

**¿Qué piensa la frase de Nietzsche:  
“Porque sólo como fenómeno estético  
están eternamente justificadas la  
existencia y el mundo”?**

Informe final, Seminario de Grado: «Lecturas contemporáneas de Nietzsche» [para optar al grado de  
Licenciado en Filosofía]

Alumno:

**Nicolás Novoa Artigas**

Profesor guía: Raúl Villarroel

**Santiago Noviembre 2007**



..	1
<b>I.- Prólogo .</b>	<b>3</b>
<b>II.- Introducción . .</b>	<b>9</b>
<b>III.- ¿Qué piensa la frase de Nietzsche...? .</b>	<b>11</b>
<b>1.- Aclaración preliminar del contexto de la frase. . .</b>	<b>12</b>
a) Apolo y Dionisos . .	12
b) El principio de individuación y lo Uno primordial. . .	18
c) Socratismo ético y conocimiento trágico . .	26
<b>2.- La tesis de la frase . .</b>	<b>35</b>
a) Acerca del sentido de una concepción moral del mundo y de su imposibilidad .	35
b) El sentido de la justificación estética del mundo de acuerdo al pensar temprano de Nietzsche .	39
<b>IV.- Conclusión .</b>	<b>45</b>
<b>Referencias bibliográficas . .</b>	<b>47</b>
Obras de Nietzsche: .	47
Obras de otros autores: .	48



---

*Queda este escrito dedicado a mi querido amigo Jorge Torres de la Cerda, primer compañero de viaje en terrenos filosóficos, como testimonio de mi respeto y agradecimiento.*

**¿Qué piensa la frase de Nietzsche: “Porque sólo como fenómeno estético están eternamente justificadas la existencia y el mundo”?**

---

## I.- Prólogo

Lo que con estas palabras introduzco, tiene el carácter general de un preguntar. Esto quiere decir, ante todo: en el camino que retrata el texto se juega plenamente su asunto. Éste no está asegurado de antemano, siendo ésta la instancia de «informar» lo ya asegurado. Más bien, que el texto tenga el carácter de un preguntar encierra la posibilidad de que la pregunta quede sin respuesta. Lo esencial de un preguntar filosófico no es el llegar a hacerse de una respuesta definitiva y valedera, sino el camino en el que se inserta el pensamiento que se atreve verdaderamente a preguntar. En él, el pensamiento se despliega en su esencia. Esto dice que el pensamiento es esencialmente un preguntar. Preguntando, el pensamiento se ex-pone a su asunto, de tal manera que lo deja, en su más alto esfuerzo, advenir y presentarse en su constitución. Pero la exposición al asunto entrafía, ciertamente, la posibilidad de que éste aparezca como algo que no es. Por ello, el pensamiento requiere cuidado y humildad. Cuidado, para repasar una y otra vez los pasos ya andados, y así, ganar una posición firme en el trazo. Humildad, para corresponder al hecho de que pensar es siempre exponerse al riesgo de tomar un camino infértil. Frente a este riesgo, el pensamiento cuidadoso y humilde no busca un aseguramiento absoluto en fundamentos incommovibles, porque sabe que tal aseguramiento es contrario a su esencia, y por ello, imposible. Él procura, más bien, asumir el riesgo y, de este modo, perseverar en él. El pensamiento que así asume y persevera se encamina hacia su libertad, en cuanto comprende un ámbito esencial de su esencia y la afirma.

Desde Platón, el riesgo esencial del pensamiento exige al pensador buscar una manera de asegurarse frente a él. Este movimiento en el que el pensamiento llega a

exigirse a sí mismo su propio aseguramiento, es un paso necesario en la historia del mismo. Sólo por él, el pensamiento llega a ser «científico» -en el sentido primigenio de esta palabra-, y gracias a esto, es posible -aunque no inmediatamente- que un conocimiento, de la índole de nuestra ciencia, pueda nacer. El aseguramiento del pensamiento a sí mismo llega a su cenit en la edad Moderna, donde todo lo que el pensamiento *ponga* debe estar rigurosamente asegurado mediante *principios*, y así, ostentar el carácter de *sistema*. Mas, frente a esta *voluntad de aseguramiento absoluto* y, en tal virtud, *de certeza*, irrumpe en la edad Moderna la figura de un pensador que no sólo pone al descubierto el olvidado riesgo esencial que entraña el pensar, sino que es capaz de asumirlo auténticamente, hasta el punto que todo su pensamiento se despliega desde esa comprensión esencial.

Por supuesto, me refiero a Nietzsche. El pensamiento de Nietzsche, desde su más temprana producción, *conoce* el ámbito en el que se mueve, es decir, *sabe* del riesgo que comporta. Desde este saber, se despliega a sí mismo, conforme a él. Esto se va haciendo cada vez más evidente en el curso tardío de su pensamiento. Que el pensamiento de Nietzsche se despliegue conforme a este saber, significa: él no busca un aseguramiento *en el mismo sentido* en que lo busca la Filosofía desde Platón en adelante. ¿Quiere decir esto que el pensar de Nietzsche es un cúmulo de arbitrariedades, que, al no buscar ningún «fundamento» en sus opiniones, divaga sin razón ni ley? Ciertamente no. Si así fuera, el pensamiento de Nietzsche carecería por completo de interés, *en cuanto* pensamiento. Puede que su obra conservara algún valor, en cuanto es Nietzsche, sin lugar a dudas, un magnífico escritor, así como también un personaje fascinante desde un punto de vista psicológico. Además -se dice- en él habita un gran poeta. Pero lo que no se debe dejar de ver aquí es que la poesía -si es verdadera- tampoco puede jamás carecer de asidero «en las cosas mismas». Por tanto, al Nietzsche filósofo y al Nietzsche poeta -si es que se me permite hablar así- los une la *necesidad* de una correspondencia con la esencia del mundo. La búsqueda de esa correspondencia se expresa ya, en su pensar más temprano.

Mas, ¿cómo tiene lugar esta correspondencia, si en Nietzsche no hay una voluntad de aseguramiento? Inmediatamente parece ambiguo, cuando no incorrecto, afirmar que el pensador Nietzsche no busca ninguna seguridad, puesto que, de ser así -al parecer-, toda su doctrina carecería de firmeza, sería algo feble y volátil. Esta objeción, empero, no puede surgir si se ha escuchado bien lo ya dicho: “él *no busca un aseguramiento* en el mismo sentido *en que lo busca la Filosofía*”. El aseguramiento de la Filosofía -desde Platón hasta Husserl- consiste en que el pensamiento intenta agarrar (*capere*) en conceptos lo que en primer lugar ha sido dado a la mirada. Lo así agarrado queda fijado en un *sis-tema*, es decir, en una trama de conexiones que se sustenta a sí misma. La *verdad* es comprendida, en un tal intento, como algo de lo que uno puede hacerse y establecer, en cuanto es *necesaria, inmutable y eterna*.

