

El Nacimiento de la Tragedia como Introducción a la Filosofía Posterior de Nietzsche

GERMÁN MELÉNDEZ
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

El propósito del presente ensayo es introducir las tesis y conceptos centrales del *Nacimiento de la Tragedia* de Nietzsche de modo que se aprecie una continuidad con las doctrinas y nociones centrales de su obra posterior. Siguiendo algunas indicaciones de Nietzsche en sus *Fragmentos Póstumos*, se intentará establecer cómo la idea del eterno retorno (en cuanto consumación del nihilismo) desempeña una función análoga a la anteriormente desempeñada por el pesimismo: la de posibilitar, por medio de la inclusión de lo negativo, la renovación de la cultura y la afirmación superlativa de la existencia.

Abstract

The purpose of this paper is to introduce the main ideas and theses of Nietzsche's *The Birth of Tragedy* in a way that allows to perceive a continuity between them and the central doctrines of his later thought. Following some indications given by Nietzsche in his *Posthumous Fragments*, I attempt to show that the idea of eternal recurrence (as perfection of nihilism) plays an analogous role to that previously attributed to pessimism, namely that of affording a most indispensable condition (the inclusion of the negative) for the superlative affirmation of existence.

1. EL ARTE: LA UNIDAD DEL MUNDO Y SU APREHENSIÓN EN NT

El *Nacimiento de la Tragedia* (NT)¹ es una obra en extremo ambiciosa. Nietzsche trata de dar en ella una respuesta concertada a una abrumadora cantidad de problemas cada uno de los cuales, si se lo tomara aisladamente, podría ya considerarse lo suficientemente vasto y exigente como para ocupar por entero el espacio de un libro de las dimensiones de NT. Pero NT es cualquier cosa menos una monografía. Nietzsche ha dispuesto los muchos temas que conforman su primera obra a la manera de anillos concéntricos. Cada uno

¹ Las referencias a la obra de Nietzsche remiten tanto al original alemán como a la correspondiente traducción al castellano. La edición alemana citada es: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1980, 15 vols. Se trata de la hoy canónica edición de Colli-Montinari. Se la cita en lo que sigue con la abreviación: KSA. A esta abreviación siguen el número del volumen, la página y, en el caso de los fragmentos póstumos, el número asignado al fragmento en dicha edición. Salvo en los casos explícitamente mencionados y en el caso específico de los fragmentos póstumos, las referencias a las traducciones en castellano remiten a las obras de Nietzsche en Alianza Editorial (trad. Andrés Sánchez Pascual). Se las cita con las siguientes abreviaciones: NT=*El Nacimiento de la Tragedia*, GM=*Genealogía de la Moral*, CI=*El Crepúsculo de los Idolos*, EH=*Ecce Homo*. Los fragmentos póstumos se citan según la siguiente selección: F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, Ed. Norma, Bogotá, 1992 (trad. Germán Meléndez) y con la abreviación: FP. En caso de existir correspondencia con la segunda edición de *Der Wille zur Macht* (*La voluntad de poder*), incluimos la referencia a la cifra asignada al fragmento en dicha edición., precedida de la abreviación VP.

remite a un círculo más amplio hasta ofrecer, en último término, una cierta visión de la totalidad. Un libro sobre el nacimiento de la tragedia griega se presenta a la vez, y Nietzsche es bien explícito en ello, como la exposición de una metafísica.

Se tiene, en primer lugar, el asunto que da a la obra su título. NT es, en principio, una indagación acerca de los orígenes históricos del drama griego. Es ésta una tarea bastante compleja y sólo la omisión de todo “aparato crítico” logra ocultar al lector las inmensas dificultades que la escasez y fragmentariedad de las fuentes plantean (aún hoy) a quien asume el trabajo de elaborar una explicación filológicamente bien fundada del nacimiento de la tragedia. No obstante, como si fuera éste un cometido harto modesto, Nietzsche se propone dar asimismo razón de la súbita muerte de la tragedia. El interés de Nietzsche en la tragedia griega no es, pronto se lo advierte, el de escribir un capítulo de la historia de la *literatura* griega, sino el de aportar las claves necesarias para una comprensión del desarrollo del *arte* griego en toda su amplitud. La necesidad, a la luz de este propósito, de aportar una visión integral del nacimiento, auge y decadencia de la tragedia radica en la particular transparencia e integridad de la tragedia como fenómeno estético. En su calidad de obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*) en la que las diversas manifestaciones artísticas en ella comprimidas delatan su común procedencia musical, la tragedia griega permite entrever con la mayor translucidez posible la dinámica (en el sentido literal de juego de fuerzas) que impulsara y orientara, entonces como ahora, el desarrollo del arte. A su vez, el arte (en el sentido amplio conferido por Nietzsche a esta palabra, es decir, *arte* en el sentido de *producción de ilusión*, de *voluntad de engaño y mentira*) figura en NT como la actividad fundadora de la cultura en sus diferentes manifestaciones.²

La metafísica, la moral, la religión, la ciencia - todas ellas son tomadas en consideración en este libro [el *Nacimiento de la Tragedia* G.M.] exclusivamente como diversas formas de la mentira: con su ayuda se cree en la vida. “La vida debe ensipar confianza”: la tarea así planteada, es colosal. El hombre para darle solución, tiene que ser un mentiroso por naturaleza; más que cualquier otra cosa tiene que ser, además *artista* ... Y de hecho lo es: metafísica, moral, religión, ciencia - son sólo producciones de su voluntad de arte, de mentira, de huida ante la “verdad”, de *negación* de la “verdad”. (KSA vol. 13, 11 [415]; VP #853; FP p. 154)

La tragedia, en suma, es concebida por el joven Nietzsche como quintaesencia (*Inbegriff*) del arte; y el arte, a su vez, como quintaesencia de la cultura. Ahora bien, para investir a la tragedia (y al arte) de la significación metafísica que NT se propone restituirle, Nietzsche tiene que agregar un círculo más a esta secuencia de transitividad. La tragedia se convierte en la imagen translúcida

² Claramente implícita ya en NT, esta primordialidad del arte como la actividad culturalmente fundacional aparece con toda nitidez en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

de la totalidad una vez que el arte es postulado no sólo como el fundamento de la cultura ni sólo como actividad humana, sino como la acción creadora del mundo mismo.³

Ya en las primeras líneas de la obra se afirma, y a todo lo largo del libro se lo reitera, que las fuerzas artísticas que dan origen a toda manifestación cultural del hombre griego, radican en una duplicidad de *instintos* para los cuales Nietzsche toma en préstamo los títulos de lo apolíneo y lo dionisiaco. Al referirse a tales fuerzas como *instintos*, Nietzsche desea dejar en claro que dichos impulsos son, a la vez que artísticos (en el sentido estricto y corriente de la palabra *arte*), impulsos *naturales*. El mundo de la cultura no es, en otras palabras, el mundo cerrado y autocontenido que el hombre civilizado cree ver en él. Emerge, digámoslo de una vez, como *expresión* de la Naturaleza, entendida ésta como aquella actividad *una* de la que se genera todo lo que nace, como aquella fuerza creadora que define al mundo tomado como un todo. El devenir de la cultura, v.gr. la historia, concebido como desarrollo artístico, es la particular encarnación humana de la fundamental y omni-abarcadora actividad de la naturaleza. Nietzsche se refiere a esta básica relación *expresiva* entre hombre y naturaleza como relación *mimética*. El hombre en tanto artista y creador (y ello lo es por naturaleza) es considerado como un *medium* a través del cual la Naturaleza exterioriza sus impulsos básicos. El arte dramático, paradigma del arte, constituye entonces, no sólo como *actividad* creadora sino como objetivación *viz.* exteriorización de la misma en la *obra* de arte, una comprimida escenificación de la totalidad. La tragedia es el ejemplar microcosmos en el que la totalidad da a conocer simbólicamente al hombre el mismo juego de fuerzas que la constituye. Los principios que en su momento determinaron el nacimiento, florecimiento y muerte de la tragedia son los mismos principios intemporales que gobiernan los eventos del mundo.

