



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA “SAMUEL RAMOS MAGAÑA”

TESIS:

**“LA RONDA DE SILENO. UNA INTERPRETACIÓN DE LA
FILOSOFÍA TRÁGICA DE NIETZSCHE”**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

MERCEDES ROJAS PÉREZ

ASESOR DE TESIS:

DR. JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

Morelia, Mich. Diciembre de 2011



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
“SAMUEL RAMOS M.”**

Índice

Introducción: Nietzsche y la tragedia.....	3
El despertar dionisiaco en <i>El nacimiento de la tragedia</i>	9
Apolo, guardián del principio de individuación.....	12
La sabiduría de Sileno.....	18
Camino del insomnio.....	30
Miguel de Unamuno, el camino de la inmortalidad.....	33
Schopenhauer y el camino del nihilismo ascético.....	36
En la encrucijada.....	47
El diagnóstico nietzscheano acerca de la tragedia griega.....	49
Muerte de la tragedia.....	56
Unamuno y Schopenhauer, visiones nihilistas de lo trágico.	58
Verdad y tragedia.....	75
Tragedia y justicia poética.....	82
Desculpabilización de la existencia.....	87
El camino de la afirmación. “Incipit tragœdia”.....	92
Conclusiones: Nietzsche y la señora del laberinto.....	102
Bibliografía.....	107

La ronda de Sileno. Una interpretación de la filosofía trágica de Nietzsche

*A vosotros los audaces buscadores e
indagadores, y a quienquiera que alguna
vez se haya lanzado con astutas velas a
mares terribles, - a vosotros los ebrios de
enigmas, que gozáis con la luz del
crepúsculo, cuyas almas son atraídas con
flautas a todos los abismos laberínticos:
- pues no queréis, con mano cobarde,
seguir a tientas un hilo; y allí donde
podéis adivinar, odiáis el deducir - a
vosotros solos os cuento el enigma que
he visto*

F. Nietzsche

Introducción

Nietzsche y la tragedia

El tema de lo trágico es añejo en filosofía; de Aristóteles a Nussbaum, la reflexión acerca de la tragedia ha suscitado innumerables interpretaciones. Una de las más antiguas y veneradas es la que nos ofrece *La poética*, de aquí surge la célebre concepción de tragedia como “imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, que por medio de la acción y no de la narración, conduce, a través de la compasión y del temor, a la purificación de estas

pasiones.”¹ No es éste el lugar adecuado para un análisis más detallado de la visión aristotélica, sólo es necesario enfatizar el hecho de que para Aristóteles la finalidad y placer propios de la tragedia se encuentran en el concepto de catarsis. “La finalidad de la tragedia sería producir en el espectador o en el lector de tragedias el estremecimiento patético: los sentimientos de compasión y temor.”² Desde esta perspectiva la noción aristotélica de lo trágico nos vincula principalmente con el patetismo eurípideo; de ahí que en *La poética* escriba: “el propio Eurípides, aun cuando no maneje bien otros elementos, parece ser el más trágico de los poetas.”³

Nietzsche también tiene como punto de partida la reflexión acerca de lo trágico, sólo que, a diferencia de Aristóteles, para nuestro filósofo es justamente Eurípides el más antitrágico de los poetas, es él, inclusive, uno de los asesinos de la tragedia. Lo anterior se debe a que en manos de Eurípides el arte trágico se transforma en dialéctica; Eurípides vulgariza a la tragedia griega, en sus dramas el espectador ocupa el escenario, la vida cotidiana invade las tablas. “Gracias a él el hombre de la vida cotidiana dejó el espacio reservado a los espectadores e invadió la escena.”⁴ En Eurípides la tragedia es un medio de instrucción pública, a través de ella se difunden lecciones de moral, lógica; e inclusive, economía: “si ahora la masa entera filosofa, y en la administración de sus tierras y bienes y en el modo de llevar sus procesos actúa con inaudita inteligencia, esto, dice Eurípides, es mérito suyo y resultado de la sabiduría inoculada por él al pueblo.”⁵ La tragedia se

¹ Aristóteles, *La poética*, vv. 1449b 25-29, Caracas, Monte Ávila, 1998, p. 6

² C. Trueba, *Ética y tragedia en Aristóteles*, México, ANTROPOS-UAM, 2004, p. 44

³ Aristóteles, óp. cit, vv. 1453a, p. 15

⁴ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 105

⁵ Ídem, p. 106.

convierte en instructora de la plebe. De esta manera, como señala Albin Lesky, el arte trágico, degenera, en la comedia nueva, en escuela de moral.⁶

Comprender la diferencia de valoración respecto al autor de *Medea* nos permite apreciar mejor el abismo que separa a Nietzsche de la concepción aristotélica de lo trágico. Nuestro filósofo critica duramente el patetismo euripídeo, este poeta no supo apreciar el fondo dionisiaco, tremendamente afirmativo, de la tragedia. Y tampoco Aristóteles fue capaz de encontrarse con Dionisos. En su exposición acerca de la tragedia, aunque preponderen los aspectos formales; es decir, lo referente a la estructura y composición de la poesía trágica, es posible asimismo detectar el influjo nihilista que anima su definición. La concepción aristotélica de tragedia no remite de ningún modo al sentimiento de superabundancia, al exceso del que emana la afirmación, incluso, de lo más terrible. Para Aristóteles se trata más bien de una purga, una descarga de emociones. Parece que se remite a un público de enfermos, seres decadentes que ingieren su dosis de tragedia como se ingiere cualquier medicamento.

Para Nietzsche también es posible hablar en términos médicos acerca de lo trágico, sólo que a diferencia de Aristóteles, no se trata de una salud que deba ser restaurada o regulada a través de la purificación o *kátharsis*, sino que es la expresión de fuerzas activas. La tragedia, es ella misma un síntoma de “la gran salud”⁷. No tiene su finalidad, pues, como en Aristóteles, en ser “un proceso de descarga de residuos, no necesariamente impuros, cuya retención podría resultar nociva para el organismo.”⁸ Nietzsche ve en la tragedia

⁶ Cf. A. Lesky, *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1973.

⁷ Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 382, Barcelona, Olañeta, 2003.

⁸ C. Trueba, *óp. cit.*, p. 51

griega una posibilidad diferente a la decadencia, al imperio de las fuerzas reactivas de una voluntad de poder nihilista.

Nietzsche renueva el concepto de lo trágico, en él, la canónica definición aristotélica de la tragedia se desvanece, como afirma Deleuze:

Lo trágico designa la forma estética de la alegría, no una receta médica, no una solución moral del dolor, del miedo o de la piedad. Lo trágico, es alegría. Pero esto quiere decir que la tragedia es inmediatamente alegre, que no apela al miedo y a la piedad del espectador obtuso, auditor patológico y moralizador que cuenta con ella para asegurar el buen funcionamiento de sus sublimaciones morales o de sus purgaciones médicas.⁹

Nietzsche hace una apropiación de los griegos, recrea el concepto de tragedia. Ésta adquiere un matiz de suma importancia para su pensamiento, a tal grado, que podríamos calificar la filosofía de Nietzsche como una filosofía trágica. Sin embargo, su comprensión de la tragedia, reitero, no tiene mucho que ver con las concepciones anteriores. No suena aquí la catarsis aristotélica, ni el afán por liberarse de la voluntad como en Schopenhauer. Si decimos que Nietzsche es un exponente del pensamiento trágico, lo es en la medida en que transforma y renueva el concepto de tragedia.

A primera vista podría parecer que no hay mucho en común entre el Nietzsche de *El Nacimiento de la tragedia* y el del *Zaratustra* o *El Anticristo*. Alguien podría afirmar que el Nietzsche maduro deja totalmente de lado sus temas de juventud. Podría creerse incluso que las reflexiones en torno a la tragedia ocupan un lugar menor dentro de su producción

⁹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 29

intelectual. Sin embargo, como escribe Nietzsche en el prólogo a *La genealogía de la moral*: “nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas – todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una única voluntad, de una única salud...”¹⁰ y en efecto, en los escritos de Nietzsche es posible encontrar siempre vínculos; desde la crítica despiadada en obras como *Humano, demasiado humano* o *Aurora*, hasta los bailes y piruetas de *Zaratustra* podemos encontrar síntomas de esa única voluntad y salud a las que antes se refiere. Así pues, una de las finalidades del presente trabajo será presentar a Nietzsche como filósofo del pensamiento trágico. Se tratarán de establecer algunos vínculos entre los temas de su primer libro y el resto de su reflexión. Atendiendo a nuestro autor, que se calificaba a sí mismo como el primer filósofo trágico, nos acercaremos a su obra considerándola justamente como la expresión de esa filosofía trágica, de manera que conceptos como “inocencia del devenir”, “eterno retorno”, “amor fati”, etc. aparecerán imbricados en la constitución de un pensamiento trágico.

Así pues, nuestro trabajo en buena medida será aquí hacer de intérpretes. O, mejor aún, guías. Nos revestiremos con los atavíos de Ariadna con la intención de prodigar el hilo de lo trágico, que como tal, adquiere su simiente desde el primer libro de Nietzsche. Este hilo que, decíamos, tiene aquí su nacimiento, se extiende a través de la reflexión nietzscheana dibujando con él una majestuosa senda: el camino de la filosofía trágica.

El recorrido iniciará con un breve análisis de las principales tesis de *El nacimiento de la tragedia*, deteniéndonos especialmente en la sabiduría de Sileno, ésta representa una encrucijada de gran importancia puesto que a partir de ella es posible la afirmación trágica;

¹⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 26

sin embargo, late también aquí el riesgo de un terrible desencanto, de una voluntad negadora que prefiera el aniquilamiento, la nada. Asimismo, es posible darle la espalda a esta abrumadora sabiduría, negar a Sileno y afirmar de un salto a Dios y la inmortalidad del alma. De esta manera, antes de emprender el camino de la filosofía trágica, se examinará brevemente el nihilismo schopenhaueriano; así como un acercamiento al papel de Dios y la esperanza en el pensamiento de Unamuno.

La concepción que Nietzsche tiene de lo trágico está completamente desligada de una visión moral del mundo. Para llegar a la afirmación trágica es necesario que términos como Dios, Verdad y Justicia sean sometidos a la dureza del martillo nietzscheano. Así pues, se tendrá que señalar el abismo que separa a la tragedia de nociones como culpa, castigo o “justicia poética”. Al escribir que el concepto nietzscheano de lo trágico está desvinculado de la moral, tiene que recordarse que para Nietzsche la Verdad también oculta un resabio moral; de tal manera que nuestro recorrido tendrá que llevarnos a explorar las posibles relaciones entre verdad y tragedia. Luego de estos apartados, en los que predomina el acento crítico, se pasará, como el león que abandona el desierto, al “sagrado decir sí”. En la parte final del presente trabajo se analizarán, a la luz de la afirmación trágica, algunos de los principales conceptos de la filosofía nietzscheana tales como: amor fati, inocencia del devenir, voluntad de poder y eterno retorno.

El despertar dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*

Pensar no consiste en salir de la caverna, ni remplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos recortados de las cosas mismas, la claridad vacilante de una llama por la luz del verdadero sol. Consiste en entrar en el Laberinto... en perderse en galerías que sólo existen en la medida en que las cavamos incansablemente, en girar en círculos en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado detrás de nuestros pasos, hasta que esta rotación abre, inexplicablemente, fisuras transitables en la pared.

Cornelius Castoriadis

Si podemos hablar de una de las obras que durante el siglo XIX transformó radicalmente el escenario filosófico, ésta fue sin duda *El nacimiento de la tragedia*. La primera obra de Nietzsche es un libro difícil y apasionante. En ella no sólo se dinamitan las anteriores formas de concebir filosofía, ciencia, y música, sino la manera de comprender y asumir la vida misma.

Si bien esta primera obra se haya fuertemente influenciada por el pensamiento de Schopenhauer, esto no quiere decir, bajo ninguna circunstancia, que al libro sobre los griegos le falte originalidad y genio. Ya en él Nietzsche pudo ver algo que Schopenhauer nunca tuvo presente: a Dionisos; la sobreabundancia, la vida como exceso y derroche, no como carencia. La vida afirmándose aún en el sufrimiento.

Nos es lícito ver esta obra como ese despertar dionisiaco que, aunque lleno de brumas, está igualmente investido de nuevos pensamientos y presentimientos, nuevas formas de abordar la filosofía y la vida. Estas primeras intuiciones irían aclarándose paulatinamente a través de las posteriores obras de Nietzsche. No se pretende defender la exagerada tesis de que el pensamiento nietzscheano se mantiene inalterable desde su primera obra hasta sus últimos escritos, sin duda hay variaciones, cambios de percepción respecto algunos temas. Lo que sí se afirmará es que desde su primer libro germinan las simientes que darán frutos al resto de su obra.

Es en *El nacimiento de la tragedia* donde se esbozan los primeros trazos del camino que habría de constituir el pensamiento nietzscheano. Sin embargo, es éste un camino intrincado, semejante a un laberinto; donde el riesgo de extravío es inminente. Lugar de baile y afirmación donde, sin embargo, late el peligro de ser devorado por fuerzas primigenias, abrazar una racionalidad ingenua, o ser absorbido por el torbellino del pesimismo; un Schopenhauer con barbas de Sileno anunciando la fatiga de la existencia, el “mejor morir pronto”.

En efecto, son varios los caminos que se entrecruzan en la obra de este Dédalo moderno: Schopenhauer y el pesimismo, Wagner y la música, Sócrates; la moral y la ciencia. Es éste un laberinto que atrae por su enigmaticidad, por su iridiscente extrañeza. Sus pasadizos no necesariamente están hechos para perder a quien en ellos se aventura, éstos ofrecen varias salidas, posibilidades de trazar nuevos caminos.

A continuación se intentará transitar por algunas de estas vías, sin pretender por ello agotar las posibilidades, el principal hilo conductor a lo largo de esta arriesgada travesía

será la sabiduría de Sileno; así pues, marchando a ritmo de la siringa, se intentará penetrar en la oscura sabiduría de los bosques. Como Aquiles, es necesario tener pies ligeros para emprender este arduo recorrido, ya que, sin duda, uno de los caminos más abruptos del laberinto nietzscheano lo constituye el trazado por Sileno y su enigmática sabiduría. Tarea difícil resultará pues adentrarse en este sendero; sus pasadizos emergen del humus; invadidos por la hiedra, los habitan serpientes; música delirante¹¹. Y el monstruo biforme que aquí se oculta no sólo aterriza por su apariencia, sino porque, como ha escrito Sloterdijk, expresa “intuiciones demasiado duras para ser entendidas sin caer en la desesperación.”¹² Se tratará de avanzar entonces con extremo cuidado, haremos de Nietzsche nuestra Ariadna.

El tener presente la sabiduría silenaica posibilita la resolución trágica, sin embargo también puede conducir por otros derroteros, como antes se había mencionado, son estas otras posibilidades las que primeramente se intentará explorar. No obstante, para adentrarnos en el camino de la sabiduría de Sileno es preciso un rodeo por la senda de lo apolíneo, por el brillante camino de las formas.

¹¹ Hiedra, serpientes y música son elementos fundamentales del antiguo culto dionisiaco. Cf. K. Kerényi, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998.

¹² P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 42

Apolo, guardián del principio de individuación

No es accidental que sean los trágicos griegos quienes ocupan el papel central en la primera obra de Nietzsche. Encontramos en ellos varios de los elementos que darán vida a su posterior creación intelectual. Aquí Apolo y Dionisos juegan el juego de la afirmación. De esta manera, desde su primera obra, Nietzsche se perfila ya como un filósofo trágico. Pese a las influencias de Schopenhauer, en *El nacimiento de la tragedia* se señala reiteradamente cómo los instintos de lo apolíneo y lo dionisiaco se maridan para afirmar la vida; mostrando así al arte como una de las afirmaciones *par excellence* de la existencia. El arte a favor de la vida, no como en Schopenhauer; una escapatoria, una forma de huida, de desprenderse de la realidad. Apolo y Dionisos son pues, desde esta perspectiva, un síntoma de fuerzas activas, creadoras.

Desde los primeros párrafos de *El Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche muestra el desarrollo del instinto apolíneo encauzado a refrenar la desmesura dionisiaca, hace patente la necesidad de una transfiguración jovial para sobreponerse a la sabiduría de los bosques y su “ética práctica del pesimismo”. Apolo debe conducir su poderío hacia la constricción de su feroz enemigo. Es justo en este sentido que Peter Sloterdijk escribe: en Nietzsche “el mundo apolíneo de la apariencia tiene la última palabra [...] en él lo dionisiaco nunca alcanza como tal el poder. El elemento musical orgiástico nunca corre el peligro de romper las barreras apolíneas.”¹³ De ahí que un poco más adelante afirme: “en el siglo XIX existen pocos libros tan *apolíneos* como *El nacimiento de la tragedia*”.¹⁴ Así pues, desde la presentación de los instintos que darán vida la tragedia griega, Nietzsche resalta la indispensable labor de Apolo en tanto divinidad del orden y la medida, lo apolíneo se

¹³ Ídem, p. 61

¹⁴ Ídem, p. 65.

presenta como un dique, como un infranqueable muro mediante el cual se contiene la corriente de lo dionisiaco.

Sin embargo, es importante reiterar que se está hablando aquí de dos fuerzas activas; tanto lo apolíneo como lo dionisiaco representan para Nietzsche dos instintos creadores de la naturaleza. El primero de éstos nos remite a la forma, al orden; Apolo simboliza la medida, el equilibrio; es “la magnífica imagen divina del *principio de individuationis*”¹⁵, bajo las fuerzas de lo apolíneo cada ser particular se encuentra justificado. Es Apolo el dios del arte figurativo, creador de la bella apariencia, su terreno es el del sueño, el de la imagen onírica. Por su parte; la fuerza de lo dionisiaco se expresa en la embriaguez, en la estridencia de la música que preludia la eternidad, la perenne vitalidad de la naturaleza, Dionisos simboliza el éxtasis, el desbordamiento, elimina todos los límites, borra las apariencias, representa la ruptura del principio de individuación. Bajo la fuerza de lo dionisiaco los individuos desaparecen para integrarse al “Uno Primordial”.

Como podemos apreciar, la constante oposición entre estos instintos es manifiesta. Dionisos, el instinto avasallador de la naturaleza, pugna por afirmarse aún a costa de la destrucción de cualquier individualidad. Así, refiriéndose a la realidad embriagada, Nietzsche escribe: “no presta atención a ese hombre, sino que intenta incluso aniquilar al individuo y redimirlo mediante un sentimiento místico de unidad.”¹⁶ La labor de Apolo, como divinidad del principio de individuación, consiste en contraponérsele a esta fuerza aniquiladora, su deber es asegurar la forma, mantener la persistencia de la figura, de la vida individuada.

¹⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p.45

¹⁶ Ídem, p. 48

En términos generales, esta sería una forma de presentar los instintos apolíneo y dionisiaco a partir de los cuales Nietzsche interpreta la tragedia. Sin embargo, en este exiguo recorrido se adivina una insuficiencia. Una prisa temerosa, propia de quien se sabe enfrentado a grandes peligros nos deja llenos de dudas respecto a palabras como embriaguez, sueño, individuación, eternidad; éstas aparecen revestidas por un halo oscuro, misterioso. Se hace pues necesario adentrarse resueltamente en el laberinto, sigamos a Nietzsche, tengámosle como guía a fin de aclarar un poco más estas enigmáticas intuiciones.

De suma importancia para comprender el papel salvífico del instinto apolíneo es traer a la memoria la manera en que Nietzsche se refiere a la génesis de los Olímpicos. Éstos emergen de una necesidad de encubrimiento, “tales seres nos los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia.”¹⁷ ¿Qué se quiere decir aquí con angustia? ¿A qué terrible necesidad responde la creación de estos rutilantes dioses? Es el propio Nietzsche quien da salida a estas interrogantes, al respecto, es preciso no olvidar su concepción de los griegos como un pueblo “infinitamente sensible... brillantemente capacitado para el sufrimiento”¹⁸, esta sensibilidad encuentra su máxima expresión en la sabiduría de Sileno, quien, al ser interpelado por Midas acerca de lo mejor para los hombres, devela sin ambages:

«Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte 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».

¹⁷ F. Nietzsche, “La visión dionisiaca del mundo”, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 251.

¹⁸ Ídem 253

De esta manera Nietzsche afirma que “el griego conoció los horrores y espantos de la existencia, mas, para poder vivir, los encubrió”¹⁹ He aquí pues el papel que tocaba desempeñar a los olímpicos, ellos redimen la existencia de la sabiduría desvelada por Sileno. Y si “a aquel *mundo intermedio* alguien le hubiera quitado el *brillo* artístico, habría sido necesario seguir la sabiduría del dios de los bosques.”²⁰

A la sensibilidad griega se le presentó la tentación del nihilismo. Sin la mediación del arte, sin la redención apolínea de la apariencia, el individuo quedaría incapacitado para la vida. Nietzsche es consciente del enorme peligro que late en la sabiduría de Sileno; no obstante, le es posible afirmar la existencia a partir de la transfiguración artística. La sabiduría silenaica es transformada por el velo de Apolo. A través de la creación, en el espejo transfigurador que son los olímpicos, Nietzsche describe la forma en que los griegos se sobrepusieron al sufrimiento. De esta manera, refiriéndose al séquito de deidades luminosas, escribe: “con esta arma luchó la voluntad helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento”²¹.

Nietzsche trata de esclarecer el paso del culto de las fuerzas primitivas a las rutilantes figuras de los olímpicos. Este cambio, nos dice, se debe a una necesidad de encubrimiento, lo que en estos dioses se afirma es el deleite de la vida, su dignidad y necesidad. Se trata aquí de la vida individual, de la *bios*²² representada por el principio de individuación apolíneo, pues la eternidad y desmesurado poder de la *zoé* no eran objeto de

¹⁹ Ídem, p. 252

²⁰ íbidem.

²¹ Ídem, p. 254

²² Sobre estos términos es de gran interés la exposición de Karl Kerényi, quien, en *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, escribe lo siguiente: “El significado de *zoé* es la vida *sin más caracterización*. Cuando, en cambio, se pronuncia la palabra *bios*, «suena» otra cosa. Los contornos y rasgos característicos de una vida concreta se vuelven, por así decirlo, visibles: los perfiles que distinguen una existencia de la otra. Lo que «suena» es la vida *con su caracterización*.”

duda, al contrario, es ante esta desmesura que las figuras de los olímpicos se yerguen para afirmar lo individuado.