Contra este supuesto -es decir, el de que la verdad se la pueda *poseer* y *encerrar* en un discurso- el joven Nietzsche, desde su prístina y vigorosa intuición filosófica, reivindica y ensalza el derecho de otra instancia para la correspondencia de la verdad, que él juzga como *la* originaria y verdadera. Originaria, en tanto ella es la condición de posibilidad de un aseguramiento científico del conocimiento, y verdadera, en cuanto ella se limita a

---

intentar *decir lo dado*, sin buscar apresararlo ni fijarlo. Las razones de esta negativa de Nietzsche hacia el concepto, estriban en la naturaleza misma de la realidad que se busca describir. La realidad es –según el filósofo- eterno *devenir*. Por ello, el querer fijar y así *detener* el flujo constante y universal para hacerse de una verdad, va contra la esencia de lo que se muestra en el ámbito de la verdad, es decir, va contra el devenir. La estrategia para corresponder la verdadera esencia de este mundo no puede ser la propia del sistema y su seguridad lógica, sino que ha de buscarse bajo otras formas de aproximación. La forma suprema, en la que Nietzsche ve la posibilidad de una correspondencia con la verdad del mundo, es la *intuición*. El *conocimiento intuitivo* proporciona, pues, al pensador, la única seguridad legítima posible a la hora de hacerse de una posición desde la cual describir lo dado. De este modo, el pensamiento asistemático no es un pensamiento in-seguro. Él recibe su orientación, y con ello, su seguridad, desde lo que aparece y se muestra a la mirada intuitiva del filósofo. Sólo a ésta se revela la verdadera esencia del mundo.

Sin embargo, fácilmente se echa de ver una dificultad: ¿cómo lo dado en la intuición puede permanecer incorrompido al ser llevado a lenguaje? He aquí el busilis sobre el sentido del quehacer del filósofo. Si el lenguaje inevitablemente –tal como lo asentará categóricamente el Nietzsche maduro- comporta un engaño, si es incapaz de mantener viva la verdad dada en la intuición, entonces: ¿cómo y por qué *hablar sobre* filosofía? ¿Cómo y por qué *escribirla*? Estas preguntas rondarán a través de toda la obra del pensador. Ellas no fueron comprendidas cabalmente y contestadas sino hasta una etapa posterior del pensamiento nietzscheano. Sólo cuando la Filosofía llega a ser una *Gaya Scienza*, encuentra el sentido propio de su quehacer, en tanto corresponde la esencia del mundo y conoce los límites del pensamiento y el lenguaje. La Filosofía así devenida, asume tanto el riesgo del pensamiento, como el engaño inevitable del lenguaje, y *juega* con ambos. La Filosofía juega, en tanto no busca fijar la verdad en un discurso, cuanto hace de éste un escenario que corresponde a la índole de sus propios límites, como a la índole de aquello de lo que pretende, en el fondo, hablar. Jugando, la Filosofía se oculta en el texto, se vale del disfraz de la exageración, permea los límites de lo correcto, y deja la mayoría de las veces no dicho aquello que propiamente le concierne. Por eso, dice Zarathustra de sí mismo: “[soy] *uno que ama los saltos y las piruetas*” (Z, 392).

Con su concepción sobre el sentido del quehacer filosófico, Nietzsche encamina la Filosofía de vuelta hacia su esencia. Esto sólo es posible en la medida en que su pensamiento dice un claro y sonoro «sí» al peligro y riesgo del pensamiento, al engaño y la apariencia inevitable del lenguaje, a la fugacidad de la intuición, como a la imposibilidad de su aseguramiento. Este «sí» del filósofo es, en lo esencial, un único *sí* hacia la Vida misma. Afirmando la Vida y en correspondencia con ella, Nietzsche determina su labor como pensador.

Cuando se dice que Nietzsche encamina la Filosofía de vuelta hacia su esencia, esto no habla sólo de la cercanía del modo de pensar de Nietzsche con el propio de los pensadores del albor del pensamiento occidental –como por ejemplo, la esencial cercanía que guarda con Heráclito. Más radicalmente, lo que aquí se piensa es que Nietzsche *funda* la Filosofía sobre un terreno en el que ella es capaz de dar sus frutos más propios. Éstos nacen desde el pensamiento que asume plenamente la «*perspectiva de la Vida*».

Con este movimiento, cada cosa toma el lugar que le pertenece: se invierte lo que estaba cabeza abajo.

No se trata, no obstante, de que la «filosofía científica» (pienso, bajo este rótulo, en la filosofía, por ejemplo, de Aristóteles, Kant y Hegel) sea un «error» del pensamiento, ni mucho menos que éste sea adjudicable a los pensadores. Es preciso dirigir la mirada al *movimiento histórico* total de la Filosofía, para comprender con claridad que una postura que intentase sostener algo semejante no pasaría de ser un mero absurdo. Que la Filosofía haya llegado a buscar científicidad, no es algo –como se ha dicho– que responda al capricho de los pensadores que se afanaron en ello, sino que posee el carácter de la necesidad. Esto es: si el pensamiento se despliega esencialmente como tal, *debe* en un punto tomar el giro que tomó en Platón. El pensamiento que con éste comienza, no adolece de ningún defecto por lo que respecta, en general, a su forma o contenido. Lo que en él acontece es un posicionamiento esencial que determina, de punta a cabo, todas las dimensiones que constituyen su ámbito, y así, la realidad por él determinada. Es decir, con Platón, la Filosofía se instala en una trama unitaria que establece de antemano las posibilidades de su despliegue. Al quedar el pensamiento determinando platónicamente, lo visto y fijado por él recibe su propia determinación desde esa peculiar instalación. Con ello, tanto el modo de aproximación, como el asunto mismo de la Filosofía, quedan circundados en unas precisas posibilidades.

El pensamiento de Nietzsche no «supera» al pensamiento anterior, porque no se mueve ya en su mismo ámbito. No es mejor, ni más «inteligente» que éste. Más bien, el *responde* a una necesidad histórica que exige del pensamiento tomar un nuevo rumbo. No se trata de que las posibilidades del pensamiento anterior fueran «agotadas» -ya que esto es imposible-, sino de que después de 2500 años comienza a despertar una nueva sensibilidad sobre el *sentido esencial* que posee el quehacer filosófico. En Nietzsche acontece el comienzo de ese despertar. Sin embargo, si el pensamiento de Nietzsche debe y cómo ser considerado aún como «metafísico», es algo que sólo puede ser suficientemente discernido en la medida en que se tenga plena claridad sobre lo que caracteriza *esencialmente* a la Metafísica, y a la vez, sobre el carácter y sentido general del pensamiento nietzscheano. Una tal decisión debe, empero -mientras no esté en condiciones de realizarse auténticamente- retraerse a la constatación del hecho indiscutible: *con Nietzsche comienza algo nuevo*. Esto nuevo que comienza con Nietzsche es algo que ahora no estamos en condiciones de dimensionar adecuadamente. Estamos aún demasiado «encima» del acontecimiento. Mas esto no impide que podamos ya sentir su tremenda potencia.

Que en este trabajo se haya partido hablando sobre el *cuidado y humildad* que requiere el pensamiento que atisba su propia esencia, es algo que, históricamente, sólo ha podido surgir a partir de lo que comenzó con Nietzsche. De esta manera, el preguntar que aquí se intenta posee el tinte de una agradecida admiración por la manera en que el filósofo fue capaz de hacerse cargo de lo que a él fuera encomendado.

Sean tomadas estas primeras palabras como una primera aproximación general al *acontecimiento Nietzsche*. Lo dicho en ellas, sin embargo, no pretende ser un superfluo anexo en el contexto de este trabajo, sino una referencia que ha de tenerse a la vista a la hora de recorrer el camino de la pregunta que se abordará.



**¿Qué piensa la frase de Nietzsche: “Porque sólo como fenómeno estético están eternamente justificadas la existencia y el mundo”?**

---

## II.- Introducción

Este trabajo intentará encontrar una respuesta a la pregunta: «¿qué piensa la frase de Nietzsche: “*Sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo*”?». Para ello, se buscará –desde una lectura de los textos nietzscheanos- realizar una interpretación de ciertas líneas fundamentales del pensar temprano de Nietzsche. Entiendo por éste, la producción que el filósofo dio a luz entre los años 1870 y 1872, dejando fuera los textos de entre 1873 y 1875 –usualmente enmarcados en el llamado «primer período» del pensamiento de Nietzsche-, por considerar que éstos rebasan, de alguna manera, la unidad temática de sentido constituida por los primeros, y que ya habría en ellos elementos que marcarían una transición hacia un «segundo período».