No se puede incluir y hacer repercutir un problema filológico dentro de un contexto más amplio. La vasta contextualización que hace Nietzsche de la problemática del nacimiento de la tragedia griega no es, sin embargo, como ha de ser ahora claro, el resultado de una caprichosa delimitación temática (guiada acaso por la vacua y mecánica aplicación de un principio puramente conceptual como el de “todo tiene que ver con todo”). Su tratamiento de la tragedia como imagen de la totalidad tampoco ha de entenderse a la luz de la arbitrariedad literaria de la que, se cree, surge toda metáfora. De hecho, la concepción de Nietzsche del todo indivisiblemente expresado en lo particular se halla sistemáticamente motivada por la intelección metafísica, directamente heredada

³ El genitivo ha de leerse en esta expresión (como en otras similares que le siguen) no tanto como genitivo objetivo sino, primeramente, como genitivo subjetivo: es decir, el mundo ha de concebirse como actividad autogeneradora (y, en el hombre, autoreflexiva).

de Schopenhauer (y, en cierta forma, del idealismo alemán), según la cual todo es uno.

Regresaremos más adelante a la versión nietzscheana del contenido de esta aprehensión de la totalidad. Valga destacar, por lo pronto, una primera conexión entre la metafísica de NT y la ostensible crítica de la cultura que Nietzsche ejerce en su primer escrito.

El conocimiento humano, en su desempeño ordinario como entendimiento (*Verstand*), aborda sus objetos en la normal apariencia de un mundo compuesto de múltiples objetos externos los unos a los otros. En este mundo, el mundo empírico, objeto de la experiencia corriente y de la ciencia que toma en ella su punto de partida, la totalidad aparece ya fragmentada, esto es, sometida ya al imperio de lo que Schopenhauer, interpretando y unificando a su manera los principios *a priori* kantianos del entendimiento, denominara *principio de individuación*. Lo “Uno primordial” ha de ser captado por un tipo de conocimiento del todo distinto. Así como dicho principio ha de quedar suspendido, asimismo la correspondiente facultad cognitiva que le da vigencia, el entendimiento, ha de quedar fuera de juego, a fin de que pueda ser entrevista la unidad primigenia que a todo subyace. Tal ruptura del principio de individuación tiene lugar durante la provisoria y excepcional irrupción de la experiencia estética. Así pues, en conformidad con lo anterior, la concepción de la tragedia del joven Nietzsche surge, necesariamente, ella misma de una aprehensión artística del mundo. Es ella una aprehensión simbólica, al menos en el sentido en el que la estética del idealismo alemán concebía a la experiencia estética como captación intuitiva de lo universal en lo particular. A la luz de esta experiencia la parte transparente el todo.

Esta experiencia que devela por medio del arte la unidad del todo y asimismo descubre al arte como actividad universal es, pues, la fuente de lo que el joven Nietzsche denomina su “metafísica de artista” (*Artistenmetaphysik*).⁴ La verdad que dicha metafísica abraza (el develamiento de lo Uno) lleva implícito un cuestionamiento del tipo de cultura que convierte a la ciencia como exclusivo acceso a la configuración del mundo. La ciencia es la potenciación del entendimiento como facultad que se aplica exclusivamente a desentrañar la concatenación causal del mundo empírico fragmentado bajo el principio de individuación. Así pues, la *Artistenmetaphysik* de NT compele a Nietzsche, por extensión, a un replanteamiento de la filología como ciencia. Vista no como una invitación al abandono de esta última sino como un llamado a su

⁴ Schopenhauer sostenía que la filosofía no es otra cosa que el intento de dar expresión al contenido de la excepcional experiencia artística en el lenguaje del entendimiento, es decir, en el molde de los conceptos. Puesto que la música encierra, para Schopenhauer, la más completa develación de la unidad originaria del mundo, por ello puede él sostener, parodiando a Leibniz, que la música es un oculto ejercicio de metafísica en el que el alma no sabe que filosofa. Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Orbis, Barcelona, 1985, vol.2, p.90.

regeneración interior, esta experiencia artística debía devolver la vida a la filología, ejemplo patente y patético de aquello que Nietzsche imprecisa en NT con el apelativo de ciencia "alejandrina". Sólo exponiéndose a un impulso artístico-metafísico podría la filología superar el espíritu fragmentario de la ciencia y cultura contemporáneas. No lo que podría parecer pura y desmedida ambición intelectual, sino una motivación artístico-metafísica, íntimamente ligada, como se lo empieza a advertir, a su crítica de la cultura y ciencia modernas (o más bien de la cultura moderna en tanto tiranizada por la ciencia): esto es lo que realmente lleva a Nietzsche a ver y a resolver muchas cosas en una. NT no solo contiene en sus páginas un cuestionamiento explícito de la ciencia. Pretende ser además la puesta en práctica de lo que dicha crítica proclama. El joven Nietzsche era él mismo, de cierta forma, el Sócrates artístico que su libro presentaba como una simple posibilidad, como la pregunta abierta acerca de la posibilidad de reconciliar ciencia y arte en el mundo moderno.

La primera obra de Nietzsche se presenta como una crítica de la cultura con un fundamento artístico-metafísico. La crítica de la cultura moderna es, en efecto, el punto de convergencia en el que se entretrejen finalmente los diferentes hilos de este intrincado escrito. Nietzsche persistirá en esta crítica hasta el final. Sin embargo, excepción hecha de algunos escritos no publicados de este período, el heterodoxo tipo de filología que Nietzsche practica en NT dejará de ser pronto el vehículo de dicha crítica. Más aún, Nietzsche parece luego abandonar también cualquier tipo de metafísica como sustento apropiado de la misma. Nietzsche seguirá comprometido con la crítica de la cultura incluso hasta el punto en que ésta llega a adoptar como su último semblante el bien conocido perfil de la furiosa crítica nietzscheana a la metafísica.⁵

Ahora bien, esta anticipación referente a la crítica de la cultura como constante del pensamiento de Nietzsche constituye aún una indicación muy vaga de lo que pudiera señalarse como continuidad básica del pensamiento de Nietzsche. Esta indicación, anexa a una apreciación aún hartamente panorámica de NT, apenas circunscribe los márgenes dentro de los cuales ha de moverse un análisis más detallado. Por otro lado, la referencia pasajera al carácter fragmentario de la ciencia y la cultura modernas no detecta aún el blanco de la crítica ni en su núcleo, ni en su amplitud, como tampoco en su propósito último. Interesará, ante todo, examinar este último, es decir, examinar si el incansable trabajo

⁵ No es aquí, sin embargo, el lugar para discutir la presencia o ausencia de una metafísica propia en el último Nietzsche (concretamente en sus doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno). Este es, claro está, un asunto que requiere previa clarificación de la noción de *metafísica* involucrada en la discusión. En el sentido en que se ha hecho uso de esta noción en el presente ensayo, metafísica es ante todo una determinada concepción de la realidad *en su totalidad*. Aunque también aplicable a la separación entre el mundo empírico del principio de individuación y el mundo extraempírico de lo Uno primordial, no se ha hecho énfasis hasta aquí en la noción de *metafísica* como doctrina de los dos mundos (*Zweiweltenlehre*).

crítico de Nietzsche se halla él mismo al servicio de algún propósito básico que fuera posible definir en términos positivos y más decididamente informativos.

