploración hermenéutica que realiza Nietzsche comienza con su máxima grandeza en el primer periodo de Esquilo, después el crepúsculo es en parte introducido por Sófocles y rematado de forma acelerada con los tintes de comedia culta movido por Eurípides. En este punto de su reflexión, Nietzsche se interroga sobre la factibilidad de un posible «renacimiento» del antiguo arte griego que impulsa el *espíritu dionisiaco*, pues quizá le queda algún futuro a esta sabiduría vital inconmensurable.

Al parecer, es el escrito titulado «La visión dionisiaca del mundo» donde mejor y de manera más clara permite entrever parte del núcleo constitutivo de la filosofía de la animalidad nietzscheana⁴⁰. Desde el inicio de este escrito *anticipador* se perfila lo que puede ser considerado como el corazón revelador que marca de forma viva la propuesta teórica y práctica nietzscheana; podemos decir que es *ahí* donde se transmuta una *intuición mística* en un impulso filosófico sedicioso sin igual. Comienza el autor indicando el carácter peculiar de la cultura griega que «muestra y a la vez oculta» entre sus dioses la visión que tienen del mundo. Dentro de este complejo juego de claroscuros míticos y complementos paradójicos, sin duda la dupla divina constituida por Apolo y Dioniso resulta tremendamente productiva; se trata de dos visiones estéticas contrapuestas que entran de manera continua en conflicto y competencia, pero de carácter particular y creativa se vinculan estas dos fuerzas de la

⁴⁰ Como señala Nietzsche, al referirse a la orgía dionisiaca o *bacchanâle*: «Cantando y bailando se exterioriza el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar, y está en camino de ponerse a volar por los aires bailando. En sus gestos habla la transformación mágica. Así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo ahora anda tan estático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses» (cf. GT, § 1: 341. eKGWB>GT-1).

naturaleza para dar nacimiento a la tragedia griega⁴¹. Según Nietzsche esta alianza figura en el momento «culminante de la voluntad helénica» que representan los dos estados de gozo de la existencia, a saber: el *sueño* y la *embriaguez*. Distingamos aquí sus principales características:

Apolo	Dioniso
Dios de la <i>bella apariencia</i> del mundo onírico A partir de él, cada hombre es un artista pleno	Divinidad cuyo arte se basa en el <i>juego</i> de la embriaguez
padre de todas las artes plásticas	Dos son ante todo las fuerzas que elevan al hombre natural ingenuo hasta el olvido de sí —quiebre del <i>principium individuationis</i> — propio de la embriaguez: 1) el impulso de la primavera y 2) la bebida narcótica.
Genera el velo de apariencia	Lo subjetivo desaparece por completo ante la impetuosa fuerza de los humano en general, de lo natural en universal
El arte plástico es el <i>juego</i> con el sueño	Las fiestas de Dioniso sellan la alianza del hombre con el hombre, pero también del hombre con la naturaleza
Dios de la representación onírica	En ellas desaparecen todas las divisiones sociales; el esclavo se convierte en <i>hombre libre</i> ; el coro de Baco reúne al hombre noble con el hombre de bajo estrato.
Dios del sol, el resplandor y la luz del fuego.	Es el evangelio de la <i>armonía de los mundos</i>
La belleza es su elemento.	<i>Cantando y bailando</i> el hombre se expresa como miembro de una comunidad ideal superior. Por eso desaparece el caminar y hablar, en tanto son sustituidos por la danza y el coro
Divinidad de la <i>eterna juventud</i>	El partícipe se ve hechizado para convertirse en otra cosa
Su reino es la bella apariencia del mundo de los sueños	Así como los <i>animales</i> hablan y la tierra da leche y miel, así también resulta en él algo sobrenatural. Se siente como un <i>dios</i> , y aquello que antes sólo estaba vivo en su imaginación lo siente ahora en sí mismo como <i>héroe</i> encarnado
Su estado es la suprema verdad, perfección frente a la fragmentaria inteligibilidad de la realidad cotidiana	
Dios del arte y del vaticinio	
Dios de la bella apariencia y del verdadero conocimiento	
El sueño es la frontera entre la salud y lo patológico	
Límite mesurado, esa libertad frente a los impulsos <i>salvajes</i> , esa <i>sabiduría</i> y tranquilidad de ánimo	
El <i>ojo</i> debe ser solamente sosegado, pese al disgusto o <i>enojo</i> , ya que sobre él recae la significación de la bella apariencia	

Fuente: elaboración propia a partir de la primera parte del escrito «La visión dionisiaca del mundo» (DW: 119-147. eKGWB>DW-1-4).

⁴¹ Sin duda, la crítica que realiza C. G. Jung al joven Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* se centra en el excesivo énfasis en lo estético que realiza el filólogo, frente al olvido de la dimensión religiosa que para Jung resulta fundamental para entender el espíritu griego: «Nietzsche, al igual que en Schiller, se advierte la acusada tendencia a atribuir al arte el papel mediador y redentor. Y con ello queda el problema inmovilizado en lo estético [...] pasa por alto, por completo, el punto de vista religioso, sustituyéndolo por la consideración estética» (cf. 1972, III: 190-191). Pero, nos parece, que Nietzsche no olvida lo religioso si no que sobrepone lo estético para destacar su influjo filosófico y político como impulso sedicioso; precisamente, para *mover* lo religioso.

Es a partir de Dioniso que la *experiencia estética* se constituye en una genuina revuelta en el mundo antiguo, pues hay que considerar este auténtico impulso artístico como parte de un complejo contexto ilustrado que como indispensable contrapeso requiere de la invención de la tragedia y del hombre dionisiaco que asume el proyecto de constituir su vida en una obra de arte. Resulta una diferencia fundamental, aunque no opuesta, con la estética plástica apolínea en donde el artista trabaja el mármol para hacer salir la escultura que oculta y que la creación onírica de la *apariencia* reclama; en cambio, para la sabiduría dionisiaca se trata de una *estética de la naturaleza* que toma al mismo ser humano como una escultura que hay que modelar para conseguir forjar una existencia bella⁴².

El hombre no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte, se transforma en algo tan extasiado y elevado como había visto a los dioses en sus sueños. Lo que aquí se manifiesta no es ya la fuerza artística de un solo hombre, sino la de la naturaleza. Un sonido más noble, un mármol más valioso es lo que se amasa y se cincela: el hombre. Ese hombre formado por el artista Dioniso se comporta con respecto a la naturaleza como la estatua con el artista apolíneo. [DW, 1: 122-123. eKGWB>DW-1]

148

De esta forma, la creación artística dionisiaca que trabaja con la fuerza de la naturaleza utiliza una forma de «embriaguez consciente». Sin embargo, el dionisismo no deja de ser una *fuerza salvaje*, ciega y destructiva que puede revertirse en contra del artista apasionado hasta su propia aniquilación; por ello, advierte Nietzsche: requiere de la virtuosa y estética complementariedad del arte apolíneo. Sin duda se trata de un momento supremo de la cultura griega cuando se establece el vínculo entre ambas divinidades para generar la *excelencia vital*. La particularidad del culto dionisiaco se hace figurar aquí con toda su fuerza turbulenta por la transformación divina que realiza desde la liberación de las «pulsiones básicas animales» que permiten borrar las

⁴² Esta idea fundamental en todo el pensamiento nietzscheano, aparece ya formulada de manera velada y algo variada en el diálogo platónico titulado *Fedro* (cf. Platón, 2010, 252d-253a: 358-359). Y toma cuerpo como tal sin duda en la filosofía helenística, en particular es formulada con toda claridad en la filosofía neoplatónica de Plotino: «Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de “labrar” tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud» (cf. 2009, I: 109-110).

trabas sociales durante las celebraciones hasta la transformación en una «fiesta de salvación del mundo, en una jornada de transfiguración» (DW, 1: 123. eKGB>DW-1). Este complejo proceso de regeneración cultural continua que posibilita esta dupla divina —sin duda es un mecanismo fundamental en la religión politeísta griega, lo que le atribuye su particularidad— les permite un triunfo compartido que consigue superar sus desavenencias para generar lo *superior*.

Es precisamente en este encuentro creativo que se posibilita el drama ático y el desarrollo del «artista trágico», una vez que la creatividad artística puede engendrar *nuevos mundos* cuando se consigue darle forma al «caos de la voluntad»; la llamada embriaguez que impulsa la *manía* dionisiaca permite hablar de un profundo hechizo que consiga dejar de ser el individuo limitado para participar en el emplazado «Uno primordial» que le atribuye la unidad al mundo transfigurado. Lo que más asombra y llama la atención en esta forma estratégica de tratar y guiar para un propósito espiritual los instintos animales que se desatan durante la celebración de las diferentes festividades dionisiacas, que rompen con todos los convencionalismos y restricciones sociales; todas aquellas barreras e inhibiciones se vienen abajo para traspasar lo simple humano recuperando la *vía animal* que conduce a la igualación con los dioses. Es en este momento supremo que se logra la reconciliación plena con la vida y el mundo transfigurado permitiendo reconciliar de manera festiva todos los supuestos contrarios; el ser humano convertido por el impulso extático consigue de nuevo reunirse con la naturaleza para formar la unidad inquebrantable que le atribuye vida plena⁴³.