El texto guía que se tendrá a la vista para tratar de contestar la pregunta es «*El nacimiento de la Tragedia*». Complementando a éste, se tendrán en especial consideración los escritos preparatorios: «*El drama musical griego*», «*Sócrates y la Tragedia*» y «*La visión dionisiaca del mundo*». Fuera de este período de tiempo, también será de gran ayuda para este trabajo la luz que puedan brindar ciertos pasajes del «*Ensayo de autocrítica*». Además de estos textos fundamentales, de ser necesario, se incluirán referencias a otras obras del autor.

La frase de Nietzsche que se ha elegido constituye un acceso para el ámbito esencial de su pensamiento temprano, aquél donde se juegan las tesis fundamentales del autor en dicho período. La frase de Nietzsche piensa más de lo que dice. Por eso, la tarea de responder a la pregunta planteada deberá introducirse de lleno en el pensamiento desde cuyo horizonte la frase se hace inteligible y verdadera. Esto quiere

decir que de lo que se trata es de ser capaces de ganar la perspectiva desde donde Nietzsche dice su frase. Para ello, se emprende este trabajo. Éste es, en el fondo, su único objetivo. Que él no pueda lograrse, no debe –tomando en cuenta lo dicho en un comienzo-, empero, ser tomado como un fracaso. Más bien, que así suceda, constituye una posibilidad esencial de un intento semejante. No obstante, más importante que cumplir el objetivo, es ponerse auténticamente en camino de él.

Respecto de la ausencia, en la presente exposición, de ciertas temáticas esbozadas por Nietzsche en su llamado «primer período» -específicamente en *El nacimiento de la Tragedia*- v.gr., la descripción de las diversas instancias de la Tragedia, sus comentarios a las obras de los poetas trágicos, su esperanza en la labor salvadora de la música wagneriana, etc., habrá que decir que aquí sólo se tomarán en consideración los elementos que efectivamente permitan poner al descubierto el *pensamiento esencial* de Nietzsche, esto es, su *posición filosófica*, cuya correcta apropiación es lo único –como recién se ha dicho- que interesa a este trabajo.

Sólo una cosa más quisiera agregar, antes de comenzar con la tematización de la pregunta. Se trata del «estilo» en el que está escrito el presente ensayo. A los que pudieran criticar que el estilo, tono y maneras de esta meditación son excesivamente heideggerianos –ya sea que esto se haya logrado bien o mal-, quisiera decirles lo siguiente: primero, recuérdese que se trata del trabajo de un joven que da sus primeros pasos en la Filosofía, y que, por lo mismo, es incapaz de desplegar un estilo cabalmente propio. Segundo –y más fundamental-, debe tenerse en cuenta que lo estrictamente filosófico en un intento pensante son las *ideas* que en él son puestas al descubierto; júzguese, entonces, este trabajo en virtud de ellas, y no del precario estilo que hasta ahora soy capaz de desplegar.

## III.- ¿Qué piensa la frase de Nietzsche...?

Se trata, en lo que sigue, de lograr comprender qué piensa la frase de Nietzsche: “*Sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo*” (NT, 69). Dilucidar lo que la frase piensa, presupone haber visto lo que la frase, propiamente, dice. Para llegar a una tal visión, es preciso que no se tome la frase como un título aislado, respecto del cual se podrían hacer libérrimas reflexiones. Por el contrario, es preciso poner al descubierto el *contexto* en que la frase de Nietzsche habla. Si esto se logra, entonces también, en ello, se logrará un acercamiento hacia lo que ella piensa. De este modo, el camino hacia lo que la frase dice, deberá proporcionar al que lo recorra, una aproximación esencial a lo que la frase piensa. Esto último, no obstante, sólo podrá ser comprendido *panorámicamente* una vez recorrido el camino.

Puesto que, para lograr el fin que este trabajo se ha propuesto, es necesario introducirse en el contexto o trama de fenómenos que Nietzsche tiene a la vista a la hora de decir su frase, se procederá, en primer lugar, a hacer un recorrido por ciertas cuestiones que incumben esencialmente a lo dicho y pensado en la frase. El trato de estas cuestiones deberá ser capaz de hacer visibles ciertas determinaciones esenciales de Nietzsche sobre la realidad (entendida como el *ser* del ente), que orientan su camino y posición filosófica desde la peculiar *concepción de mundo* [Weltanschauung] por ellas constituida. Si efectivamente lo esencial que en *El nacimiento de la Tragedia* está en juego, es el establecimiento de una posición ontológica, es decir, una que tiene por objeto la clarificación de las preguntas filosóficamente más radicales y últimas, es algo que podrá discernirse en el camino que se insertará en el contexto esencial de la obra.

De acuerdo a lo dicho, la primera parte de de este trabajo, la *aclaración preliminar del contexto de la frase*, se dividirá en tres secciones, intituladas cada una de la siguiente manera: a) *Apolo y Dionisos*, b) *Lo Uno primordial y el principio de individuación*, y c) *Socratismo ético y conocimiento trágico*. Sólo una vez bosquejado el contexto en que la frase de Nietzsche habla, será lícito adentrarse propiamente en el sentido de lo dicho por ella -en aquello que ella afirma y en aquello que ella prohíbe. Así mismo, se habrá ganado una perspectiva desde donde comenzar a *comprender* lo por ella pensado.

## 1.- Aclaración preliminar del contexto de la frase.

### a) Apolo y Dionisos

---

Es sabido que *El nacimiento de la Tragedia* es la obra en la que Nietzsche instala un binomio de conceptos que llegaría a ser considerado como fundamental dentro de su obra: *lo apolíneo* y *lo dionisiaco*. También goza de un amplio conocimiento el hecho de que estas dos «expresiones» -por lo pronto no se sabe *de qué*- reciben su nombre de dos deidades griegas, a saber, de *Apolo* y *Dionisos*. Lo que aquí se pretende es mostrar qué es lo que nombran estos dos nombres en la filosofía temprana de Nietzsche -y, consiguientemente qué, los adjetivos que derivan de éstos. Si esto se asume como una tarea expresa en este trabajo, es porque, a pesar de todas las apariencias de que se trata de algo bien sabido y comprendido por todo aquel que se ha acercado algo al pensamiento de Nietzsche, tengo la profunda convicción de que en esta repetición uniforme que habla de lo dionisiaco y lo apolíneo como algo *obvio* y *sabido*, se esconde el peligro de petrificar -en su trivialización- una doctrina que, como el mismo Nietzsche afirma, debe ser ganada “*en la seguridad inmediata de la intuición*” (NT, 41). En la exposición de lo pensado bajo los nombres de Apolo y Dionisos, se distinguirán tres estadios o niveles en los que operan estas palabras fundamentales. Ellos son: *el instinto artístico*, *el estado psicológico* y *la Naturaleza misma*. Sin embargo, por pertenecer lo apolíneo y lo dionisiaco a *un* sólo ámbito unitario de sentido, estos tres niveles no serán estrictamente delimitados en la exposición, sino que se permitirá -no obstante se dé un cierto orden en su caracterización- su entrecruzamiento recíproco, que corresponde a la exposición que el propio Nietzsche hace del asunto.