Con esta preocupación en mente debemos ahora penetrar más hondamente en las tesis y los conceptos centrales de NT. Con el fin de dejar algún espacio para la comparación de NT con la obra posterior me concentraré en tres puntos: el pesimismo como verdad, el arte como negación de la verdad y la articulación de estos dos tal como fue expresada en la descripción de Nietzsche de la relación entre Apolo y Dioniso (sección 2). Trataré luego (sección 3) de encontrar en la obra posterior de Nietzsche un equivalente textualmente sustentable para estas ideas principales del NT. El alcance limitado de este artículo permitirá apenas esbozar las líneas a lo largo de las cuales podría plantearse tal "isomorfismo".

2. EL ARTE ENFRENTADO A LA VERDAD DEL PESIMISMO: APOLO VS. DIONISO

Nietzsche concibió la dinámica que subyace a la historia del arte griego como un enfrentamiento entre la horrenda e inmodificable verdad acerca del mundo (una vez que éste se revela como un *todo*) y los poderes naturales tendientes a generar la bella apariencia, como medio de ocultar y superar la aniquilante repulsividad de la verdad. La horrible verdad se halla comprimida en la certera visión de mundo del pesimismo, concepción que puede ser expresada sencillamente en la sentencia de que "lo que es no debería ser". Su mortífero efecto práctico no sería otro que la negación de la vida: "lo mejor es no ser". Tan pronto como la verdad del pesimismo nos muestra de lleno el "lado oscuro" de la existencia, la voluntad de vivir amenaza con derrumbarse. El poder redentor de la vida que acude para asistir al hombre en este peligro supremo para su voluntad (KSA, vol. 1, p.57; NT p.87) es el arte, al que Nietzsche define, en conformidad, como negación de la verdad, i.e. producción de ilusión. La crucial finalidad de la actividad artística es garantizar la conservación de la vida, cuando menos, y conducir al hombre, en el mejor de los casos, a la más enfática afirmación de la misma: "lo peor de todo es ... el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez" (KSA vol.1 p. 36; NT p.53). El arte es el recurso que permite al hombre superar el pesimismo práctico a través de una prodigiosa inversión de la desengañada voluntad de negación de la vida en la ilusionada afirmación de la existencia.

La primera obra de Nietzsche gira ya en torno al problema del *valor* (en el sentido que Nietzsche dará luego a esta palabra). Su propósito es determinar las condiciones básicas para la auto-conservación y, eventualmente, para la superlativa afirmación de la vida.⁶ A la luz de lo anterior, estas condiciones no

⁶ En su obra posterior Nietzsche definió 'valor' como aquello que representa una condición para la preservación y el acrecentamiento de la vida (cf. F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, Ed. Norma, Bogotá, 1992, pag. 151. En adelante se citará esta

son otras que las mejores condiciones posibles para una incesante actividad artística y para la creación artística en su máxima expresión.⁷ La superlativa afirmación de la vida a través y sólo a través de la máxima intensificación de los poderes artísticos: ésta era la meta concebida por Nietzsche como el sentido último de la existencia. Ahora bien, la tesis básica de Nietzsche en NT, concerniente a la relación entre arte y verdad, radica en que este ideal afirmativo no puede ser alcanzado mediante la exclusión de su opuesto.⁸ El arte, en otras palabras, no tiene una existencia autónoma. Lo bello (en cuanto algo creado, no dado) tiene como condición permanente la confrontación originaria con su opuesto, es decir, con lo horrendo, con la verdad. El arte es una fuerza reactiva. Su impulso proviene del efecto repulsivo de la verdad. Su fortaleza no tiene otra fuente que aquella concedida por la lucha en la que está envuelto con su rival. Su poder está directa y proporcionalmente condicionado por el poder de su oponente. Si la suprema afirmación de la vida, condicionada ella por el *fortalecimiento* del arte, es el fin más alto, y si tal fortalecimiento no puede tener lugar por fuera de esta lucha, entonces la preservación y el fortalecimiento de su fuerza opositora han de pertenecer necesariamente a tal ideal. Las condiciones de posibilidad y potenciamiento de la afirmación de la vida están formuladas en el NT como aquellas condiciones que regulan la relación entre Apolo y Dioniso en tanto relación de mutua dependencia.⁹

El arte y, por ende, la cultura no pueden ser concebidos independientemente de la experiencia de la verdad del pesimismo de la cual ellos son simplemente respuesta. Nietzsche está atacando, sin duda, un engañoso, un peligrosamente engañoso, concepto abstracto de arte y cultura como poderes autónomos. Pero esta errónea concepción no es simplemente, o siquiera principalmente, una falla conceptual. Pues, por así decir, nuestra concepción de la cultura es ella misma una expresión de nuestro ser cultural. La abstracción conceptual (la disociación en el plano de los conceptos de lo que se halla realmente en una unión indisoluble) es, a saber, sólo la expresión intelectual de una correspondiente actitud práctica. El equivalente práctico de este ocultamiento de la

selección de textos como FP). En el *Crepúsculo de los Ídolos* Nietzsche se refiere al NT como su primera trasvaloración de los valores (cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, Alianza, Madrid, p. 136).

⁷ El pensamiento de Nietzsche está originalmente ligado a todo tipo de superlativos, debido a su incondicional devoción por todo lo que ejemplificara grandeza. Su condena de la mediocridad siguió siendo una fuerza impulsora de su crítica de la cultura. La cultura en general y el estado en particular derivaban para el joven Nietzsche toda su legitimidad de su capacidad de crear las condiciones adecuadas para la generación del genio, del gran hombre.

⁸ Siendo ésta la más básica de sus afirmaciones, Nietzsche no argumenta en ningún momento en favor de esta tesis.

⁹ La comprensión de Nietzsche de *eris* y *agon*, de la discordia y la lucha en su significación para los griegos, contribuyó a su concepción de oposición y adversidad en general y del antagonismo entre lo Apolíneo y lo Dionisíaco en particular.

necesidad mutua de los contrarios es el optimismo entendido aquí como la actitud de irrestricta exclusión de lo negativo. La crítica del optimismo del joven Nietzsche está dirigida en contra de su unilateralidad como contrapartida de su equivocada ponderación del valor de lo negativo.