Lo que debe quedar claro es que —insiste Nietzsche— la *invención* de este par de opuestos complementarios no responde a la tiranía de las necesidades o ante la ráfaga de angustia que los duros apremios de la vida fraguan una estrategia de evasión hacia alucinaciones del trasmundo. En general, el politeísmo griego es un tipo de «religión de la vida» que pugna constantemente para su *superación*; todo lo existente es envuelto en un halo divino dentro de este mundo, sin considerar calificativo alguno para su plena realización. Desde una perspectiva superficial puede parecer un simple juego de

⁴³ Aquí refiere Nietzsche, a manera del símbolo trágico que le da sentido, el mito de unión: «El mito dice que Apolo había reunido de nuevo a un Dioniso desmembrado. Ésta es la imagen del Dioniso reconstruido por Apolo, salvado de su destrucción asiática» (DW, 1: 127. eKGB>DW-1).

gratuitos efectos, pero se trata más bien de una *sabiduría* producto de la creatividad artística griega; se trata de una respuesta de *saber jovial* ante el irremediable fondo trágico de la horrenda existencia. Aquí Nietzsche refiere la atávica sabiduría que revela el dios encadenado del bosque: «lo mejor es no ser, lo segundo mejor morir pronto» (DW, 2: 128. eKGWB>DW-2)⁴⁴. Algo que pone al hombre griego frente a lo *absurdo* de la propia existencia.

Precisamente, los elementos que especifican a la religión cívica olímpica se integra de manera digna con esta filosofía trágica de la vida, para terminar aceptando el *dolor* y la *terribilidad* misma de la existencia: ¡arrojarle algo de la luminosidad del olimpo a las tinieblas trágicas de la vida! El genio griego para soportar el drama de las tensiones de la vida utiliza la «ilusión artística»⁴⁵ para inventar una *religión solar* que consiguiera superar la oscura sentencia del dios del bosque:

He aquí un conocimiento de la más inusual sabiduría. Ver su propia existencia, tal como es, en un espejo transfigurador y protegerse con este espejo frente a Medusa. Esa fue la genial estrategia de la «voluntad» helénica, simplemente para poder vivir [...]. El mismo impulso que lleva al arte hacia la vida, como un complemento y perfección de la existencia que conduzca a la supervivencia, es también el que hizo surgir el universo olímpico, un mundo de belleza, de quietud y de goce. [DW, 2: 128-129. eKGWB>DW-2]

Ante el duro desafío existencial lanzado por el dios del bosque, la sabiduría trágica helénica opone una *aceptación* irrestricta hacia la vida, ya que «incluso como jornalero» el héroe griego prefiere y apuesta por la existencia; se trata de una férrea *voluntad vital* que aún continúa sirviendo como modelo al ser humano moderno. Sin embargo,

⁴⁴ «Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto”» (GT, § 3: 52. eKGWB>GT-3).

⁴⁵ El símbolo de esta contradicción es sin duda la *máscara*, como señala W. F. Otto: «Toda la magnificencia de lo periclitado, lo sofocado, aparece como una ceremonia avasalladora, al tiempo que se pierde en lo infinito. El portador de la máscara se ve arrebatado por la excelsitud y dignidad de aquellos que ya no son. Él es él y, sin embargo, otro. La locura lo ha rozado, algo del secreto del dios frenético, del espíritu del ser bifronte que habita en la máscara y cuyo último retoño es el actor» (cf. 2001, 19: 152).

también hay que cuidarse de las copias burdas e imitaciones vulgares; pese a todo, aún siguen enseñando sobre la «necesidad de la apariencia artística»⁴⁶ como estrategia fundamental para enfrentar las grotescas vicisitudes de la existencia, al encontrarnos ante la visión del mundo del pueblo griego que busca reconciliar con plenitud al ser humano con la naturaleza. Aquí la naturaleza férrea del hombre helénico consigue trasfigurar la voluntad en obra de arte para generar una adecuada «sabiduría del dolor»; de dicha estrategia existencial —apunta con brío el filósofo de la *ciencia jovial*— representa una encarnizada lucha que realiza el espíritu griego para dar nacimiento a la tragedia ática.

La enérgica sabiduría existencial para aceptar plenamente la vida tal como es, sin subterfugio alguno, que utiliza la «embriaguez del dolor» dionisiaca trabada en intensa lucha con el «sueño de la belleza» apolínea, se intensifica en su máximo desarrollo con la «invención del rito dionisiaco». Dioniso encarna el impulso incontenible de la naturaleza, cuyo misterio emergía con una deslumbrante claridad que casi logra eclipsar a la seductora apariencia del dominio de Apolo⁴⁷. Con la llegada e integración del dios del vino en la cultura helénica, sobre todo en el ámbito del arte que lo conduce a otro nivel más allá de la apariencia y belleza apolínea, genera una auténtica *revolución* en el espíritu del mundo griego. Sin duda fue un evento singular e irrepetible a su modo, que condujo la estética hacia un nivel superior; esta *fuerza artística* concentra las artes plásticas con la música para dar origen a la poesía. Ante la medida apolínea que mantenía de forma artificial un orden que la sabiduría tenía que proteger para su óptimo funcionamiento, como un torbellino arrasador aparecen las dionisiacas en donde «se expresa el *exceso* toda la naturaleza en placer, dolor y conocimiento», en tanto que el «*exceso* se revela como la verdad» (DW, 2: 134. eKGWB>DW-2).

⁴⁶ Por eso, señala en su particular escrito autobiográfico: «¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad osa un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (—el creer en el ideal—) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo...» (EH, pról.; 3: 17. eKGWB>EH-Vorrede-3).

⁴⁷ En cuanto Apolo hace arribo al escenario de la mitología griega, también su origen remoto se sitúa dentro de una «cultura prehelénica» aunque «su figura no lleva rasgo oriental alguno», como afirma W. Otto (2007, II: 112 y 2001, 18: 147-151).

La potencia de lo musical trágico arrastra todos los límites hasta trastocar el orden impuesto. El ancestral culto a Dioniso que por mucho tiempo se mantuvo aislado sólo en los «gremios poético-musicales» consigue luego incorporar toda su *subversión* en la religión oficial. Es precisamente en la generación de este contexto anómalo por la presencia de la divinidad del impulso excesivo de la *embriaguez extática* que se produce el nacimiento del drama musical ático; la capacidad que tiene la *manía* dionisiaca del olvido lo capacita para alejarse de lo cotidiano y sólo para regresar de aquel éxtasis transfigurador con el sentimiento por una voluntad de lo superior: «En la conciencia del despertar de la embriaguez ve únicamente lo terrible o absurdo de la existencia humana: le repugna. Ahora finalmente comprende la sabiduría del dios de los bosques» (DW, 3: 135. eKGWB>DW-3). Se puede ver al realizar dicha transmutación que caracteriza propiamente la «obra de arte trágica», consigue establecer un tipo de equilibrio entre la embriaguez y el sueño⁴⁸, abriendo las posibilidades del «hombre dionisiaco»; se genera un *mundo intermedio* que se mueve de forma creativa entre belleza y verdad, se trata de un ámbito que mantiene en tensión los extremos para impedir que alguno de ellos termine por devorar al otro, entre lo ridículo y lo sublime para no sucumbir al encanto de la bella apariencia o ante las exigencias de la verdad, mejor utilizar la creatividad de la *verosimilitud*. Este carácter escindido —señala Nietzsche— lo encarna sobre todo Dioniso.

Así, se produce una importante reconciliación con la realidad, en tanto que la apariencia del *sueño* venía prevaleciendo en la concepción anterior del mundo griego, por su propio carácter enigmático y su plena aceptación pese a los hastíos de la existencia; aquí la voluntad se repone con *jovialidad* ante los reveses trágicos de la vida que frente a los horrores y sufrimientos impone una «serena felicidad». Así lo indica el filósofo del martillo: «Plena alegría de vivir en el desprecio de la vida. Triunfo de la voluntad en su negación misma» (DW, 3: 139. eKGWB>DW-3). El artista trágico asume este reto para *transfigurar* su visión del mundo ante la evidencia del vacío existencial que se irradia sin consideración alguna, su capacidad de creación estética consigue transformar el dolor y la nada para incrementar la *fuerza vital*. El objetivo de esta forma diferente de vínculo complementario entre los supuestos opuestos de la voluntad

⁴⁸ «¿Cómo surge el arte? El placer de la apariencia, el dolor de la apariencia — lo apolíneo y lo dionisiaco, que se incitan siempre recíprocamente a la existencia» (FP I, 7 [154]: 185. eKGWB>NF-1870,7[154]).

apolínea y dionisiaca es la creación de un tipo superior de vida; aquí el arte trágico dionisiaco juega con la *máscara* para saltar por encima de las apariencias a manera de «signo de la verdad».

La «obra de arte dionisiaca» consigue expresarse como especie superior humana, dejando tras de sí las parciales formas individuales⁴⁹; en tanto el lenguaje gestual por antonomasia es el de la *danza*, que se encarga de transmitir los «sentimientos más íntimos de la naturaleza» y la voluntad logra expresar el «gesto de la existencia en sí» (cf. DW, 4: 145. eKGWB>DW-4). En esta nueva estética trágica se produce un vínculo creativo entre rítmica, dinámica y armonía, en la forma diferente de la poesía cuya simbólica reúne palabra y sonido; esta nueva esfera alcanzada por la poesía trágica congrega la «sensibilidad de la imagen» de la épica con la «sensibilidad del sonido» de la lírica. Se trata del impulso del ditirambo dionisiaco que abre otros mundos al arte, para confrontar y amplificar la estética apolínea aislada de la comprensión artística anterior, posibilitando una potencialización de todas las fuerzas simbólicas no presentada antes:

Pero en el ditirambo dionisiaco el entusiasmo de Dioniso se excita hasta la suprema elevación de sus capacidades simbólicas. Algo nunca sentido presiona para manifestarse hacia fuera, la aniquilación de la individuación, la unidad de ser en el espíritu de la especie, la naturaleza, en fin (DW, 4: 147. eKGWB>DW-4).