Comienza Nietzsche el primer capítulo de *El nacimiento de la Tragedia* presentando la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco como *instintos* [Triebe] *artísticos*. Apolo y Dionisos, representan -en el mundo griego- las dos divinidades artísticas, en cuya antítesis se esconde la secreta visión del arte del pueblo heleno (cf. NT, 41). Se habla aquí de antítesis, puesto que ésa es la figura que corresponde al modo como Apolo y Dionisos se yerguen como las divinidades artísticas. No se trata de que fuesen, por ejemplo, dioses que en su comunión conjunta protegieran el ámbito de las artes. Tampoco es el caso que cada uno por su parte estuviera comprometido con unas artes específicas. Más bien, entre ellos se gesta una *tensión antitética* que opone radicalmente

los dominios artísticos que cada uno domina, oposición que, sin embargo, deviene de un estrato más profundo en el despliegue de estas «fuerzas». Pero, puesto que los opuestos se copertenen esencialmente, en tanto cada uno es tal sólo en virtud de la oposición con el otro, moviéndose ambos en el ámbito de la oposición misma, afirma Nietzsche que fue posible que ambas potencias artísticas se reunieran en la expresión de la *tragedia ática*. Mas, lo que aquí debe ser tomado en cuenta, es que la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco no es una tal que excluya a los contrarios en ámbitos completamente separados, sino que comporta la posibilidad de que estas dos fuerzas se entrecrucen y complementen, conformando una única unidad originaria. Cómo la tensión de los dos instintos artísticos deviene de un estrato más profundo de la oposición, y cómo en ella se da la posibilidad de una complementación esencial, son cosas que deberán aclararse más adelante, en el momento que corresponda.

Se ha dicho que, en tanto divinidades del arte, Apolo y Dionisos conforman una antítesis. Así, mientras que a Apolo le corresponde ser el dios de todo arte figurativo, es decir, de todo arte en el que aparezca bien delimitada una *figura o imagen* [Bild], teniendo como modelo la *escultura*, a Dionisos le corresponde el ámbito de la *música*, de lo *no-figurativo* por excelencia. Como se verá en lo que sigue, estos ámbitos que pertenecen a cada uno de estos dioses no son producto de una arbitraria repartición, sino que conforman una trama unitaria de sentido, en la que a cada dios le corresponde una serie de determinaciones que guardan entre sí interna coherencia.

Pero desde esta caracterización, que pone a las dos divinidades en relación el ámbito del instinto artístico, Nietzsche salta –como bien ve Fink (1979, 27)- a una caracterización que se mueve en un nivel o estadio psicológico, dentro del cual los poderes de ambos dioses se despliegan. Se trata del *sueño* y la *embriaguez*, que corresponden a Apolo y Dionisos respectivamente.

En el sueño, nos dice Nietzsche, “*gozamos con la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no existe nada indiferente*” (NT, 42). Hay, pues, en el sueño, una claridad que permite al que lo vivencia gozar de una *inteligibilidad* de las figuras que en él aparecen; el sueño pone al que sueña –mediante el poder de la figura– en una comprensibilidad inmediata de aquello que en él sucede. Se echa de ver, en la descripción de este estado de cosas, una correlación entre los siguientes elementos: sueño, figura, goce, *inteligibilidad*. En efecto, estos elementos guardan entre sí una peculiar interconexión cuya estructura, bosquejada brevemente, se presenta de la siguiente manera: la figura aparece como principio de inteligibilidad, la que, a su vez, proporciona la estabilidad que permite al que vivencia gozar bajo su resguardo. La experiencia del sueño, expresa analógicamente (cf. NT, 44) esta configuración o estado de cosas, que, sin embargo, excede el ámbito restringido del sueño. Los elementos que aquí han sido descritos, no se remiten, ni primera ni últimamente, sólo al estado psicológico del sueño; ellos son propios de la dimensión apolínea de la existencia, que sobrepasa –aunque incluyéndola dentro de sí– la esfera del sueño.

Es importante que en este punto sea destacado algo que es dicho en el texto de Nietzsche; algo que, aparentemente, sale del ámbito temático estricto que aquí está siendo tematizado. Dice Nietzsche que el sueño comporta el «sentimiento traslúcido de su apariencia», sentimiento que es indispensable –según él– para que el sueño actué

como poder vitalizador en el que lo padece (cf. NT, 43; VD, 244). Lo que hay que ver en esta afirmación es que el sueño, *en cuanto manifestación apolínea*, comporta para el que lo experimenta el carácter general de una *apariencia* [Schein]. Es posible percibir la apariencia del sueño, puesto que, *efectivamente*, el sueño *aparenta*; es decir, la realidad última del sueño no descansa sobre el sueño mismo, sino sobre otra cosa, que le sirve a éste de base: en este caso, el alma del que sueña. Si se dice aquí que es importante destacar este punto, es porque, para Nietzsche, la *realidad misma* comporta ese carácter apariencial, descansando en *otra cosa* que le sirve como fundamento, y que ha de ser considerado como lo propiamente real. Esto se verá más adelante, cuando se examine lo apolíneo y lo dionisiaco a luz de la temática de la segunda sección.

Así como en el sueño se expresa analógicamente la claridad apolínea, en la *embriaguez*, se despliega, por su parte, el «*analogon*» que le interesa a Nietzsche para dar cuenta del fenómeno de lo dionisiaco. Ya sea por el influjo de la bebida narcótica, o por la irrupción poderosa de la primavera -de la que Nietzsche en una ocasión dice es el elemento de donde nació la Tragedia<sup>1</sup> -, “*despiértanse aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí*” (NT, 45). Lo que caracteriza esencialmente a la embriaguez es, pues, este «conducirnos hacia un olvido de sí». El olvido de sí, la aniquilación de los *límites* de nuestra subjetividad, es, de acuerdo a esto, el estado psicológico propiamente dionisiaco. Ahora bien, la pregunta que aquí debe plantearse es la siguiente: ¿por qué lo dionisiaco queda así determinado, de dónde le viene a ello su determinación? Pronto el texto de Nietzsche da la clave para una respuesta: “*Bajo la magia de lo dionisiaco (...) también la Naturaleza (...) celebra su reconciliación con su hijo perdido, el hombre*” (NT, 46). Este pasaje ciertamente posee una relevancia esencial. Desde él, se puede rastrear el modo en que piensa Nietzsche la relación entre el hombre y la Naturaleza –entendida como la *fuerza instintiva* que domina el mundo. Mas, al menos por ahora, este trabajo debe limitarse a describir lo siguiente: en el olvido de sí, en la pérdida de límites que tal olvido conlleva, acontece la *reunión* del hombre con la Naturaleza, cuya unidad originaria había sido –de algún modo que es imposible determinar ahora- rota o soslayada. Este estado en el que el ente en su totalidad –incluido el hombre- conforma una única unidad –que en estos pasaje es llamada Naturaleza-, es lo propiamente característico de aquello adonde conduce el tránsito dionisiaco. El olvido de sí sólo es relevante en la medida en que el «sí mismo» (yo) impide esa reunión. De esta manera, en la embriaguez se ponen en juego –de la misma manera como se vio respecto del sueño y lo apolíneo- una serie de elementos constitutivos: *olvido de sí, pérdida de límites, reconciliación, fuerza instintiva*. De ellos se puede decir lo siguiente: en la *embriaguez*, acontece un *olvido de sí* que implica una *pérdida de los límites* propios de un mundo figurativo, gestándose así una *reconciliación festiva* entre los hombres y con la Naturaleza, proceso que en todo momento es comandado por una *fuerza instintiva* que guía y domina su curso.