La sabiduría de los bosques muestra en su espantosa desnudez lo que Cioran calificaría como “el inconveniente de haber nacido”, en efecto, pone de manifiesto la terrible condición de la existencia individual: “hijos del azar y la fatiga, estirpe de un solo día”, y sin embargo, no se detiene en esta descripción tan poco reconfortante, su recomendación, el “mejor morir pronto”, nos deja petrificados. ¿Cómo lidiar con esta abismal sabiduría?

El problema de la individuación nos remite a un escenario en el que se desarrolla un asunto crucial, lo que va de por medio en el juego entre estos dos instintos es la existencia, el valor y justificación de la vida de cada individuo. Veamos qué dice al respecto Sloterdijk, entusiasta espectador de la escenografía nietzscheana:

Ambos caminos, embriaguez o sueño, tienen que ver, por diferentes motivos, con la superación de la individuación, esa fuente de todo sufrimiento. La embriaguez, por su parte, tendría el poder de conducir al individuo fuera de las fronteras de su yo, para disolverlo en el océano de una unidad cósmica de placer y dolor, mientras al sueño se le atribuye la capacidad de transfigurar a los sujetos individualizados como formas necesarias de la existencia bajo la ley de la medida, de los límites y de la bella forma.²³

A los individuos, acosados por la muerte, desgarrados, condenados a la aniquilación les es dado encontrar apaciguamiento en el resplandor de Apolo, en el arte transfigurador. “El sufrimiento del individuo lo supera Apolo aquí mediante la glorificación luminosa de la *eternidad de la apariencia*, la belleza triunfa aquí sobre el sufrimiento inherente a la vida, el dolor queda en cierto sentido borrado de los rasgos de la naturaleza gracias a una

²³ P. Sloterdijk, óp. Cit., p. 60

mentira.”²⁴ Apolo ofrece una vía “segura”, fácilmente transitable, en ella los individuos resplandecen bajo el peso de lo necesario, se ha esfumado la gratuidad, la contingencia. El estado apolíneo se presenta pues como la afirmación radical del principio de individuación, mismo que se mantiene en pugna por sustraerse de la disolución dionisiaca. De Apolo tenemos “la justificación, alcanzada en aquella intuición, del mundo de la *individuatio* [individuación], justificación que constituye la cumbre y la síntesis del arte apolíneo.”²⁵

La redención en la apariencia es uno de los principales caminos de *El nacimiento de la tragedia*. Esta vía se encuentra custodiada por “imágenes de luz” en las que el individuo se afirma y diviniza, estas resplandecientes figuras vienen a redimir de la visión terrible de lo dionisiaco, “son productos necesarios de una mirada que penetra en lo íntimo y horroroso de la naturaleza, son, por así decirlo, manchas luminosas para curar la vista lastimada por la noche horripilante.”²⁶ Es pues la bella imagen de lo apolíneo, de la salvífica apariencia, lo que hace deseable la vida en tanto individuación.

Apolo propicia la tranquilidad, pero, ¿Qué pasa si el velo se rompe y el hombre puede percatarse de su situación, si le es entonces dado contemplar el embravecido oleaje que lo rodea? ¿Sin el bálsamo de lo apolíneo sucumbiríamos a la sabiduría de los bosques? Intentemos olvidarnos por un instante de la redención en la apariencia, quitémonos los atavíos luminosos de la bella forma, penetremos con los ojos abiertos, insomnes en la profundidad de la noche. Atendamos en estas líneas a las palabras de Sileno reduciendo a lo máximo posible los paliativos de Apolo.

²⁴ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 145.

²⁵ Ídem, p. 184.

²⁶ ídem, p. 92

¿Qué hacer si no somos bendecidos por el resplandeciente Apolo? ¿Si nos mantenemos fijos en la visión del abismo, si no nos entregamos a la “alegre necesidad” de la experiencia apolínea? Si algo nos muestra la sabiduría prefilosófica de los griegos es que no se puede ver y quedar impune. La víctimas de Medusa y, antes aún los ladrones de miel que fueron convertidos en pájaros al mirar los pañales de Zeus, Edipo arrancándose los ojos. Parece que es necesario el ocultamiento, o en todo caso, un velo, un atenuante para la visión. De acuerdo a la interpretación de Nietzsche, la belleza apolínea constituía ese velo. Pero qué pasa si se desgarrar, si descubrimos una pequeña hendidura, ¿Seremos capaces de soportar la visión, abdicaremos, nos convertiremos en piedra? Moviéndonos dentro de la terminología del joven Nietzsche, cabe preguntar ¿qué tanto podemos prescindir de la transfiguración apolínea? ¿Qué tanto podemos aventurar la mirada sin que la verdad nos devore los ojos?

La sabiduría de Sileno.

En la presentación que Nietzsche hace de los instintos dionisiaco y apolíneo, es éste último el que posibilita la existencia (considerada individualmente), es la luminosidad salvífica de la apariencia la que hace “posible y digna de vivirse la vida”.²⁷ Saltan aquí las primeras interrogantes: ¿Qué se oculta tras esta frase? ¿Tendremos que decir de las apariencias que son necesarias para la vida? ¿Por qué? ¿Qué sabiduría terrible se oculta atrás de ellas que nos llevaría a negarla, a afirmar que no es digna de vivirse?

²⁷ Ídem, p. 44

Intentemos asomarnos a esta terrible sabiduría, vayamos más allá de la salvífica apariencia, el riesgo es nuestro compañero, la posibilidad del abismo brilla en cada paso. Retomemos el hilo de la que dijimos sería nuestra principal trayectoria, apartémonos de la senda luminosa, desandemos el camino de lo apolíneo para adentrarnos en el sombrío bosque de Sileno. ¿Qué es lo que había quedado oculto tras las resplandecientes figuras de los dioses, qué terrible visión desvela la sabiduría silenaica? ¿Qué peligros anuncia tan funesto desvelamiento?

Apenas se avanza por este arduo camino y llegan a los oídos los ecos de la enigmática sabiduría con que Sileno respondiera a las interrogantes del rey Midas:

«Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte 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»

En primera instancia parecería que por ningún motivo querríamos aventurarnos por el camino que conduce a esta verdad terrible, de ésta Sloterdijk escribe: “a tenor de su naturaleza, mantenemos una distancia insuperable ante ella –una distancia que define de un modo tan radical nuestro cotidiano ser-en- el-mundo que no nos permite, incluso con la mejor voluntad de verdad, tomar distancia de esta situación de estar distanciado. Por regla general no se sobrevive a la supresión final de la distancia existente entre nosotros y la realidad irrepresentable de esta verdad terrible.”²⁸ Mas el demon ha hablado. El velo que protegía nuestra visión “cotidiana” ha sufrido una pequeña rasgadura, a través de ella se

²⁸ P. Sloterdijk, op. cit., p. 87.

escucha nuevamente la sabiduría de los bosques. ¿Qué resolución tomar ante este descubrimiento?

Comienzan a hacerse perceptibles los innumerables peligros que acechan en este camino; sin embargo es preciso no detenerse. Para continuar por esta vía se hacen necesarias las preguntas: ¿quién es Sileno, qué representa, de qué nos habla su enigmática sabiduría? En este extraño personaje se imbrican al menos dos significaciones: por una parte es un ser natural, acompañante de Dionisos, ebrio y sabio; a través de él habla la desmesura de la *zoé*. De Sileno se podría afirmar algo similar a lo que Nietzsche dice respecto a la figura del sátiro trágico: “reflejo de la naturaleza y de sus instintos más fuertes, más aún, símbolo de la misma, y a la vez pregonero de su sabiduría y de su arte: músico, poeta, bailarín, visionario en *una sola* persona.”²⁹ Y por otra parte, en un tono muy cercano a la filosofía de Schopenhauer, expresa el dolor de la individuación. En este último sentido su sabiduría nos deja pasmados, es el símbolo de un pesimismo extremo, no superado.

Veamos con mayor detenimiento la escena en la que el demon devalúa su atroz sabiduría, intentemos reconstruir el fantástico diálogo entre el rey frigio y nuestro enigmático personaje. Midas pregunta por lo mejor para el hombre, la respuesta del demon refleja la situación del individuo; efímero y mortal ante la infinitud de la naturaleza. La sabiduría de Sileno nos habla de la irrisoria condición de la humanidad en el entramado de una vida eterna e indiferente a los anhelos y necesidades del individuo. Aquí, el “estar condenado a la individualidad representa el dolor de los dolores, y, al mismo tiempo, para

²⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 88.

los sujetos humanos, la verdad de las verdades.”³⁰ La voz de los bosques es, en este caso, doble. Por una parte, en la figura de Sileno habla la vida en su riqueza y eternidad, pero este sabio borracho devela también la condena de la individuación. Donde sus rasgos empatan con mayor precisión con la figura de Schopenhauer y el pesimismo es tanto en su descripción de la paupérrima condición humana, como en la exhortación que hace a Midas respecto a lo mejor para los hombres.

Intentemos penetrar aún más en esta sabiduría, acudamos nuevamente a Sloterdijk, quien, refiriéndose a una de las principales tesis que ayuda a constituir la visión nietzscheana del mundo en *El nacimiento de la tragedia*, escribe lo siguiente: “La vida individual ordinaria es un infierno compuesto de sufrimiento, brutalidad, vileza y opresión, para el que no hay apreciación más precisa que la de la oscura sabiduría del *Sileno* dionisiaco: no hay nada mejor para el hombre que no haber nacido; y luego, morir pronto”³¹ Abandonándose a la sabiduría de los bosques el individuo, cada bios humano en este caso, aparece como algo irrisorio, un fardo de inutilidad, cúmulo de fatigas gratuitas. ¿Qué es, ante la poderosa *zoé*, ante la eternidad de la vida, un ente entregado a la fatalidad de su nacimiento? Se vuelve tentadora la aplastante sabiduría del viejo sátiro, sus palabras incitan a escribir, como Cioran: “no me perdono el haber nacido. Es como si, al insinuarme en este mundo, hubiese profanado un misterio, traicionado algún compromiso de magnitud, cometido una falta de gravedad sin nombre.”³²

³⁰ P. Sloterdijk, op. cit., pp. 84-85

³¹ Ídem, p. 59

³² E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1998, p. 18

Cuál es la reacción de Midas a tan tremenda sabiduría, una de sus posibles derivaciones se encuentra ejemplificada en las lastimeras palabras del *Fausto* de Pessoa. Como un Fausto que ha mirado demasiado, Midas podría exclamar:

Ya no tengo alma. La di a la luz y al ruido,
Sólo siento un inmenso vacío donde tuve alma...
Soy sólo una cosa exterior apenas,
Consciente sólo de que no es nada...
Pertenezco a la liviandad y a la crápula de la noche
Soy sólo de ellas, me encuentro disperso
Por cada grito ebrio, por cada
Tono de luz en la gran barriga de las botellas.
Participo de la niebla luminosa
De la orgía y de la mentira del placer.
Y una fiebre y un vacío que hay en mí
Me confiesa ya muerto...³³

Esta sabiduría viene a destruir la templanza y serenidad apolíneas; el individuo ya no puede sentirse totalmente a salvo. Pese a que “a los seres individuales Apolo quiere conducirlos al sosiego precisamente trazando líneas fronterizas entre ellos y recordando una y otra vez, con sus exigencias de conocerse a sí mismo y de tener moderación, que esas

³³ F. Pessoa, *El primer Fausto*, México, F.C.E, 2010, p. 59

líneas fronterizas son las leyes más sagradas del mundo.”³⁴ La sabiduría de Sileno enseña; sin embargo, lo contrario, sabe que esas “líneas fronterizas” no son sino trazos ilusorios, subterfugios momentáneos en que el individuo se resguarda de su pérdida, ya que, sitiado por el torrente, la “marea alta de lo dionisiaco vuelve a destruir todos aquellos pequeños círculos dentro de los cuales intentaba retener a los griegos la «voluntad» unilateralmente apolínea.”³⁵ Sileno viene a hacer patente el dolor y fragilidad de la individuación. Habla de una realidad que trastoca los preceptos de la forma, de un ímpetu desbordante que barre las delimitaciones apolíneas. Aquí el individuo carece de importancia, lo que habla es la desmesura, la eternidad.

La *desmesura* entera de la naturaleza se daba a conocer en placer, dolor y conocimiento, hasta llegar al grito estridente [...] las musas de las artes de la «apariencia» palidecieron ante un arte que en su embriaguez decía la verdad, la sabiduría de Sileno gritó ¡Ay! ¡Ay! a los joviales olímpicos. El individuo, con todos sus límites y medidas, se sumergió aquí en el olvido de sí, propio de los estados dionisíacos, y olvidó los preceptos apolíneos. La *desmesura* se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza.³⁶

Tenemos aquí uno de los grandes peligros de la sabiduría silenaica. Si la individuación es la fuente de la que emana el dolor y el sufrimiento, acabar con este problemático estado ha de ser una de las grandes tentaciones de los seres atrapados en esta desgraciada situación. Si el desgarramiento de la individuación se ha descubierto como la fuente primordial de dolor, la disolución del individuo ha de ser entonces una respuesta, una ruta de salida de este lamentable estado. No obstante, es preciso ver con claridad que

³⁴ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 97-98

³⁵ Ídem, p. 98

³⁶ Ídem, p. 61

esta ansiada disolución significaría la aniquilación del sujeto, la extinción del individuo. Sería ésta una comunión terrible a la que Sloterdijk describe así: “se abre el abismo del origen, al que el sujeto individualizado no puede querer regresar por nada en el mundo. Inmediatamente emergen aquí imágenes atroces –imágenes opresivas y mortales por asfixia en la caverna de *Éros*. Lo que antes parecía una feliz disolución, ahora se convierte en atroz desmembramiento”³⁷ En esta fusión dionisiaca los individuos dejan de serlo, están fuera de sí, se desintegran las formas. Es una comunión terrible, unificarse con la tierra, “desaprender a hablar”. Estamos, de alguna manera, ante lo que más nos atemoriza: dejar de ser individuos, conciencia situada. La ruptura del principio de individuación implica la desaparición de la persona, del hombre individual.

La sabiduría de Sileno muestra no sólo la contradicción que mora en el corazón del mundo, el “terrible instinto de existir y a la vez la incesante muerte de todo lo que comienza a existir”³⁸; también devela el ser contradictorio que somos nosotros mismos. Al hablar del despedazamiento de Dionisos, Nietzsche escribe: “ese despedazamiento, el *sufrimiento* dionisiaco propiamente dicho, equivale a una transformación en aire, agua, tierra y fuego, y que nosotros hemos de considerar, por tanto, el estado de individuación como la fuente y razón primordial de todo sufrimiento, como algo rechazable de suyo.”³⁹ Se encuentra en la individuación la razón del sufrimiento, el principio de todo mal, es esto lo que el propio Sileno anuncia: “mejor morir pronto.” Sin embargo, esta desazonante sabiduría nos llena de espanto, pues deseamos la fuente del mal, afirmamos el sufrimiento, amamos al Dionisos

³⁷ P. Sloterdijk, op. Cit., p. 68

³⁸ F. Nietzsche, “La visión dionisiaca del mundo”, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 254.

³⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 100

desgarrado que llevamos dentro, por eso nos duele que termine nuestra individuación, nos duele sabernos efímeros, perecederos.

Es ésta una encrucijada difícil, los caminos se enredan y confunden. ¿Por qué senda continuar? La sabiduría de Sileno nos deja en una posición sumamente complicada, paradójica: primeramente nos pinta la situación precaria de los hombres. En su descripción encontramos al principio de individuación como una fuente de inagotable sufrimiento, a tal grado que lo mejor que podría ocurrir es morir pronto. Pero, justamente, una de las principales causas de la precariedad e infortunios de la situación humana es su condición mortal, su ser efímero; el formar parte, como dice el demon, de una “estirpe miserable de un día”. Sucumbir por este motivo llevaría a la situación paradójica del que se mata porque no soporta que su vida haya de terminar. Una excelente nota al respecto la escribe Miguel de Unamuno:

Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar al ansia de la muerte «Anonadado yo, si es que del todo me muero -nos decimos-, se me acabó el mundo, acabóse, ¿y por qué no ha de acabarse cuanto antes para que no vengan nuevas conciencias a padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparental? Si deshecha la ilusión de vivir, el vivir por el vivir mismo o para otros que han de morirse también no nos llena el alma, ¿para qué vivir? La muerte es nuestro remedio.» Y así es como se endecha al reposo inacabable por miedo a él, y se le llama liberadora a la muerte.⁴⁰

¿Es esto lo que esperaba Midas? Su pregunta llevaba una intención determinada; intentaba descubrir un sentido, un camino hacia “lo mejor”, de alguna forma esperaba encontrar un eje rector, una orientación práctica encaminada al mejoramiento de la

⁴⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, pp. 39-40

existencia. Sin embargo, la respuesta del demon es el aniquilamiento de esta misma existencia. Las palabras de Sileno desvelan el rostro de una verdad insoportable: la inexorable muerte, la gratuidad del sufrimiento, el dolor y la fatiga. “Rígido e inmóvil calla el demon”⁴¹ ¿Qué oculta su silencio?: “estirpe miserable de un día”; Sileno devela la finitud, la horrorosa caducidad a la que estamos entregados. Hijos del azar y la fatiga, estirpe condenada a una existencia efímera, donde el dolor y el esfuerzo son inútiles. No habrá recompensa, no hay un *Para qué*, no hay una Finalidad en sí que justifique el sufrimiento, la existencia es gratuita, sin un más allá, sin un doble que la sustente. Sileno devela lo insoportable para el hombre, pues éste, “el animal más valiente, y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento.”⁴²

Sileno habla de “la impotencia ante la fatiga y la enfermedad, de la fugacidad de la vida y su caducidad, de la muerte inevitable de todo ente individual, del dolor que ella conlleva y de la falta de sentido de todo ello, de la insignificancia de nuestras vidas en la totalidad del ser.”⁴³ La respuesta de Sileno no puede dar un eje rector, ordenador del mundo y de la existencia de los individuos que en él habitan. Estamos entregados al azar, al imperio de la gratuidad y la contingencia. No hay un *telos* preestablecido en la naturaleza, ni en el actuar humano, no hay una Racionalidad, ni ordenación lógica que rijan el devenir del mundo; predomina más bien el azar, la inocencia del devenir.

El principio de individuación se ve siempre amenazado por el estrépito dionisiaco, el individuo puede ser barrido en cualquier instante. Esto es lo que sabe quien ha aprendido a

⁴¹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 54.

⁴² F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 274.

⁴³ Paulina Rivero Weber, *Nietzsche. Verdad e Ilusión*, México, ÍTACA-UNAM, 2002, pp. 59-60

escuchar la terrible sabiduría de los bosques, quien mantiene oídos diáfanos, prestos a la “violencia estremecedora” de la música dionisiaca. El mundo calla, suspende el bullicio cotidiano para que desde los bosques suene la “verdad terrible”, la verdad de la tierra, de Dionisos, ante la cual, y esto es lo que la hace en cierta forma insoportable, el individuo no es sino un minuto de incandescencia destinado a apagarse inexorablemente.

A través de Sileno habla la voz de un pesimismo para el que “la existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato.”⁴⁴ Esta sabiduría patentiza el dolor inherente a todo ser vivo, la nimiedad y futilidad de toda existencia, pues ésta, pequeña catástrofe que se aniquila en sí misma, no es sino una carcajada en el teatro del mundo, un resplandor que apenas se percibe. La terrible verdad de Sileno nos hace saber que nuestros desgarramientos y aspiraciones nada valen, pues han de perderse irremisiblemente, las fatigas son inútiles y ningún esfuerzo podrá rescatarnos del abismo. La aniquilación se cierne, ineludible, sobre nuestras cabezas.

Cómo sobreponerse a la amarga sentencia que anuncia el fin de la individualidad. La sabiduría de Sileno descubre la caducidad de los entes sometidos al principio de individuación. La muerte nos constituye, está en nosotros como el límite y la posibilidad más ciertos, más ineludibles. Qué hacer cuando la persistencia en la forma se vuelve una inutilidad y la lucidez grita con voz de estruendo que todo ha de perecer, que cada ser ha de aniquilarse. Cuando nos convencemos que todos nuestros intentos son vanos, pues los individuos no pueden eternizarse, ni ser salvados del tiempo. Cómo afanarse a un mundo donde impera la destrucción, donde las formas bailan en sí mismas por un instante para luego aniquilarse. Fugacidad danzante. Si nada ha de ser rescatado de la extinción, a qué

⁴⁴ F. Nietzsche, “Sócrates y la tragedia”, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 240.

continuar, a qué esa vana y risible persistencia en ser, ahora se entiende la desgracia de la individuación. Ahora es posible citar a Nietzsche cuando escribe: “Es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar [...] consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser [...] ahora reconoce la sabiduría de Sileno”⁴⁵ Es en este caso cuando las palabras de Sileno pueden arrojarlos por el camino de un exterminio acelerado.

La futilidad de la individuación es anunciada por un personaje dionisiaco, Sileno. Al adivinar la fragilidad de ese principio, penetra en nosotros todo el horror del que nos resguardaba la brillantez apolínea. Entregados a la fragilidad de la individuación, a la conciencia de nuestra lasitud, de nuestra irremediable pérdida, parece que cualquier acto entraña siempre una falsa promesa, todo individuo es una equivocación que exige ser corregida. Es este sentimiento de desapego a la existencia, el que Nietzsche identifica con la náusea experimentada después del éxtasis dionisiaco:

El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la consciencia, es sentida en cuanto tal con náusea; un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados. En este sentido el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han *conocido*, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el

⁴⁵ F. Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 80-81.

obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar⁴⁶

La náusea experimentada en la vuelta a la realidad cotidiana arraiga en sí la negación, el desprecio de esta misma realidad. Aquí se hace patente el enorme peligro de la sabiduría silenaica, puede ésta conducir a la añoranza de los abismos, a un deseo de aniquilación. La náusea experimentada ante la cotidianidad lleva a repudiar la existencia, ese estado de ánimo lleva a la vida al límite más peligroso: al de negarse a ella misma.