153

eikasía
N.º 108
Julio, 2022

§ 3. Del espíritu trágico griego al planteamiento de la animalidad

Como es sabido, el vínculo que se establece entre Apolo y Dioniso está mediado por un copioso río de sangre, así lo indica M. Detienne en su importante estudio sobre el dios del arco y la lira: «Esta versión, también órfica, la cohabitación de Apolo y Dioniso en Delfos comienza con los restos de un sacrificio especialmente sangriento cuya culpabilidad recae en primer lugar sobre los Titanes» (2001, 3: 93)⁵⁰. Esta unión

⁴⁹ Así lo señala en una de sus principales obras: «Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abraza la *creencia* de que sólo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma —ese espíritu no niega ya... Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*.—» (cf. GD, «Incursiones de un intempestivo»; § 49: 127. eKGWB>GD-Sterifzuege-49).

⁵⁰ «Nietzsche considera la conciliación de Apolo délfico con Dionysos como símbolo de la conciliación de estos contrastes en el pecho del griego civilizado. Mas al hacerlo olvida su propia fórmula

cómplice resulta reveladora desde donde se le observe y, como se señaló más arriba, genera una *articulación divina* muy productiva que transforma la cultura helénica hacia cierto desarrollo único e irrepetible. Estas dos representaciones *energéticas* de la vida del mundo le sirven al joven profesor Nietzsche para saldar cuentas con algunos de los resabios de su rígida formación piadosa, para enfrentar posteriormente el nihilismo dejado por la llamada «muerte de Dios» y poder pensar más allá de la reducción metafísica imperante. Tal como puntualiza G. Colli:

Se entenderá ahora fácilmente el porqué de la extraordinaria fertilidad de la contraposición entre apolíneo y dionisiaco, la cual no representa otra cosa que una mayor aproximación al hombre, un paso del tratamiento metafísico al antropológico; lo que llamaré interioridad y expresión, tratando de los principios de las cosas, se podría llamar también dionisiaco y apolíneo si me acerco a la vida y a las aspiraciones del hombre y las estudio de cerca como buen filólogo [cf. 2020, III: 67]

En efecto, cuando por medio de un soberano salto expresado en forma de una «crisis de consciencia» comienza con hostilidad a alejarse del dogma religioso que le había sometido durante sus años de formación en el hogar familiar⁵¹, buscando preservar su libertad individual conquistada emprende escudriñar en una concepción del mundo *diferente* que consiga potencializar la autonomía ocupada, pronto voltea su mirada hacia la cultura griega. El sacudirse de dicho yugo y virar hacia el ámbito de la filología clásica, está pronto acompañada por el descubrimiento del influjo de la filosofía de A.

compensadora, según la cual los dioses del Olimpo deben su claridad a la oscuridad del alma griega. Según esto la reconciliación entre Apolo y Dionysos sería una bella apariencia, un desiderátum provocador por la necesidad sentida por la mitad civilizada griega en lucha con su lado bárbaro, que en el estado dionisiaco precisamente se abría desapidadamente camino» (cf. C. G. Jung, 1972, III: 188-189).

⁵¹ Sin duda se trata de un indispensable desplazamiento que en todo auténtico creador va de los móviles individuales a la elaboración filosófica dentro de un proceso de historia universal; como lo ha señalado K. Jaspers, en tanto que Nietzsche sabe que en la cultura alemana de su época se ha desarrollado una especie de «escepticismo temerario» que se extiende sobre todo entre los «hijos de pastores», cuya falta de coincidencia entre la exigencia de lo que predicán y la realidad que va por otro lado resulta *enfermizo* desde donde se le mire: «Sin embargo, frente al anticristianismo de Nietzsche se plantea una pregunta decisiva: ¿De dónde le viene esa hostilidad y qué es lo que la limita? ¿Cuáles son los móviles, derivados de una determinada concepción del mundo, qué impulsan a Nietzsche a rebelarse contra el cristianismo, y qué persigue con ese combate? La diferencia entre Nietzsche y tantas gentes que de su hostilidad al cristianismo no retienen más que un lenguaje, reside en la profundidad de sus móviles propiamente filosóficos [...]. No debemos, pues, buscar el sentido del pensamiento de Nietzsche en la adopción de una actitud determinada, sino solo en el movimiento que nos comunica y en que ese movimiento promueve» (cf. Jaspers, 2008: 91).

Schopenhauer (1788-1860); usando el «pesimismo griego» encontrado en la tragedia musical ática —sobre todo a partir de la unión transgresora entre Apolo y Dioniso— y la estructura explicativa del mundo en términos de representación y voluntad schopenhaueriana, conducen a Nietzsche a contrapuntar la metafísica cristiana con un *pesimismo de la fortaleza*⁵² celebrador de la vida y una *filosofía del juego* de sediciosos efectos. Este saber como juego transgresor toma la forma de la filosofía dionisiaca.

La dura crítica que emprende Nietzsche en contra de la metafísica cristiana indica el poder de alienación que suscribe la razón religiosa como creación del ser humano, que es el «animal que venera» (FW, lib. 5to, § 346: 337. eKGWB>FW-346), en tanto que la «tierra es el *astro* auténticamente ascético» (GM, tra. 3ro, 11: 172. eKGWB>GM-III-11), lo lanza hacia el abrazo franco de la vida; pero la vida también es un *abismo* que al romper con todo posible asidero nos arroja hacia la *oquedad* del sin sentido. Aquí resultan fundamentales las *enseñanzas* del impulso trágico griego, pues ante la extensión del absurdo que deja el abandono del falso asidero de la religión y el conocimiento, puede ser cubierto por el *mero juego* dionisiaco. En tanto que la representación religiosa del mundo nos termina inmovilizando y haciéndonos dependientes de ideales trascendentes, recurre a la fuerza inmanente de la voluntad inmoral que caracteriza *in extenso* al mundo. Esta religión «monótono-teísta»⁵³ del impuesto «dios impostor» que nos subyuga, es desarmada desde *su* interior mediante el juego y la risa de múltiples divinidades que muestran de manera más fiel el proceder de una ciega voluntad que no acepta finalidad alguna preestablecida y asignada: se tratan de aquellas *potencias vitales* que conducen a la celebración jovial de la existencia, *pese a y por* su acentuado carácter abismal: «los griegos son los artistas de la *vida*; tienen

⁵² Así, agrega en un fragmento póstumo datado en otoño de 1887: «Detengámonos un instante en este síntoma de *suprema cultura* — lo llamo el *pesimismo de la fortaleza*» (FP IV, 10 [21]: 305. eKGWB>NF-1887,10[21]).

⁵³ Se trata de un neologismo acuñado por el mismo Nietzsche, con la ironía que lo caracteriza: «¡Casi dos milenios, y ni un solo Dios nuevo! ¡Por el contrario, aún ahora, y como si existiese de derecho, como un *ultimatum* [cosa última] y un *maximum* [máximo] de la fuerza configuradora de dioses, del *creator spiritus* [espíritu creador] en el hombre, ese deplorable Dios del monótono-teísmo cristiano!, jese híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y cansancios del alma! — —» (cf. AC, § 19: 43. eKGWB>AC-19 y GD, «La “razón” en la filosofía»; § 1: 631. eKGWB>GD-Vernunft-1).

sus dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida» (FP I, 3 [62]: 106. eKGWB>NF-1869,3[62])⁵⁴.

Por eso, cuando Nietzsche profundiza en la cultura griega es para *servirse* de la filología clásica como herramienta interpretativa y emplear la reflexión filosófica para dejar atrás las pretensiones positivistas de la primera, abandona la aproximación historicista para impulsar desde su propia condición el *juego* desde una «hermenéutica estética» de la transmutación sediciosa. Por eso hay que considerar que la aproximación artística de estas dos potencias muy pronto se transforma en una fuerza política transvalorativa que convierte la dupla apolíneo-dionisiaco en *energías existenciales*. Aquí podemos percibir en su forma más pura la incontenible y amoral *voluntad de vida* que empuja, ya que se trata de la salvaje manifestación de aquello que simboliza el delirante Dioniso que muere y renace tantas veces como sea necesario; en tanto que lo dionisiaco es la vida misma con toda la fuerza que deviene destruyendo y construyendo de manera incesante, por eso consideramos que la *animalidad* es la misma celebración de la existencia que posibilita la divinidad de la ebriedad pródiga; precisamente, la pantera y el tigre que jalan el carro de Dioniso (GT, § 1: 44. eKGWB>GT-1). Simbolizan las potencias desgarrantes de la *vida salvaje* que avanza de manera inexorable.