El estadio psicológico de lo dionisiaco, esto es, la embriaguez, pone al descubierto la estructura esencial de todo acontecer dionisiaco, en cuanto éste se caracteriza en lo fundamental por el *tránsito hacia la unidad perdida del mundo*. Por ello, al igual que en el

---

<sup>1</sup> Sobre la concepción nietzscheana sobre la importancia esencial de la primavera, como fuente dionisiaca, véase: NT, 45; VD, 246, 249; DM, 211.

caso del sueño respecto de lo apolíneo, debe comprenderse el salto de Nietzsche hacia el estadio psicológico de la embriaguez como una manera de mostrar con claridad lo que pertenece al ámbito total y unitario de lo que se está ejemplificando. En esta analogía, se ha dado, ya, sin embargo, el paso hacia el siguiente nivel que aquí quisiera ser revisado, a saber: *lo apolíneo* y *lo dionisiaco* como poderes que brotan desde la Naturaleza misma. En efecto, no se puede quedar indiferente con la afirmación de Nietzsche según la cual en lo dionisiaco acontece una reconciliación con la Naturaleza. ¿Cuál es el papel de ésta en relación con los fenómenos que se pretende esclarecer? Esto se verá a continuación.

Arranca el segundo capítulo de *El nacimiento de la Tragedia* con la siguiente afirmación: “Hasta ahora hemos venido considerando lo apolíneo y su antítesis, lo dionisiaco, como potencias artísticas que brotan de la Naturaleza misma, sin mediación del artista humano, y en las cuales encuentran satisfacción por vez primera y por vía directa los instintos artísticos de aquélla” (NT, 48). Lo que este pasaje dice se halla, aparentemente, en contradicción con el despliegue de la exposición de este trabajo. En efecto, aclara que sólo se ha considerado lo apolíneo y lo dionisiaco como potencias propias de la Naturaleza y no del artista humano. Por contra, este trabajo ha caracterizado un primer nivel de despliegue de lo apolíneo y dionisiaco como el nivel del «instinto artístico». Ahí se ha tratado, principalmente, del instinto artístico en el hombre. Mas, lo que habría que preguntar, es si cuando se ha hablado de instinto artístico en relación con el hombre se ha, por ello, impedido la posibilidad de comprender el «instinto» en un sentido más amplio. Me parece que ciertamente no ha sucedido así. Más bien, lo que se ha hecho es mostrar un primer nivel -que si bien puede no haber sido tratado temáticamente por Nietzsche al comienzo de su obra- es susceptible de ser considerado en un examen que intenta desentrañar los fenómenos en cuestión. La comprensión de que este primer nivel, en último término, reposa sobre la fundamentalidad de un tercero, a saber, sobre la Naturaleza como matriz del instinto artístico, no es algo que se impida con la exposición que se ha hecho, sino que esta última favorece a ello. En efecto, si se ha optado por poner en tercer y último lugar el estadio «de la Naturaleza» es porque con ello se gana la posibilidad de exponer el asunto desde su más radical fundamento. Ya que –como se dice desde antiguo- lo que primero es en el orden de la cosa, ha de ser lo último en el de la exposición.

No obstante, lo que el pasaje citado dice es: «los instintos artísticos de los que se ha hablado han de comprenderse, esencialmente, como nacidos desde la Naturaleza misma». Esto no impide que, en segundo término, ellos dirijan la producción artística humana. Prueba de ello es lo que se dice a continuación, a saber, que el artista apolíneo y dionisiaco reciben su carácter desde la determinación artística de la Naturaleza. Pronto, se intentará dilucidar la relación del artista humano con *la artista Naturaleza*. Pero antes, es preciso aclarar todavía, aunque de modo preliminar, el sentido de lo dicho en el pasaje citado.

El instinto [Trieb] es el despliegue de la fuerza que constituye la Naturaleza. A través de él, ésta *actúa*. Por eso, dice Nietzsche (cf. KSA I, 824) que *Wirklichkeit* es una palabra que dice mucho más que *Realität* sobre el carácter de aquello que mientan; la esencia de la *realidad material* [Materiellen Wirklichkeit] es *actuar*, es decir, *producir efectos*. Pues bien, es a través del *saber* del instinto, que la Naturaleza se encamina hacia los fines que

**¿Qué piensa la frase de Nietzsche: “Porque sólo como fenómeno estético están eternamente justificadas la existencia y el mundo”?**

ella misma persigue. La Naturaleza –en todo el pensar de Nietzsche- no debe ser entendida modernamente en el sentido del conjunto de los entes naturales; la Naturaleza no se identifica con estos últimos, pero tampoco con la suma de ellos. La palabra nombra, más bien, la fuerza que domina y reúne todo lo natural. En este sentido, se aproxima, indudablemente, al concepto griego de φύσις. Y no sólo por lo ya dicho. En cuanto para los griegos la φύσις actuaba como un modo peculiar ποιήσις, e.d, de *productivo-traer-delante*<sup>2</sup>, la cercanía con Nietzsche es aún mayor. En efecto, Nietzsche, al pensar la Naturaleza como una fuerza que *actúa* en el ámbito que domina, y de este modo *produce* efectos, se mueve en el mismo ámbito esencial de comprensión que los griegos. Cómo la determinación griega de la Naturaleza como ποιήσις determina la concepción nietzscheana es algo que, no obstante, merece un tratamiento extenso y aparte. Por ello, aquí bastará con mencionar esta cercanía y señalar la posibilidad y necesidad –en vistas de echar luz sobre un asunto filosóficamente relevante - de profundizar en ella.

Debe quedar claro, pues, que lo apolíneo y lo dionisiaco no son, en primer lugar, «estilos posibles» del arte humano; tampoco son, fundamentalmente, ámbitos esenciales del mismo. Son, en cambio, pulsiones del instinto artístico de la Naturaleza misma. Por ello, estos fenómenos no pueden ser considerados como expresiones subjetivas del quehacer humano. Han de ser comprendidas a luz de una concepción que ilumine la existencia humana desde el papel dominante de la Naturaleza.

Ahora bien, es cierto –como se ha visto- que los instintos de la Naturaleza encuentran expresión también en el arte humano. Para considerar como acontece esto, se procederá a interpretar un pasaje crucial de *La visión dionisiaca del mundo*. Es el siguiente: “*Así, pues, mientras que el sueño es el juego del ser humano individual con lo real, el arte del escultor (en sentido amplio) es el juego con el sueño. (...) Así como la embriaguez es el juego de la Naturaleza con el ser humano, así el acto creador del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez*” (VD, 245, 247). Lo que aquí se presenta es una estructura formal que sirve a Nietzsche para explicar el sueño, el arte apolíneo, la embriaguez y el arte dionisiaco. La estructura es la siguiente: A (lo a explicar), es el juego de B (lo que actúa), con C (el «material» –en sentido amplio- con el que cuenta B para llevar a cabo A). De acuerdo a esta estructura, es posible explicar el pasaje de la siguiente manera:

	A	B	C
Estado psicológico	Sueño	Hombre	Lo real
	Embriaguez	Naturaleza	Hombre
Tipo de arte humano	Apolíneo	Artista apolíneo	Sueño
	Dionisiaco	Artista dionisiaco	Embriaguez

La tabla ha de leerse como sigue: el *sueño* es lo que resulta del juego del hombre individual con lo real, es decir, el hombre toma lo real para construir el sueño. El *arte apolíneo*, pro su parte, es el juego del artista (constructor de imágenes) con el sueño,