La aplicación específica de esta crítica a la comprensión de la cultura griega lleva a Nietzsche a poner en tela de juicio lo que él juzga como uno de los lugares comunes más profundamente arraigados en el estudio de la Grecia antigua. A partir de los estudios de Winckelman sobre el arte griego, llegó a ser usual considerar la jovialidad (*Heiterkeit*) como el rasgo sobresaliente de la cultura griega, un rasgo apreciable ante todo en las grandes obras maestras del arte figurativo griego. La preocupación inmediata de Nietzsche en NT, tal como lo afirma al comienzo de su posterior *Ensayo de Autocrítica*, era poner en cuestión este punto de vista ampliamente aceptado (KSA, vol. 1, p.11; NT, p.25). Esto no quiere decir que Nietzsche estuviera interesado en negar o despreciar la simetría, armonía, equilibrio y tranquilidad que el arte figurativo griego pone de manifiesto. Sin embargo, a juicio de Nietzsche, esta “bella apariencia” ocultaba, o mejor, estaba precisamente destinada a ocultar, el fondo oscuro y horrible de la existencia, del cual los griegos, un pueblo particularmente expuesto al sufrimiento, contaban con una rica experiencia. Hubo, de hecho, un pesimismo griego y el papel que éste jugó en la cultura griega fue todo menos marginal. La tarea singular de Nietzsche como filólogo fue la de rastrear la ignorada contribución del pesimismo en la construcción del imponente edificio de la cultura griega. Nietzsche encontró su más originaria y reveladora impronta en el culto al dios Dioniso. Según Nietzsche, la verdad del pesimismo hizo su aparición en suelo griego como verdad dionisiaca.

La filosofía de Schopenhauer, la expresión conceptual de un incipiente renacer del pesimismo en el mundo moderno, aportó al joven Nietzsche claras indicaciones acerca del tipo de experiencias vinculadas directamente con el develamiento de la verdad del pesimismo. Nietzsche sabía que tenía que buscarlas, como lo hiciera previamente Schopenhauer, por fuera del ámbito de la experiencia y vida cotidianas. Las experiencias que permitían una penetración en la verdadera constitución del mundo eran, según Schopenhauer, experiencias por completo extraordinarias: la contemplación estética, la compasión y la *unio mystica*. Nietzsche localizó finalmente el paradigma griego de estas experiencias en la radical suspensión de la vida cotidiana producida por la fiesta, concretamente, por una fiesta religiosa en la que reinaba, bajo el efecto extático de la música y los narcóticos, una viva sensación mística de unidad en la que se alcanza la captación empática del eterno sufrimiento del mundo como sufrimiento propio (véase KSA, vol. 1, p. 118, NT, p. 148).

La adjudicación al pesimismo de un papel central en la configuración de la cultura no implica, como se advierte, la idea de que el pesimismo tiene o tuvo

que permear conscientemente la vida corriente del hombre griego. Si tal fuera el caso, la correspondiente proclividad hacia la negación de la vida sería asunto diario. La vida sería entonces, minuto a minuto, literalmente insoportable y el hecho es, por el contrario, que el mundo, tal y como se lo experimenta por lo común y para el común, no presenta ningún rasgo terriblemente perturbador. Antes bien, se requiere haberse transportado “más allá” del mundo corriente para poder experimentar a fondo el carácter horrendo de la existencia. Pero una vez de este lado, el mundo que regularmente habitamos se nos muestra, desde la óptica adquirida por esta transgresión, como una ilusión, un sueño. NT hace eco de esta experiencia al presentar al mundo empírico como una irreconocible derivación, o mejor, como un logrado encubrimiento de lo que se revela en la vivencia de lo horrible-extraordinario.

¿Cuál es, en fin, el contenido de esta reveladora suspensión de nuestra percepción normal del mundo? Ese *mismo* mundo que percibíamos como una pluralidad de cosas individuales existentes por sí mismas, se revela ahora como una unidad omni-abarcadora. Siguiendo la terminología de Schopenhauer, Nietzsche se refiere a esta visión, como ya se lo ha mencionado, en términos de una ruptura del *principium individuationis*. Una visión horrenda surge ahora cuando el mismo mundo que aparecía como una suma de individuos separados e independientes se revela en su unidad subyacente. Lo que en sobriedad percibíamos como individualidad es ahora dramáticamente percibido como desmembramiento.

Sólo el reconocimiento de la pertenencia de lo diverso y múltiple a una unidad originaria hace que nuestra visión de su dispersión e inconexión se transmute en la visión repulsiva del desgarramiento y la fractura. Sólo bajo la sentida apercepción de su pertenencia a una unidad fundamental puede lo individual ser captado como lo desmembrado. Sólo entonces el inofensivo espectáculo de lo existente en su pluralidad se articula y desarticula en la horrenda visión del dios desmembrado: Dioniso Zagreo (KSA, vol.1, p.72; NT, 97). Como resultado de esta transfiguración del mundo, el sufrimiento que antes podíamos contemplar calmadamente como una suma de infortunio ajeno e individual es ahora, a la vez, padecimiento universal y propio. Es entonces cuando la voluntad de vivir encara el máximo peligro. Un impulso de auto-negación se apodera de quien participa en esta visión compasiva del mundo. Es el momento en el que la redentora producción de ilusión, i.e. el arte, ha de entrar en acción. El proceso completo que alguna vez debió llevar originalmente a la constitución de la apacibilidad, ahora temporalmente perdida, del mundo empírico (de cuyo carácter derivado nos volvemos ahora conscientes) es reproducido en todas sus etapas. La tarea es el ocultamiento de la unidad original a través de la instauración, viz. restauración, del mundo empírico (que ahora se presenta como mundo de apariencia) bajo el régimen una y otra vez reconstituido del

principio de individuación: “una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa”. Este mundo en el que todo tiene su contorno bien definido, sus límites bien establecidos, es la obra de arte que surge de la transfiguración del atormentado mundo de la contradicción original (el mundo como uno y múltiple). Las fronteras momentáneamente disueltas entre las cosas y las criaturas son restablecidas. El mundo vuelve a caer bajo el dominio de Apolo quien simboliza para Nietzsche la preservación de los límites, esto es, el imperio de la medida y la contención. La aliviadora ilusión de la individualidad es su creación. Pero el mundo empírico es sólo un primer producto de la producción de apariencia bajo el patronazgo de Apolo. Impulsado aún por el fuerte efecto repulsivo de la verdad dionisiaca, la urgida voluntad de apariencia busca mayor satisfacción y la encuentra en el mundo de los sueños y en el mundo del arte en el sentido estricto (corriente) del término.

Ahora bien, si el mundo empírico es asimismo concebido como un primer producto de la actividad artística, resulta claro entonces que Nietzsche hace uso, en este caso, de un concepto amplio de arte. El concepto de arte, como fue sugerido previamente, oscila, en virtud de una ambigüedad sistemáticamente motivada, entre el todo y la parte. El arte no significa simplemente, o siquiera primordialmente, un tipo de actividad específicamente humana contrapuesta a otras manifestaciones culturales como la ciencia, la lógica, la metafísica, etc. En un sentido amplio, el concepto nietzscheano de arte abarca, como ya se lo ha recalcado, todas estas ramificaciones de la actividad humana, abarca la totalidad de lo que puede llamarse cultura. Más aún, el arte es el acontecer mismo del mundo en su totalidad. Como ya decíamos, los impulsos (“instintos”) artísticos son concebidos por Nietzsche como potencias de la naturaleza actuando *a través* de “agentes” humanos en cada acción culturalmente relevante. El hombre, el artista (pues el hombre como tal es genéricamente un artista), es tan sólo un *medium*.