En sus diferentes aproximaciones a la cultura y espiritualidad griegas, Nietzsche insiste fuera de toda idealización ramplona en la *superioridad vital* de esta respecto al desarrollo de la cultura y el hombre moderno⁵⁵. Sin embargo, no hay que perder de vista que lo griego no es más que un nuevo acceso hacia algo diferente que lo aleja de la aceptación común y derrotista, y le otorga un *ímpetu agonal* inesperado para enfrentar con la necesaria *jovialidad* la «enfermedad metafísica» que hunde la modernidad. De aquí que el trabajo hermenéutico nietzscheano se inscribe de manera deliberada dentro del estatuto de la confrontación destructiva y del impulso artístico constructivo; pese al carácter trágico que satura lo dionisiaco —en donde abraza con jovialidad la terribilidad de la vida— recupera la *fuerza vital* necesaria para subvertir

⁵⁴ Como señala C. G. Jung, refiriéndose a la primer obra sobre la tragedia de Nietzsche: «Advierte la oscura capa sobre la que está pintado el claro y áureo mundo del Olimpo [...]. La “serenidad” griega, el riente cielo de la Hélade como brillante ilusión sobre un fondo sombrío...: he aquí el descubrimiento que estaba a los nuevos reservados» (1972, III: 185).

⁵⁵ Anota en un fragmento de esa época: «¡fustigar a la “Grecia jovial y materialista” con la que sueñan los modernos!» (FP I, 3 [71]: 107. eKGWB>NF-1869,3[71]).

el orden de la normalidad impuesta. El complemento revolucionario entre las dos divinidades se produce con el desplazamiento recíproco de la ensoñación individual apolínea con la ebriedad colectiva dionisiaca⁵⁶, que sin dejar de ser uno mismo se consigue participar de forma radical en el «Uno primordial» en tanto *communita* (comunidad) ancestral de realización⁵⁷; aquí lo elemental animal se continua con lo superior divino, que en la radicalidad de un *impulso creador* se complementan.

Desde sus mismos orígenes los griegos crearon su particular mitología y religión de los olímpicos para «contrarrestar» algo de lo atroz y patético de la vida (cf. GT, § 3: 52-55. eKGWB>GT-3); pero también consigue *activar* los indispensables mecanismos de la creatividad artística para la realización de una vida bella y la formación estética de sí mismo. Pero es indispensable no perder de vista —como ya se señaló más arriba— que la finalidad del análisis y reflexión sobre el mundo antiguo griego no es una simple reconstrucción histórica y filológica, sino que el *trabajo filosófico* utiliza esta expresión cultural como «espejo» que ayude a contrastar la modernidad para generar la factible superación de sus deficiencias; es decir, no se trata de imponer a la época actual una copia burda de la cultura ática, sino de transformarla en una estrategia que empuje la transvaloración de todos los valores para el futuro. Con Dioniso como encarnación simbólica de la *voluntad de poder*, Nietzsche esgrime una nueva actitud hacia la vida: lo dionisiaco se traduce en afirmación y asunción de la apariencia como la única realidad sobre la que hay que saber bailar y reír, precisamente por el carácter terrible que la franquea. Es un tipo de sabiduría que partiendo de la experiencia estética traduce la filosofía en el «juego de la vida», la aseveración de la existencia se produce mediante la *carcajada soberana* que rompe la rígida y paralizante moral de la metafísica cristiana.

⁵⁶ «Según esto la reconciliación entre Apolo y Dionysos sería una bella apariencia, un *desideratum* provocado por la necesidad sentida por la mitad civilizada del griego en lucha con su lado bárbaro, que en el estado dionisiaco precisamente se abría desapoderadamente camino» (Jung, 1972, III: 188-189).

⁵⁷ Sin duda se trata de un concepto fundamental en el debate de filosofía política en el contexto internacional, ya que la *communita* se presenta como un espacio activo de reflexión ontológica que se presenta ante el fin del paradigma de la representación y el llamado fin de la política; sin duda, se refiera a la recuperación del necesario referente no esencialista del ser-con o ser-en-común o ser-juntos. Para este importante tema, véase R. Esposito (2012) y J.-L. Nancy (2001). Como señala G. Bataille: «Vivir una posibilidad hasta el fin pide un intercambio de varios, que la *asuman como un hecho que les es exterior* y no depende ya de ninguno de ellos [...]. Respecto a la posibilidad que propuso, Nietzsche no dudó jamás de que su existencia exigiese una asociación. El deseo de una asociación le agitaba sin cesar» (cf. 1979, 1.ª par., III: 37).

Por eso Apolo no es el opuesto de Dioniso; pues es más bien su particular complemento, logrando conformar una unidad magnífica de energías que pretenden impulsar lo superior en aras de generar al auténtico *animal-hombre dionisiaco*. En la búsqueda de una nueva forma de existencia, la filosofía dionisiaca —pues no se debe olvidar que «también los dioses filosofan» (cf. FP III, 41 [9]: 878. eKGWB>NF-1885,41[9])— se contrapone a la frugalidad del idealismo metafísico y la ascética moral cristiana: ¡la confrontación real se *juega* entre Dioniso y el Crucificado! Para nosotros resulta absurdo y poco productivo terminar por confrontar de manera extrema a Nietzsche contra Dios, como suele hacerse con frecuencia para terminar enunciando la rotunda derrota de anticristiano ante la llamada «revancha de Dios» (G. Kepel) o el «fracaso de la secularización» (U. Beck). Se trata de un complejo problema de niveles éticos y ontológicos que para hacerle realmente justicia es indispensable confrontar a dos auténticos pesos pesados y contrincantes rudos en el oscuro tablero del mundo: *Dioniso contra el Crucificado*. Se trata de dos visiones opuestas y excluyentes de la vida que sin duda redundan en tipos de existencia que para nada resultan conciliables⁵⁸.

Pero al apostar por Dioniso como posible salida del «oscuro océano metafísica» (FP I, 26 [6]: 429. eKGWB>NF-1873,26[6]), nos encontramos con una paradoja que *desgarra* a todo aquel que quiera asumirlo como contrapartida del dominio de la ilusión religiosa occidental; Nietzsche sabe de estas contradicciones que exigen asumirlas con *fortaleza* para sufrir en carne viva un tipo de representación simbólica del mítico desmembramiento del dios delirante de la embriaguez; en primer lugar, una filosofía de la vida que conduce a una absoluta reconciliación con la existencia terminando por celebrarla mediante el «juego del mundo» que se expresa por el baile y la risa transgresoras; en segundo lugar, la aceptación de la destrucción y crueldad como prerequisite político para conseguir la transvaloración de la vida del mundo. Sin duda

⁵⁸ Al respecto, véanse los comentarios que realiza J. Derrida, en relación con algunos planteamientos de M. Heidegger de la *Historia de un error*, que propone: «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula» de *Crepúsculo de los ídolos* (1888): «No sólo se ha invertido la jerarquía de los dos mundos, del sensible y del inteligible, sino que se afirma además una nueva jerarquía y una nueva posición de valor. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de la jerarquía. “Una nueva jerarquía (*Rangordnung*) y una nueva posición de valor (*Wertsetzung*), esto quiere decir: transformar el *esquema* jerárquico (*das Ordnungsschema verwandeln*)”. No suprimir toda jerarquía, la an-arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no cambiar ni invertir los términos de una jerarquía dada; sino transformar la estructura misma de lo jerárquico» (cf. Derrida, 1981: 53).

estas dos caras complementarias de un mismo fenómeno que exige asumir en un proceso que requiere *destruir* para *construir*, por la situación particular de la *salud* de Nietzsche que se mezcla con el destino mismo de toda la humanidad⁵⁹, conduce a los más diversos malentendidos que merma en las posibilidades sediciosas de las propuestas de su filosofía de martillo. Se debe considerar que se trata de una sórdida trampa de algún tipo que impone el propio sistema metafísico imperante.

En efecto, algunos pensadores de primer orden como R. Safranski (2013) y R. Girard (2002) —por citar a dos de los más representativos— contribuyen a prolongar ciertos prejuicios al mismo tiempo que consiguen disipar otros y reflexionar con profundidad respecto a las importantes aportaciones filosóficas de Nietzsche. En cuanto al primero, sus puntuales análisis lo conducen a destacar la parte positiva y negativa de la filosofía práctica nietzscheana; habiendo descubierto durante su juventud el mundo antiguo griego, bajo la vertiente salvaje de lo dionisiaco y de su inseparable tragedia ática, la irrestricta aceptación de la vida y su celebración festiva en el «juego del mundo», en la época de madurez antes de sucumbir en la locura se desliza hacia su extremo destructor y cruel hacia la vida. Así lo señala el actual habitante de la Selva Negra:

¿Cómo una filosofía que nació como una doctrina de la vida ha desembocado en esa filosofía de la crueldad y de la destrucción? ¿Qué le ha sucedido al filósofo del «pleno mediodía» durante su estancia en la inhumana caverna de sus imaginaciones, en la que se descubrió a sí mismo como «destino del mundo», para que ya no pueda volver a ese «mundo»? [cf. Safranski, 2013: 59-60]⁶⁰

Aquí podemos observar que la *demarcación* que realiza Safranski se suscribe a partir de los referentes de la proyección que perpetra Nietzsche entre la situación existencial y física de su propia persona con el destino de la historia universal; el estado precario de su salud física que lo mantiene en el borde para viajar siempre en la búsqueda del

⁵⁹ Como indica L. Andreas-Salomé: «en el último de sus periodos creadores, toda su vida interior se refleje en teorías filosóficas: hasta que el alma oscura y el alma luminosa se conviertan finalmente en representantes de lo humano y lo sobrehumano [...]. Para ello es también lo que en tan gran medida ha convertido a Nietzsche en el filósofo de nuestro tiempo, ya que en su persona adquirió una forma arquetípica de lo que conmueve el fondo de nuestra época» (2005, 1.ª apar.: 86 y 98).