Cómo vivir con el peso de esta abismal sabiduría, cómo soportar la visión terrible de nuestra insignificancia: se torna necesario el encubrimiento, los juegos de máscaras, soterrar o perecer. Como anteriormente se dijo, esta sabiduría ha de ser velada por la figura de Apolo, el velo de belleza que tiende sobre el abismo dionisiaco permite decirle sí a la vida. Invierte la sabiduría revelada por el dios de los bosques, ahora la existencia aparece como lo más deseable. El elemento apolíneo es necesario ante el barbárico riesgo de la disolución, en él se juega la posibilidad de afirmación de la existencia, que, fuera del salvífico resplandor de la apariencia, apareciendo en su irrisoria desnudez, no conduce sino al desencanto, a optar por la sabiduría de Sileno, por la desmesurada ferocidad de la naturaleza que tiende a la aniquilación de los individuos.

Decíamos que esta sabiduría forma una encrucijada de fundamental importancia para el pensamiento trágico. Pese a la luminosidad apolínea, la sabiduría de Sileno nunca queda por completo borrada de la tragedia griega; ni los grandes héroes como Ayante o Heracles están exentos del sufrimiento absurdo, de la locura y la muerte. En el maridaje de Apolo y

⁴⁶ Ibíd.

Dionisos los griegos concibieron la manera trágica de asumir la existencia. Sin embargo existen otras posibilidades, otros caminos por los que puede conducirnos la sabiduría silenaica.

Camino del insomnio

Quizá ninguna obra como la de Cioran haga justicia a las palabras de Sileno, y muestre de forma contundente “el inconveniente de haber nacido”. Maestro del insomnio, emisario de una sabiduría cáustica y desgarradora, gran parte de sus páginas parecen escritas bajo un innegable influjo silenaico. Sus palabras entonan una apología para lo no nacido; mientras que una irrisión incontrolable se descarga sobre las formas, sobre todo aquello que aspira a la perdurabilidad.

Parece que Midas no había sido el único interlocutor de Sileno; entre los árboles, dormitando, se encontraba otro extraño aventurero del laberinto. Cuando el rey, perplejo de su nueva sabiduría, se alejó del camino silenaico, este otro viajero hizo acto presencia, miró al demon a los ojos y sonrió malévolamente, como si asintiera a su sabiduría terrible. Sin embargo su sonrisa auguraba algo más que un simple asentimiento, en ella brillaba el placer de la propagación, la necesidad de gritar y cantar en nombre de esta devastadora verdad.

Cioran expande el laberinto trazando el camino de una lucidez insomne, en esta senda “respirar es un martirio”, la muerte se inscribe en cada paso, inunda el corazón, se aposenta en la carne, en los huesos, en la respiración extenuada de su constante farsa. En sus páginas refulge la desesperanza de un universo fracasado. Palabras que vienen acompañadas por la visión del cataclismo, de la tormenta que lo barrerá todo, que, inclusive, terminará

absorbiéndose a sí misma. Éste es un camino trazado bajo el signo de la inutilidad, quien lo recorre sabe “que nada de cuanto se haga merece la pena, que nada está realzado por ningún signo sustancial, que la «realidad» se inscribe en el dominio de la insensatez.”⁴⁷

Para afirmar la existencia son necesarios los efectos curativos del sueño. Recordemos que en la exposición de Nietzsche, es éste uno de los terrenos de Apolo, deidad en la que se simboliza el principio de individuación. Sin embargo la filosofía de Cioran ha nacido del insomnio, de vigilias que ya no preludian auroras, sino un inacabable silencio, lucidez insoportable donde la sabiduría de los bosques se hace patente: “Tres de la mañana. Percibo este segundo, después este otro; hago el balance de cada minuto. ¿A qué viene todo esto? A que he nacido. De cierto tipo de vigilias viene la inculpación del nacimiento.”⁴⁸ Surge aquí una añoranza del vacío, aspiración a la nada, hacia una voluptuosa inmovilidad.

Quien se aventura por este camino, marcha con los ojos desmesuradamente abiertos hacia el abismo, su mirada descubre desiertos, voces inútiles; se despoja de toda esperanza. ¿Qué decir ahora, qué queda por hacer cuando se ha visto demasiado? Sus ojos se despedazan ante una claridad insoportable, se niega a continuar el viaje, ahora sólo busca dónde colapsar, dónde arrojar su cuerpo fatigado de tanta añoranza desmentida, de tanto esperar que se sabe inútil.

Para qué despertar, si “con los ojos abiertos, la existencia se evapora. Los hombres los cierran para conservarla.”⁴⁹ El peligro está entonces en el afán de desenmascarar, ver el vacío en los ojos de la serpiente. Ahora se maldice el irrefrenable deseo de saber que empujó a Midas, mejor jamás haber escuchado, preferible nunca haber abierto los ojos. Sin

⁴⁷ E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1998, p. 10

⁴⁸ Ídem, p. 9

⁴⁹ E. M. Cioran, *Breviario de los vencidos*, México, Tusquets, 2010, pp. 101-102

embargo ya es demasiado tarde. Cómo reponerse después de contemplar el vacío que nos constituye, luego de lanzar una mirada a la nulidad que somos. “¿Qué terapéutica emplear contra una enfermedad que no recordamos y cuyas consecuencias infieren en nuestros días? ¿Cómo inventar un remedio a la existencia, cómo concluir esa curación sin fin? Y ¿Cómo reponerse del nacimiento?”⁵⁰

Ya no podremos ser los mismos, ¿cómo volver a los gestos cotidianos, cómo mirar sin repulsión los grávidos rostros donde se aposenta la muerte, cómo entregarnos a una existencia marcada por el signo de lo efímero? Como escribe Savater, en el prólogo a *Breviario de podredumbre*, “la verdad peor, una vez entrevista, emponzoña y desasosiega por siempre la concepción del mundo a cuyo placentario amparo quisimos vivir.”⁵¹

En este camino el hambre de certidumbres termina por aniquilarnos. Como Midas, continuamente se ansía saber qué es lo mejor, y quizá la respuesta nos paralice, entonces se desea no haber preguntado, jamás abrir los ojos, dormir en el dulce sueño de la indiferencia; pero ya es tarde, Sileno ha dado su respuesta. Un sentimiento pánico envuelve a los hombres conscientes ya de su hundimiento inminente, de su destrucción inexorable, de su continuo perderse. ¿Cómo regocijarse entonces, cómo afirmar una existencia que, de antemano, se sabe consagrada a la aniquilación, a la nada? Una vía por la que nos conduce la sabiduría de Sileno es la de afirmar nuestra inmolación, pues si somos perecederos, ¿Por qué no habríamos de entregarnos de una vez a nuestro destino? Partículas insignificantes en la vastedad del universo, cómo podremos hacer algo. La nulidad es nuestro signo, en ella tendríamos que abandonarnos. ¿A qué continuar con este suplicio, si nuestros dolores nada

⁵⁰ E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Santillana, 2001, p. 51

⁵¹ Ídem, p. 16

valen, para qué seguir padeciéndolos, a qué seguir torturándonos con la espera y la incertidumbre? Si nuestra existencia fue un error, enmendémoslo.

Miguel de Unamuno, el camino de la inmortalidad

Unamuno se adentra en el laberinto, penetra en el bosque de Sileno, escucha su terrible verdad y la combate. El camino trazado en *El sentimiento trágico de la vida* niega la sabiduría de Sileno; si este oscuro personaje anuncia la ruptura inminente del principio de individuación, la muerte irremediable de todo lo existente, el filósofo español le opondrá un rotundo no: “no quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí.”⁵² Sin duda estas líneas, escritas desde el corazón de un hombre “de carne y hueso”, resumen de manera magistral la aspiración que cada individuo, en algún momento de su vida, ha abrazado. Pero, ¿cómo mantener esta aspiración cuando constantemente es arrasada por la sabiduría de los bosques, destrozada por la mirada que ha constatado la irrefrenable destrucción de la existencia? Se hace necesario encubrir totalmente esta visión, darle la espalda al acompañante de Dionisos y extender pantallas protectoras sobre su insoportable sabiduría.

La antropomorfización del universo y la creación de un dios personal serán algunas de esas pantallas. Trazar un camino hacia dios es otra de las posibilidades que pueden emerger de la sabiduría silenaica. Aquí, como señala Unamuno: “el conocimiento de la

⁵² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, p. 40

muerte es el que nos revela a Dios”⁵³ Por este camino el hombre encuentra un mundo a su medida, un universo personal, la existencia discurre bajo los auspicios de un dios-hombre. El individuo que se aventura por este sendero “lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios.”⁵⁴ Unas líneas después escribe: “personalizamos al Todo para salvarnos de la nada”⁵⁵, Y, en efecto, Dios nos salva de la nada que nos fundamenta.

La transcripción que más arriba se ha hecho de lo expresado por Unamuno, no es sino una forma de eludir la extranjería, hacer al Todo partícipe de nuestro mortal dolor, de nuestra inanidad. Inventar a Dios, personalizarlo para que comparta nuestro amor y sufrimientos implica ya jamás estar solos, pues de esta forma hay una condescendencia entre nosotros y el mundo. En este universo personal la desazón, la angustia, parecen no tener cabida.

En esta visión del mundo la vieja sabiduría de los bosques, aquélla que consideraba al hombre como hijo del azar y la fatiga, se desvanece. Aquí ya no impera la gratuidad, y si existe la fatiga, también hay un para qué, una finalidad que la justifique: Dios, esta máxima personalización, es una forma de dar respuesta, sentido; pues como escribe Unamuno: “la fe en Dios no estriba... sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el *por qué*, sino para sentir y sustentar el

⁵³ Ídem. p. 52

⁵⁴ Ídem, p. 110

⁵⁵ Ibíd.

para qué último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo.”⁵⁶ El “Dios biótico”, humano y cordial del que habla Unamuno simboliza el gran salto, surge del anhelo de inmortalidad y Sentido. Es una forma de escapar de nuestra condición errante, absurda. Encontrar la respuesta definitiva, aquella que le dice sí a todas las inmortales aspiraciones, la que desmiente a Sileno a fuerza de negarlo, de ocultar su sabiduría tras la pantalla de un Dios garante de sentido y eternidad personal. Este camino nos conduce al “Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo”⁵⁷

Con esta afirmación le otorga, de una vez por todas, un sentido al mundo, salva también la inmortalidad del alma individual, pues al Dios que apela es un dios humano, personal, garante de eternidad y sentido. En él toda hambre, toda aspiración, se ven colmadas, satisfechas. Porque a fin de cuentas, el problema de Dios es “el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo. Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe *para* el hombre.”⁵⁸

El sendero hasta aquí seguido se bifurca en la disyunción del todo o nada: “vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada.”⁵⁹ Unamuno plantea de tal manera su trayecto, que, escapar de los estrechos límites de esta disyuntiva resulta, en extremo, complicado. La tesis en la que se funda este camino afirma que se tiene necesidad de Dios para salvarse de la nada; o bien se afirma una Conciencia suprema y eterna que

⁵⁶ Ídem, pp. 119-120

⁵⁷ Ídem, p. 130

⁵⁸ Ídem, p. 142

⁵⁹ Ídem, p. 139

garantice un Sentido último, o se dirá, como Unamuno “nuestra vida carece de valor y de sentido”⁶⁰.

La ruta trazada por Unamuno se cimienta en la fe y la esperanza, es una vía que se niega a asumir la finitud, la condición mortal del hombre. Aquí se le apuesta a la espera: “el amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo, esperanza en Él. Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental, la raíz, y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna.”⁶¹ El itinerario seguido por Unamuno nos conduce a una de las posibles salidas del laberinto, en esta salida, que es la afirmación de Dios, se ven colmadas todas las aspiraciones, es la culminación del deseo humano, en él todo adquiere significado, sentido; es la contestación, la gran respuesta al Para qué. Parece que aquí ya no puede haber angustia o desesperanza, pues el “Dios vivo” lo absorbe y resuelve todo. Sin embargo, para llegar a esta salida es preciso dar, como Unamuno, un gran salto; pasar del deseo de que haya dios a su afirmación.

Schopenhauer y el camino del nihilismo ascético.

Uno de los más valerosos exploradores del laberinto es, sin duda, Schopenhauer, su mirada penetra sin inmutarse hasta el corazón del bosque, no se arredra ante los enigmas, en esto, como él mismo lo menciona, se asemeja a un héroe trágico: “el valor de no guardarse ninguna pregunta es lo que hace al filósofo. Este tiene que asemejarse al Edipo de Sófocles, que, en busca de ilustración acerca de su terrible destino, no deja de indagar aun cuando

⁶⁰ Ídem, p. 143

⁶¹ Ídem, p. 155

intuye que de las respuestas que reciba puede sobrevenirle lo más terrible.”⁶² Desde esta perspectiva Schopenhauer es todo un filósofo, muestra un inigualable valor para enfrentarse a las cuestiones más intrincadas, esta tenacidad e intrepidez no deja de recordarnos a Nietzsche cuando escribe: “¿cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?”⁶³ Ya bastante se ha hablado del carácter insoportable de la verdad, recuérdese lo antes mencionado sobre la “terrible verdad” expresada en la sabiduría de Sileno. Así, Sloterdijk escribía: “por regla general no se sobrevive a la supresión final de la distancia existente entre nosotros y la realidad irrepresentable de esta verdad terrible.”⁶⁴ Por su parte Clément Rosset señala: “el saber es en general, es decir, desde el momento en que no se trata solamente de teoremas matemáticos o de otras verdades indiferentes, de carácter insoportable.”⁶⁵ Sin embargo Schopenhauer tiene la osadía aventurarse en pos de esta verdad, y lo que da a luz en su inquisición filosófica es un mundo abatido, irremediabilmente contradictorio y sufriente.⁶⁶

Como Edipo o las víctimas de Medusa, Schopenhauer vio demasiado, su concepto de voluntad como esencia del mundo, encierra en sí la fuente del sufrimiento, su objetivación en individuos reproduce en todos los niveles esta esencia contradictoria y doliente. La voluntad zahiriéndose a sí misma bajo el engaño de distintos rostros. Schopenhauer se

⁶² A. Schopenhauer, carta a Goethe del 11/11/1815, *Epistolario de Weimar*, cit. Por Roberto R. Aramayo, en introducción a *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, FCE, 2005, p. 15

⁶³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 19

⁶⁴ P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 87.

⁶⁵ Clément Rosset, *El objeto singular*, Madrid, Sexto piso, 2007, p. 118

⁶⁶ La lectura que a continuación se presenta de *El mundo como voluntad y representación* no pretende constituir una revisión exhaustiva de la filosofía de Schopenhauer. El principal cometido de estas páginas es ilustrar, en concordancia con la sabiduría de Sileno, el estado de penuria, de sufrimiento en el que constantemente se ven envueltos los seres sometidos al principio de individuación; es decir, el mundo en tanto representación. Con esto no niego; sin embargo, la posibilidad de una interpretación “afirmativa” de la filosofía de Schopenhauer, esta interpretación se fundaría en una valoración no decadente de la voluntad, es decir, no considerarla de manera exclusiva como fuente inagotable del sufrimiento, sino atender también a su carácter generador, creador. Hay, en esta otra forma de valorar, un presentimiento de Dionisos.

inscribe dentro de la visión pesimista de Sileno; como en la célebre escena de Rostand, podríamos decir que es Schopenhauer quien susurra a éste su abrumadora sabiduría. A semejanza de Sileno en sus recomendaciones a Midas, Schopenhauer es el portador de un pesimismo exacerbado. Su visión se posa sobre un mundo absurdo y sufriente, donde el “no haber nacido” habría de tenerse como un gran beneficio. La ética práctica del pesimismo silenaico se ve empequeñecida por la enorme capacidad descriptiva con que Schopenhauer se refiere al sufrimiento inherente a la vida. De esta manera, y considerando que la esencia del mundo es un querer siempre insatisfecho, escribe: “lo único que nos es dado inmediatamente es la carencia, esto es, el dolor.”⁶⁷ La deplorable condición de los hombres se ve así mismo constatada por esta sabiduría pesimista: “es realmente increíble cuán fútil e insignificante fluye la vida de la mayoría de los hombres, vista desde fuera, así como cuán sórdida y apática se siente por dentro. Es un tenue anhelo, un difuso tormento, un onírico vagabundeo que llega hasta la muerte a través de las cuatro edades de la vida.”⁶⁸

La visión pesimista con que Sileno responde a la pregunta de Midas se ve completada por la amarga descripción con que Schopenhauer ilustra la condición de todo existente. De esta manera, el hombre, como la más perfecta objetivación de la voluntad, representa mejor que nadie lo absurdo y contradictorio de ésta, su carencia y anhelo infinitos, es el menesteroso por excelencia. Por otra parte, sus tan estimadas facultades no son sino esclavas de la voluntad, están a su completa disposición y sólo sirven para lograr sus ciegos fines. Regida por los impulsos de esta voluntad, la vida del individuo no es sino la risible marioneta de un titiritero que juega con el mundo.

⁶⁷ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005, p 416

⁶⁸ *Ibíd.*

Muy al contrario del concepto nietzscheano de lo dionisíaco; que nos remite al exceso, a la sobreabundancia, donde se afirma que “el aspecto de conjunto de la vida no es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda”⁶⁹ La visión del mundo en Schopenhauer tiene como punto de partida la falta, la carencia; el deseo que nace de la menesterosidad, de lo ausente. De aquí que el sufrimiento desempeñe un papel fundamental, pues al ser el anhelo una constante y las satisfacciones efímeras, no queda sino la frustración, el más profundo dolor. Esto mismo expresa Schopenhauer en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y como representación*: “toda tendencia, al nacer de una carencia, de un descontento con su estado, supone sufrimiento en tanto que no se vea satisfecho dicho anhelo; sin embargo ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva tendencia. Esta tendencia la vemos obstaculizada y combatida por doquier de múltiples maneras, por lo tanto, siempre como sufrimiento: al no darse ningún objetivo final de la tendencia, no hay tampoco medida ni término del sufrimiento.”⁷⁰ Es esta una visión donde el dolor se extiende, inagotable, sobre el mundo. La vida es considerada como un péndulo que oscila entre el dolor y el aburrimiento, una atmósfera gris, donde la alegría es apenas un rayo tenue y efímero.

En Schopenhauer el problema está arraigado en la esencia misma del mundo, la voluntad. Al considerar a ésta como un anhelo infinito, eternamente sumergido en el dolor de la insatisfacción, estamos ante un ser absurdo y doliente, sin un claro para qué, sin causa eficiente, ni final que le justifique. El mundo existe absurdamente en su eterno sufrimiento,

⁶⁹ F. Nietzsche, “incursiones de un intempestivo” §14, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 101

⁷⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE, 2005, p. 405

en su insaciable persistencia. No es posible algún tipo de explicación total llevada a una reducción etiológica.⁷¹ Lo real es inexplicable, infundado, injustificado y la existencia no es sino un inútil y continuo desvanecerse en medio del sufrimiento y la insatisfacción.

La filosofía de Schopenhauer muestra que el sufrimiento no es en ningún caso privativo de los hombres, sino inherente a la esencia del mundo, es decir, a la voluntad siempre anhelante e insatisfecha. La voluntad es una, los fenómenos no aparecen sino como sueños, barruntos efímeros, éstos constituyen sólo una fugaz envoltura de lo mismo. Nos encontramos aquí con el problema de la individuación, pues es justamente a través de los diversos seres individuados como se hace patente la perenne contradicción de la voluntad consigo misma, su propio autodestrozarse e infringirse dolor bajo diversas apariencias. Así pues, quien osa mirar a través del velo de Maya, más allá del principio de individuación, se da cuenta de que “la persona es mero fenómeno y su diferencia respecto de los otros individuos, así como el estar libre de los sufrimientos que estos soportan, descansa sobre la forma del fenómeno, el principio de individuación. Según la verdadera esencia de las cosas cada cual ha de considerar como suyos todos los sufrimientos del mundo, ha de considerar como reales para él todos los sufrimientos posibles.”⁷²

Volvemos aquí a la cuestión inicial, al problema de la verdad. ¿Qué pasa con aquel que se aventura en pos del conocimiento? Quien se ha atrevido a mirar más allá del principio de individuación descubre un mundo absurdo y cruel, injustificado, inexplicable, un mundo de carencia y maldad sin límites donde víctima y victimario son uno. Sabe que el dolor no es un acontecimiento individual, sino inherente a la totalidad del ser. Queda aquí

⁷¹ Recordemos que únicamente en el mundo como representación tiene validez el “cuádruple principio de razón suficiente”.