3. EL ETERNO RETORNO: EL PODER CREADOR DE LO NEGATIVO EN LA OBRA DE LOS OCHENTA

a. El nihilismo como condición para el surgimiento del hombre superior

En una imagen simbólica - la del perpetuo conflicto entre Apolo y Dioniso - Nietzsche presentó por vez primera en el NT lo que habría de permanecer hasta el final como una de las fuerzas conductoras de su pensamiento: la escisión (*Zwiespalt*) entre verdad y arte. La tesis que Nietzsche suscribe en su comprensión original de tal escisión establece como condición para la mayor afirmación de la vida la decidida apertura y exposición al poder de lo negativo. En términos de su crítica de la cultura esto era lo mismo que concebir el surgimiento del pesimismo como una condición indispensable del florecimiento viz. de la renovación de una cultura abierta y decididamente artística.

Casi quince años después de la publicación del NT, encontramos a Nietzsche asignando aún al pesimismo un papel crucial en el destino de la especie humana:

Una forma de pensar y una doctrina pesimistas, un nihilismo extático, pueden llegar a ser, en ciertas circunstancias, algo imprescindible, especialmente para el filósofo: a manera de una presión y un martillo poderosos con los cuales quiebra y quita de en medio razas degeneradas y agonizantes, con el fin de dar vía a un nuevo orden de la vida o con el fin de suministrarle a lo que degenera y muere el ansia del fin (KSA, vol. 11, 35 [82], p. 547; VP #1055; FP, p. 16).

Nietzsche persiste en la idea de una renovación (ahora habla de la creación de un “nuevo orden de vida”) y concibe todavía al pesimismo como una herramienta imprescindible, como una condición ineludible para este propósito.

El pasaje citado nos da un concepto clave con cuya ayuda podemos rastrear la continuidad del pensamiento de Nietzsche. Pese a las ostensibles diferencias que con seguridad pueden constatarse en el significado de los conceptos de *pesimismo* y *nihilismo* en los escritos de Nietzsche, es cierto, sin embargo, que tanto el uno como el otro pueden ser considerados intercambiables en lo que respecta a su papel en la transición hacia un “nuevo orden de vida”. Hay un paralelismo funcional entre uno y otro. De manera similar a como el pesimismo debería, de acuerdo a NT, permitir la superación del estado de postración de la cultura europea obligándola a enfrentar el poder productivo de lo negativo, así el nihilismo ha de emerger como el “peligro de los peligros” (KSA, vol. 12, 2[100], p. 110; VP # 905; FP p. 19) y provocar una profunda crisis en la especie humana que inauguraría la transición a un nuevo orden de la vida. La *crisis* debe ser entendida aquí literalmente como división y decisión. Una vez sumido en ella el hombre tendrá que decidir si está dispuesto a invertir sus valores supremos (los cuales, según Nietzsche, son la causa última de dicha crisis) a fin de lograr sobrevivir o bien sí, por el contrario, permanece adherido a ellos y sucumbe. En torno a esta decisión se ha de producir una profunda división en el seno de la humanidad. Aquellos que son capaces de tomar la valerosa decisión de la inversión valorativa y capaces, por consiguiente, de superar el nihilismo probarán con ello ser parte de una humanidad renovada y fortalecida. Aquellos que no lo sean se ratificarán como parte de una humanidad en decadencia que necesariamente se extinguirá por su incapacidad para colocarse a la altura de la implacable exigencia de la crisis. Así pues, el nihilismo como *crisis* juega el papel de un principio de división o, en otras palabras, de un principio de jerarquía, de un criterio de selección, por medio del cual se establecen las severas condiciones que preparan el surgimiento del hombre superior: *der Übermensch*. El superhombre: este es el nuevo apelativo con el que Nietzsche rebautiza su viejo ideal de afirmación de la vida. El superhombre, sostiene reiteradamente Nietzsche en el *Zaratustra*, es el sentido de la tierra. Esta es la meta a la que todo lo demás debe servir ahora como medio. Todo - en primer lugar el hombre presente - adquiere su valor en la medida en que

pueda servir de puente para el superhombre, de condición para su aparición. La especie humana, inmersa por lo pronto en la mediocridad¹⁰, ha de ser puesta inmisericordemente a prueba. Desde la época de gestación de NT (y su versión particular de la oposición entre la buena y la mala *eris*, viz. discordia), Nietzsche no conoce mejor terreno para poner al hombre a prueba y sacarlo de su postración que conducirlo al campo de batalla. La lucha (*agon*), sin embargo, como Nietzsche la concibe desde NT, está en el enfrentamiento del hombre con el poder desafiante de lo negativo. Nietzsche ve (o quiere hacernos ver) ahora a este último encarnado en el nihilismo.

Uno podría objetar, sin embargo, que el aforismo arriba citado no es más que un fragmento aislado y que la idea en él expresada no puede ser tomada como representativa de una idea central del Nietzsche maduro por la simple razón de que una idea similar ocupe tal lugar en su obra juvenil. Lo que alguna vez fue central podría haberse desplazado hacia el margen. A esto puede responderse diciendo que la idea de Nietzsche de una renovación de la especie humana a través de la confrontación con lo negativo permaneció íntimamente vinculada, como hemos visto, a algunos conceptos claramente reconocibles (y por unanimidad reconocidos) como centrales dentro de su filosofía madura: el nihilismo y el superhombre. Hay más, sin embargo. Ya arriba se sugería una conexión entre esta idea y el pensamiento que Nietzsche concibió como el pensamiento cardinal de su *Zarathustra*. Nietzsche, recordémoslo, caracteriza a “la requerida manera pesimista de pensar”, esto es al “nihilismo extático” como un “martillo”. Un repaso de los textos que mencionan esta imagen no deja duda acerca de aquello a lo que Nietzsche alude con “el martillo”: se trata de la doctrina del eterno retorno de lo mismo (KSA, vol. 11, 27[80], p. 295; FP, p. 186 s. KSA vol. 13, 13[4], p. 215; FP, p. 71). Un texto revelador, también éste del año 1885, ratifica el vínculo en cuestión y nos entrega, de paso, una clara respuesta a la pregunta de si Nietzsche alguna vez, así fuera temporalmente (entre el NT y el surgimiento de la doctrina del eterno retorno en el *Zarathustra*), llegó a abandonar su concepción de lo negativo como condición indispensable para la afirmación cabal de la vida. Este texto aporta además una valiosa indicación acerca de la metamorfosis bajo la cual podemos aún salir al encuentro del pesimismo-nihilismo en su obra madura: la “verdad”.

Mi nuevo camino hacia el “Sí”. Mi nueva versión del pesimismo como una búsqueda voluntaria de los aspectos terribles y cuestionables de la existencia: con lo que se me han hecho claros algunos fenómenos del pasado. “Cuánta ‘verdad’ soporta y osa un espíritu?” Una cuestión de fuerza. Un pesimismo semejante *podría desembocar* en aquella forma de un *decir-Sí* al mundo, tal como es: hasta el deseo de su retorno y eternidad absolutos, con lo cual estaría dado un nuevo ideal de filosofía y sensibilidad (KSA, vol. 12, 10[3], p. 455; VP # 1021; FP, p. 54).