⁶⁰ Hay que tener en cuenta aquella afirmación subversiva en plena clave fisiológica que anota en un fragmento póstumo de noviembre de 1887-marzo de 1888: «Se ha de tener el coraje en el cuerpo para permitirse una maldad: la mayoría son demasiado cobardes para hacerlo» (PF IV, 11 [51]: 380. eKGWB>NF-1887,11[51]).

clima más favorable y con la ejecución de su cuidadosamente estricto régimen alimenticio —combinado con un sistema de prolongadas caminatas— que lo mantenga en estado óptimo para trabajar con *pasión* en la configuración paciente de su propuesta sediciosa. Según Safranski, es precisamente el derrumbamiento de su salud mental, que se suele simbolizar con la profusión del llanto en el momento del abrazo al caballo en la Plaza Carlo Alberto de Turín, lo que muestra el momento en que el solitario de Sils-Maria es finalmente «vencido por la piedad» que conduce hasta el quebranto la vida espiritual del autonombado «último discípulo del filósofo Dioniso». En cuanto a la derivación en su época madura hacia la filosofía de la crueldad y el poder absurdo que al pretender defender la vida la terminan destruyendo, desde esta interpretación los *sueños* que guarda Nietzsche de *trastocar* el curso de la historia del mundo y acabar con los débiles que imposibilitan el desarrollo de la aristocracia superior, por desgracia distorsionado, es retomado y realizado por los verdugos nazis hitlerianos.

Por otra parte, los análisis que realiza desde el ámbito de la antropología de las religiones, le permiten a R. Girard establecer lo que denomina la «doble herencia de Nietzsche»: por un lado, la *apropiación* que realiza la barbarie nazi del descubrimiento nietzscheano de la «vocación victimaria del cristianismo» y, por otro, el *uso* posmoderno del *perspectivismo* que defiende Nietzsche al aseverar que «no existen hechos, sólo interpretaciones»⁶¹. En cuanto al primer aspecto, que es el que interesa revisar aquí, Girard establece el contrasentido que se presenta en la modernidad ante el «triunfo de la preocupación por las víctimas», para encontrarnos con el exterminio fascista del nacionalsocialismo y ante su sistemática aplicación de la violencia

⁶¹ Así lo señala Nietzsche: «El carácter interpretativo de todo suceder. No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta» (FP IV, 1 [115]: 60. eKGWB>NF-1885,1[115]) y «Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”: quizá sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, mi hipótesis [...]. En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo” [...]. Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos» (cf. FP IV, 7 [60]: 222. eKGWB>NF-1886,7[60]).

destruictiva; tomando como modelo la reflexión nietzscheana, que supo percibir la inclinación por la protección de las víctimas del cristianismo, el nazismo pretende erradicar precisamente dicha tradición humanista que se presenta como una tradición inexorable. En este punto Girard acepta la contribución de Nietzsche, pues es el filósofo que reconoce por primera vez la «vocación victimaria del cristianismo».

En tanto que Nietzsche se aparta de manera abierta del enfoque positivista dominante en el ámbito interpretativo de la filología clásica, accediendo a un subnivel filosófico disimulado, consigue establecer con su particular *hermenéutica fisiológica* del espíritu dionisiaco la *violencia colectiva* que domina el fenómeno mítico en general. En su raíz profunda, el martirio descrito por la «Pasión del crucificado» comparte el mismo drama —por ejemplo— con el descuartizamiento sufrido por Dioniso niño por parte de los Titanes; lo que sucede aquí es un *giro* fundamental al variar de manera radical el *sentido* que se le atribuye a una fuente aparentemente común⁶². Mientras que el mito dionisiaco aprueba e impulsa el mimetismo de la violencia destructiva, el cristianismo redentor termina condenando dicha carga agresiva al manifestarse a favor de las víctimas.

Por medio de esta interpretación, R. Girard consigue lo que parece ser la finalidad de su rigurosa reflexión argumentativa: a la vez que resalta la vocación salvadora de los mártires por parte de un cristianismo que ahora resulta el protagonista insuperable de la época actual de la deplorable «comedia humana» ante el deterioro inhumano de las sociedades actuales; y de aquí ataca, precisamente, el «nefasto influjo» de la filosofía nietzscheana —una especie de *raíz del mal*— en la barbarie del nazismo hitleriano que asume precisamente como proyecto el exterminio del ordenamiento protector de las víctimas. En la acometida que lleva a cabo el cristianismo en contra del ya abatido sobre la lona Dioniso en un escenario de pleno «reencantamiento del mundo», Girard aprovecha la ocasión para *impugnar* con aversión al *delirante* Nietzsche. Sin duda, los comentarios que realiza se presentan como muy representativos ante una serie de descalificaciones sistemáticas que se vienen

⁶² «La diferencia, según él, no estriba en los *hechos*, que son los mismos en ambos casos, sino en su interpretación [...]. Los etnólogos eran demasiado positivistas para comprender la distinción entre los hechos y su interpretación, su *representación*. En nuestros días los “deconstructores” invierten el error positivista. Para ellos sólo existe la interpretación. Quieren ser más nietzscheanos que Nietzsche, Y en lugar de eliminar los problemas de interpretación, como hacían los positivistas, eliminar los hechos» (cf. Girard, 2002, XIV: 222-223).

realizando desde hace algún tiempo del pensamiento nietzscheano, en tanto que *colisiona* con algunas de sus principales valoraciones y puntos de vista⁶³.

Sin dejar de considerar los méritos del filósofo de la *ciencia jovial*, que percibe el necesario carácter persecutorio y victimario del espíritu del mito, pero reconociendo a la vez la vocación por las víctimas del judeocristianismo que condena a todo tipo de verdugo que infrinja la «ley de la compasión». Pero parece ser la única *virtud* de Nietzsche que reconoce Girard, pues fuera de dicho reconocimiento no hace más que delirar ya que «en lugar de reconocer en la inversión del esquema mítico una *indudable* verdad sólo proclamada por el judeocristianismo, hace todo lo posible por desacreditar la toma de posición a favor de las víctimas» (cf. Girard, 2002, XIV: 224). Aunque admite la presencia asesina de la violencia, no le es posible o «está ciego» para reconocer la tremenda «injusticia» que la caracteriza. La *feroz crítica* que ejerce Nietzsche en contra del carácter mesiánico de las religiones monoteístas de la salvación va acompañada de una apuesta sediciosa por el espíritu dionisiaco, lo que significa aceptación absoluta de la propia crueldad y violencia de la vida; no acepta la piedad del hombre religioso porque promueve el espíritu de resentimiento y la moral de esclavo del animal gregario⁶⁴.

Parece que Nietzsche se deja *seducir* sin remedio por la ilusión de los mitos y sus letales «mecanismos victimarios», lo que *obnubila* su comprensión al quedar fascinado por la cruel embriaguez dionisiaca. El aristocratismo nietzscheano no consigue percibir, más allá de la oposición entre débiles y fuertes, el heroísmo humanista en contra de la violencia mimética del judeocristianismo; pero según Girard la «triquiñuela» a la que recurre Nietzsche resulta indigna de sus profundos análisis que finalmente su «inteligencia no resistirá»; en efecto, aquí ataca el antropólogo de la

⁶³ Un ejercicio muy representativo en esta veta de crítica radical a la obra nietzscheana en general es el escrito de A. Comte-Sponville, «La brute, le sophiste y l'esthète: l'art au service de l'illusion», en Luc Ferry y Alain Renault (eds.). *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris, Grasset, 2002 [1991]. Ahí podemos apreciar con detalle el desfile de toda una serie de increpaciones, calumnias y abiertas acusaciones que Comte-Sponville y sus compañeros de campaña (A. Boyer, V. Descombes, L. Ferry, R. Legros, P. Raynaud, A. Renault y P-A. Taguieff) asumen en contra de algunas de las principales propuestas nietzscheanas. En estos ejercicios interpretativos se percibe con claridad un choque imposible de conciliar entre *valores antagónicos* (cristianos vs. dionisiacos).

⁶⁴ Pero Girard revira y lo critica del siguiente modo: «Así entiende Nietzsche la “genealogía” del cristianismo. Cree oponerse al espíritu gregario sin reconocer en su dionisiaca disertación la expresión suprema de la masa en lo que ésta tiene de más brutal, más estúpido» (2002, XIV: 224).

religión el hundimiento nietzscheano como la incapacidad de su comprensión que corresponde al descubrimiento de aquellos elementos que vinculan y separan el saber mítico de la vocación salvífica judeocristiana. En efecto, el hundimiento nietzscheano en la locura significa precisamente lo *insostenible* de su comprensión, pues resulta que al «no poder instalarse confortablemente en las monstruosidades en que iba acorralándolo la necesidad de minimizar su propio descubrimiento, el filósofo se refugia en la locura» (cf. Girard, 2002, XIV: 225).