<sup>2</sup> Sobre el papel de la ποιήσις en la interpretación de la Naturaleza de los griegos, véase, por ejemplo: Heidegger (2002), 12, ss.

esto es, con la bella apariencia que se le presenta en su perfecta inteligibilidad en el estado onírico. La *embriaguez* es, en cambio, el juego de la Naturaleza con el hombre individual, es decir, en ella es la Naturaleza quien domina y dirige la experiencia que experimenta el hombre, en cuanto material de ella. Por último, el *arte dionisiaco* es el juego del artista dionisiaco que toma por materia *lo que vive* en la embriaguez; es decir, a diferencia del artista apolíneo, quien necesita *despertar* del sueño para ejecutar su arte, el artista dionisiaco es tal *en tanto se mantiene embriagado*. Por ello, dice Nietzsche de él que necesita, mientras está embriagado, estar atento a sí mismo como observador; conforme a esto sostiene “*no en el cambio de sobriedad y embriaguez, sino en la combinación de ambos se muestra el artista dionisiaco*” (VD, 247).<sup>3</sup>

De aquí se desprende que tanto el artista apolíneo como el dionisiaco *dependen*, para llegar a ser quienes son, de que previamente *le sean dadas* las vivencias de los estados psicológicos que les corresponden. Lo que produce estas vivencias, en cada caso, no es, sin embargo, el hombre mismo, consciente y deliberado, aun cuando se diga que quien juega en el sueño es el hombre individual. En efecto, si el hombre individual juega con lo real para producir el mundo onírico, lo que propiamente juega en él es un estrato *inferior, profundo*, no aquel que se halla en la superficie, no su *conciencia*. La producción del sueño acontece como algo *instintivo*, y en esa medida se puede decir que es también, en el caso del sueño, la *Naturaleza* la que juega, si bien de acuerdo al ámbito restringido de un ser humano individual. Por esto, se debe entender que –como ya se había dicho– la primacía de los niveles en los que se despliegan los poderes apolíneo y dionisiaco la tiene la *Naturaleza* misma; sólo a partir de ésta puede surgir el *estado psicológico* correspondiente, es decir, el *sueño* y la *embriaguez*; y, por su parte, el *arte humano* -hijo de estos poderes– no puede sino surgir, a su vez, de la experiencia previa de los estados psicológicos que lo preceden. Bajo este panorama, se observa aquí una *estructura jerárquica de fundamentación* en la que lo apolíneo y lo dionisiaco se despliegan en varios niveles –a saber, los que se ya han señalado y examinado.

Lo apolíneo y lo dionisiaco son, ante todo, instintos que provienen de la Naturaleza misma. Pero si provienen de ella, no sólo se han de poder encontrar en los estados psicológicos humanos que ella, en el fondo, determina, ni en las manifestaciones artísticas que surgen a partir de dichos estados. Lo apolíneo y lo dionisiaco han de poder ser encontrados, sin más, *en la Naturaleza*. De esta suerte, la pregunta que surge inexorablemente es ésta: ¿cómo se expresan estas fuerzas en la Naturaleza misma, allende la participación humana? Para poder acercarse a una respuesta, se requiere tener a la vista lo que caracteriza esencialmente a los dos «poderes» de la Naturaleza. Se dijo ya antes, que Apolo representa la claridad propia del mundo de las *figuras*, es decir, el mundo donde aparecen límites; Dionisos, por su parte, representa la vuelta a la *unidad originaria*. Con esto a la vista, sobreviene la pregunta: ¿cuáles son las palabras que emplea Nietzsche para referirse, por un lado, a ese mundo de límites y, por otro, a la

<sup>3</sup> Aquí, empero, surge la cuestión de si verdaderamente puede acontecer un *perfecto olvido de sí* si se mantiene esa conciencia observadora. Es posible barrantar que en el límite de la experiencia dionisiaca, cuando ésta se lleva completamente a cabo, no es ni siquiera posible esta observación traslucida que combina embriaguez con atenta observación. Esto no implicaría, sin embargo, que Nietzsche no estuviera en lo cierto cuando afirma que *el artista dionisiaco* necesita de esta doble condición. En efecto, no todo el que vive una experiencia dionisiaca es artista, o al menos no artista activamente ejecutándose como tal.

unidad originaria? Las palabras son, respectivamente, el *principio de individuación* y lo *Uno primordial*. En lo que sigue, este trabajo se dedicará a esclarecer lo pensado, en cada caso, bajo estos dos rótulos, por el filósofo, así como la íntima conexión dada entre ellos.

## b) El principio de individuación y lo Uno primordial.

---

Dice Nietzsche en el contexto de su temprana caracterización de la esencia de lo apolíneo: “*incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del principium individuationis, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la «apariencia», junto con su belleza*” (NT, 45). Antes de proceder a comentar este texto, debe quedar claro lo siguiente: no porque se haya cerrado la sección correspondiente a Apolo y Dionisos, estos dos nombres van a dejar de aparecer en lo que queda de trabajo. Por cierto, ellos seguirán siendo puntos claves de referencia a la hora de desentrañar la estructura de conjunto que presenta la obra de Nietzsche, i.e., el contexto de la frase cuya dilucidación mueve todo el intento. A lo largo de este trabajo se verá, en efecto, que las tres secciones que han trazado para la tematización de la contextualización, sólo cobran decisiva relevancia –en cuanto a su posibilidad de cumplir el cometido en el que se insertan– en la medida en que se ponga al descubierto la necesaria interconexión dada entre las mismas. Puesto que tal interconexión sólo se podrá hacer visible si los elementos que se entreveran en ella muestran sus mutuas relaciones y referencias, no deberá extrañar que el tema de cada sección no sólo se desarrolle y explicita en la sección misma, sino también en el resto, en cuyo conjunto se estructura la unidad esencial que se pretende mostrar. Por eso, lo primero que se debe hacer para avanzar desde el pasaje recién citado, es ver qué es lo que en él se está diciendo respecto de Apolo.

Lo primero que salta a la vista en la lectura el pasaje recién citado, es la determinación de Apolo como imagen divina del principium individuationis. ¿En qué medida puede representar Apolo al principio de individuación? Y aún antes: ¿qué se mienta aquí con la expresión «principio de individuación»? Como se sabe, esta expresión fue acuñada en el medioevo, siendo objeto de estudio, por ejemplo, en Tomás de Aquino (cf. 1963, 37). Pero quien introdujo decisivamente esta noción a Nietzsche fue Schopenhauer, el filósofo moderno que más poderosamente influyó a Nietzsche, al menos en su obra temprana. Schopenhauer, a su vez, toma la doctrina kantiana del *fenómeno* [Erscheinung] y *la cosa en sí* [Ding an sich] expuesta en la *Crítica de la Razón pura*, y hace de ésta el horizonte desde donde piensa su doctrina del mundo como *Voluntad* y como *representación*. Es a Kant, pues, en último y esencial término<sup>4</sup>, adonde remite la distinción nietzscheana que aquí se intentará dilucidar. Que Nietzsche conoce y

<sup>4</sup> Si bien es Kant el filósofo cuyo pensamiento determina de manera decisiva la distinción nietzscheana que aquí se trata de dilucidar, hay que considerar, también, que la lectura de los presocráticos toma en Nietzsche una mayúscula importancia a la hora de tomar posición en estos esenciales y radicales asuntos filosóficos. En tal virtud, habría que decir que para Nietzsche es Kant quien fija y acredita en la filosofía moderna (i.e., *sistemáticamente*) la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, pero que es en el pensamiento griego donde el ámbito de la distinción es abierto originalmente. Para una constatación de cómo Nietzsche ve en los antiguos griegos estos problemas, véase: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (KSA I, 799-872)

afirma la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, es algo que queda claro a lo largo de *El nacimiento de la Tragedia* (cf. NT, 83, 157, 181). Empero, es justo y necesario decir que el autor de esta obra no es un pensador que tome y acepte una doctrina, sin más, por el mero hecho de la autoridad del nombre que se halla tras ella; más bien, al contrario, el filósofo se exigía así mismo –como ya se ha visto- la visión nítida que únicamente la intuición es capaz de proporcionar, a la hora de tomar partido por una determinada posición frente a un problema; en este sentido, se debe entender que Nietzsche, si bien se mueve en el ámbito fundamental de la distinción establecida por Kant, lo hace por su propia cuenta y con sus propios medios, cuestión que se hace evidente por la índole de las doctrinas que procura exponer. En efecto, si Nietzsche hubiera sido un kantiano a ultranza, no hubiera por ningún motivo osado escribir una obra como aquella que lo inmortalizara a sus 27 años.