¹⁰ “La lucha más grande: para ello se requiere una nueva *arma*. El martillo: conjurar una terrible decisión, enfrentar a Europa con la *consecuencia* de si su voluntad “quiere” o no el hundimiento. Prevención de la mediocrización. ¡Incluso el hundimiento es preferible!” KSA vol. 12, 2[131], p.132; VP #1054; FP, p. 29.

En conclusión, la nueva versión del pesimismo como un camino conducente a la afirmación dionisiaca de la vida se reencuentra en un lugar nada marginal de su obra posterior. Existe un hilo que conduce del papel atribuido al pesimismo en NT a la significación otorgada al eterno retorno en la filosofía de los años ochenta.

Debemos ahora concentrarnos en la idea del eterno retorno y posponer la cuestión de qué quiere decir Nietzsche al referirse a un “nuevo ideal de filosofía” y al descubrimiento de “fenómenos congeniales del pasado”, realizado en su nuevo camino hacia la afirmación. A esto regresaremos más adelante. Lo que por fuerza ha de quedar excluido de este ensayo es la importante cuestión que suscita el hecho de que Nietzsche insista todavía en presentar su nueva versión del pesimismo como la dosis de “*verdad*” que ha de soportar el espíritu del hombre contemporáneo. Resulta en extremo significativo el que Nietzsche deje marcada una distancia mediante el encomillado en que ahora encierra el término *verdad*.¹¹ Esta notable inflexión en el concepto nietzscheano de verdad introduce a su vez la problemática de la caracterización del arte como movimiento contra (*Gegenbewegung*) el nihilismo en la filosofía posterior de Nietzsche. Pero, dejando abiertos los interrogantes relativos a esta nueva versión del enfrentamiento arte-verdad en los últimos escritos de Nietzsche, conviene insistir en la relación entre pesimismo/nihilismo y eterno retorno con el propósito de dejar bien en claro que ella no es un resultado fortuito del desarrollo filosófico de Nietzsche.

Amigos míos, ¿en qué estoy ocupado desde hace muchos años? He procurado pensar el pesimismo en profundidad para redimirlo de la estrechez e ingenuidad medio cristianas, medio alemanas en que me salió por primera vez al paso en [la] metafísica de Schopenhauer: de tal manera que el hombre se ha puesto en condición de hacer frente a esta forma de pensamiento gracias a la expresión máxima del pesimismo. He buscado también un ideal inverso, una manera de pensar que es la más rebosante y la que más llega a afirmar el mundo entre todas las posibles maneras de pensar; la encontré al pensar hasta sus últimas consecuencias la consideración mecanicista del mundo. Se requiere el mejor *humor* del mundo para soportar un tal mundo del eterno retorno como lo enseñé a través de mi hijo Zarathustra (...) Se me perdonará el que yo mismo no esté dispuesto en lo más mínimo a renunciar a ninguna de estas dos maneras de pensar -tendría entonces que renunciar a mi tarea, la cual requiere de medios

¹¹ No sería exagerado afirmar que en torno a la interpretación de este encomillado (como parte de lo que Nietzsche llamara *Gänsefußchen-philologie*, viz. filología del encomillado) se decide acerca de una crucial diferencia entre la *presentación* que hace Nietzsche de la metafísica de NT y la “metafísica” del eterno retorno a partir del *Zarathustra*. En NT Nietzsche presenta al pesimismo como la verdad (sin comillas). Sin embargo, esta diferencia en la *presentación* no indica necesariamente una diferencia en la actitud de Nietzsche con respecto a la verdad de sus respectivas doctrinas acerca de la totalidad de lo que es. Con base en la distancia crítica que Nietzsche parece haber adquirido ya con anterioridad a NT con respecto a aquellas mismas doctrinas de Schopenhauer a las que, sin embargo, da cabida en su primera obra, bien podría argumentarse, en efecto, que la verdad del pesimismo en NT es ya *para Nietzsche* “la verdad”. Toda esta problemática perteneciente a una filología del encomillado en la obra de Nietzsche requiere, sin embargo, un tratamiento que rebasa en mucho los límites del presente trabajo.

contrapuestos. Una manera de pensar pesimista resulta temporalmente (quizá por varios milenios) de sumo valor para la destrucción o para el retardamiento y profundización de hombres y pueblos (...) (KSA, 34[204], p. 489 s.; FP, p. 13).¹²

Nietzsche presenta su pensamiento como un esfuerzo continuo hacia la elaboración viz. *invención* de la expresión suprema del pesimismo.¹³ Como resultado final de este empeño Nietzsche introduce la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Un análisis del contenido de esta doctrina no puede, por supuesto, ser ofrecido aquí, ni siquiera sumariamente. En buena medida lo mismo se aplica al concepto de nihilismo previamente introducido. Baste aquí destacar la equivalencia *funcional* que existe en la mutua articulación de los conceptos centrales a través de la primera y de la última filosofía de Nietzsche. Nihilismo y eterno retorno pertenecen sin duda a la última y la cita anterior revela una conexión íntima entre ambos. A la luz de todo lo anterior deberíamos esperar que Nietzsche caracterizara la doctrina del eterno retorno como el resultado de una radicalización del nihilismo. Así lo hace. En una nota póstuma del año 1887 en la que Nietzsche reinicia, luego de la publicación de la *Genealogía de la Moral*, el trabajo interrumpido en el proyecto de *La Voluntad de Poder*, encontramos:

1. Sobre la historia del nihilismo europeo.
Como consecuencia necesaria de los ideales anteriores: absoluta falta de valor.
2. La doctrina del *eterno retorno*: como su consumación [*Vollendung*], como *crisis*.
3. Todo este desarrollo de la filosofía en cuanto historia de la *voluntad de verdad*. Su ponerse a sí misma en cuestión (KSA, vol. 12, 9[1], p. 339; FP, p. 44).

El desarrollo que conduce a la doctrina del eterno retorno es visto, según la interpretación retrospectiva de Nietzsche, como una insistente radicalización del pesimismo y, como este último fragmento lo pone en evidencia, tal radicalización habría de ser proseguida luego en términos de una consumación y un perfeccionamiento (*Vollendung*) del nihilismo.

b. El eterno retorno como consumación del nihilismo

Pero, ¿cómo puede la doctrina del eterno retorno ser concebida como la consumación del nihilismo? En uno de los fragmentos póstumos más reveladores (cf. KSA vol. 12, 5[71], pp. 211-217; FP, p. 31-40), tal vez el texto más

¹² Basado en este fragmento Nietzsche compuso el aforismo 56 de *Más allá del bien y del mal*.

¹³ En algunos pensamientos retrospectivos sobre el NT, Nietzsche consecuentemente piensa en su primera obra como conteniendo ya una versión radicalizada del pesimismo schopenhaueriano. "La concepción del mundo con la que uno se tropieza en el trasfondo de este libro es especialmente sombría y desagradable: entre los tipos de pesimismo conocidos hasta ahora ninguno parece haber alcanzado este grado de malignidad." KSA, vol. 13, 11[415], p. 193 (FP, p. 154).

claro concerniente a la articulación, por lo demás, algo esquiva, de los conceptos centrales de su filosofía madura, Nietzsche sugiere la forma en que esta relación debe ser interpretada.¹⁴

La gran ilusión, i.e. la gran mentira del cristianismo se originó como un medio de garantizar la conservación de la especie humana. El hombre estaba originalmente amenazado por una especie de nihilismo primitivo (véase también, KSA, vol. 5, p. 411; GM, p. 184 s.). El hombre estaba, a saber, abatido por una sensación de carencia de valor en vista de su impotencia frente al carácter accidental del devenir. Sufría porque era incapaz de encontrarle sentido alguno al sufrimiento y al mal. El cristianismo evitó entonces que el hombre cayera en la total desesperación y que tomara partido contra la vida y su adversidad.¹⁵ El cristianismo obró como un antídoto contra el “nihilismo práctico y teórico” (KSA, vol. 12, 5[71], p. 211; FP, p. 32).