⁷² Ídem, p. 452

la cuestión de mayor importancia: ¿Qué hacer, qué resolución tomar cuando se ha constatado tan deplorable estado de cosas? Este conocimiento nos pone en la encrucijada de Hamlet. Optar por el camino del ser o no ser, esta es, a fin de cuentas, la cuestión más apremiante de la existencia, es, como escribe Camus, “la cuestión fundamental de la filosofía”⁷³ Hamlet también ha visto, ha contemplado la bajeza e ignominia humanas; el asesinato de su padre le abre un escenario donde el dolor y la traición son protagonistas. ¿Quién osa lanzar este tipo de miradas? “¿Se *comprende* el *Hamlet*? No la duda, la *certeza* es la que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo... Todos nosotros tenemos *miedo* de la verdad”⁷⁴

Hamlet accedió a una terrible verdad, el dolor por la muerte de su padre lo precipitó a los abismos del mundo, arrebatándole, como él mismo afirma, la alegría de vivir. De improviso, los horrores de la existencia se le hicieron patentes, comprendió que el dolor y la muerte se aposentaban en el corazón de la naturaleza. La sombra del crimen es imborrable. Hamlet ha lanzado una mirada hacia el precipicio, ha contemplado de cerca la infamia de los hombres, el grotesco espectáculo de la muerte, ha constatado con horrible amargura la caducidad de todo lo viviente, todo muere, todo pasa, inclusive la más excelsa de las grandezas está bañada por el signo de la finitud. Para Hamlet la vida ha cobrado un tinte gris, aborrecible, de ahí sus palabras: “qué vanos y fastidiosos me parecen los placeres de este mundo. ¡Qué asco!..., ese mundo maldito no es más que un jardín inculto lleno de cardos y abrojos.”⁷⁵ La desdichada situación del príncipe de Dinamarca ilustra inmejorablemente las tesis de Schopenhauer referentes al egoísmo y la maldad humanas, en

⁷³ A. Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 13

⁷⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 50-51

⁷⁵ W. Shakespeare, “Hamlet” en *Tragedias*, traducción de Jaime Navarra Ferré, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 437.

las que “este mundo humano es el reino del azar y del error, los cuales hacen y deshacen implacablemente tanto en lo grande como en lo pequeño, mientras junto a ellos blanden el látigo la necesidad y la maldad”⁷⁶

Hamlet, como los otros viajeros del laberinto, se enfrenta a la sabiduría de Sileno, y teniendo ante los ojos la terrible verdad se sitúa en la encrucijada. Justo ahora es cuando se convierte en el hombre de la duda: ¿qué hacer, por cuál camino ha de resolverse? Al igual que el héroe danés, Schopenhauer se coloca en el vértice, en la pregunta que lo sitúa entre el ser y el no ser. Sin embargo, Schopenhauer no vacila en la respuesta, y de esta manera, refiriéndose a la situación de Hamlet que anteriormente hemos aducido, escribe: “nuestra condición es tan miserable que le sería preferible optar por no ser en absoluto.”⁷⁷

El valor para la verdad, del que hace gala Schopenhauer, se resuelve en el más acabado nihilismo: en su filosofía el conocimiento conduce al aquietamiento, y finalmente a la aniquilación, o salvación como él le llama: “el único camino de salvación es que la voluntad se manifieste sin estorbos, para poder *conocer* en esta manifestación su propia esencia. Sólo a consecuencia de este conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y terminar también con el sufrimiento que es inseparable a su fenómeno”⁷⁸ Queda claro pues que el querer es la fuente del sufrimiento, y como el querer, la voluntad es el en-sí del mundo, el sufrimiento le es consustancial. “la supresión y negación de aquella voluntad...supone la única redención posible respecto del mundo y sus penalidades.”⁷⁹ Es también, la única posibilidad de libertad para el ser humano, pues éste, al igual que los otros entes individuados se haya sometido a la rígida necesidad del principio de razón. La

⁷⁶ A. Schopenhauer, op. cit., p. 421

⁷⁷ Ibíd.

⁷⁸ Ídem, p. 504

⁷⁹ Ídem, p. 467

única forma en que al hombre le es posible la libertad es solamente negando la voluntad que le encadena, el inacabable deseo que lo ata al mundo.

Así pues, en esta filosofía lo importante es sustraerse de una vida colmada de sufrimientos. Schopenhauer se le opone a la voluntad, y su oposición se vuelca a un nihilismo radical. Libertad para perecer de inanición. Su filosofía insta a despertar cuanto antes del penoso sueño de la vida. Schopenhauer busca la tranquilidad permanente, la felicidad propiciada por la ausencia de dolor, desea parar definitivamente “la rueda del ser”⁸⁰ Liberarse de las apetencias de la voluntad y con ello del tormento provocado por el cúmulo de constante insatisfacción. Con cuánta diferencia suenan las palabras del Zaratustra nietzscheano: “¡No-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya! ¡Ay, que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí!”⁸¹

Lo que incita a negar la voluntad es el conocimiento de la esencia del mundo, el ver íntimamente vinculado a esa voluntad, siempre insatisfecha, el sufrimiento que acarrea esta perenne insatisfacción. De esta manera el padecimiento del ascetismo es sólo un medio, una estratagema ideada para huir del dolor que Schopenhauer considera como inherente a la vida, y por ende una huida de la vida misma.

Schopenhauer hace constantes guiños a la Nada. De este modo, si nos fuera posible hablar de un máximo bien, éste sería el cese de todo querer y la subsiguiente aniquilación del mundo. Schopenhauer ve la salvación en la extinción, el universo ha de ser salvado por el hombre cuando éste voltee hacia la plena quietud del querer, hacia la completa

⁸⁰ Cf. F. Nietzsche, “Del convaleciente” en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007.

⁸¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 137.

resignación. Hay que reiterar que la salvación de la que aquí se habla es el total nihilismo, asimismo lo manifiesta Schopenhauer cuando escribe:

Así no rehuimos en modo alguno la consecuencia de que con la libre negación, la supresión de la voluntad, también se suprimen todos esos fenómenos, ese continuo apremio e impulso sin meta ni descanso sobre todos los niveles de objetivación en que consiste el mundo, suprimiéndose la multiplicidad gradual de las formas subsiguientes, al suprimirse con la voluntad su fenómeno global y finalmente, también las formas de éste, tiempo y espacio, así como también su última forma fundamental, sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo.⁸²

Estando en la encrucijada, Schopenhauer opta por el camino del ascetismo, en el que, quebrantando poco a poco las apetencias de la voluntad, se termina por cortar todo apego respecto al mundo; siendo así como cesa la espera, el constante apremio del que emana el sufrimiento. La muerte es entonces bienvenida como la completa liberación de la existencia.

Para esta filosofía, animada por una voluntad de poder nihilista, el mundo y la vida son reconocidos como deplorables, de ahí la aversión con que los enfrenta. Por eso al negar la voluntad⁸³, fuente de la existencia y del mundo sufriente, desaparece también la representación. Conjurar el dolor. Invocar una ascesis que logre, no ya arrancarnos del mundo, sino exterminar al mundo mismo. Éste es pues, un camino hacia la nada:

Lo generalmente aceptado como positivo, que llamamos lo que es y cuya negación expresa el concepto de nada en su significado más universal, es justamente el mundo de la representación...la

⁸² A. Schopenhauer, óp. cit., pp. 514-515

⁸³ Una importante nota al respecto de la diferencia entre la concepción de la voluntad entre Nietzsche y Schopenhauer se encuentra en *Nietzsche y la filosofía*, donde Deleuze escribe: “Y el punto que acarrea la ruptura de Nietzsche con Schopenhauer es preciso: se trata, concretamente, de saber si la voluntad es una o múltiple... si Schopenhauer llega a negar la voluntad, es, en primer lugar, porque cree en la unidad del querer” Por su parte, del concepto de voluntad de poder de Nietzsche escribe: “es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso en lo que determina.”

objetivación de la voluntad, su espejo. Esta voluntad y este mundo somos también nosotros mismos, y a ellos pertenece la representación en general, como una de sus caras: la forma de esta representación es el tiempo y el espacio, de ahí que todo cuanto es para este punto de vista haya de ser en algún tiempo y en algún lugar...la negación, la supresión y la conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo, de su espejo. Al dejar de ver a la voluntad en ese espejo, nos preguntamos inútilmente hacia dónde se ha girado y nos lamentamos entonces de que no tenga ningún dónde ni ningún cuándo, que se haya perdido en la nada.⁸⁴

¿De qué es síntoma el ascetismo en Schopenhauer, qué juegos de fuerzas se hacen patentes en su filosofía? Al respecto, es bastante clarificador lo que escribe Nietzsche en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*: “El hipnótico sentimiento de la nada, el reposo del sueño más profundo, en una palabra, *la ausencia de sufrimiento* –a los que sufren, a los destemplados de raíz les es lícito considerar esto ya como el bien supremo, como el valor de los valores, tienen que apreciarlo como algo positivo, sentirlo como *lo* positivo mismo.”⁸⁵ En el nihilismo de Schopenhauer habla la decadencia, es síntoma de una existencia fatigada, de una salud en declive, incapaz de afirmarse. El ascetismo se presenta aquí como una sutil estratagema dirigida a mantener ocupadas a las fuerzas decadentes, reactivas.

Lo que aquí se busca es consolarse, aunque ese consuelo consista en arrasarlo todo. Al negar la voluntad de vivir se erradica el sufrimiento que, según Schopenhauer, le es consustancial, pero con ella se erradica también toda posibilidad, triunfa la nada, el no ser. Sin embargo, para el maestro del nihilismo “esta consideración es la única que puede

⁸⁴ A. Schopenhauer, op. cit., pp. 513-514

⁸⁵ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 229-230

consolarnos, cuando hemos conocido, por una parte, ese incurable sufrimiento e infinita aflicción como algo consustancial al fenómeno de la voluntad del mundo y vemos, por otra parte que el mundo se deshace al suprimirse la voluntad.”⁸⁶

Retomando el inicio de este apartado vemos cómo en Schopenhauer el valor para la verdad que lo lleva al conocimiento, lo conduce ulteriormente a la negación radical del mundo. En esta primera actitud inquisitiva Schopenhauer tiene las características del antiguo tebano, sin embargo, su resolución final difiere en extremo de la de este venerable personaje, pues cuando, ciego y anciano, marcha hacia el final de su vida, Edipo lanza la más trágica de las afirmaciones: “todo está bien”, dice al dirigirse a la tierra que bendecirá con su cuerpo, en esta frase, ya comentada por Camus⁸⁷, se anuncia el gran sí sobre la vida, la tremenda afirmación de la que Schopenhauer fue incapaz. Así pues, si en su actitud inquisitiva y valor para la verdad mantiene similitudes con el héroe trágico, en su resolución final dista notablemente del mismo, pues a diferencia de Edipo opta por la negación, por la supresión radical del mundo en un extremo nihilismo.

De esta manera, ha llegado el momento de continuar por otra senda. Avanzar ahora por un camino que no se aparte del mundo aniquilándolo, o buscando consuelo en un “doble”. Es necesario abandonar la vía de la salvación ascética o ultramundana y tomar el derrotero de lo trágico.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ Cf. A. Camus, “El mito de Sísifo” en *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004.

En la encrucijada.

Partiendo de la encrucijada formada por la sabiduría de Sileno se ha intentado recorrer algunos de los caminos a los que ésta puede conducir. De la mano de hipotéticos aventureros, nos hemos internado por el camino del ascetismo, así como por una senda más intrincada; llena de muecas y gruñidos que puede conducir tanto a la muerte como a la risotada salvaje, se ha andado también por un camino de fe que decide negar la sabiduría de los bosques dando un salto hacia Dios. Se intentará, a continuación, hacerse de los elementos que permitan, partiendo de la sabiduría silenaica, esbozar el camino de una filosofía trágica.

El camino de Sileno puede llevar de la lucidez a la evasión; la sabiduría de Sileno es una claridad que considera a la existencia como insoportable y por tanto recomienda abjurar de ella. De esta manera, el diálogo entre Midas y Sileno nos sitúa en la encrucijada de lo que, para Camus, será el problema elemental de la filosofía: “Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía.”⁸⁸ La sabiduría de los bosques es una manera de dar salida a este cuestionamiento. Sin embargo esta posible salida no es un camino recto, unidireccional; constituye más bien la simiente de múltiples bifurcaciones. Es, como ya se había mencionado, la encrucijada que conecta con varias posibilidades. Varias formas de esbozar una respuesta a la cuestión más apremiante de la filosofía.

En las primeras páginas de *El mito de Sísifo*, Albert Camus escribe: “es preciso seguir y comprender el juego moral que lleva de la lucidez frente a la existencia a la

⁸⁸ A. Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 14

evasión fuera de la luz.”⁸⁹ Es necesario preguntar aquí qué es lo que se muestra en ese destello de lucidez, cuál es la terrible visión que nos asalta, que nos hace voltear la mirada, apartar esa nefasta luz cuanto antes. Y gritar ante:

...el horror
De haber visto el misterio frente a frente,
De haberlo visto y comprendido
En toda su infinitud de misterio...⁹⁰

En la misma obra, Camus escribe: “Matarse es, en cierto sentido y como en el melodrama, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos... es solamente confesar que no vale la pena.”⁹¹ Por su parte, en *Gaya ciencia* Nietzsche habla del problema schopenhaueriano; entendiendo por éste el saber si “*la existencia en general, ¿tiene algún sentido?*”⁹². Como anteriormente se ha analizado, el pesimismo y ascetismo son una forma de informarnos acerca de la contestación de Schopenhauer. Así pues, su respuesta a la pregunta camusiana sería un rotundo no. La vida no tiene ningún sentido y no vale la pena, es mejor abdicar. Pero ¿Qué es lo que dice Nietzsche al respecto, cuál es la respuesta trágica al problema fundamental de la filosofía?

⁸⁹ Ídem p. 15

⁹⁰ F. Pessoa, *El primer Fausto*, México, FCE, 2010, p. 32

⁹¹ A. Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, p. 16.

⁹² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J Olañeta editor, 2003, p. 218

El diagnóstico nietzscheano acerca de la tragedia griega.

Albert Camus recomienda acercarse a la obra de Nietzsche viendo ahí “mucho antes que al profeta, al clínico.”⁹³ En efecto, Nietzsche se introduce en el laberinto con la máscara del fisiólogo. Desde su mirada de médico, puede tasar la salud o enfermedad de hombres, pueblos y épocas. Nietzsche evalúa el camino que va trazando cada personaje de acuerdo a su fuerza, poder, vitalismo; o, asimismo, de su decadencia, corrupción y cansancio. Estos últimos, focos de debilidad y empobrecimiento, forman aquí la filosofía de Platón, el cristianismo, más allá a Schopenhauer, en otra parte la democracia, las “ideas modernas”, el idealismo. Todos estos no son sino síntomas de una humanidad enfermiza. Los caminos que estos respetables enfermos trazan se convierten en puertas de salida, caminos de fuga, puentes levadizos al “otro mundo”, edulcorantes para gustos pobres. Son caminos que niegan y distorsionan a fin de “suavizar” y “orientar”, de dar el Sentido.

Como se ha mencionado anteriormente, nuestro filósofo es un tasador de fuerzas, un fisiólogo encargado de dar cuenta del estado de salud del hombre. De ahí el análisis despiadado, la denuncia de los más “santos valores” como sintomatología de corrupción, de decadencia. Sus diagnósticos arrojan resultados contundentes: “por enfermedad hay que entender el envejecimiento prematuro, la fealdad y los juicios pesimistas: tres cosas que van unidas.”⁹⁴ Es este mismo lenguaje el que se repite en *Así habló Zaratustra*: “enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes...cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos.”⁹⁵

⁹³ A. Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 65

⁹⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 239.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 62-63

Sin embargo Nietzsche no se contenta con auscultar estas bestias cansadas y sus caminos lodosos, apestados de nihilismo, vislumbra en los antiguos griegos otra posibilidad, distingue en ellos a tipos de fisiología más fuerte, mejor constituidos. O, en todo caso, amantes del riesgo, predispuestos al *agón*. Los griegos trágicos, los de los rituales dionisiacos, muestran a Nietzsche un camino que no teme a laberintos ni minotauros. Un camino alumbrado por Dionisos y su perenne danza.

Ha llegado pues el momento de preguntar: ¿qué descubrió Nietzsche en la tragedia? ¿Por qué esa fascinación por los antiguos griegos? ¿Qué los hacía diferentes, por ejemplo, de la tan vapuleada cultura alemana; de la que fue un crítico constante? ¿Quiénes son estos trágicos, qué representan? Los personajes trágicos ilustran una posibilidad existencial diferente, en ellos habla la “gran salud”, representan un fluir de fuerzas activas. No habla aquí el cansancio, ni la pesadez, sino “la voz del cuerpo sano y es ésta una voz más honesta y más pura. Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y cuadrado”⁹⁶. Pues “en el apreciar mismo habla - ¡la voluntad de poder!”⁹⁷ Desde esta perspectiva, La tragedia es síntoma de una voluntad de poder afirmativa. En ella habla una vida rica, exuberante. No la carencia, ni el dolor de un deseo siempre insatisfecho, sino la superabundancia: Dionisos. En el apreciar trágico está el placer del exceso, mismo que permite inclusive el regocijo de la destrucción.

En la tragedia griega suelen aparecer los héroes de la mitología helénica sometidos a enormes infortunios: muerte, abandono, locura, etc. Sin embargo, la esencia de lo trágico no radica en la lamentación, no se trata aquí de demostrar que la vida es injusta o

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ *Ídem*, “De la superación de sí mismo”, p, 177

malvada, sino de afirmar, como escribe Nietzsche: que “la existencia parece lo bastante santa en sí misma como para justificar de sobras una inmensidad de sufrimiento.”⁹⁸ En la tragedia el dolor no es un argumento contra la vida. Dionisos es también un *Megapentes* (El de los grandes sufrimientos), sin embargo puede danzar aún sobre el dolor, sobre su despedazamiento.

Preguntemos nuevamente: ¿Qué es eso tan importante que Nietzsche vislumbró en su primera obra? ¿Qué significa que en *Ecce homo* haya escrito: “«Grecia y el pesimismo», éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, -de con qué lo superaron... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos *no* fueron pesimistas.”⁹⁹? Nietzsche vislumbró ahí las fuerzas de lo dionisiaco, pudo ver en los helenos al pueblo de “la gran salud”, encuentra en esos griegos dionisiacos la máxima fortaleza y afirmación de vida. Bajo estas condiciones tiene su patria la tragedia; el instinto artístico de lo apolíneo unido a la superabundancia dionisiaca. Para el Nietzsche fisiólogo los griegos trágicos eran la clara muestra de otro tipo de salud. El sentido de la tragedia se explica pues a partir de la afirmación, del juego de fuerzas activas, dionisiacas.

De hecho todo *El nacimiento de la tragedia* no hace sino explicarse a partir de este juego de fuerzas que no es el de Apolo y Dionisos, sino el de los instintos aún fuertes, saludables; contra los instintos de decadencia. Ahí el arte se entiende como posibilidad, como una de las posibilidades que supieron aprovechar los griegos para poder vivir sin traicionar al mundo. El arte para seguir viviendo, el arte como un estimulante para la vida.

⁹⁸ Cit. Por Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 28

⁹⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 75-76.

Apolo y Dionisos uniéndose para orquestar la música del gran sí, la gran afirmación que es la tragedia griega. Estos primeros resplandores de lo trágico sedujeron a Nietzsche; Dionisos y Ariadna lo incitaron a seguir su laberinto, para, desde ahí, hacer emerger las voces de la máxima afirmación, y formar a partir de ellas el concepto de lo trágico: “la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia.”¹⁰⁰ Este bendecir y crear va a ser uno de los pilares de su filosofía, a partir de él podemos entender mejor su personaje de Zaratustra, las críticas a la moral, a la democracia y al cristianismo; a los valores nihilistas, a los negadores del mundo. Así pues, el concepto de lo trágico envuelve a Nietzsche desde su primera obra.

Como se ha venido mencionando, Nietzsche es un fisiólogo; su mirada se extiende a través de hombres y épocas develando síntomas de salud o enfermedad, rasgos de corrupción y decadencia, de una vida empobrecida. Sin embargo Nietzsche también supo adivinar el caso contrario; el de una salud rebosante, dionisiaca. Como anteriormente se había anunciado, ha llegado la hora de transitar por un nuevo camino, el camino de la filosofía trágica. Adentrémonos en este sendero de la mano del sabio Edipo, uno de los mayores paradigmas de la tragicidad. Bien conocida es la historia de este personaje, sus grandes infortunios han dado pie a innumerables interpretaciones. Sin embargo, aquí sólo atenderemos a algunos aspectos de la obra sofoclea, enfocándonos principalmente en unas cuantas frases del *Edipo en Colono*, esto con el fin de mejor comprender el concepto de lo trágico.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 77

Son varias las ocasiones en que Edipo es descrito como el mejor y más osado de los mortales.¹⁰¹ Sin duda, dichos calificativos aciertan a dar cuenta de este inigualable personaje; el más valiente y osado, pero también uno de los más afligidos y desventurados de cuantos hombres han habitado la tierra. Edipo, el magnánimo rey que no escatima ningún recurso por liberar a su pueblo de la peste, se lanza tenazmente en pos de la verdad, aunque ésta, la verdad de sí mismo, haya de acarrearle tremendos sufrimientos:

¡Ay, ay, ay! La verdad ha quedado desnuda. ¡Oh Luz! ¡Por postrera vez te ven mis ojos! Ya he descubierto: nací de quienes no debiera; con quienes no debiera me case; y he matado a quienes menos debía.¹⁰²

Edipo, el que ha descifrado los enigmas de la esfinge, quien ha visto proclamada, a través de un ciego, su terrible verdad; aquélla que le habla del parricidio y de las funestas bodas, se vuelve uno de los paradigmas del dolor, del más inefable sufrimiento. Sin embargo, para comprender a Edipo como personaje trágico no es suficiente con enumerar sus desventuras, lo que le imprime a su vida el signo de la tragicidad no es sólo su osadía para la verdad, ni el haber padecido grandes sufrimientos, de ser así, la filosofía de Schopenhauer sería innegablemente trágica. Lo que hace de Edipo un personaje trágico es el gran sí, la tremenda afirmación con que cierra el círculo de su vida. Para comprender esto tendremos que enfocarnos en otra tragedia, el *Edipo en Colono*, obra en la que Sófocles lleva al escenario los últimos momentos de este gran personaje.

¹⁰¹ Cf. Sófocles, “Edipo rey”, vv. 46-47, *Sófocles, teatro completo*, Madrid, Escelicer, 1962.

¹⁰² Sófocles, *Edipo rey*, vv. 1180-1185.

Luego de que su verdad ha sido alumbrada, ciego y totalmente quebrantado, Edipo marcha al destierro. Sófocles lo pinta como un débil anciano, que, menesteroso y errabundo, se hace acompañar de la joven Antígona. En su constante vagar llegan por fin al jardín de las Euménides, en ese sagrado lugar se hace patente para Edipo la totalidad de su destino: sabe que el lugar donde él permanezca será bendecido con incontables dones. Así pues, gran parte del argumento se enfoca en los intentos tanto de Creonte como de Polinices por llevarse consigo a Edipo; sin embargo, el antiguo rey de Tebas, ya ha resuelto de antemano permanecer en Colono y fungir como uno de los espíritus protectores de Atenas.