Según estas aproximaciones, Nietzsche no puede *resistir* su propio descubrimiento —que por supuesto, al final como su ineludible moraleja se revertirá en su contra en tanto merecido castigo— y tiene que justificar la violencia dionisiaca con «argumentos monstruosos» que al parecer terminan enajenándolo de la realidad, al punto que ataca con violencia a los débiles y enfermos cristianos cuando él mismo es un enfermo débil cuyo cuerpo se deteriora hasta su agotamiento en el insondable mar de la demencia: «Verdadero don Quijote de la muerte, condena toda medida a favor de los desheredados», para rematar de forma contundente: «Es el cristianismo el que posee la verdad frente a la locura nietzscheana [...]. Nietzsche no sólo se autodestruyó, sino que propuso y alentó también las terribles destrucciones del nacionalsocialismo» (cf. R. Girard, 2002, XIV: 226-227)⁶⁵. Podemos seguir citando algunas otras frases y sentencias, auténticas *perlas* del espíritu antinietzscheano que caracteriza parte de la intelectualidad bien pensante de nuestra tiempo, pero digamos que para nuestro interés se encuentran los elementos necesarios que luego el autor citado nada más reitera.

Aquí no se pretende realizar algún tipo de encomio o justificación a *ultranza* de las propuestas filosóficas de Nietzsche, esa no busca ser la labor emprendida aquí, ahí está la propia obra del intempestivo «pensador maldito» para defenderse por sí misma en

⁶⁵ Sin duda se trata de una de las principales acusaciones realizadas a la filosofía nietzscheana, luego derivada en una insostenible *moda* que lo encasilla sin remedio en el antisemitismo; resulta que una revisión puntual de sus reflexiones, sorteando su desorientador método contradictorio, no permite mantener ni un segundo dicho prejuicio. Mejor prefieren apresurarse a inculpar al filósofo en el supuesto impacto de sus ideas en las acciones genocidas del nazismo; lo que se nota de inmediato —con un poco de atención, claro— es la incomprensión, manipulación y distorsión que esa casta nazi de asesinos realiza de algunas de sus principales propuestas. En todo caso, que culpa puede tener algún pensador de los usos y abusos que la posterior barbarie pueda realizar de sus reflexiones y propuestas de acción. Se trata de las maneras que toma el fascismo ideológico que deforma todo lo que toca y destruye inexorablemente lo que se encuentra a su paso.

lo que provoca e implica; más bien, lo que interesa ver aquí es qué permite percibir y aprender dichas críticas y detracciones. Se considera que el *nudo* problemático principal se encuentra en la tensión paradójica entre la afirmación irrestricta de la vida, que se celebra mediante el *juego* de la filosofía dionisiaca, y su derivación hacia una «ciega» violencia destructiva en aras de su supuesta protección; sin duda, parece que este vuelco tiene que ser abordado —si quiere profundizarse lo suficiente para extraer sus más importantes consecuencias y posibilidades— desde un decidido *enfoque político*. Sin embargo, para que se comprenda dicha perspectiva tiene que abrirse nuevas factibilidades permitiendo superar las limitaciones metafísicas; un síntoma evidente que mantiene el debate en esta categoría es su casi absoluta subscripción del fenómeno a un entrampado *nivel moral*, luego sin poder pasar al complementario *nivel ontológico*.

El cambio de enfoque nietzscheano vira hacia estrategias transvalorativas en forma de *políticas de jovialidad*⁶⁶, lo que abre diferentes posibilidades que comienza aceptando el agotamiento del planteamiento político tradicional de la representación y la necesidad de utilizar este agotamiento para su factible superación *impolítica*; cuando Nietzsche acepta de manera incondicional la afirmación de la *vida*, acepta también la parte negativa, maldita y destructiva —sin duda, el «placer y la fuerza para *aniquilar*» (EH, «¿Por qué soy un destino?», 2: 125. eKGWB>EH-Schicksal-2)— que por *fuerza* la caracteriza o acompaña. Aceptar el caudal incontenible de la vida significa no sólo quedarse con las cosas positivas y desechar los aspectos negativos en aparente relación inconmensurable, se trata de reconocer sus energías destructiva y constructiva que luego avanzan retrocediendo⁶⁷. Es algo que Nietzsche aprendió muy bien en sus diferentes aproximaciones a la cultura trágica griega, con todos sus aspectos racionales e irracionales implicados, al constituirse en el primer discípulo moderno del filósofo Dioniso asumido plenamente como un *dios libertario*; incluso cuando R. Girard

⁶⁶ Tal como lo plantea G. Agamben: «El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-oroginariamente biopolítica» (cf. 2016, 17: 146).

⁶⁷ Precisamente es lo que critica del dios cristiano: «La *antinatural* castración de un Dios para hacer de él un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. Al Dios malvado se lo necesita tanto como al bueno; la propia existencia no la debe uno, en efecto, precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importaría un Dios que no conociera la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos *ardeurs* [ardores] de la victoria y de la aniquilación?» (cf. AC, § 16: 39. eKGWB>AC-16).

reconoce que Nietzsche es el «mayor teólogo de nuestros tiempos» (cf. 2011: 94), es para de inmediato injuriarlo señalando sus equívocos e incapacidades como productos de su incontenible *delirio*.

Al parecer, el problema radica en partir de un calificativo moral —en «juzgar de manera nihilista»—, lo que significa *caer* en una intolerancia que de entrada anula y ataca todo aquello que no coincida con su punto de vista, con esos principios y modos de valorar que implica su *ideal*. De entrada no es posible aceptar otras propuestas y se descalifican atacando directamente al «contrincante», pues aquello que no se entiende o no se quiere comprender es mejor destruirlo colocándolo del lado de la insensatez, obcecación o incapacidad. Ciertamente también resulta poco efectivo el continuar enfocando la filosofía nietzscheana desde la ortodoxia de sus seguidores o incautos defensores que terminan reduciéndolo a un simple y limitado esquema que repiten hasta la saciedad. En tanto que Nietzsche y su obra nos «da que pensar» (cf. FW, pref., 1: 718. eKGWB>FW-Vorrede-1), es necesario aventurar interpretaciones diferentes controladas que establezcan qué permite aún *reflexionar* y *actuar* para enfrentar algunas de las principales perplejidades de nuestra actualidad: verlo con ojos críticos de los actuales tiempos para comprender el *alcance* de los «vaticinios» o anticipaciones que realiza de los mismos, pero también sin perder de vista su propio *contexto* de emergencia: es el *futuro* el que le pertenece (el «pasado mañana»), pero ese futuro es ya el actual *presente* y lo que se consiga hacer para el *porvenir*.

Como señala de manera provocadora en un fragmento póstumo fechado entre diciembre de 1881 y enero de 1882: «“¿Pero dónde desembocan todos los ríos de lo grande y lo grandísimo que hay en el hombre? ¿No hay un océano para ellos?” — Sé tú ese océano: así habrá uno» (FP II, 16 [9]: 892. eKGWB>NF-1881,16[9]); aquí podemos apreciar el impulso fundamental que mueve su pensamiento y busca implementar sus acciones. Para Nietzsche la fuerza aristocrática de la grandeza choca directamente con la debilidad esclava de la bajeza reductora gregaria (en términos de su *zoología de la potencia* sería el vuelo del *pájaro* espíritu libre en contra del rastrero *sapo* metafísico). El envite de la potencia denuncia precisamente el engaño de la moral de esclavos del espíritu religioso monoteísta, incluso impacta de manera negativa dentro del gremio de los filósofos que se constituye en su implacable Circe, que para mantener alienado al *animal humano* lo domestica en el gregarismo de la culpa, la mala conciencia y el

resentimiento; condenan al estrato fuerte del espíritu aristócrata como lo negativo del mal, la perversión, la crueldad o lo inhumano. Por todo eso, parece *sintomático* que para defender su postura que reivindica lo más razonable en la protección de las víctimas de un «humanismo totalitario», según lo mejor que ha *azotado* el mundo moderno, se termine muy pronto recluyendo a Nietzsche en la *insensatez* e incluso llega a considerarse el hundimiento psíquico como su «merecido castigo».

La postura excluyente de la metafísica cristiana finalmente establece un límite difícil de superar, sino es que imposible, incluso *funciona* como un mecanismo de implicaciones ontológicas que articula elementos lingüísticos, morales, psicológicos, cognitivos, económicos, políticos... Nietzsche es un conocedor del fenómeno religioso y de la religión cristiana en particular, sabe de aquellos elementos que trabajan desde su interior y de los *bajos fondos* sobre los que se sostiene; detesta el gregarismo exaltador de lo mediocre, su falsedad para enaltecer sólo el bien y rechazar el mal, cuando son partes constitutivas de un mismo fenómeno que no se puede *fragmentar*; de aquí que se glorifique el ideal de un *hombre mutilado* como parte de un mundo decadente, en oposición al impulso del *hombre integral* que pretende desarrollar un ámbito superior. El antagonismo fundamental que se presenta en el fondo es entre pagano y cristiano, lo que sin duda deriva en formas diferentes de estilo de vida.