Ahora bien, dentro del conjunto de valores de la moral cristiana se le daba un lugar muy importante a la verdad, viz. la veracidad. Como una consecuencia de las exigencias cada vez mayores de este ideal de veracidad, la adhesión incondicional del hombre a dicho ideal empezó a obrar en contra de su gestor, el cristianismo, y sus valores supremos. El hombre empezó a colegir que el mismo cristianismo estaba fundado sobre el auto-engaño. Era sólo una creación que emergió de la necesidad imperiosa de mentirse. Como resultado de esta gradual toma de conciencia acerca de la mendacidad del cristianismo, todos los valores basados en él perdieron gradualmente su valor. La veracidad, viz. la voluntad de verdad, desemboca en el nihilismo. Puesto que el hombre pensó que la interpretación cristiana del sufrimiento y la maldad era la única, entonces de su incontenible derrumbe extrajo la conclusión de que el sufrimiento y la maldad no tienen sentido alguno. La vida no tiene sentido, sostiene entonces el nihilismo. La vida discurre en vano.

Es esta carencia de sentido¹⁶, este “en vano”, lo que Nietzsche coloca como el objeto inmediato de su propia radicalización del nihilismo. En la “estrechez e ingenuidad” (*Enge und Einfalt*) en que Nietzsche dice haber encarado el pesimismo por vez primera (en la metafísica de Schopenhauer), éste proclamaba que en nuestra existencia el sufrimiento prevalecía sobre el placer. Nietzsche objeta ahora que lo que resulta inaceptable en el sufrimiento no es en realidad, el sufrimiento mismo, sino su carencia de sentido. Si al dolor logra hacersele

¹⁴ Se trata del importante fragmento de Lenzer Heide. Desafortunadamente este texto, crucial para la comprensión de la unidad del pensamiento de Nietzsche, fue completamente desmembrado en la edición de *La Voluntad de Poder* (VP # 4, 5, 114, 55).

¹⁵ Como una actividad redentora de producción de ilusiones, el cristianismo llega a jugar un papel similar al jugado en NT por el arte como contramovimiento frente al pesimismo.

¹⁶ Una de las recurrentes caracterizaciones de nihilismo en la obra de Nietzsche es precisamente la que lo define como la sensación de carencia de sentido.

aparecer como pleno de sentido puede uno llegar incluso a aplicarse voluntariamente cualquier cantidad del mismo. (En caso contrario, no sería posible explicar el fenómeno del ascetismo). Allí donde el pesimismo (definido como balance negativo entre el bien y el mal) desemboca en verdadera desesperación, ésta reside realmente en el componente nihilista que puede sumarse a aquél: el sinsentido.¹⁷ El nihilismo concebido como la conciencia del sinsentido del mal representa al mismo tiempo una comprensión más profunda del pesimismo y un paso decisivo en su radicalización. Pero ahora Nietzsche se concentra en esta carencia de sentido y se pregunta qué es, a su vez, lo verdaderamente desesperante y desesperanzador en ella. Una vez que ha identificado la fuente última de la negatividad del nihilismo, Nietzsche procede de inmediato a formular su exacerbación extrema:

La duración con un “en vano”, sin propósito ni finalidad, es el más *paralizante* de los pensamientos, sobre todo cuando se comprende que se está siendo burlado y, sin embargo, no se tiene poder para no permitirlo.

Consideremos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal y como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un final en la nada: “el eterno retorno”

Esta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (la “ausencia de sentido”) eternamente! (KSA, vol. 12, 5[71], p. 213; FP, p. 34).

Hemos seguido a Nietzsche en su búsqueda o, si se quiere, en su invención, de una expresión superlativa del poder de lo negativo. Nos hemos aproximado al sombrío mundo vislumbrado por aquella “tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo en el que poder poner a prueba su fuerza” (tal es la caracterización nietzscheana del pesimismo de la fortaleza en el *Ensayo de Autocrítica*, cf. KSA, vol. 1, p. 12; NT, p. 26). Sin embargo, como bien se lo hubiera podido anticipar con sólo recordar el papel asignado a lo negativo en NT (o, más recientemente, en el pasaje de 1885 arriba citado), Nietzsche, al elaborar tales visiones, está identificando o, si se quiere, generando las condiciones y medios necesarios para lo que realmente constituye su meta última: el Sí. Aquel Nietzsche que habla a través de la máscara sufriente de sus doctrinas del sinsentido de la existencia (nihilismo y eterno retorno) luce tras ella el rostro sonriente del iniciado que sabe que en ellas se aloja la promesa de una nueva vida: la vida en su auto-afirmación superlativa. El conocimiento que le permite entrever en ellas tal posibilidad, es decir, su filosofía, es una renovada reflexión sobre las condiciones de posibilidad del tipo de hombre¹⁸ capaz de remontarse hasta este nuevo “orden de la vida”. También ella es un puente extendido hacia el

¹⁷ Sale aquí a relucir la razón para la sustitución que hace Nietzsche del concepto de pesimismo por el de nihilismo.

¹⁸ La original búsqueda del joven Nietzsche de las condiciones de posibilidad del genio se convierte en esta etapa en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del superhombre.

superhombre. Dicho sea de paso, puesto que estas condiciones resultan ser condiciones espirituales (son grandes doctrinas, grandes pensamientos lo que, según Nietzsche, ha dado forma a todos los tipos de hombre a lo largo de la historia¹⁹) era posible para Nietzsche como escritor y como filósofo no sólo determinar tales condiciones sino crearlas. Su filosofía era, sin más, acción.

Una vez introducido el eterno retorno como la forma extrema de nihilismo, el fragmento de Lenzer-Heide procede a descubrir el lado positivo de esta ambivalente doctrina. Este pasaje nos provee con una nueva denominación para su ideal de afirmación de la vida, una denominación con la que Nietzsche apunta hacia la tradición en la que su propia filosofía podría inscribirse de poder colocarse en algún sitio: *panteísmo*.

Entonces se entiende que aquí se busque una antítesis del panteísmo: puesto que “todo perfecto, divino, eterno” obliga *igualmente a una creencia en el “eterno retorno”* (KSA, vol. 12, 5[71], p. 213; FP, p. 35, #7).

La invención de un nihilismo extremo en la forma de la doctrina del eterno retorno de lo mismo representa la elaboración de la antípoda del panteísmo. Esta antítesis está dada por el hecho de que ambas maneras de pensar encaran el mismo mundo aunque con de una actitud y valoración opuestas. Una y otra claman “todo, eterno” y entienden por “todo” al mundo como un incesante devenir que se repite a sí mismo, sin desembocar nunca en una meta última. Sin embargo, una la interpreta como la nada del sinsentido, la otra como la imagen misma de la perfección y la divinidad. El eterno retorno juega en ambas direcciones el papel de una extrema intensificación de lo que cada una de estas formas de pensar encara respectivamente, bien como una invitación a la negación, bien como una invitación a la más decidida afirmación. Así pues, estos dos impulsos contrarios se encuentran tan estrechamente ligados el uno al otro en el punto de convergencia de su respectiva radicalización que se hace posible entonces decir que cada uno puede transmutar en su mayor opuesto por un “simple” giro: el de la inversión de valores.