Una parte sumamente interesante en el desarrollo de esta obra la constituye el tercer estásimo, donde el coro de acianos colonenses, al estar ya perfectamente enterados de la terrible situación de este desdichado personaje, se horrorizan y entonan un melancólico canto en el que la sabiduría de Sileno suena nuevamente con espantosa claridad:

*No haber nacido es la mayor de las venturas, y
una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto
antes allá de donde es uno venido...*¹⁰³

En efecto, muy deseable habría de parecer el mejor no haber nacido a quien, como nuestro héroe, ha sido engendrado para padecer las más grandes desdichas. Aquél que con sus ojos pagó su fatal hallazgo; el asesino de Layo, el de incestuosos himeneos, padre y hermano de los fratricidas. Para alguien que ha padecido tantas desgracias habría de esperarse que la vida se le aparezca como un espectáculo aborrecible, algo que, como en la filosofía de Schopenhauer, debe ser negado, aniquilado. Sin embargo, el veredicto final que Edipo lanza sobre la vida es totalmente diferente: “Pese a tantas pruebas, mi avanzada edad

¹⁰³ Sófocles, *Edipo en Colono*, vv. 1222-1224

y la grandeza de mi alma me llevan a juzgar que todo está bien.”¹⁰⁴ He aquí la afirmación trágica. Pese a sus enormes infortunios Edipo no abjura de la existencia, no sucumbe ante la seducción del pesimismo, se hace trágico. Tenemos aquí un preludio del “amor fati”.

Luego de sus incontables desdichas, Edipo marcha hacia la muerte no con el afán de vengarse del mundo por todos sus males, sino prodigando bendiciones, dádivas sobre la tierra en la que yacerán sus restos. Edipo no está vencido, no huye; abraza su destino. De esta manera queda afirmado aun lo más atroz de su existencia. El parricidio, así como las bodas con su madre, quedan bendecidos, bañados por la más terrible de las afirmaciones. Edipo asume, valeroso, el peso de la necesidad, se hace poseedor y afirmador de su destino. He aquí un ejemplo de cómo la tragedia griega supera el pesimismo.

Este hombre, capaz de emitir un juicio distinto con respecto a la vida, es el hombre trágico, aquél que no niega, ni condena el mundo a causa del dolor. Aquél que, como Edipo, puede afirmar “todo está bien”, quien es capaz de serle fiel a la vida a pesar del sufrimiento. A diferencia de Hamlet, Edipo trasciende el umbral de la duda, y su respuesta, muy al contrario que en Schopenhauer, es un gran sí, un signo aprobatorio que se extiende sobre la totalidad de la vida. Aquí los argumentos del maestro del pesimismo se vienen abajo, se derrumban bajo el poderoso estruendo de la afirmación trágica: “¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”¹⁰⁵.

El diagnóstico de Nietzsche respecto a los griegos trágicos es la gran salud. A Edipo no le pesa la fatiga de la existencia. No busca, como el mago del Zarathustra, un mar donde ahogarse. Pese a todo su sufrimiento es alguien que *puede* decir sí.

¹⁰⁴ Cit. por A. Camus, *Mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 158

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 229

Muerte de la tragedia.

Pese al desmesurado poder de la afirmación trágica, Nietzsche sabe que hombres como Edipo son una afortunada excepción. Así, el antiguo resplandor de la tragedia griega perece en manos del racionalismo, de la decadencia. El Nietzsche clínico posee una nariz sutil para detectar los olores emanados de la putrefacción. Nietzsche ante todo busca síntomas. Es un filósofo de la fuerza, por lo mismo, detecta con facilidad a sus antípodas: Schopenhauer, Sócrates, Platón, el cristianismo. Sus constantes juicios en contra de la vida no son sino síntomas de decadencia fisiológica, de entes declinantes, mal constituidos. Síntomas de una voluntad de poder nihilista.

Nietzsche sabe que ha imperado la voz de los decadentes, en esta voz sólo resuena el desprecio, la condena contra la vida. Es aquí donde se pone en marcha el criterio médico de su filosofía diciéndonos: “los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas”¹⁰⁶

Es este procedimiento clínico el que lo lleva a su despiadado análisis de la muerte de Sócrates. “«Critón, debo un gallo a Asclepio». Estas últimas palabras grotescas y terribles significan para quien tenga oídos: «Critón, la vida es una enfermedad».”¹⁰⁷ El caso Sócrates es de singular importancia para la comprensión de nuestro tema. Recordemos que, de acuerdo a su primer libro, la tragedia griega muere precisamente a manos de Eurípides y el “socratismo estético”. Abordando el presente tema desde una perspectiva fisiológica

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 44

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, p. 191.

podemos decir entonces que la tragedia murió por debilidad, pereció debido a un empobrecimiento de fuerza dando paso a su antítesis, al ídolo anti-trágico.¹⁰⁸

De acuerdo a Nietzsche la tragedia griega pereció a causa de la nueva antítesis representada por Sócrates y Dionisos. El instinto y la vitalidad enfrentándose a la razón. El resultado de esta nueva contraposición es la victoria de la cultura socrática, la cual “degenera en un optimismo teórico que consiste en creer que es posible escrutar la más íntima naturaleza de las cosas por medio de la razón.”¹⁰⁹ Aquí tiene su fuente el “socratismo estético”, según el cual: “todo tiene que ser inteligible para ser bello”.¹¹⁰ Este será el paradigma de creación eurípidea; sin embargo, con Eurípides la tragedia termina por convertirse en un juego dialéctico, una desaforada lucha de razones y argumentos. Con el socratismo estético la dialéctica se erige como base de la tragedia, pero “la dialéctica...es *optimista* desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto: ella niega todo lo que no puede analizar de manera conceptual”¹¹¹

Eurípides despoja a la tragedia de su fuerza primigenia, ya no hay un estrato profundo que adivinar tras la escenografía y los rasgos de los personajes, la máscara de Apolo ya no vela tras de sí una realidad dionisiaca. Ahora todo se ha vuelto más simple; usando el pensamiento correcto y aplicando las reglas adecuadas es posible acceder a la

¹⁰⁸ Este término lo utilizo en el mismo sentido que Clément Rosset, es decir, como: “...le dogme antitragique. Il précède toute idée, toute direction, tout aspect vil ou noble, honnête ou malhonnête de la morale. Il est la véritable clef du mystère; c’est lui qui détient toutes les possibilités morales, il les explique toutes; sans lui, aucune des idées morales n’est possible ni pensable. Il explique non seulement la nature, mais, plus fondamentalement, la genèse même du sentiment moral.” Cf. *La philosophie tragique*, ed. P.U.F, Paris, 1991, p. 162.

¹⁰⁹ Paulina Rivero Weber, óp. Cit., p. 83.

¹¹⁰ F. Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 115.

¹¹¹ Ídem. p. 240.

verdad y justificación de cada acto. Lo importante ahora es comprender, tener certidumbre, porque “¿quién podría sentenciar un proceso o comprender una explicación, antes de conocer perfectamente la declaración de ambas partes...”¹¹² Ahora todo es claro y simple, pero esa claridad no conduce a ninguna parte, no nos permite presentir las fuerzas creadoras de la naturaleza. Apolo y Dionisos se retiran de la escena.

Nietzsche interpreta la muerte de la tragedia en términos clínicos, para nuestro filósofo, la victoria del socratismo devela un estado de decadencia. “Aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico - ¿cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico?”¹¹³ De esta manera; el optimismo de los griegos, la confianza por alcanzar la Verdad, entendida como una explicación lógica del mundo, no son ya signos de fortaleza, sino de empobrecimiento, un debilitamiento que se ha vuelto incapaz de afirmar lo terrible. Desde esta perspectiva, Sócrates, máximo exponente del “hombre teórico”, representa una especie de jovialidad ingenua, su concepción racional y moral del mundo es antagónica de la visión dionisiaca.

Unamuno y Schopenhauer, visiones nihilistas de lo trágico.

¿Será que con la muerte de la tragedia griega ha desaparecido el hombre trágico? Después de la victoria del hombre teórico, ¿el viaje termina? ¿Será que el laberinto ya no es misterio, la razón derrota a cualquier monstruo y encuentra sin dificultad *la salida*? ¿Qué pasa con el pensamiento trágico? ¿Puede haber tragedia en medio de la debilidad y decadencia, qué posibilidades se le abren a la filosofía trágica dentro de una atmósfera

¹¹² Eurípides, “Los Heraclidas” vv. 179-181, *Tragedias I*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 227.

¹¹³ F. Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 26

nihilista? Interroguemos una vez más a nuestros viajeros. ¿Cómo entienden Schopenhauer y Unamuno la tragedia, cómo se inscribe dentro de sus filosofías el concepto de lo trágico?

Considerando que el análisis fisiológico fue uno de los métodos escogidos por Nietzsche para adentrarse en sus “ociosidades de psicólogo”, o más aún, del gran clínico de la cultura. En el presente trabajo nos valdremos de ese mismo método para someter a breve análisis algunas de las tesis de Miguel de Unamuno. Este no pretende ser un examen completo de su pensamiento, lo abordaremos sólo en la medida que su planteamiento filosófico nos sirve para comprender lo trágico, no olvidemos que una de sus principales obras se titula justamente *Del sentimiento trágico de la vida*. ¿Pero qué significa lo trágico en esta obra? ¿Es esta la misma tragicidad de la que hablaba Nietzsche, o constituirá su antinomia? Nietzsche sabe que Dios ha muerto, y sin embargo, el elemento divino constituye uno de los pilares fundamentales en la obra de Unamuno. ¿Se puede hablar de Dios y tragicidad como componentes de un mismo bando? O más concretamente ¿Es posible creer en Dios, tener fe y esperanza en Dios y a la vez ser trágicos?

Ya antes se había hecho referencia a las principales tesis expuestas por el filósofo español en su obra de 1913. Ahora es tiempo de analizarlas brevemente en relación con el concepto de lo trágico que se intenta extraer de la creación nietzscheana. Pese a que se refieren a conceptos con nombres semejantes, Nietzsche y Unamuno emprenden su marcha por caminos radicalmente distintos. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno atiende a lo que denominará “la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana” con esto está haciendo referencia al anhelo humano de inmortalidad: “el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal...es el punto de partida personal de toda filosofía humana...Y ese punto de partida personal y afectivo de

toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida.”¹¹⁴ Sin embargo en Unamuno este vehemente deseo, este constante anhelo no puede quedar sólo en eso. Unamuno le apuesta a la fe y esperanza. Dios lo salva del abismo, aplaca el deseo, es la solución definitiva del Para Qué.

En su ensayo de las relaciones entre suicidio y absurdo, Albert Camus, plantea una cuestión de capital importancia: “¿es que la absurdidad exige escapar de ella, por la esperanza o el suicidio?”¹¹⁵ Si se opta por este último, no hay mucho que decir, se trata, como afirma Camus, de una confesión. En cambio, el camino de la esperanza ofrece un vasto campo para la reflexión. El “quiebro”, le denomina Camus, a este juego con la esperanza. “Esperanza de otra vida que es preciso «merecer», o trampa de quienes no viven para la vida en sí, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona.”¹¹⁶. Desde esta perspectiva, la filosofía de Miguel de Unamuno es un excelente ejemplo del “quiebro” filosófico. Aquí el implacable anhelo de inmortalidad es el que fuerza a dar el salto. Lanzarse a Dios, y soñar con sus promesas. Partiendo de una afección radical de la existencia: la constatación de ser finitos, mortales; se da el salto hacia su radical negación. Viene la esperanza y nos envuelve en su divina llama. Dios, proveedor de gracia, otorgará la salvación. En este mismo sentido podemos recordar lo que en “el suicidio filosófico”, Camus escribe de Jaspers: “sin justificación, como él mismo dice, afirma de un tirón a la vez lo trascendente, el ser de la experiencia y el sentido sobrehumano de la vida.”¹¹⁷

¹¹⁴ Miguel de Unamuno óp. cit., pp. 33-34.

¹¹⁵ A. Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 19

¹¹⁶ *Ibíd.*

¹¹⁷ *Ídem*, p. 48

“Tenemos... el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual”¹¹⁸, escribe Unamuno, aquí aparece con suma claridad la idea de Dios como salvamento; un madero firme en medio del océano, como el último asidero al que se afanan la debilidad y esperanza. Cabe mencionar aquí que no se siente a Dios, sino su ausencia, por eso se tiene hambre de él. Sin embargo esa hambre no puede ser satisfecha, sino a través de una traición a la condición finita del hombre. No obstante, Unamuno continúa y da el salto del querer que haya Dios a la afirmación de Dios: “el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad.”¹¹⁹. Se está aquí ante un dios para menesterosos. Un dios asediado por toda clase de enfermos, es el dios que buscan los “pobres de espíritu”. Pero ese dios nos traiciona, en Él todo se resuelve. El afirmar a Dios como la suma personalización del universo suprime la tragicidad. En Dios se ven colmadas todas las aspiraciones, es la culminación del deseo humano, en él todo adquiere significado, sentido; es la contestación, la gran respuesta al *para qué*.

“Y toda esta batalla trágica del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad...”¹²⁰ No se puede negar ese anhelo; sin embargo, para que la batalla sea trágica, no es posible para el hombre encontrar una solución radical, como lo sería en este caso la inmortalidad, pues si se llegase a ese estado la tragicidad se anula. El hombre no puede salvarse, para ser trágico no le es permitido dar el salto, no puede afirmar, de una vez por todas, una garantía infinita. Tiene que mantenerse dentro de los límites de sí mismo, de su cuerpo perecedero, de su razón limitada, serle fiel a su situación de mortal. El hombre trágico no puede anular del todo la sabiduría silenaica, sabe que forma parte de la “estirpe de un solo día”. De igual modo, los héroes de la tragedia griega, como afirma Castoriadis

¹¹⁸ Miguel de Unamuno, óp. cit, p. 131

¹¹⁹ Ídem, p.132

¹²⁰ Ídem, p. 16

en su análisis del *Prometeo encadenado*, se saben definitiva e insuperablemente mortales; de manera que “si hay algo seguro entre los hombres, y en todo caso para los griegos, es el hecho de su mortalidad: desde Homero hasta el final de la tragedia ateniense, la confirmación de esta característica fundamental de la existencia humana está repetida en todas las ocasiones.”¹²¹ Así pues, ser trágico implica asumir la levedad y perenne contradicción, pero sin dar el salto, mantenerse firme en los desgarramientos de la finitud.

Si pudiésemos encontrarnos salvados, afirmar tajantemente la inmortalidad del alma, afirmar como verdadero lo que sólo es un deseo, aunque sea el más vehemente de los deseos, sería imposible mantener la tragicidad. Miguel de Unamuno señala constantemente la oposición entre vida-razón, entre el anhelo de inmortalidad y los límites que constantemente la razón patentiza. No obstante, es posible que Unamuno caiga en un radicalismo al señalar la antípoda entre razón y vida, la razón es parte de la vida y si le marca a ésta sus límites no es precisamente para aniquilarla, sino para incitarla a que se asuma mortal y desde ahí erija sus posibilidades. Es ésta una razón limitada, apesadumbrada porque no puede saberlo todo, doliente porque el mundo se le escapa, porque sólo puede tener por certeza su estar muriendo; sin embargo, ésta, una de sus pocas certezas, no tiene que significar necesariamente un coto a la vida. Al contrario, el *lograr* afirmar la muerte como parte inherente a la existencia, es una muestra de fidelidad a “la realidad *tal como ella es*”¹²².

El hombre es mortal, ¿quién se atreve a sacar de esta afirmación sus últimas consecuencias? Parece preferible no prestar atención a tan desilusionantes aseveraciones,

¹²¹C. Castoriadis, “Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles” en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 23

¹²²F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 140

pasar de largo, hacer como si no ocurriera nada, postergarlo todo; postergarnos a nosotros mismos en aras de un más allá donde por fin será dada la gloria, el conocimiento total, la alegría última y eterna. Es preferible inventar pantallas, encerrarse en fortalezas medievales y no salir sino a través de puentes levadizos dirigidos a otros mundos. Inventar una moral que justifique el mundo y la existencia. Paradójicamente *Del sentimiento trágico de la vida*, ofrece una visión poco trágica de la existencia. Afirma una fe, un “vivir” de esperanzas, no puede asumirse en su finitud y mortalidad. ¿Cómo puede ser trágica una filosofía que traicione la vida en la aspiración a un más allá, que ponga toda su esperanza en la traición? “El hombre aspira a Dios por la fe, y le dice: «Creo, ¡dame, señor, en qué creer!» Y Dios, su divinidad, le manda la esperanza en otra vida para que crea en ella.”¹²³ En Unamuno, la noción del sentimiento trágico se presenta como una aspiración a la inmortalidad personal, dicha aspiración se ve satisfecha mediante la fe. Este salto hacia dios hace patente la condición enfermiza de quien lo realiza. Aquí, saltar es negar. Nos encontramos pues con la antípoda de la concepción nietzscheana de tragedia.

Como se ha venido analizando, Unamuno no logra mantenerse en la tragicidad. La esperanza de la vida eterna la traiciona; y sin embargo Unamuno afirma: “Dios no muere, y quien espera en Dios vivirá siempre”¹²⁴. La espera en Dios como garante de una existencia inagotable aparece en abierta contradicción con el pensamiento trágico, devela asimismo un profundo nihilismo, una constitución enfermiza. Con el abismo ante sí, el creyente en este dios se arroja hacia la nada. Es su forma de aniquilamiento. Negar lo real por la nada, por las aspiraciones de otro mundo: “hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros

¹²³ Miguel de Unamuno, óp. cit., p. 155

¹²⁴ Ibíd.

sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad.”¹²⁵ Esto tiene poco que ver con la afirmación trágica. Creer en el Dios personal implica no poder soportar la inanidad que nos constituye. Implica también no tener la suficiente salud y fortaleza como para devenir creadores a partir de tal inanidad. A partir de la carencia de Sentido, llegar a ser creadores de sentidos. Se prefiere huir, inventar un garante de Valores eternos, un dios que nos hará inmortales. En Unamuno está presente la disyunción: o se afirma una conciencia eterna y suprema que garantice un sentido último, o “nuestra vida carece de valor y sentido”¹²⁶. O dios o la nada; sin embargo, es ésta una disyunción tramposa, sumamente nihilista ante la que el pensamiento nietzscheano nos recuerda que también es posible ser trágico.

Unamuno escribe: “el que ata la obra del amor, de la espiritualización de la liberación, a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia; crucifica a Dios en la materia todo el que hace servir el ideal a sus intereses temporales o a su gloria mundana. Y el tal es un deicida.”¹²⁷ Pues bien, seamos deicidas entonces, porque sólo puede haber glorias en este mundo, porque cualquier ideal que aspire a superarlo lo traiciona. Y si hay que matar a Dios para afirmar la tierra, es necesario estar dispuesto a ser asesino. Nos encontramos aquí con el célebre problema nietzscheano de la muerte de Dios y las posibilidades del nihilismo. Si nada dura y no podemos atenernos a Dios, Si no podemos dar ese salto, si no podemos, como escribe Unamuno, abrigar nuestra miseria “en

¹²⁵ Miguel de Unamuno, óp. cit. p. 197

¹²⁶ ídem, p. 143

¹²⁷ Ídem, p. 164

el seno de una miseria eterna e infinita”¹²⁸, ¿qué queda, será que sólo se tiene por salida abrazar la nada? Desde ahora hay que anticipar que con Nietzsche se aniquila la disyuntiva anti-trágica: Dios o nada. Nietzsche va más allá, supera esa absurda dicotomía que de antemano nos condena a la pasividad del nihilismo.

Como escribe Albert Camus en *El hombre rebelde*, “Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios. Lo ha encontrado muerto en el alma de su época.”¹²⁹ Recordemos que para Unamuno Dios era la respuesta, pero sí ha muerto, ¿qué caminos le quedan a la humanidad? ¿Cuáles son las posibilidades del hombre tras la muerte de Dios? ¿Será la indiferencia y sus desolados paisajes la única posibilidad? O como escribe Nietzsche: “¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?”¹³⁰

La muerte de dios representa una encrucijada de vital importancia para el pensamiento trágico, en ella está latente la posibilidad de la indiferencia, del desencanto más radical. En su comentario al nihilismo, Laura Laiseca escribe: “El nihilismo pasivo es la incapacidad de creer absolutamente en cualquier cosa, por eso termina anulándose a sí mismo en su incapacidad de decisión. Al no creer en nada, ni poder hacerlo, su camino conduce al quietismo de la voluntad que se deja morir... Es la decadencia en su estado puro.”¹³¹ Estas descripciones nos transportan a la atmósfera de “el loco” de *Gaya ciencia*. Tenemos aquí la imagen de una humanidad perpleja ante el inmenso vacío que se ha abierto

¹²⁸ Ídem, p. 110

¹²⁹ A. Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 67

¹³⁰ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona J.J. de Olañeta editor, 2003, p. 126

¹³¹ Laura Laiseca, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001, p. 31

a sus pies. Para los “últimos hombres” la muerte de Dios sólo encuentra como respuesta la indiferencia. Aquí también hay signos de debilidad, un enorme cansancio se apodera de la escena. Ahora es completamente indiferente tanto la muerte de Dios como la llegada del superhombre. Estos últimos hombres, perdidos en su cotidianidad sin importarles nada, sólo pueden hablar así: “en verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir; ahora continuamos estando en vela y sobrevivimos - ¡en cámaras sepulcrales!”¹³² Estamos cansados hasta para entristecernos, la gratuidad no resarce nuestros anhelos. Ya no queremos nada, sólo retirarnos, sólo descansar.

En esta atmósfera opresiva circula un aire tenue, opaco, se presiente el cataclismo, la necesaria inmolación; y es que no todos pueden sobrevivir al derrumbe de los ídolos. Será ese su sacrificio, perecer con sus asideros, caer con los que, hasta ahora, habían sido sus fundamentos. Y es que si dios ha muerto, su espectro aún se presiente en las ruinas de los conceptos morales, en estas “cámaras sepulcrales” que habitan los últimos hombres. Nietzsche tendrá pues que blandir su martillo contra los escombros del derrumbe divino.

Como Zaratustra, nuestro filósofo posee las virtudes persas; de esta manera, como buen lanzador de flechas, hizo caer con sus certeros dardos las escamas de la moral. Su crítica al cristianismo puede entenderse en este sentido; cuando al final de *Ecce homo* escribe: “¿Se me ha comprendido? - *Dioniso contra el Crucificado*.”¹³³ Nietzsche está ofreciendo una fórmula de su filosofía. Recordemos que el nombre de Dionisos está estrechamente vinculado a la primera de sus obras; y desde ahí nuestro filósofo ya no lo abandonaría, el “Genio de corazón” está siempre presente en la reflexión nietzscheana. Es

¹³² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 203

¹³³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 145

en el seno de lo dionisíaco donde encuentra sus bases la afirmación trágica. Al oponer la figura de Dionisos a la del crucificado, está oponiendo toda una visión del mundo ante las nociones metafísicas y morales del cristianismo. En vez de culpa y pecado, inocencia del devenir, redención del azar. En lugar de otro mundo, este mundo. En vez de la huida, la afirmación.