166

PAGANO-CRISTIANO

Pagano es el decir sí a lo natural, el sentimiento de inocencia en lo natural, «la naturalidad». *Cristiano* es el decir no a lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, la antinaturalidad. «Inocente» es p. ej. Petronio; en comparación con este hombre feliz, el cristiano ha perdido de una vez para siempre la inocencia. Pero puesto que el *status cristiano* tiene que ser finalmente también un mero estado natural, pero no puede comprenderse como tal, «cristiano» significa una *falsificación de la interpretación psicológica* elevada a principio... [FP IV, 10 [193]: 363. eKGWB>NF-1887,10[193]]

En esta oposición radical —que para nada se debe minimizar con conceptos como «neopaganismo» o «neocristianismo»— se muestra el enfoque nietzscheano que sabe de las *trampas* de la descalificación moral que termina encerrando toda posibilidad de lo diferente en el estrecho cajón de la *infamia*; partiendo de la profunda diferenciación energética que separa ambas visiones del mundo, Nietzsche establece la *vida* como continua potencialización que en su despliegue adecuado se empeña en prevalecer. Lo que sucede con el cristianismo metafísico y moralizante es que terminan negando la

vida al desnaturalizarse, al rechazar lo «material corporal» en provecho de lo «etéreo espiritual»; en la vinculación que realiza entre la vida y el poder, resulta que la caracterización nietzscheana de este fenómeno como *voluntad de poder* permite establecer un criterio máximo como facultad de realización existencial. La incapacidad *vital* que muestra desde sus bajos orígenes el cristianismo parte de ideas metafísicas que proporcionan una visión equívoca o engañosa de la realidad; el supuesto sujeto del conocimiento que ejerce su voluntad no es posible pensarlo a parte de los modos de poder que le da forma, procesos de regulación legal, contratos de pacificación y formas de protección que ocultan poder distinguir el *fluir* de fuerzas que se encuentran en constante pugna para buscar imponerse⁶⁸.

La gran política (*große Politik*) nietzscheana se refiere precisamente a este vínculo que determina las posibilidades de incrementar en su máximo impulso el *poder vital*, al aceptar la indispensable fuente fisiológica que le proporciona todo su respaldo, aunque luego de forma contradictoria; la metafísica cristiana significa precisamente la pérdida de aquellos *instintos vitales* que terminan por entrapar en ciertos efectos volátiles de todo lo *idealista* sobre lo que pretende sostenerse. La referencia a la *animalidad humana* se recupera siguiendo el «hilo conductor del cuerpo», tiene que ver con la revaloración de los instintos vitales dionisiacos que de manera lamentable se han abandonado frente a las seducciones monoteístas. Por eso la contraposición efectiva entre lo cristiano (*monoteísta*) y lo dionisiaco (*politeísta*), enfrenta a disposiciones diferentes de fuerzas que sintetizan visiones del mundo derivando en formas de subjetivación y posibles estilos de vida.

Precisamente, la aceptación irrestricta de esta primordial *fuerza vital* —que por lo mismo tiene que asumirse tanto en su parte destructiva como en su constructiva—

⁶⁸ Sin duda la aniquilación, que enuncia en su explosiva obra *El Anticristo* (1895 [1888]), levanta ámpula y lleva a los más terribles malentendidos: «No apaciguamiento, sino más poder, no paz ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento — *virtù*, virtud sin-moralina). Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudar a perecer» (cf. AC, § 2: 26. eKGWB>AC-2). Aquí se dibuja la ironía sediciosa que caracteriza al filósofo del martillo, de tal forma que si lo tomamos al pie de la letra y en serio lo *interpretamos* como promotor de la absoluta aniquilación de lo débiles y las víctimas; pero, en realidad, se trata de una aniquilación simbólica para metamorfosear las fuerzas en sentido superlativo para ser otro diferente y «llegar a ser lo que se es» [*Du sollst der werden, der du bist*]. Sin duda, la inmólación de las víctimas en paredones de fusilamiento, cámaras de exterminio y otras delicadas técnicas de muerte, les corresponde únicamente a los nazis carniceros.

lleva a Nietzsche a situarse más allá del bien y del mal en el intento por desmarcarse filosóficamente de toda interpretación moral del mundo; ahora se requiere la celebración festiva de la aceptación de la vida mediante el *sí constructor*, luego se precisa de la *violencia* que impulse la transformación de la vida utilizando el *no destructor*: si se quiere aceptar el uno se tiene que incluir al otro, pues son caras de un mismo fenómeno más complejo —sin duda de carácter más *poliédrico*— en pleno sentido *extramoral*.

La guerra heracliteana como condición de vida cobra aquí toda su fuerza al asumirse en tanto forma primordial de la existencia, es decir la misma vida no puede entenderse sin la *lucha* continua que le da forma a la «gran política»; la aceptación festiva de la vida que se concretiza en obras fundamentales como *La gaya ciencia* (1882) y *Así habló Zaratustra* (1883-1885), se continua en su forma destructiva en libros esenciales como *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* (1888) y *El Anticristo* (1888), de tal manera que no pueden entenderse sino como partes de un «asistemático proyecto político» de insidia cruel en contra de la metafísica cristiana del nihilismo moderno.

Como en un gozoso juego de mesa, Nietzsche tira en esta ocasión con *malicia* los dados para que nos permitan ver los diversos aspectos de un mismo fenómeno en toda su complejidad multifacética; ora se presentan negativos, ora se muestran positivos o cualquier otra combinación posible, pero siempre buscando no reducir la naturaleza *profusa* de la vida del mundo. Quizá la filosofía dionisiaca que asume con *pasión* la sensibilidad trágica de la vida —como el infranqueable *amor fati* (amor al destino)⁶⁹— pueda recuperarse ante el fracaso donde se le ha emplazado con el avance incuestionable del «reencantamiento del mundo»; sobre todo con la decidida *recristianización* que se cumple e impulsa principalmente desde ciertos enclaves académicos, por lo menos en sus incipientes manifestaciones, que al parecer ante el cansancio nihilista de estar a la deriva en un mar tempestuoso de lo absurdo y libre de valores se colocan de lleno en la «tierra santa de la fe» con valores superiores como cauciones. En otras palabras: por la aparente falta de alternativa de una intelectualidad

⁶⁹ Como señala de manera rotunda: «La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia [...] El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia —: mi fórmula para ello es *amor fati*...» (FP IV, 16 [32]: 677. eKGWB>NF-1888,16[32]).

al parecer «derrotada» por el insidioso nihilismo y asediada por su cruel orfandad, la acometida cristiana vuelve por sus potestades valorativas e impone su visión del mundo tras el aparentemente decisivo fracaso de las secularizaciones.

Bibliografía

La obra de Nietzsche se alude del siguiente modo: GD (*Crepúsculo de los ídolos*); JGB (*Más allá del bien y del mal*); AC (*El Anticristo*); DW («La visión dionisiaca del mundo»); EH (*Ecce homo*); FW (*La gaya ciencia*); GM (*Genealogía de la moral*); GT (*El nacimiento de la tragedia*); PHG (*La filosofía en la época trágica de los griegos*); SGT («Sócrates y la tragedia griega»); ST («Sócrates y la tragedia»); CGD (*El culto griego a los dioses*); ITS («Introducción a la tragedia de Sófocles»); PC (*Poesía completa*); HF («Homero y la filología clásica»); FH («Fatum e Historia»); GMD (*El drama musical griego*); OC I (*Obras completas I*); FP I (*Fragmentos póstumos I*); FP II (*Fragmentos póstumos II*); FP III (*Fragmentos póstumos III*); FP IV (*Fragmentos póstumos IV*). Además se complementa con la referencia a la edición actualizada de acceso libre, la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werkw und Briefe* a cargo de Paolo D'Iorio (eKGWB).

Obras de Friedrich Nietzsche

- Nietzsche, Friedrich (2016), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con martillo, Obras completas IV. Escritos de madurez II* (trad. Joan B. Llinares). Madrid, Tecnos, 611-691.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (trad. Kilian Lavernia Biescas). Madrid, Tecnos, 283-437.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo, Obras completas IV. Escritos de madurez II* (trad. Joan B. Llinares). Madrid, Tecnos, 695-772.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *Ecce homo. Cómo llegar uno a ser lo que es, Obras completas IV. Escritos de madurez II* (trad. Manuel Barrios Casares). Madrid, Tecnos, 775-859.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico Obras completas IV. Escritos de madurez II* (trad., Jaime Aspiunza). Madrid: Tecnos, 441-560.
- Nietzsche, Friedrich (2014), *La gaya ciencia, Obras completas III. Obras de madurez II* (trad. Juan Luis Vermal). Madrid, Tecnos, 705-905.
- Nietzsche, Friedrich (2013), «Introducción a la tragedia de Sófocles», en *Obras completas, vol. II. Escritos filológicos* (trad. Diego Sánchez Meca) Madrid, Tecnos, 565-590.
- Nietzsche, Friedrich (2013), «Homero y la filología clásica», en *Obras completas II. Escritos filológicos* (trad., Diego Sánchez Meca). Madrid, Tecnos, 219-231.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *El nacimiento de la tragedia, Obras completas I. Escritos de juventud* (trad. Joan B. Llinares). Madrid, Tecnos, 323-438.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *La filosofía en la época trágica de los griegos, Obras completas I. Escritos de juventud* (trad. Luis E. de Santiago Guervós). Madrid, Tecnos, 571-607.