Ahora bien, ¿de qué sirve constatar estos antecedentes en la historia del pensamiento, si aún no se ha dicho nada sobre lo que está en juego en el pasaje que se ha citado, y menos, sobre la distinción que esta sección pretende elucidar? Al parecer, ello no deja de ser una mera contextualización historiográfica, que carece de gran interés. Sin embargo, a continuación se verá hasta qué punto es decisivo tener a la vista *el horizonte kantiano* de la problemática que Nietzsche plantea en su temprana obra.

¿En qué medida Apolo representa el principio de individuación? Aun cuando no sea posible contestar primero qué se entiende, a secas, por el mentado principio, esta pregunta es capaz de abrir un camino hacia la dilucidación del asunto. Para contestarla, es preciso tener ante los ojos lo ya dicho sobre Apolo. Éste es el dios de la figura, de la bella apariencia. En efecto, Nietzsche lo llama –de acuerdo a la etimología que ve en su nombre- *el Resplandeciente* [der Scheinende<sup>5</sup>], es decir, el dios a partir de cuyo *brillo* [Schein] *aparece* [erscheint] aquello que se muestra bajo la luz, esto es, *los fenómenos* [die Erscheinungen]. El fenómeno, en cuanto es sólo lo que aparece de la cosa, y no lo que la cosa en sí es, puede ser entendido como *mera apariencia* [bloÙe Erscheinung]. Como mera apariencia, lo que se muestra *vela* aquello que, *detrás, propiamente es*, esto es, eso desde donde lo que se muestra recibe su posibilidad esencial de aparecer. Pero en cuanto vela, no deja a lo velado en un completo ocultamiento, sino que sólo puede disimularlo, encubrirlo. Por esto, en último término, siempre es posible, a través de la apariencia, arrancar lo verdadero desde el ocultamiento, poniéndolo al descubierto<sup>6</sup>.

En este contexto de sentido semántico, Nietzsche es capaz de dar cuenta de la interrelación del mundo de lo que aparece –el mundo fenoménico-, con, por una parte, su carácter de *apariciencia* [Schein], es decir, de algo que encubre lo que *verdaderamente es*, y, por otra, con *el principio* que permite la posibilidad de tal mundo y los entes que en él aparecen: tal principio no es otra cosa para Nietzsche que la *fuerza apolínea* del mundo.

<sup>5</sup> «Der Scheinende», y no «der Erscheinende» -como dice Sánchez Pascual en la nota 32 de su traducción (cf. NT, 278; KSA I, 27).

<sup>6</sup> En el contexto de la filosofía kantiana, habría que decir, sin embargo, que *intuitivamente* no es posible este descubrimiento de la cosa en sí, al menor para los hombres, cuya intuición es siempre sensible (cf. Kant, 2003, B33). Puede verse, para una aclaración de estas temáticas, a saber, del concepto de fenómeno en sus múltiples sentidos, y de sus derivados: Heidegger, 2006, 28-31; Heidegger, 1953, 75-88.

En cuanto el mundo se compone de entes perfectamente delimitados entre sí, yace en él un engaño: este engaño es llamado indistintamente *velo de maya* –en la terminología schopenhaueriana proveniente del pensamiento indio- y *principio de individuación*. El principio de individuación es, pues, aquello que rige y permite al mundo fenoménico –esto es, al mundo tal y como se nos presenta en la experiencia cotidiana- aparecer como tal, es decir, aquello desde donde deviene la posibilidad esencial de un mundo de *límites* y, en tal virtud, de *figuras*. En cuanto tal, el principio de individuación es equiparado por Nietzsche a Apolo, quien representa las fuerzas que dan origen a todo lo delimitado y figurativo. Ahora bien, se puede decir que, en cuanto el principio de individuación nombra aquello que permite al mundo fenoménico ser lo que es, en cuanto es lo que lo constituye más íntimamente, también esta expresión aguanta, hasta cierto punto, un uso que lo tome como *aquello que es individuado mediante él*, es decir, como el mundo fenoménico. No obstante, en relación con el *origen* de la individuación, es preciso ver que Nietzsche no se contenta con la descripción de los «principios subjetivos a priori» de la individuación en una «filosofía trascendental», en la medida en que busca llegar a ver la individuación en el contexto de su necesidad cósmica, y así, asignarle un origen que sobrepase y a la vez comprenda el origen «subjetivo» descrito por Kant (cf. 2003, B33-B73). Cómo acontece esto, es algo que se verá en su debido momento.

Si se toma en serio la indicación dada sobre el sentido del fenómeno como *mera apariencia* presente en el pensamiento temprano de Nietzsche, entonces se hace inevitable que surja la pregunta: ¿respecto de qué es apariencia el mundo fenoménico? Es decir, ¿qué encubre el principio de individuación en su despliegue? Sea lo que sea que quede encubierto por el poder del principio, ello se pondrá de manifiesto en la medida en que dicho poder sea quebrantado. Ahora bien, esto sucede, según Nietzsche, en todas las expresiones dionisiacas, cuya esencia consiste precisamente en ese quebrantamiento. De esta suerte, Nietzsche dice, respecto de la experiencia dionisiaca: “*En ambos estados [los producidos por el instinto primaveral y la bebida narcótica] el principium individuationis queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural*” (VD, 246). Y también: “*Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial*” (NT, 46). Este último pasaje echa claridad sobre qué sea aquello que vela constantemente el principio de individuación: lo misterioso *Uno primordial* [das Ur-Eine]. En *Ur-Eine* hablan dos partículas: por una parte, *Eine*, lo Uno, el ser uno (la unidad) de lo Uno. Por otra, *Ur*, que también encontramos en palabras como *Ursache* (causa) y *Ursprung* (origen). *Ur* determina el carácter *originario* de aquello de lo que se dice, bien en el sentido de *primero* –ya sea temporal y/u ontológicamente-, bien en el de *causante*. En este doble sentido, *Ur* referido a *Eine*, determina a éste como algo primero en cuanto *fundamental* y *esencial*, pero también como aquello desde donde todo lo demás proviene. Así, *Ur-eine*, lo Uno primordial u originario, es la palabra que acuña Nietzsche para designar lo Uno de todas las cosas, el origen y fundamento de ellas, el *Ser del ente*; aquello que, tras el velo de la individuación, se yergue como lo verdaderamente ente, la Unidad que domina sobre todo lo que es. Sin embargo, para poder afirmar legítimamente si y cómo lo Uno primordial recibe en Nietzsche estas determinaciones, será necesario

recorrer primero el camino de esta exposición. No obstante, es posible ver ya que con la expresión *Ur-Eine*, Nietzsche designa la unidad originaria y fundamental, lo «verdaderamente existente» (cf. NT, 59), el «artista primordial del mundo» (cf. NT, 69), la «cosa en sí» (cf. NT, 83), el «corazón del mundo» (cf. NT, 97) —en contraposición al mundo del principio de individuación, al mundo de la apariencia. En efecto, a lo largo de *El nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche utiliza indistintamente estas expresiones para referirse a lo Mismo. También la palabra Voluntad [Wille] —en cuanto la cosa en sí— es en la obra sinónima de lo Uno primordial —si bien hay que notar que con cada palabra se acentúan aspectos diferentes de lo Mismo; mientras que *Uno primordial* pone el acento en el carácter *originario*, y por ello, verdaderamente *real* de lo nombrado, así como en su contraposición con la multiplicidad del mundo fenoménico —regido por el principium individuationis—, *Voluntad* indica en la *esencia* de eso Uno, en el rasgo que domina su ser. Hasta qué punto es verdadera esta equiparación, tendrá que mostrarse cuando se profundice en la caracterización de lo Uno primordial.