Enfrentar la figura de Dionisos al Crucificado es oponer dos visiones radicalmente distintas de la existencia y el mundo, por una parte tenemos una mirada trágica, en la que la sobreabundancia hace posible afirmar inclusive el sufrimiento. En cambio, para el cristianismo, será precisamente el sufrimiento uno de los signos de culpa. La vida es culpable, pues hay sufrimiento; aquí el dolor delata el pecado, se hace necesaria la justificación, la redención en “el otro mundo”, en “la otra vida”; o como en el ascetismo de Schopenhauer, en la nada.

Tenemos entonces que la Verdad y el viejo Dios, su fundamento, han muerto. ¿Qué consecuencias extrae Nietzsche de esto? ¿Cómo repercute la muerte de Dios en la filosofía trágica? Nietzsche no permanece en el desierto de la indiferencia, su filosofía se posiciona más allá del dualismo metafísico. Su crítica genealógica lo sitúa allende las fronteras del bien y el mal, de la verdad y la mentira. El resquebrajamiento de los antiguos valores se presenta en él como una posibilidad, como el alumbramiento de un nuevo horizonte, de otras auroras.

Nietzsche sabe que Dios ha muerto, hemos matado a dios, ¿qué es lo que esto significa? Como anteriormente se mencionó, la muerte de Dios nos pone en una encrucijada. Si bien el camino trazado por Unamuno deja de ser practicable, se ofrece en

cambio la senda de la indiferencia, el parpadeo final, el gran cansancio. O bien marchar, como en la filosofía de Schopenhauer, con paso firme hacia la nada. Pero no son estos los únicos caminos, con la muerte de Dios se abren las perspectivas, la posibilidad de llegar a ser creadores. Nietzsche traza una nueva senda, el camino trágico. No obstante, para transitar por esta vía se requiere de una “gran salud”; piernas fuertes, brazos que parezcan alas, ya que éste no es un camino fácil, a cada paso acecha el peligro, recordemos que parte de la sabiduría de Sileno está en el centro de la tragedia y si ésta es negada se niega la tragedia toda. En lo trágico se afirma la abundancia, el sobrepoder de la naturaleza, que se puede permitir sacrificar aún al más bello y fuerte de los hombres, aún al más sabio y prudente: Aquiles, Agamenón, Edipo.

Lo que un pensamiento como el de Unamuno hace patente es que no cualquiera puede asimilar la sabiduría del viejo maestro de Dionisos, no cualquiera puede aprender a vivir con ella, es necesaria la gran salud para superarla afirmándola. No se tiene la suficiente fortaleza para asumir la muerte, la finitud que nos constituye, de ahí la necesidad de inventar pantallas, edulcorantes para la existencia, paliativos. Creer en otros mundos, antropomorfizar el universo o inventar algún dios personal son algunas de estas pantallas. Pero todo este séquito de fantasmas es dañino para la tierra, la niega, niega el mundo, el devenir.

En este universo personalizado de ninguna forma se carece de finalidad, dios y su eterna labor como garante de sentido están aquí para justificar. Si hay dolor es porque hay culpa, pecado; se hace necesario expiar las faltas. No se puede concebir un mundo inocente. En el universo rige una justicia y los que hoy sufren, mañana, en “el reino de los cielos”, serán los gozadores. Se supera el pesimismo de Sileno negándolo radicalmente, aquí el

hombre ya no es hijo del azar y la fatiga, ya no reina la gratuidad, Dios ha dado El Para qué.

Para Nietzsche, el sí que la tragedia lanza sobre la vida es una afirmación incondicional. Encontramos entonces fórmulas de lo anti-trágico en frases como “«La vida sería insoportable si Dios no existiera» «La vida sería insoportable si careciera de significado ético»”¹³⁴ Para la filosofía trágica el dolor, la finitud y la falta de finalidad humana del universo no son argumentos contra la vida. Estamos nuevamente ante una cuestión de valor, valor para permanecer fieles a la realidad, sin necesidad de salir corriendo por la puerta del idealismo. Se trata, decíamos, de “*coraje* frente a la realidad”¹³⁵

Para continuar con la aclaración del concepto de lo trágico en Nietzsche, conviene invocar nuevamente a Schopenhauer. Recordemos que las primeras impresiones que el joven Nietzsche recibió del filósofo de Danzig fueron deslumbrantes, Nietzsche quedó fascinado con la obra del maestro del pesimismo. La enorme influencia de Schopenhauer se ve reflejada principalmente en obras como *El nacimiento de la tragedia*.

Para conocer las opiniones de Schopenhauer respecto a la tragedia es necesario abordar brevemente su filosofía, en especial, la estética. En lo que a este tema se refiere Nietzsche y Schopenhauer tienen varios puntos en común; baste recordar el increíble aprecio que ambos tenían hacia la música, sin embargo, esta alta estima en la que tienen el arte obedece a razones diferentes, de manera que si se quiere señalar un punto en el que se patentice radicalmente el abismo entre la filosofía de Nietzsche y Schopenhauer acudamos a la noción de tragedia, tan distinta para ambos. No es mera casualidad el que se haya

¹³⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 114

¹³⁵ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 140

elegido este punto como base comparativa, baste recordar que, pese a las pocas páginas que le dedica, la tragedia ocupa un lugar preponderante (sólo por debajo de la música) en jerarquización de las artes propuesta por Schopenhauer. Por su parte, Nietzsche tiene su primera incursión en el terreno filosófico con un libro que lleva justamente por título *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, y desde esta primera obra la preocupación por lo trágico marcará su pensamiento.

Pero vayamos más despacio, por qué, si los dos tienen en tan alta estima lo trágico, decimos que justamente aquí se marca una enorme diferencia en sus filosofías. ¿Es que Nietzsche y Schopenhauer no se refieren a lo mismo al hablar de tragedia, o será que los motivos por los que la elevan a tan insospechadas cumbres son del todo diferentes? Desde ahora anticipo que ambas preguntas tienen una respuesta afirmativa, así pues, para saber cómo arribamos a esta conclusión se hace necesario sumergirnos en los universos filosóficos de estos dos grandes pensadores.

Una primera y manifiesta oposición entre la filosofía de Schopenhauer y la nietzscheana estriba en su consideración del arte. Para el primero se trata de una intuición pura donde el sujeto accede a la contemplación directa de la idea. En este sentido el arte libera de la individualidad, sustrae a los hombres del dominio de la voluntad para situarlos ante una pura contemplación avolitiva. Según la teoría estética de Schopenhauer, las ideas no pueden ser captadas por un individuo, sino sólo por el sujeto puro de conocimiento, aquel que, en una contemplación desinteresada, se encuentra libre del yugo de la voluntad. Por eso es que al acceder a la idea, el individuo desaparece, se trata ahora de “un *puro*

sujeto de conocimiento, avolitivo, indolente y atemporal.”¹³⁶ Al replegarse sobre la teoría platónica de las ideas, Schopenhauer caerá, al igual que el filósofo griego, en el desprecio del devenir, juzgándolo como insustancial y considerando como esencial sólo la idea de la que cada ente individuado participa. Así, el arte sólo se dedicará a conocer ideas: “el arte reproduce las ideas eternas capturadas a través de la contemplación pura, lo esencial y lo permanente de todos los fenómenos del mundo... su único origen es el conocimiento de las ideas; su única meta la comunicación de este conocimiento”¹³⁷ Muy diferentes suenan las ideas de Nietzsche respecto al tema del arte. Atendamos aquí solamente a su primera obra, que, aunque bastante influenciada por Schopenhauer, nos ofrece aún así valiosas diferencias. En *El nacimiento de la tragedia* el arte está a favor de la vida. Apolo juega sus cartas a favor de los individuos. Aquí el arte no incita a renunciar, sino a vivir.

Como antes se mencionaba, Schopenhauer encuentra en la tragedia una de cimas del arte poético, de ella escribe: “es el género más objetivo y en más de un sentido el más perfecto, a la par que el más difícil, género de la poesía.”¹³⁸ Para Schopenhauer lo que se lleva al escenario es la contradicción de la voluntad consigo misma. En la representación trágica el hombre, máxima objetivación de la voluntad, se autodestruye; se aniquila inexorablemente, mostrando así la esencia contradictoria del mundo. Según esta visión la tragedia patentiza la perenne condición en la que se ve envuelta la existencia: “el dolor anónimo, la aflicción de la humanidad, el triunfo de la maldad, el insultante imperio del

¹³⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2004, p. 269

¹³⁷ Ídem, p. 275.

¹³⁸ Ídem, pp. 342-343

azar, así como el fracaso del justo y del inocente, pues ahí subyace un significativo aviso sobre la índole del mundo y de la existencia.”¹³⁹

Mediante el sufrimiento y la destrucción de los personajes en el escenario, la tragedia nos hace conocer la esencia del mundo, dicha esencia es la voluntad anhelante y contradictoria. No repetiré lo ya escrito páginas atrás, sólo baste recordar que uno de los principales objetivos de la filosofía de Schopenhauer consiste en el aquietamiento de esa voluntad. El arte constituye una de las vías mediante las que se logra este aquietamiento. Schopenhauer ve en la tragedia una de las máximas posibilidades de renuncia porque “el perfecto conocimiento de la esencia del mundo actúa como aquietador de la voluntad, conllevando a la resignación, la renuncia no simplemente de la vida, sino de la entera voluntad de vivir misma.”¹⁴⁰ Si aplicamos aquí nuevamente el juicio fisiológico nietzscheano, encontramos notables signos de abatimiento. Esa huida a la nada. Esa incapacidad para hacer frente a lo real, para encarar al mundo no hace sino delatar una salud empobrecida, una voluntad de poder incapaz de afirmar. Un poco más adelante escribe: “El verdadero sentido de la tragedia es la honda comprensión de que el héroe no expía sus pecados particulares, sino el pecado original, la culpa del propio existir.”¹⁴¹ Por el contrario, en la concepción nietzscheana de lo trágico, no podemos hablar de culpa, sino sólo del juego. La total inocencia del devenir.

En Schopenhauer el arte sirve como calmante. Cuando habla de la tragedia se está refiriendo a la puesta en escena del sufrimiento y contradicción que animan el mundo. Mientras que Nietzsche encuentra en lo trágico una de las máximas cumbres de la

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ídem, p. 347.

¹⁴¹ Ibid.

afirmación, aquí la naturaleza se solaza en su sobreabundancia permitiéndose sacrificar inclusive a los individuos más fuertes y hermosos. Es el gran derroche, la afirmación, incluso, del sufrimiento. Para Schopenhauer la tragedia tiene un valor inigualable, pues permite reconocer al dolor como esencia del mundo, logrando de esta manera el aquietamiento de la voluntad, la definitiva renuncia del querer. La tragedia para Nietzsche sólo es posible a partir de la gran salud. El pensamiento trágico tiene como premisa una voluntad de poder afirmativa. Dionisiaca.

Schopenhauer ve en el arte una fórmula para adormecer la voluntad. Su filosofía tiende a sustraerse de las infinitas aspiraciones a fin de encontrarse libre de toda contrariedad y dolor. Schopenhauer es un filósofo que necesita adormidera. Por otro lado, Nietzsche, al partir de una concepción ontológica diferente, será el filósofo de “la virtud que hace regalos”. Por eso Dionisos está en el centro de la tragedia. La gran salud, que es el fundamento fisiológico para la tragedia, tiene como trasfondo una ontología de lo dionisiaco. Nietzsche pudo ver una naturaleza infinitamente rica y prodigiosa, a diferencia de Schopenhauer, que al parecer puso especial énfasis en el lado sombrío y amargo de la existencia, Nietzsche le supo decir al dolor: pasa.

Schopenhauer escribe: “al margen de lo que uno sea y posea, no le cabe librarse del dolor consustancial a la vida...Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento no logran más que cambiar su forma.”¹⁴² Con cuánto poder suena¹⁴³ ahora el *oh Mensch* de la “canción del noctámbulo” de *Zarathustra*. Para la filosofía trágica de Nietzsche el hecho de que el sufrimiento sea inherente a la vida no significa que la agote o que excluya definitivamente a su contrario, el placer, la alegría. Encontrar que el mundo se ha vuelto

¹⁴² Ídem, p. 411

¹⁴³ Recuérdese a Gustav Mahler y su Tercera Sinfonía.

perfecto no implica excluir el dolor, el sufrimiento. Nietzsche, en tanto filósofo trágico, lanza la afirmación total. De esta manera le es posible escribir en *Ecce homo*: “El dolor no es considerado como una objeción contra la vida: «Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, aún tienes tu sufrimiento.»”¹⁴⁴

Schopenhauer recorre el laberinto con lucidez insuperable. La sabiduría de Sileno cobra en él una importancia radical, sin embargo, su resolución no es trágica, Schopenhauer traza el camino hacia la nada, decide abdicar. Impera en él la visión de un mundo absurdo y sufriente, donde la voluntad hunde, incesante, los colmillos sobre sí misma. Es esta penosa visión la que lleva a la renuncia, es este atroz conocimiento el que impele a sustraerse de los horrores y tormentos del mundo aunque para ello sea necesario aniquilar al mundo.

El Nietzsche maduro era sabedor del profundo abismo que lo separaba de su maestro, en uno de sus últimos textos escribe: Schopenhauer ha hecho el “intento malignamente genial de lanzar a la lucha, en favor de una total desvaloración nihilista de la vida, cabalmente las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de «la voluntad de vida», las formas más exuberantes de la vida. Ha interpretado sucesivamente el arte, el heroísmo, el genio la belleza...la tragedia como derivaciones de la «negación», o de necesidad de negación de la «voluntad».”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Versos de Lou von Salomé pertenecientes a la “Oración a la vida”, cit. por Nietzsche en *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 104

¹⁴⁵ F: Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 106

Verdad y tragedia.

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas: búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral.

Nietzsche.

La principal encrucijada del presente trabajo está constituida por la sabiduría de Sileno. Como anteriormente se ha mencionado, este enigmático personaje es portador de una “verdad terrible”. Su sabiduría puede conducirnos por el camino de la negación ascética como en Schopenhauer o, asimismo; a abrazar la fe en un Dios que niegue radicalmente esta desconsoladora verdad. Estas dos *soluciones* al problema de la verdad silenaica, permiten evocar a Nietzsche cuando escribe:

¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu?... 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 coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo. Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes. *Nitimus in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad.¹⁴⁶

Nos encontramos pues ante una cuestión de valor para la verdad; sin embargo, hablar del problema de la verdad en la filosofía de Nietzsche es una de las cuestiones más intrincadas. Parece que la verdad tiene algo de insoportable, ¿es necesaria entonces la

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 19

ficción? Si contestamos afirmativamente, habría que mencionar en primer lugar que existen varios tipos de ficciones. Si dijéramos que no es necesaria la ficción, que podemos vivir con la verdad, hay que explicar qué tipo de vida sería ésta. Luego de este preámbulo será indispensable volver sobre nuestro asunto y preguntar: ¿cómo entra la tragedia en este juego?

En el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche habla de la necesidad de ilusión, de las ficciones necesarias para la vida. “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo...en los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir.”¹⁴⁷ Pero, ¿estas ficciones son necesarias en un mismo grado a todos los individuos? ¿Qué pasa con aquel que se atreve a mirar de frente a los ojos del enigma, estará inexorablemente condenado a convertirse en piedra? ¿Cuánta verdad somos capaces de soportar? En esta misma obra Nietzsche escribe: “El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales y destructivos.”¹⁴⁸

En este punto es necesario recordar que para Nietzsche la igualdad entre los hombres no es sino una “idea moderna”, su filosofía muestra que hay diferentes clases de individuos, distintos tipos de fuerzas y constituciones, de esta manera “lo que sirve de alimento o de tónico a una especie superior de hombres tiene que ser casi un veneno para

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003. p. 18

¹⁴⁸ Ídem, p. 20

una especie muy diferente de aquélla e inferior.”¹⁴⁹ En un tono semejante escribe en otra obra: “Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza... o a la conservación del mayor número, no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte.”¹⁵⁰ Estas consideraciones son fundamentales para acercarnos al problema de la verdad, pues permiten establecer una conexión entre los distintos tipos de fisiologías y la necesidad de ficciones.

Anteriormente se dijo que con la muerte de la tragedia el ídolo de la moral cobra fuerza. Nietzsche desenmascara el trasfondo moral que yace en el afán de verdad. ¿Por qué a toda costa la Verdad? ¿Cuál es el valor de este afán, por qué siempre ir tras la verdad y no, por ejemplo, tras la no verdad? ¿Qué se oculta tras esa voluntad de verdad? Estas preguntas están encaminadas a desvelar el trasfondo moral sobre el que se cimenta la búsqueda incesante de *la* Verdad. La verdad aquí buscada es una verdad buena y bella, una Verdad que se erige como fundamento y sentido irrefutable. Como escribe Nietzsche: “ese impetuoso deseo de certeza...es también el ansia de un punto de apoyo, de un sostén, en una palabra, es aquel mismo instinto de debilidad que, si no crea las religiones y las metafísicas y principios de todas clases, al menos los conserva.”¹⁵¹ Así pues, lo que impulsa a estas verdades es miedo, cobardía, debilidad, enfermedad, temor a perder el asidero. De ahí que Nietzsche escriba: “nos hemos convertido en malignos transgresores

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 58-59

¹⁵⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 90

¹⁵¹ F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, pp. 200-201

contra la verdad, en encubridores y ladrones habituales que proclamamos que existen más verdades de lo que se admite.”¹⁵²

Al pasar revista a “los prejuicios de los filósofos”¹⁵³ Nietzsche semeja un terremoto, se enviste de fuerzas telúricas para remover los que, hasta ahora, parecían sólidos cimientos, las bases sobre las que se asentaban las más veneradas e indiscutibles “verdades”. El martillo nietzscheano se pone en movimiento para dismantelar la rigidez dogmática, de esta manera las pretensiones absolutas, la creencia en verdades irrefutables se ven forzadas a confesar lo que tienen de contingente, de ficciones; “exigencias fisiológicas orientadas a conservar una especie de vida.”¹⁵⁴ De esta manera, “nadie tendrá fácilmente por verdadera una doctrina tan sólo porque ésta haga felices o haga virtuosos a los hombres: exceptuados, acaso, los queridos «idealistas», que se entusiasman con lo bueno, lo verdadero, lo bello, y que hacen nadar mezcladas en su estanque todas las diversas especies de multicolores, burdas y bonachonas idealidades. La felicidad y la virtud no son argumentos.”¹⁵⁵ Y no obstante, pareciera que la mayoría de las verdades buscadas son de este tipo, todas ellas afables y provechosas, de ahí su tan obstinada persecución. Son precisamente este tipo de verdades las desenmascaradas por Nietzsche desde sus primeros textos, son éstas precisamente el resultado de aquellos viejos “pactos” que facilitaban el discurrir de la existencia.

Es necesario recordar que se está hablando aquí de diferentes tipos de individuos, hay quienes necesitan suavizar la existencia, falsear o adornar la vida, seres que “no

¹⁵² F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 263

¹⁵³ Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997.

¹⁵⁴ Ídem, p. 25.

¹⁵⁵ Ídem, p. 67

encuentran ya el goce de la vida más que en el propósito de *falsear* la imagen de ésta (por así decirlo, en una duradera venganza contra la vida -): el grado en que la vida se les ha hecho odiosa podría averiguarse por el grado en que desean ver falseada, diluida, allendizada, divinizada la imagen de la vida.”¹⁵⁶ Pero no todos los individuos tienen necesidad del mismo tipo de ficciones, hay constituciones más fuertes, más saludables. Aquí se inscribirían esos filósofos del peligro de los que habla Nietzsche, aquellos que saben que también puede haber “verdades feas”, porque “algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formarse parte de la constitución básica de la existencia, - de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de «verdad» que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada”¹⁵⁷. La verdad ya no aparece como salvaguarda, recordemos a Edipo y el desafortunado encuentro con su verdad. La honestidad consistiría entonces en confesar su carácter no ya de verdades absolutas, sino de ficciones necesarias. Los fuertes, como Edipo, pueden soportar verdades que a otros aniquilarían. De ahí la dificultad casi fisiológica de ser trágico. Es menester un cuerpo poseedor de la gran salud, atravesado por fuerzas activas, creadoras; no el nihilismo que anima la creación de Verdades Ideales, consoladoras, sino la voluntad creadora que se afirma en y a pesar de las verdades terribles.

Una de las características de Zarathustra, esa antítesis del ideal ascético, es ser veraz. Lo aristocrático puede ser veraz, porque es fuerte, poseedor de “la gran salud”; no necesita edulcorar la existencia para afirmarla. Como se escribía líneas atrás; se trata de una

¹⁵⁶ ídem, p. 69

¹⁵⁷ Ídem, p. 68

cuestión de honestidad. No huir del mundo, no darle la espalda a la realidad. Sin embargo, para tener el valor de acercarnos a esa verdad “se necesita *coraje* y, como condición de él, un exceso de *fuerza*: pues nos acercamos a la verdad exactamente en la medida en que al coraje le es *lícito* osar ir hacia delante, exactamente en la medida de la fuerza.”¹⁵⁸ Se trata aquí de la necesidad de fuerzas activas, creativas. La verdad no se puede ofrecer como consuelo, no tenemos por qué ver en ella un remedio para enfermos, quien sólo aspira a verdades agradables, reconfortantes, tiene el riesgo de no encontrar muchas verdades, porque “¿qué pasaría si las verdades no fueran capaces de prestar este servicio –de consolar? –¿Sería acaso esto una objeción contra las verdades?”¹⁵⁹ Así pues cuando Nietzsche escribe que su filosofía va en pos de la verdad, se refiere a una verdad extramoral, no se trata aquí de un medicamento para débiles, sino que “se trata, en efecto, de una bebida para guerreros, de algo raro y peligroso, dulce y amargo a partes iguales, que no está al alcance de todos.”¹⁶⁰

En la reflexión nietzscheana se encuentran al menos con dos sentidos de verdad: “En primer lugar “la verdad”, “el mundo verdadero” que es en realidad desenmascarada como la mentira y, en segundo lugar, la verdad entendida como resultado de una reflexión escéptica acerca de la verdad... por lo tanto, el ser humano debe autoengañarse, soñando con esta “verdad” que es la “mentira”, al no poder “soportar” las consecuencias de aquella segunda verdad que consiste en afirmar que no existe una verdad absoluta”.¹⁶¹ En este “soportar” aparece una de las claves para esbozar una interpretación trágica de la filosofía

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 77-78.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 244.