- Nietzsche, Friedrich (2011), *Poesía completa (1869-1888)* (ed. y trad. Laureano Pérez Latorre). Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (2011), «*Fatum e Historia*», en *Obras completas I. Escritos de juventud* (trad. Diego Sánchez Meca). Madrid, Tecnos, 201-208.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Obras completas I. Escritos de juventud* (Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, eds.). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos II* (trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Fragmentos póstumos I* (trad. Luis E. de Santiago Guervós). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Fragmentos póstumos III* (trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Fragmentos póstumos IV* (trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2004), «La visión dionisiaca del mundo», en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Madrid, Biblioteca Nueva, 119-190. (Biblioteca Nietzsche, 10).
- Nietzsche, Friedrich (2004), «Sócrates y la tragedia griega», en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871* (trad. Vicente Serrano). Madrid, Biblioteca Nueva, 149-190.
- Nietzsche, Friedrich (2004), «Sócrates y la tragedia», en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871* (trad. Vicente Serrano). Madrid, Biblioteca Nueva, 99-117.
- Nietzsche, Friedrich (2004), «El drama musical griego», en *El pensamiento trágico de los griegos, escritos póstumos 1870-1871*. Madrid, Biblioteca Nueva, 77-97.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *El culto griego a los dioses* (trad. D. Sánchez Meca). Madrid, Aldebarán.
- The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche*, Nietzsche Source (basado en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari). <www.nietzschesource.org/eKGWB> [20/04/2022]

Obras de apoyo

- Agamben, Giorgio (2016), *Lo abierto. El hombre y el animal* (trad. de Flavia Costa y Eduardo Castro, ed.). Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Allouch, Jean (2015), «Cap. III. Un cambio en la erótica: Dionisos y Ariadna», en *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 125-175. (Teoría y Ensayo).
- Andreas-Salomé, Lou (2005), *Friedrich Nietzsche en sus obras* (trad. e intro. L. F. Moreno Claros). Minúscula, Barcelona. (Con Vuelta de Hoja, 1).
- Barbaric', Damir (2011), «Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling», en Lore Hühn und Philipp Schwab (Hrsg.), *Die Philosophie des Tragischen Schopenhauer - Schelling - Nietzsche*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 263-280.
- Bataille, George (1979), *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (trad. de Fernando Savater). Madrid, Taurus. (Ensayistas, 84).
- Battioni, Giulio (2012), *Dioniso contro il Crocefisso. Uno sguardo sul pensiero politico di Nietzsche*. Roma, Aracne.

- Beck, Ulrico (2009), *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo* (trad. de Rosa S. Carbó). Barcelona, Paidós.
- Beck, Ulrico (2008), «Dios es peligroso» (trad. Martí Sampons), en *El País*, <<http://www.redescristianas.net/dios-es-peligrosoulrich-beck/>> [15/01/2008]
- Bell, Daniel (1980), «The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion», en *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Nueva York, Basic Books, 324-354.
- Berger, Peter (1999), *The desecularization of the Word: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids (Michigan), Eerdmans.
- Berman, Morris (1987 [1981]), *El reencantamiento del mundo* (trad. de Sally Bendersky y Francisco Huneeus). Chile, Cuatro Vientos.
- Bodei, Remo (1990), *Hölderlin: la filosofía y lo trágico* (trad. Juan Díaz de Atauri). Madrid, Visor. (La Balsa de la Medusa, 33).
- Burkert, Walter (2013), *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia* (trad. Marc Jiménez Buzzi). Barcelona, Acantilado.
- Burkert, Walter (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega* (trad. Xavier Riu). Barcelona, Acantilado.
- Caputo, John D. y Gianni Vattimo (2010), *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura* (trad. de Antonio J. Antón). Buenos Aires, Paidós. (Contexto, 170).
- Cirlot, Victoria (2021), *Ariadna abandonada. Nietzsche trabaja en el mito*. Salamanca, Alpha Decay.
- Colli, Giorgio (2020), *Apolíneo y dionisiaco* (trad. Miguel Morey). Madrid, Sexto Piso.
- Colli, Giorgio (1983), *Introducción a Nietzsche* (trad. de Romeo Medina). México, Folio.
- Daraki, Maria (2005), *Dioniso y la diosa tierra* (trad. de B. Gala Valencia y F. Guerrero Jiménez). Abada, Madrid.
- Deleuze, Gilles (1986), *Nietzsche y la filosofía* (trad. Carmen Artal). Barcelona, Anagrama.
- Derrida, Jacques (1981), *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (trad. de M. Arranz Lázaro). Pre-Textos, Valencia.
- Detienne, Marcel (2001), *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego* (trad. Mar Llinares García). Madrid, Akal.
- Detienne, Marcel (1986), *Dioniso a cielo abierto* (trad. Margarita Mizraji). Barcelona, Gedisa.
- Dodds, Eric Robertson (1985), *Los griegos y lo irracional* (trad. María Araujo). Madrid, Alianza.
- Dworkin, Ronald (2013), «Religion without God», en *The New York of Review of Books*, 4/10/2013, <<http://www.nybooks.com/articles/2013/04/04/religion-without-god/>> [04/04/2022]
- Esposito, Roberto (2012), *Communitas: origen y destino de la comunidad* (trad. C. R. Molinari Marotto). Buenos Aires, Amorrortu.
- Ferry, Luc y Alain Renault (eds.) (2002), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris, Grasset.
- Fischer-Dieskau, Dietrich (1982), *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y su apóstata* (trad. Vicente Romano). Madrid, Altalena.
- Gauchet, Marcel y Luc Ferry (2007), *Lo religioso después de la religión*, (trad. Esteban Molina). Anthropos, Barcelona, [2004].
- Gernet, Louis (1981), «3. Dioniso y la religión dionisiaca: elementos heredados y rasgos originales», en *Antropología de la Grecia antigua* (trad. B. Moreno Carrillo). Madrid, Taurus, 59-81. (Ensayistas, 195).
- Girard, René (2002), *Veo a Satán caer como el relámpago* (trad. F. Díez del Corral). Barcelona, Anagrama.

- Girard, René (1999), «Dionisos contra el Crucificado», en *Modern Language Notes*. Universidad de Stanford, 1999.
<<https://www.cowsoft.net/angelbarahona/articulos/Dionisos%20contra%20el%20Crucificado.pdf>> [20/04/2022]
- Girard, René (1997), «IV. Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski», en *Literatura, mimesis y antropología* (trad. Alberto L. Bixios). Gedisa, Barcelona, 74-94.
- Girard, René y Giuseppe Fornari (2002), *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*. Génova, Marietti.
- Girard, René y Gianni Vattimo (2011), *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (trad. R. Rius Gatell). Madrid, Paidós.
- Givone, Sergio (1991), «Introduzione», en F. Nietzsche, *La nascita della tragedia. La filosofia nell'età tragica dei Greci. Verità e menzogna*. Roma, Grandi Tascabili Economici Newton, 13-29.
- Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (trad. Javier Palacio). Madrid, Siruela. (Biblioteca de Ensayo, 50).
- Heidegger, Martin (2005), *Nietzsche* (trad. Juan Luis Vermal). Madrid, Destino (Imago Mundi, 67).
- Jaspers, Karl (2008), *Nietzsche y el cristianismo* (trad. D. Cruz Machado). Buenos Aires, Leviatán.
- Jung, Carl Gustav (1972), «Cap. III. Lo apolíneo y lo dionisiaco», en *Tipos psicológicos* (trad. Ramón de la Serna). Buenos Aires, Sudamericana, 184-198.
- Kein, Otto (1935), *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*. Berlin, Junker und Dünnhaupt (Neue Forschungen, Ab. Philosophie, Bd. 6).
- Kepel, Gilles (2003), *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Le Seuil [1991] (Points).
- Kerényi, Kart (2009), *Los héroes griegos* (trad. Cristina Serna). Girona, Atalanra.
- Kerényi, Kart (1999), *La religión antigua* (trad. Adam Kovacsics y Mario León). Barcelona, Herder.
- Kerényi, Kart (1998), *Dionisios. La raíz de la vida indestructible* (trad. Adan Kovacksics). Barcelona, Herder.
- Lenoir, Frédéric (2005), *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental* (trad. M. Hernández Díaz). Madrid, Alianza.
- Nancy, Jean-Luc (2001), *La comunidad desobrada* (trad. Pablo Pereda). Madrid, Arena Libros.
- Negel, Thomas (2010), *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays*. Nueva York/Oxford, Universidad de Oxford.
- Onfray, Michel (2006), *La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*. Paris, Le Livre de Poche (Biblio Essais Inédit, 4388).
- Otto, Walter F. (2007), *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega* (trad. J. J. Thomas). Madrid, Sexto Piso.
- Otto, Walter F. (2001), *Dioniso. Mito y culto* (trad. Cristina García Ohlrich). Madrid, Siruela (El Árbol del Paraíso, 9).
- Platón (2010), *Fedro*, en *Diálogos I* (trad. y notas Emilio Lledó). Madrid, Gredos (Grandes Pensadores), 767-941.
- Plotino (2009), *Enéadas I*, (trad. y notas Jesús Igal). Madrid, Gredos (Biblioteca Gredos).
- Safranski, Rüdiger (2013), *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades* (trad. Valentín Ugarte). México, Tusquets (Ensayo, 91).
- Steirner, George (2001), *La muerte de la tragedia* (trad. E. L. Revol). Barcelona, Azul.

- Stiegler, Barbara (2011), *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. París, Universitaires de Francia (Épiméthée).
- Vernant, Jean-Pierre (2011), *Los orígenes del pensamiento griego* (trad. Mariano Ayerra), Madrid, Paidós (Orígenes, 80).
- Vernant, Jean-Pierre (1991), *Mito y religión en la Grecia antigua* (trad. Salvador María del Carril). Barcelona, Ariel.
- Voegelin, Eric (2014), *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche* (trad. Esteban Amador). Buenos Aires, Hydra.
- Wilson, John Elbert (1996), *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