A su manera, la filosofía de Nietzsche parece haberse plegado a un horrendo ritual descrito por Hegel, sometiéndose a la prueba de atar a su propio cuerpo un cadáver pestilente. El mundo abrazado por la suprema afirmación no es un mundo distinto al repudiado por la extrema negación:

La autosuperación del nihilismo.

Intento de decir Sí a todo lo que ha sido negado hasta hoy (KSA, vol. 12, 9[164], p. 432. FP, p. 53).

¹⁹ En un fragmento que sigue, por poco, a aquél en el cual la doctrina del eterno retorno es formulada por vez primera (KSA, vol. 9, 11[141], pp. 494-496; FP, p. 163-65) Nietzsche escribe: “¿Dices que la alimentación, el lugar, el aire, la sociedad te cambian, te determinan? Ahora bien, tus opiniones lo hacen aún en mayor medida, pues éstas te determinan a esta alimentación, lugar, aire, sociedad. Si incorporas el pensamiento de los pensamientos [el pensamiento del eterno retorno G.M.], éste te transformará.” KSA, vol.12 10[3], p.455; FP, p.165.

El mundo objeto de la veneración panteísta perseguida por Nietzsche es el mismo mundo condenado por el nihilismo: el mundo del devenir sin fin.²⁰ No se trata de un enfrentamiento entre dos visiones diferentes del mundo. El nihilismo y el panteísmo dionisiaco como las dos caras de la doctrina del eterno retorno no enrostran dos mundos diferentes. Es el mismo mundo, i.e. la misma visión, que por un lado provoca la más profunda repugnancia y por el otro lado la risa más regocijada.

La referencia en el presente contexto al crudo ritual descrito por Hegel requiere y admite una justificación. Podría recordarse, a este propósito, que Nietzsche destaca retrospectivamente, en *Ecce Homo* (KSA, vol.6, p.310; EH p.68), la presencia de Hegel en NT. Pero ¿se refiere Nietzsche acaso al propósito de una inclusión de lo negativo? Nietzsche hace referencia directamente a la relación que NT establece entre los principios opuestos de lo apolíneo y lo dionisiaco. Ahora bien, si se examinara lo que esta relación comporta y la forma como Nietzsche la determina, bien se podría llegar a concluir que a través de ella Nietzsche precisamente aboga por una cierta "inclusión de lo negativo". Sólo que lo esencial de su temprana definición de lo negativo la toma Nietzsche, en lo básico, prestada del pesimismo de Schopenhauer. Con todo, no estamos obligados a ejercer violencia a la vaga alusión a Hegel en *Ecce Homo*. Nietzsche llega a ser mucho más claro en lo referente a la relación entre NT y la filosofía de Hegel. En una de sus notas póstumas, Nietzsche escribió:

La significación de la filosofía alemana (Hegel): idear un panteísmo en el que el mal, el error y el sufrimiento *no* sean percibidos como argumentos en contra de la divinidad. *Esta grandiosa iniciativa* ha sido objeto de abuso por parte de los poderes existentes (Estado, etc.) como si con ello quedara sancionada la racionalidad de lo que impera en ese justo momento (...)

Yo mismo intenté una justificación estética: ¿cómo es posible la fealdad del mundo? Tomé la voluntad de belleza, de persistencia en formas *iguales* como un medio provisorio de conservación y salvación; lo que me pareció fundamental, sin embargo, fue lo eternamente-creador que, en cuanto es *lo-eternamente-obligado-a-destruir*, está ligado al dolor (KSA, vol. 12, 2[106], p. 113; VP #416).

Nietzsche vincula positivamente su propia tarea y motivos como pensador con la orientación general de una corriente previa de la historia de la filosofía. Su primer libro es presentado como un intento de llevar a término lo que hasta su tiempo existía como una iniciativa todavía por consumir. Por su parte, el presente artículo ha intentado mostrar que su obra posterior puede ser considerada como un intento de radicalizar lo que él mismo iniciara en el NT. Ahora podemos dar una completa imagen de esta iniciativa. La tarea de Nietzsche puede ser descrita tan sólo parcial y condicionalmente como una

²⁰ "Comprender los aspectos de la existencia hasta ahora negados no sólo como necesarios, sino como deseables; y no sólo como deseables en función de los aspectos hasta ahora afirmados (...) sino por mor de sí mismos (...)" (KSA, vol. 12, 10[3], p. 455; FP, p. 54).

radicalización del pesimismo de Schopenhauer proseguida posteriormente en términos de la consumación del nihilismo europeo que Nietzsche presenta como una fatalidad histórica ya en marcha. La tarea última, como se la puede describir en los términos del NT, era la invención de “la teodicea más satisfactoria”. De acuerdo con la recepción de Nietzsche de una iniciativa alemana preexistente, este cometido sólo podía cumplirse a cabalidad por medio de la invención de un cierto panteísmo. Así pues, si esta tarea había de proseguirse en absoluto, debía seguir siendo esencial para la filosofía de Nietzsche una cierta captación de la totalidad, independientemente de que se le describiese o no en términos de la “sensación mística de la unidad” de NT. Un halo de divinidad debía posarse sobre el mundo en su totalidad, i.e. el mundo que incluye el lado tradicionalmente negado y excluido de la existencia²¹. De hecho, el nombre de un dios se mantiene vinculado al mundo de comienzo a fin en la filosofía de Nietzsche: el nombre del dios Dioniso. Este fue, sin duda, el nombre privilegiado con el que Nietzsche reiteradamente subrayó la continuidad de su pensamiento.

“¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios [los misterios dionisiacos]? La vida eterna, el eterno retorno de la vida (...) En la doctrina de los misterios el dolor queda santificado: los “dolores de la parturienta” santifican el dolor en cuanto tal, - todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro implica dolor ... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el “tormento de la parturienta” ... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica griega, la de las Dionisias” (KSA vol.6, p. 159; CI 134s.)

“Y con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí - *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores: con esto vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brotan mi querer, mi poder - yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, - yo, el maestro del eterno retorno ...” (KSA vol.6, p. 160; CI p.136.)”

²¹ “No hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo” (KSA, vol. 6, p.311; EH, p. 69).

* Agradezco a Raúl E. Meléndez por su valiosa ayuda en la redacción final de este ensayo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Nietzsche, Friedrich (1980)

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 15 vols.

Nietzsche, F. (1971)

Ecce Homo, (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1981)

El Nacimiento de la Tragedia, (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1984)

El Crepúsculo de los Ídolos, (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1990)

Genealogía de la Moral, (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza Editorial

Nietzsche, F. (1992)

Fragmentos Póstumos, (trad. Germán Meléndez), Bogotá: Ed. Norma.

Nietzsche, F. (1895)

Der Wille zur Macht, en *Werke*, 19 vol., vol. 15 y 16, Leipzig.

Schopenhauer, A. (1985)

El Mundo como Voluntad y Representación, vol.2, Barcelona: Orbis.