¹⁶⁰ Ídem, p. 166

¹⁶¹ L. Laiseca, op. cit., pp. 80-81

de Nietzsche, no se trata, sin embargo, de habitar un desierto, de pintar sobre el rostro de la existencia una mueca decadente, negadora de la vida. No se trataría ya tanto pues de un *soportar*, sino de un *afirmar*, si no hay una Verdad absoluta tanto mejor, creemos nuestras verdades.

Se está entonces ante la verdad de que no hay Verdad, sino enmascaramientos, disfraces, artificios. El error está al servicio de la vida, la ficción, los engaños constituyen sutiles encubrimientos a favor de la existencia. Pero ¿si la ficción se desvanece, si el error se hace patente y el engaño es descubierto? El error se mantiene porque se ama la vida, pero amarla aún después de descubierto el error, luego que los velos han sido descorridos y el mundo humano no aparece sino como un amasijo de ficciones, eso es amor trágico. Sin embargo es posible ir aún más allá: llegar a ser cómicos. Vestirnos y desvestirnos, jugar con nuestras ficciones, crear otras a sabiendas de que lo son, ser niños y artistas. Ya resulta algo sorprendente y majestuoso decirle sí a la vida, como Edipo, con un gesto de serenidad, pero decirlo a carcajadas, con Gaya ciencia, ¿quiénes son los osados? Los que ya no le temen al abismo, pues han desarrollado alas, o en todo caso, han aprendido a bailar, a reír y danzar sobre las más peligrosas profundidades. Los que, como Zaratustra, han aprendido a decir sí y amén. Por el contrario, a la pregunta ¿quiénes son los que tienen necesidad de Verdad, de ficciones metafísicas? Se tendrá que responder: “Los enfermos de todo tipo, los achacosos y abatidos que no tienen el valor de convertirse en sanos.”¹⁶² Seres atravesados por una voluntad de poder nihilista, los débiles, decadentes; aquellos que esperan en la Verdad su *redención* son los que tienen urgencia de un sostén, de un terreno llano y seguro, adecuado al pastoreo.

¹⁶² F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 222

Tragedia y justicia poética.

La visión trágica del mundo se caracteriza por estar totalmente desvinculada de una concepción moral, en la tragedia no se puede hablar de faltas ni penas, aquí no hay lugar para la balanza que pondera culpas y castigos, está pues excluida toda “justicia poética”. ¿Qué significa que la tragedia no haga una valoración moral de la existencia, por qué, a qué fuerzas apela para tener su propia visión del mundo? Para dar salida a estos cuestionamientos es necesario un breve análisis de lo que se ha denominado justicia poética y que, reitero, abriga en sí el ídolo antitrágico.

Aunque el término justicia poética haya sido acuñado hasta 1678,¹⁶³ podemos encontrar reminiscencias suyas mucho antes. Uno de los argumentos platónicos para expulsar a los poetas de su estado ideal era que “los poetas y narradores hablan mal acerca de los hombres en los temas más importantes, al decir que hay muchos injustos felices y justos desdichados...”¹⁶⁴ La crítica del filósofo ateniense se funda en una noción moral de la existencia, según la cual, la felicidad habría de estar reservada a los justos, mientras que a los injustos sólo la desdicha les aviene.

Esta justicia en la que las buenas acciones son recompensadas, mientras que la maldad se castiga, descansa innegablemente en una visión moral del mundo, presupone en primer lugar una escisión; un mundo ordenado, dividido entre el bien y el mal. En segundo lugar tendríamos una especie de juez, alguien capacitado para determinar el grado de bondad y maldad de cada acto, para, de esta manera, poder proporcionar en igual medida el correspondiente castigo o recompensa. Para los humanos moverse en un mundo así no

¹⁶³ Término acuñado en 1678 por el filólogo inglés Thomas Rymer en su obra *Consideraciones de las tragedias del pasado*.

¹⁶⁴ Platón, *La República*, 392b, Madrid, Gredos, 1992, pp. 158-158.

debería resultar tan complicado, sólo les sería necesario conocer las tablas de valores del bien y del mal y, de esta manera, adaptar sus comportamientos de acuerdo a los resultados deseados. La complicación radicaría en hacerse del conocimiento de dichas tablas, sin embargo nada de eso es tan difícil, pues las religiones con sus sacerdotes, sabios y monaguillos se han encargado de prodigarlas y propagarlas. Odio, impotencia, venganza, culpa, castigo. Estas son algunas de las caretas de las que gusta valerse la moral para asistir al carnaval de las buenas conciencias.

En esta visión moral de la existencia todo está justificado; como nuestros movimientos responden al esquema de un mundo en perfecto orden moral, nada resultará gratuito. Inclusive cada pequeño o gran sufrimiento que ante una visión estrecha podría parecer injustificado no puede interpretarse sino como un castigo a las culpas, o, en todo caso, no se debería de interpretar sino como una pequeña prueba de la que ulteriormente nos veremos recompensados con mil alegrías. De esta manera, todo aquel que tenga necesidad de alivio, certeza y sostén, encontrará en el báculo de la moral un excelente apoyo para andar por la vida.

Pese a que la moral ofrece estas grandes seguridades, aceptarlas implica aceptar asimismo sus presupuestos, y éstos sobrepujan en mucho nuestra capacidad de honestidad. Además, y recordemos nuevamente el criterio fisiológico, ¿quiénes son los necesitados del subterfugio moral? Respondamos con Nietzsche: los débiles, enfermos, nihilistas.

Como se ha venido afirmando, en la tragedia no se puede hablar de justicia poética, pues este término nos relaciona directamente con una visión moralizada del mundo, una visión donde culpa, falta y castigo van de la mano. Desde esta perspectiva todo está

justificado, cualquier desgracia está bien merecida, pues no es sino la contraparte de una gran falta. Así “El hombre contempla en todo malestar, en todo infortunio, un castigo; es decir, la expiación de una falta”¹⁶⁵ Bajo este punto de vista, el dolor es concebido como un pago necesario, como la forma de saldar una deuda. Y cuando lo que se culpabiliza, es la existencia misma, es necesario, como en el caso de los ascetas, infringirse todo el dolor del mundo para al fin librarse de tan penoso adeudo. Ante este juego económico, el bienestar es una recompensa, y dolor, en todo caso, nunca gratuito. “Porque existe un consuelo único en afirmar mediante el dolor que existe «un mundo de verdad» más profundo, real y sólido que cualquier otro. Así, se prefiere *mucho antes* sufrir, con tal de sentirse *elevado* por encima de la realidad (a través de la conciencia de que así nos acercamos a ese «mundo de verdad más profundo») que vivir sin dolor, pero privados de ese sublime sentimiento.”¹⁶⁶

Nos encontramos aquí pues ante una justificación *moral* del sufrimiento. En esta visión se suprime el horror de la gratuidad. Nietzsche sabe que “Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*”¹⁶⁷ Sin embargo, ahora la pregunta es: ¿podremos soportar un “nafragio *sin* espectador”? Abordemos las primeras frases de la anterior cita, dice Nietzsche que la indignación no recae sobre el sufrimiento, sino sobre lo absurdo de éste. Por eso es necesaria una justificación: ya sea una recompensa

¹⁶⁵ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 73

¹⁶⁶ Ídem, § 32, p. 82.

¹⁶⁷ F. Nietzsche, *LA genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 112-113

en el otro mundo, la expiación de una culpa o el simple goce de los divinos espectadores. Cabe preguntarnos ahora cómo se concibe desde la visión trágica el sufrimiento. ¿Será que el dolor también tiene un propósito definido?

La respuesta a este importante cuestionamiento depende de la perspectiva desde la cual se aborde el problema de lo trágico, de esta manera, si se parte, por ejemplo, desde la visión aristotélica la respuesta sería sí. En la representación el sufrimiento de los personajes no es gratuito, sirve para despertar el temor y compasión de los espectadores. Pero desde una perspectiva nietzscheana esto es imposible, la compasión está excluida de lo trágico. El dolor de la existencia y su gratuidad forman parte de la sabiduría de Sileno, la cual, en la visión trágica del mundo no puede ser ocultada ni silenciada completamente.

Es en este afán moral de “justicia poética” donde hunde sus raíces la concepción de la existencia como un castigo, la vida aparece plagada de tormentos, es un constante sufrir que por nada querríamos se repita. Teniendo en consideración los grises nubarrones de esta atmósfera nos es permitido adelantar algunas preguntas: ¿Qué significa la filosofía trágica de Nietzsche? ¿De qué son signo la inocencia del devenir y el “amor fati”? y más aún, ¿qué significa afirmar el “peso formidable” del “eterno retorno”? “Incipit tragœdia”: la filosofía de Nietzsche es una de las manifestaciones de “la gran salud”. Nietzsche es un filósofo trágico, a través de sus obras desactiva el mecanismo de la culpa. Sabe que la tragedia no es una escuela de moral.

¡Tampoco el poeta trágico pretende con sus imágenes de la vida prevenir a los hombres *contra* la vida! Antes bien, lo que viene a decir es lo siguiente: «Esta existencia agitada, cambiante, peligrosa, sombría, y a veces iluminada por un sol ardiente, constituye el mayor de los

estimulantes. Vivir es una *aventura*; sea cual sea el partido que toméis en vuestra vida, éste tendrá siempre el mismo carácter.» Así es como habla el poeta trágico de una época inquieta y vigorosa, casi ebria y asombrada por su superabundancia de sangre y de energía...¹⁶⁸

Es precisamente esta superabundancia, este exceso, el estar pleno y rebosante lo que impide culpabilizar la existencia. Porque la afirmación trágica es “un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia.”¹⁶⁹

Nietzsche, discípulo de Dionisos, se convierte así en un magnífico exponente de la filosofía trágica. Sin embargo para llegar a aquella afirmación le era preciso desbrozar el camino, deshacerse del ídolo anti-trágico, del ídolo de la moral. ¿Qué implica mirar a los ojos a Medusa, por qué el espectador queda petrificado? Nietzsche posee algo de esa mirada capaz de convertir en piedra, como la vista de Medusa, no es algo que cualquiera pueda resistir. Quién sería capaz de ver destruidos por el martillo nietzscheano sus más altos ideales, aquéllos que le hacían *soportable* la existencia. Aquéllos narcóticos que inyectan consuelo y sopor a la vida. Nietzsche tuvo la fuerza para desenmascarar la “verdad”, los más altos valores, vistos sólo como paliativos, como signos de decadencia, debilidad ante lo real.

Parece que el nihilismo y la mala conciencia imperan. En este sentido, luego de hablar acerca del devenir reactivo de las fuerzas, en su obra acerca de Nietzsche, Deleuze pregunta “¿Hay otro devenir? Todo nos invita a «pensarlo» quizá. Pero haría falta otra sensibilidad; como dice a menudo Nietzsche, otra forma de sentir. Todavía no podemos

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 202

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 77

responder a esta pregunta, sino apenas presentirla.”¹⁷⁰ Una de las maneras de presentir un devenir diferente, un devenir activo, se adivina ya en la filosofía trágica, en la “gran salud” capaz de bendecir y no culpabilizar la vida.

Desculpabilización de la existencia.

Todo „Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!” -Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!

F. Nietzsche.

En Nietzsche la lucha contra el ídolo antitrágico es doble, por una parte se derrocan los viejos ídolos de la moral y por otra se van abriendo sendas para trazar un nuevo camino, el camino de la filosofía trágica. Este nuevo camino tiene que dirigirse a la tierra, le es necesario redimir el cuerpo, todo lo que había sido largamente calumniado; la tierra y cada cosa de la tierra, de ahí que Nietzsche afirme: “No hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo –los aspectos de la existencia rechazados por los cristianos y otros nihilistas pertenecen incluso a un orden infinitamente superior, en la jerarquía de los valores, que aquello que el instinto de *décadence* pudo lícitamente aprobar, *llamar bueno.*”¹⁷¹

¹⁷⁰ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 93

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 77

De ahí que la labor de Nietzsche, en su lucha trágica por desenmascarar la decadencia, la debilidad, se enfoque, como escribe en referencia a *Aurora*, a derramar su “luz, su amor, su ternura nada más que sobre cosas malas (estas cosas malas constituyen lo insoportable para el espíritu de la decadencia, para quien no osa de la fortaleza trágica) y les devuelve otra vez “el alma”, la buena conciencia, el alto derecho y el *privilegio* de existir”¹⁷². El brillo que emana de esta obra es una luz de desculpabilización: “nuestra nueva exigencia... es devolver a los hombres el buen ánimo necesario para realizar las acciones vilipendiadas como egoístas y restaurar así el *valor* de las mismas -¡arrebátandole su mala conciencia!... ¡le quitamos a la imagen completa de las acciones y de la vida su *malvada apariencia*! ¡Éste sería un resultado muy elevado! ¡Cuando el hombre ya no se considere malvado, dejará de serlo!”¹⁷³ El pensamiento de Nietzsche se presenta pues como un preludio, como una aurora donde brillan las primeras notas de inocencia de lo real, y, más aún, de la alegría por el devenir. “Tenemos que tomar las cosas más alegremente de lo que se merecen, principalmente porque las hemos tomado más en serio de lo que se merecían durante mucho tiempo.”¹⁷⁴

Como esta lucha contra el “ídolo anti-trágico” han de interpretarse las certeras palabras con que Nietzsche desenmascara el ficticio mecanismo de falta-castigo. “Con la ayuda de ese maldito arte de interpretar, presidido por la idea de castigo, se le ha retirado la inocencia a los acontecimientos puramente fortuitos. Esta locura se ha impulsado hasta el punto de considerar que la existencia es ella misma un castigo”.¹⁷⁵ Comienza así un proceso de desculpabilización. Este pensamiento surge de un ánimo de redención, no más culpas, ni

¹⁷² Ídem, p. 98

¹⁷³ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 155

¹⁷⁴ Ídem, p. 297.

¹⁷⁵ Ídem, p. 70.

pecado, sólo la plenitud de lo real y su inocencia. Liberar la existencia de la culpa, del “rechinar de dientes” de la venganza, arrojar del mundo la mala conciencia, hacer que liquide sus deudas; más aún, reconocer que no había deudas, sino ficciones, subterfugios contra el devenir y su inocencia. No se olvide que Nietzsche es el filósofo del sentido de la tierra, su mirada se torna hacia un fluir inocente, no cae ya en el viejo hábito de elevarse por encima del mundo, perdiéndose en la bruma de los ideales, eternidades sonámbulas en las que la tierra, “grave y doliente”, es denigrada. He aquí la doctrina de Zaratustra: Redimir la vida en su totalidad, abatir el espíritu de pesadez. Por eso la aurora nos alegra, viene con la promesa de un cielo limpio, sin el eclipse de la venganza.

Para Nietzsche “realmente, el problema no es: la existencia culpable ¿es o no responsable? *Sino, la existencia, ¿es culpable o inocente?*”¹⁷⁶ Con estas preguntas Deleuze señala el abismo que separa las habituales interpretaciones del mundo, interpretaciones de marcado corte nihilista, de la filosofía nietzscheana. Para nuestro filósofo una de las principales características de la vida es, como en un niño, su inocencia, “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.”¹⁷⁷.

Nietzsche también es un barquero, pero, a diferencia del que cruza las aguas de la Estigia, él no transporta muertos, sino pensamientos llenos de vida, palabras y carcajadas maliciosas, una sabiduría que danza en las aguas del devenir. Para afirmar la radical desculpabilización del mundo, la inocencia del devenir, Nietzsche tiene como aliado al gran Heráclito. A diferencia de la interpretación moral, en la visión trágica del mundo el devenir

¹⁷⁶ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 36

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 55

está plagado de inocencia, al respecto, no puedo dejar de citar la magnífica interpretación que el joven Nietzsche hace de la filosofía de Heráclito:

Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, sólo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también él construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega el eón consigo mismo. Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo... No es el ánimo criminal suscitado por la saciedad, sino el ánimo incesante de jugar el que da vida nuevamente a los mundos. El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o de inmediato lo toma de nuevo y vuelve a jugar con él, según le dicte su libre capricho.¹⁷⁸

La tragedia es alegre afirmación del juego del devenir y su inocencia. Sin embargo, “el devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene pero nunca *es*, como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora... se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz.”¹⁷⁹ Esta fortaleza extraordinaria es la que ostenta el héroe trágico, aquel que no niega el devenir en aras de una eternidad yerta, quien sabe que todo pasa, todo ha de acabarse, todo sucumbe. ¿Qué implica decirle sí al devenir? ¿Por qué Nietzsche afirma que se precisa de una fortaleza extraordinaria? En primer lugar, en esta poderosa afirmación se encierra el reconocimiento de nuestro carácter finito, es una afirmación de la fugacidad, implica, entre otras cosas, aceptar que todo decline, nuestra vida y la de quienes amamos. Entonces ¿Por qué la felicidad, quién podría alegrarse de su ser efímero, de la transitoriedad a todo inherente? Ante esta cuestión Nietzsche, en consonancia con Heráclito, puede afirmar: vida

¹⁷⁸ F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 68

¹⁷⁹ Ídem, p. 60.

y muerte se engendran mutuamente¹⁸⁰, así pues, el devenir implica también el florecimiento de nuevos seres, pluralidad, vastedad, transformación, afirmación de la diferencia.

La filosofía trágica de Nietzsche, nacida en el seno de la sobreabundancia dionisiaca, es capaz de afirmar los juegos del devenir y su perenne inocencia. Creación y destrucción inocentes. Nietzsche encontró en los personajes de la tragedia griega la ratificación de posibilidades existenciales más elevadas, sujetos portadores de “la gran salud”, hombres que, como Orestes o Edipo, están a la altura de su destino, aunque éste sea el más terrible.

Con la desculpabilización del devenir se desculpabiliza el mundo de la apariencia. Lo apolíneo y lo dionisiaco se reencuentran. Brillan las apariencias, Dionisos es un bailarín en la cuerda de lo aparente, porque allí está la vida; “la apariencia es para mí la vida misma y la acción, que, en su ironía para consigo, llega al extremo de hacernos creer que allí hay apariencias, fuegos fatuos, danzas de duendes y nada más...”¹⁸¹ No hablemos ya entonces de lo en sí, de algo más puro, más real, no Realidad en sí, sino juegos de realidad, por todos lados brillan las apariencias, ahí está lo real. Hacerse profundo, mirar en la superficie. Aquende dios o cualquier otro ideal. Ahora es posible el *scherzo*.

A medida que se adentra más en su camino, los destellos aurales del pensamiento nietzscheano se hacen cada vez más fuertes. Sus palabras son flechas que desinflan el espíritu elevado al tan añorado “mundo verdadero”. La aurora comienza a brillar sobre la inmanencia, “lo *próximo*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de

¹⁸⁰ Cf. F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003. Especialmente de los párrafos 5 al 8.

¹⁸¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, p. 74

significado, que la vieja humanidad no sospechaba ni en sueños.”¹⁸² Por eso la profundidad se encuentra ahora en la superficie, como escribe Nietzsche en un aforismo de *La gaya ciencia*: “Todos los hombres profundos se deleitan en mirar a los peces voladores jugando sobre las altas crestas de las olas; consideran que lo mejor de las cosas es su superficie; lo que hay en la epidermis”¹⁸³ podríamos agregar que no sólo lo mejor sino lo único, aquí ya no hay un trasfondo, la mirada metafísica se ha desvanecido, Dionisos baila en las apariencias, mejor dicho, baila sobre la tierra, puesto que utilizar la palabra apariencia puede hacernos presentir algo que no sea aparente, sino verdadero, en sí; sin embargo, lo único real aquí es lo que aparece. Olvidemos la metafísica y sus antinomias. Nietzsche es consciente de esto y en uno de sus últimos textos escribe: “hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*”¹⁸⁴

El camino de la afirmación. “Incipit tragœdia”.

Dionysos afirma todo lo que aparece, «incluso el más áspero sufrimiento», y aparece en todo lo que se afirma. Ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico.

G. Deleuze

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.

F. Nietzsche

¹⁸² F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 89.

¹⁸³ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, p. 150

¹⁸⁴ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 58.

Resulta de gran interés fijar la atención en el lenguaje médico de Nietzsche. Su tarea consiste en abordar la filosofía desde una óptica fisiológica, sacar a la luz debilidades y fortalezas, la salud o enfermedad de la que emana el pensamiento. Así vista, la metafísica aparece como remedio para débiles y menesterosos, “toda aspiración... a un más allá, a algo que está fuera o encima o al otro lado de lo real, autorizan para informarse de si fue alguna enfermedad la inspiración del filósofo.”¹⁸⁵ Pero Nietzsche también fue capaz de concebir el tipo contrario, mejor constituido, capaz de la visión trágica del mundo. Ha llegado la hora de preguntar qué síntomas constituyen ese otro tipo de miradas, aquéllas que no pretenden alejarse de la tierra, sino que tienen en ella su fuente y aspiración, miradas bañadas por el “pathos trágico”.

Para que las clepsidras den nuevamente paso al tiempo de la tragedia Nietzsche sabe que es precisa “una especie nueva de salud, vigorosa, más penetrante, más resistente, más intrépida y más alegre que las demás clases de salud conocidas hasta ahora”¹⁸⁶ Es pues necesaria “la gran salud”. Tanto el derrumbe de los viejos ídolos, como la creación de nuevos valores tienen como fundamento esta gran salud. Sólo así es posible permanecer fieles a la tierra y al devenir; sin necesidad de allendismos, ni teleologías. En la gran salud tiene su condición toda afirmación, ella es el presupuesto del pensamiento trágico.

Es importante tomar en consideración que Nietzsche suele relacionar los términos fisiológicos de los que se ha venido hablando, con uno de los conceptos capitales de su filosofía: la voluntad de poder. Así, por ejemplo, escribe: “allí donde, de alguna forma, la voluntad de poder decae, también hay siempre un retroceso fisiológico, una *décadence*.”¹⁸⁷

¹⁸⁵ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, p. 10

¹⁸⁶ Ídem, p. 248

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2009, p. 47

Cabe entonces preguntar: ¿de qué es síntoma la “gran salud” de la que emana la afirmación trágica? Habla aquí también la voluntad de poder, sin embargo no se trata ya de una voluntad de poder en declive, nihilista, negadora, sino la voluntad de poder en toda su plenitud, capaz de afirmar el azar, el devenir y la diferencia¹⁸⁸.

Nietzsche era consciente de la enorme importancia de su labor crítica, tenía a sí mismo como el azote de las valoraciones nihilistas, el gran demoledor, el médico que tuvo la osadía de arrancar la careta de beatitud a los llamados “valores supremos”: “lo que yo asevero es que todos los valores en que la humanidad resume ahora sus más altos deseos son *valores de decadence*... valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos ejercen el dominio.”¹⁸⁹ Y sin embargo, su labor no se agota en la destrucción, en la crítica devastadora: “Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en oler– la mentira como mentira. Mi genio está en mi nariz. Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un alegre mensajero como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas.”¹⁹⁰ Una vez constatado el nihilismo, la pregunta necesaria es: ¿es posible aún la vida si las viejas tablas de valores se han roto? ¿Podremos seguir viviendo a sabiendas de que “dios ha muerto”? A diferencia de lo que ocurre con el auditorio de “el loco” en el aforismo 125 de *Gaya ciencia*, para Nietzsche la muerte de Dios no significa caer en la indiferencia, es, al contrario, la posibilidad para un crear propio. No impera en Nietzsche la más absoluta de las negaciones, se trata más bien de una

¹⁸⁸ Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, en especial el segundo capítulo.

¹⁸⁹ F. Nietzsche, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 34-35

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 136

labor de reaprendizaje, un saber decir nuevamente sí después de la destrucción de los viejos valores. No permanecer, como el león, por siempre en el desierto, sino tener la osadía de la afirmación y de la creación. Esta situación está perfectamente ilustrada en un aforismo de *Aurora*:

A: «otros salen de un escepticismo moral generalizado aburridos y débiles, roídos, carcomidos, incluso medio devorados, pero yo salgo más valiente y sano que nunca, con los instintos reconquistados. Y allí donde corta el viento, sube la marea y no hay peligros pequeños que vencer, me encuentro a gusto. No me he convertido en gusano aunque muchas veces haya tenido que actuar y excavar como tal.» B: ¡Precisamente has *dejado* de ser escéptico, porque *niegas*! A: «Y por eso mismo he aprendido de nuevo a *decir sí*.»¹⁹¹

Como puede apreciarse en lo antes citado, se trata de una reconquista, una vuelta a la “gran razón”, una nueva confianza en la fuerza propia, en el cuerpo. En cuanto a la excavación, baste recordar la metáfora subterránea con que da inicio al prólogo de *Aurora*, y, en efecto, se desarrolla aquí una tarea que apunta hacia el fondo, a mostrar el subsuelo de la moral. Por otra parte, se ha dejado el terreno del escepticismo porque no se trata de una negación total; recordemos que en Nietzsche el trabajo crítico, destructivo está siempre precedido, impulsado por la afirmación. Así pues, se niega, pero no para permanecer en el no, sino para abrir caminos que conduzcan nuevamente al sí. De esta manera es posible volver a creer, tener nuevamente esperanza; es lo que dirá en el prólogo de *La Gaya*

¹⁹¹ F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 262.

Ciencia: “todo este libro es fiesta tras las privaciones y debilidades, alegría de las fuerzas que reaparecen, nueva fe en el mañana y en lo que vendrá después del mañana, súbito sentimiento y presentimiento de lo porvenir, de las aventuras que se avecinan, de los horizontes que se abren de nuevo, de los fines que vuelven a ser asequibles y en los cuales es lícito volver a creer.”¹⁹²

Todas estas promesas nietzscheanas no quedan en la pura “habladuría”, su obra misma es signo de esta gran salud. De este modo, en Zarathustra, mensajero y precursor del superhombre, se presienten ya los rasgos de los augurados “filósofos del riesgo”, aquellos que “no establecerán relaciones con la «verdad» para que ésta les «agrade» o los «eleve» o los «entusiasme»: - antes bien, será parca su fe en que precisamente la *verdad* comporta tales placeres para el sentimiento.”¹⁹³ “Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es - *voluntad de poder*.”¹⁹⁴ Nietzsche, en su intemperividad, opta por un tipo de hombre diferente al que hasta ahora ha imperado, le apuesta al “hombre del futuro”, portador de la gran salud, hombre dionisiaco capaz de alcanzar “el límite extremo de la afirmación”¹⁹⁵:

hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo aparcamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad—: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo*

¹⁹² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, p. 7

¹⁹³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y mal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 164.

¹⁹⁴ Ídem, p. 167.

¹⁹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p.76

que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada *alguna vez tiene que llegar...*¹⁹⁶

Respecto a este hombre del futuro, a este superhombre; Zaratustra es una aurora, un preludio, un presentimiento; más aún, él mismo reúne varias de sus características. En el aforismo 342 de *La gaya ciencia*, “Incipit tragoedia”, Nietzsche escribe lo que posteriormente conformará la primera parte del prólogo de *Así habló Zaratustra*. ¿Por qué Nietzsche titula a este pasaje “comienza la tragedia”? ¿Quién es Zaratustra?

En *Ecce homo* Nietzsche escribe en referencia a este personaje: “Zaratustra es un danzarín... aquel que posee la visión más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el «pensamiento más abismal», no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste, antes bien, una razón más para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado decir sí y amén.»”¹⁹⁷ Zaratustra es también un emisario de la afirmación trágica. “Incipit tragoedia”. Comienzan las andanzas de Zaratustra. Investidos por la gran salud, se abren caminos desconocidos en el laberinto, senderos que conducen a nuevas posibilidades dentro del mundo. Sin embargo para eso era preciso derribar los ídolos de la moral, las valoraciones nihilistas que se erigen como señoras y despreciadoras de la existencia. Comienza así una nueva visión, una nueva valoración.

¹⁹⁶ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 159-161

¹⁹⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 113

El personaje de Nietzsche ilustra una posibilidad trágica porque en él el mundo recupera su inocencia; recordemos que en el prólogo del *Zaratustra*, es el anunciador de la otra “buena nueva”: la inocencia del devenir, con esto se abren las posibilidades para un devenir activo de las fuerzas, un devenir trágico. Zaratustra enseña que “«Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia».”¹⁹⁸ El personaje de Nietzsche es trágico porque en él se encarna el vencimiento de la moral, de una concepción culpabilizada de la existencia. Derrocador del ídolo antitrágico, Zaratustra es el portavoz del gran sí. Es, en este sentido un vencedor de la náusea y del nihilismo: “yo soy uno que bendice y que dice sí... a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí. Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir.”¹⁹⁹ Y este bendecir, este decir sí, se extiende, escribe Nietzsche, aun sobre “el pensamiento más abismal” ¿Qué implica afirmar el eterno retorno?

La mirada trágica de Nietzsche penetró con agudeza en los más ocultos intersticios del pesimismo, no es casual que en sus primeros escritos guarde un profundo respeto por Schopenhauer, sin embargo nuestro filósofo va más allá, pues su mirada, cómo él mismo lo afirma, se había desprendido del resabio moral, estaba en esto “más allá del bien y el mal”; pudo entonces concebir lo totalmente opuesto al pesimismo, al ideal ascético, negador, renunciador: un “hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido* y como *es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo* [¡que se repita!] No sólo a sí mismo,

¹⁹⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 239

¹⁹⁹ *Ibíd.*

sino a la obra y al espectáculo entero”.²⁰⁰ Es este el abismal pensamiento que persigue a Zaratustra en la más silenciosa de las horas, es este su secreto estremecedor y alegre. “¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?»... ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!”²⁰¹ El eterno retorno se presenta como la más radical de las afirmaciones, es este el terreno del sí trágico. Aquí se afirma el azar, la multiplicidad, el devenir y su juego interminable.

Esta afirmación suprema nos conecta con uno de los conceptos clave, profundamente trágico, de la filosofía nietzscheana: el amor fati, amor a lo que es, a lo necesario, resuena nuevamente aquí el sí de Edipo; afirmar el destino aunque éste sea terrible, afirmar la fatalidad del mundo. “El destino se hace tanto más adorable cuanto más implacable. El dios moral, la piedad y el amor son otros tantos enemigos de la fatalidad a la que tratan de compensar. Nietzsche no quiere rescate. La alegría del devenir es la alegría del aniquilamiento... El *amor fati* sustituye a lo que era el *odium fati*.”²⁰² Así pues, en el Amor fati se encierra el máximo poder afirmativo vertido sobre la necesidad, sobre la fatalidad de la existencia y el mundo. “Quiero aprender cada día a considerar como belleza lo que tienen de necesario las cosas; así seré de los que embellecen las cosas. *Amor fati*: sea éste en adelante mi amor... quiero en cualquier circunstancia no ser por esta vez más que afirmador”²⁰³

²⁰⁰ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 87.

²⁰¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J. J de Olañeta editor, 2003, pp. 191-192

²⁰² A. Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 72

²⁰³ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, J.J. de Olañeta editor, 2003, pp. 152-153

En esta afirmación de la necesidad se patentiza el pathos trágico de la filosofía nietzscheana. En el centro de esta desmesurada afirmación está también la fuerza que dice sí al eterno retorno. Decirle sí al eterno retorno, es afirmar la necesidad del instante, implica por lo tanto afirmar todo lo que ha hecho posible este instante. Afirmar el fatum del mundo y el azar que lo ha arrojado. “Hay que afirmar todo el azar de un golpe...para reunir todos los fragmentos y para afirmar el número que no es probable, sino fatal y necesario; sólo entonces es el azar un amigo que va a ver a su amigo, y que éste hace volver, un amigo del destino del que el propio destino asegura el eterno retorno como tal.”²⁰⁴

El camino de Nietzsche comienza a transformarse en danza circular, ahora la metáfora del laberinto cobra sentido. La afirmación trágica constituye los pasos de un baile dionisiaco. Danzan aquí la alegría de la sobreabundancia; el regocijo del crear y destruir. En la tragedia no habla pues la piedad ni el temor, el sí trágico es un sí fatal; un sí sobre el fatum de la existencia. Implica afirmar el azar y el devenir, así como la pluralidad que éstos engendran.

Sin embargo, habrían de pasar más de dos mil años para que la afirmación trágica de Edipo volviera a escucharse con tal estruendo. Era necesario que Dionisos fuera nuevamente invocado, y precisamente, ese es el trabajo del joven Nietzsche; sacar a este terrible dios de su letargo. A este intento responde su primer libro. Refiriéndose a esta importante obra nos dice: “el decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, - a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como

²⁰⁴ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 45.

puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*”²⁰⁵. Quizá ningún otro filósofo antes de Nietzsche ha sabido expresar con tal fuerza el pathos afirmativo de lo trágico. Es ahora cuando se comprende la magnitud de la afirmación trágica, es en este momento cuando es por fin entendida como la “fórmula de la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia”²⁰⁶

En una de sus primeras obras, Nietzsche escribe en referencia a Heráclito y su “sobrecogedora” intuición de la eternidad del devenir: “se necesita poseer una fuerza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz.”²⁰⁷ Sin duda esto mismo podría aplicarse al propio Nietzsche: en él la insoportable sabiduría de los bosques; aquélla que habla del imperio del azar, de la gratuidad de la existencia y el mundo; del incesante devenir, del continuo nacer y perecer de las formas se transforma en alegría trágica. Como Heráclito, Nietzsche es poseedor de una fuerza extraordinaria; su filosofía excluye lamentaciones y patetismos. En la afirmación nietzscheana Dionisos vuelve del exilio a que lo había condenado la muerte de la tragedia griega, aquí no es posible ya apelar a culpas ni pecados; el mundo se ha vuelto perfecto en un instante.²⁰⁸

²⁰⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 78

²⁰⁶ *ídem*, p. 77

²⁰⁷ F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 60

²⁰⁸ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007.

Conclusiones

Nietzsche y la señora del laberinto

“¡Quién sabe, excepto yo, qué es Ariadna!”

Las palabras que sirven de epígrafe a este apartado son escritas por Nietzsche en *Ecce homo*²⁰⁹ luego de hacer un exhaustivo comentario acerca de la “canción de la noche” del *Zaratustra*. Recordemos que el tema de esta canción es el dolor del sobrepoder, el exceso de luz, la abundancia; y sin embargo, estar rodeado de tinieblas, no tener dónde derramarse. Ser un tempestuoso caudal y no encontrar el océano. “La respuesta a este ditirambo del aislamiento solar en la luz sería Ariadna”,²¹⁰ escribe Nietzsche en el mismo texto. Preguntemos pues, ¿quién es Ariadna, por qué justamente en ella es donde encontraría respuesta la canción nietzscheana?

Al mencionar este nombre no podemos dejar de evocar el elemento dionisiaco. Ariadna, la mítica novia de Dionisos es la señora del laberinto, representación de la vida y su inagotabilidad, del devenir y la diferencia. De modo que el laberinto es, como escribe Deleuze: “el propio Dionysos, el verdadero hilo es el hilo de la afirmación...Dionysos es el laberinto y el toro, el devenir y el ser, pero el devenir que sólo es ser a condición de que su propia afirmación sea afirmada. Dionysos no sólo pide a Ariana oír, sino afirmar la afirmación”²¹¹ Ariadna es pues la respuesta a “la canción de la noche” porque es quien

²⁰⁹ Cf. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 115

²¹⁰ *Ibíd.*

²¹¹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, pp. 262-263

puede decir sí, es quien en primer lugar afirma a Dionisos. Como señora del laberinto Ariadna es el poder que afirma el eterno retorno. De esta manera, la Ariadna amante de Dionisos es la primera trágica. Ariadna responde a la canción nietzscheana con su danza circular. Nietzsche sabe quién es Ariadna porque al penetrar en su reino ha conocido su secreto, aprendió en el laberinto el baile trágico, la ronda que afirma a Dionisos. Como Sócrates, también nuestro filósofo aprende de una mujer, es Ariadna quien le enseña el baile del eterno retorno, la danza laberíntica donde se afirma el devenir.

En su primer libro Nietzsche vislumbró el laberinto y penetró en él, el resto de su obra será como una bitácora de viaje. Va dando cuenta de sus luchas contra los “fantasmas y vestiglos” del otro mundo que encuentra en su camino. Nos habla asimismo desde sus aventuras de creador, padre de Zarathustra, discípulo de Dionisos. La ruta trazada por Nietzsche son círculos, pasos de baile en torno al devenir. Como los antiguos laberintos, su obra es meándrica, en ella también termina por imponerse el retorno. Es la afirmación que se desprende de la abundancia radical, del exceso de poder, de la gran salud.

Con su filosofía trágica Nietzsche trae a Dionisos de vuelta del exilio. Nietzsche aprende de la afirmación de Ariadna, se vuelve él también un afirmador, por eso puede entrar al laberinto y bailar con la novia del dios la danza del eterno retorno. Ahora el escenario se transfigura, adquiere forma meándrica, vuelve así el ritual primitivo,²¹² el baile circular de primavera. De esta manera, Nietzsche demuestra que, a diferencia de los bufones saltarines, el hombre trágico danza, no da saltos a otros mundos, sino que

²¹² Es interesante considerar las antiguas danzas circulares que en la antigüedad eran realizadas en lugares como Creta. Al respecto, el mitólogo y filólogo Karl Kerényi, en su libro *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, escribe lo siguiente: “Los intervalos de la figura que, como figura de danza, debió de ser redonda, eran los caminos trazados por los bailarines, los cuales adoraban a la «señora del laberinto» mediante su movimiento. El espacio destinado al baile, en cuyo suelo estaba marcada la figura de la danza, representaba el gran reino de la señora.”

emprende con Ariadna la danza que afirma el devenir, la afirmación que vence al “espíritu de la pesadez”, a la decadencia. Sólo alguien que ha aprendido a bailar, a decir sí, puede llamarse trágico. Porque el filósofo trágico es ligero como un bailarín.

No es casual cerrar nuestras reflexiones acerca de Nietzsche evocando la imagen del baile, pues ésta nos remite al movimiento, a la fluidez. Pensamientos que parezcan pájaros, no camellos. En su filosofía es necesaria la agilidad del bailarín, no hay lugar para la pesadez de monolitos metafísicos, valores que aspiren a la inmutabilidad, a erigirse como jueces eternos. La filosofía trágica vence necesariamente a las “momias conceptuales”;²¹³ afirma la fluidez, el devenir; de ahí que sea necesaria la constante interpretación. El filósofo no es un embalsamador, no trata con realidades yertas; su campo de acción lo acerca más al artista; en él, crear y valorar, se identifican.

La filosofía vista desde lo activo, desde la afirmación, dista mucho de ofrecernos *una* imagen acabada, petrificada del mundo, se trata más bien de un discurso que recupera el movimiento, lo múltiple. De ahí que en una de las páginas del *Zaratustra*, Nietzsche escriba: “¡Ésta es precisamente la divinidad, que existan dioses, pero no Dios!”²¹⁴ Su filosofía da a luz un pluralismo. Lo que se afirma es la multiplicidad que engendra el devenir: el mundo, Dionisos.

Este poder dionisiaco de la afirmación es lo que Nietzsche pudo ver en los antiguos griegos. Como se ha tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, la tragedia encuentra su expresión y esencia en la afirmación. Lo que se ha intentado es pensar la tragedia como la

²¹³ En *El Crepúsculo de los ídolos*, p.51, Nietzsche escribe: “Los filósofos creen otorgar dignidad a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real.”

²¹⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, 286

expresión del sí que nace de “la gran salud”, de una valoración afirmativa de la existencia y el mundo. El eje de la reflexión estuvo constituido por la sabiduría de Sileno; ésta nos habla del dolor de la individuación, del imperio del azar y la finitud de la existencia. En la mayoría de las interpretaciones esta sabiduría adquiere carácter insoportable, incluso Sileno, en su respuesta Midas, declara que “lo mejor para el hombre sería no haber nacido y lo segundo mejor: morir pronto.” Podríamos encontrar aquí las bases para un exacerbado pesimismo, y sin embargo, Nietzsche escribe: “la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas”²¹⁵ ¿De qué manera vence la tragedia al pesimismo?

El sí trágico no se arredra ante la sabiduría de Sileno, es capaz de afirmar todo el azar. El hombre trágico afirma el devenir, puede asumirse como finito. Es este valorar desde el sí lo que permite hacer frente a la sabiduría silenaica, la valoración trágica de la existencia implica, en cierta forma, darle la vuelta a la sabiduría de Sileno, ésta misma que, bajo una valoración nihilista, aparece como lo más insoportable, algo que debe ser negado, silenciado. Aquí el darle vuelta significa ser capaces de afirmar el azar y de asumir la finitud, afirmar inclusive el sufrimiento. No condenar a la vida a causa del dolor, Dionisos baila sobre su despedazamiento.²¹⁶

La tragedia griega nos habla desde una manera muy peculiar de experimentar el mundo, una experiencia determinada por la sobreabundancia, por la gran salud; capaz de afirmar lo terrible, la tierra. Estos mismos rasgos son los que caracterizan a la filosofía de Friedrich Nietzsche, una filosofía que tiene como punto de partida a Dionisos, la afirmación. De esta manera, cuando Nietzsche mide la cultura trágica griega ante otras

²¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 75-76

²¹⁶ En la religión dionisiaca está siempre presente el desgarramiento, el elemento implacable y destructor, despedazar, destrozar, padecer grandes sufrimientos, sin embargo las olas vuelven y Dionisos reivindica la eternidad, la indestructibilidad de la zoé, la terrible alegría del ser.

formas de vida; como la “cultura alejandrina” del “hombre teórico”, o la moderna cultura alemana, está oponiendo dos formas de valorar, dos maneras radicalmente opuestas de experimentar el mundo: una afirmativa y otra nihilista. En esta última lo que se hace patente es la depreciación de la vida, depreciación reflejada en forma de moral, religión, democracia. Y no obstante, Nietzsche apuesta desde su primer libro a un renacimiento de la cultura trágica; bastante conocidas son sus esperanzas y ulterior decepción en la música de Wagner. Pero si el drama wagneriano no podía ser el detonante de lo trágico era porque aun partía de una valoración nihilista del mundo, abrigaba en sí la decadencia, la busca de consuelo. Los esfuerzos de Nietzsche a favor del renacimiento de una cultura trágica no pueden partir pues de la menesterosidad, tienen su fuente en una valoración afirmativa del mundo, implican una reactivación de las fuerzas, una restauración de la gran salud; aprender, como Ariadna, a decir sí, recoger uno a uno los fragmentos de Dionisos y bailar con el dios en su laberinto. *¡Evohé, evohé!*

Bibliografía:

- Aristóteles, *La poética*, Caracas, Monte Ávila, 1998.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004
- -----, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003
- Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE, 2001
- Cioran, Emile Michel, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1998.
- -----, *Breviario de los vencidos*, México, Tusquets, 2010
- -----, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Santillana, 2001
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Eurípides, *Tragedias I*, Madrid, Cátedra, 1985.
- Kerényi, Karl, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998.
- Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001
- Lesky, Albin, *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007.
- -----, *La gaya ciencia*, Barcelona, J. J de Olañeta editor, 2003.
- -----, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006.
- -----, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010
- -----, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009
- -----, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007.
- -----, *Aurora*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000

- -----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003.
- -----, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997
- -----, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003
- -----, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2009
- Pessoa, Fernando, *El primer Fausto*, México, F.C.E, 2010
- Platón, *La República*, Madrid, Gredos, 1992.
- Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche. Verdad e Ilusión*, México, ÍTACA-UNAM, 2002
- Rosset, Clément, *El objeto singular*, Madrid, Sexto piso, 2007
- -----, *La philosophie tragique*, Paris, P.U.F, 1991
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, FCE, 2005.
- Shakespeare, William, *Tragedias*, Barcelona, Bruguera, 1979
- Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena*, Valencia, Pre-textos, 2000
- Sófocles, *Teatro completo* (Trad. Ignacio Errandonea), Madrid, Escelicer, 1962.
- Trueba, Carmen, *Ética y tragedia en Aristóteles*, México, ANTROPOS-UAM, 2004.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937.