Se han esbozado ya los rasgos que permiten visualizar a qué se refiere Nietzsche con las expresiones *principio de individuación* y *Uno primordial*. Corresponde ahora intentar poner al descubierto cuál es *la relación* dada entre ambos, hasta qué punto se copertenecen esencialmente, y si, y en qué medida, alguno de los dos muestra sobre el otro alguna clase de primacía. Estas fundamentales cuestiones serán abordadas a continuación.

En el capítulo cuarto de *El nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche ofrece una valiosa clave para comprender el modo como piensa la relación entre lo Uno primordial y el principio de individuación. Ahí se dice:

**“lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera. (...) concebimos nuestra existencia empírica, y también la del mundo en general, como una representación de lo Uno primordial engendrada en cada momento” (NT, 59).**

Una verdadera interpretación de este pasaje bastará para poder llevar a cabo las tareas que restan en esta segunda sección. Se distinguirán, para los fines de la interpretación, tres tesis asentadas en el pasaje, cuya exégesis permitirá poner al descubierto la compleja trama de relación entre lo Uno primordial y el principio de individuación. Ellas son: 1.-Lo Uno primordial como lo eternamente sufriente y contradictorio; 2.-La necesidad de redención de lo Uno primordial en la apariencia; 3.-El mundo como una representación de lo Uno primordial.

Nietzsche describe lo Uno primordial como lo «eternamente sufriente» y «lleno de contradicción» [Widerspruchsvolle]. ¿En qué sentido puede ser la unidad originaria una unidad sufriente y llena de contradicción? En el capítulo 9 de la obra que se ha venido revisando, dice Nietzsche que el experimentar la contradicción primordial lleva a sufrir a quien la experiencia (cf. NT, 97). De aquí se entiende que en la medida en que sea posible interpretar genuinamente esta contradicción primordial que padece “el corazón del mundo», será posible también entender en qué medida y cómo éste sufre. Ahora bien, ¿qué puede significar que lo Uno primordial esté “lleno de contradicción”? ¿Qué puede querer decir que en el corazón del mundo habita una “contradicción” (cf. NT, 97)?

¿Cómo está pensada la contradicción para que pueda esto sostenerse? De acuerdo con el entendimiento común, una contradicción es una imposibilidad lógica. Esto quiere decir que una contradicción es aquello que en su posibilidad lógica queda de antemano reprobado como imposible. Un ejemplo de una contradicción es el famoso triángulo cuadrado. Es de suyo evidente que no puede ser. No obstante, si se quiere saber lo que es una contradicción, habría que recordar que el principio de no-contradicción fue establecido hace ya mucho tiempo por Aristóteles, como el primero y supremo de aquellos juicios universales inmediatamente evidentes, i.e, cuya verdad es de evidencia apriórica. El principio dice que *“es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”* (Aristóteles, 1982, IV, 1005b 19-22). Por ello, para Aristóteles, es imposible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto (cf. *op.cit.*, 1005b 26-27). De esta suerte, de acuerdo a la concepción aristotélica de la contradicción, lo que Nietzsche postula, i.e., un ser lleno de contradicciones, es manifiestamente imposible, no sólo en su *posibilidad de hecho*, sino aun en su *posibilidad lógica*. ¿Se debe entonces quitar importancia al pensamiento de Nietzsche sobre lo Uno primordial? Ciertamente, esto sería un grave error, en cuanto hace ya mucho tiempo que los argumentos de autoridad dejaron de valer en las disquisiciones filosóficas. Por lo demás, un mínimo conocimiento acerca del pensamiento griego antiguo nos podría salvar de cometer un error semejante. En efecto, si bien en Aristóteles no se encuentra una gran ayuda a la hora de intentar esclarecer lo por Nietzsche pensado cuando afirma que el Ser primordial está lleno de contradicción, en Heráclito sí es posible encontrar una valiosa ayuda. Dice Nietzsche en *la Filosofía en la época trágica de los griegos*: *“Esto lo consiguió Heráclito a través de una observación sobre el auténtico desarrollo de todo devenir y perecer, el cual captó bajo la forma de la polaridad, como el desdoblamiento de una fuerza en dos actividades cualitativamente distintas, contrapuestas y tendientes a su reconciliación. (...) Desde la guerra de los contrapuestos nace todo devenir”* (KSA I, 825) Podría parecer incorrecto, en vistas de buscar un apoyo para las tesis de Nietzsche en Heráclito, recurrir a la propia interpretación de aquél sobre éste; mas esta dificultad se disuelve si se tiene en cuenta, por una parte, que lo dicho por Nietzsche en este pasaje sobre el pensamiento de Heráclito goza de un amplio reconocimiento, y, por otra, que Nietzsche jamás fue un pensador que anduviera buscando «aliados» filosóficos –más bien, en general, sólo encontró *antagonistas*. Heráclito, quien ve en cada cosa la unión con su contrario (cf. KSA I, 823), afirma que el devenir, es decir, lo único que verdaderamente es, procede de la guerra (πόλεμος) de los contrapuestos; mas, en cuanto éstos se copertenecen esencialmente, el Oscuro puede decir que ellos conforman una unidad. Así, dice Nietzsche: *“el mundo es el juego de Zeus, o expresado físicamente, del Fuego consigo mismo, y en este sentido lo Uno es a la vez lo Múltiple”* (KSA I, 828). Y más adelante:

***“Y así, como el niño y el artista juegan, juega el Fuego, eternamente vivo, construye y destruye inocentemente –y este juego juega el Aeon consigo mismo. Transformándose en agua y tierra edifica, como el niño castillos de arena junto al mar, edifica y derriba; de tiempo en tiempo, él comienza el juego de nuevo. Un momento de saciedad: luego lo coge de nuevo la necesidad, como al artista lo fuerza la necesidad a crear”*** (KSA I, 830-831).

Desde aquí, es difícil no ver las esenciales similitudes entre el planteamiento

nietzscheano sobre lo Uno primordial, el «artista eterno» del mundo, y el pensamiento heraclíteo sobre el origen dominante del mundo. En ambos, hay una fuerza originaria de cuya necesidad proviene en cada instante el mundo; en ambos, esta fuerza tiene un carácter *creativo*, es decir, se concibe un dios-artista originario a partir de cuyo juego-actuación se engendra el mundo. También en ambos, presenta este artista primordial la poderosa contradicción de mantener en sí fuerzas opuestas, i.e., la condición de estar «lleno de contradicción». El mismo Nietzsche era consciente de esta semejanza, la cual afirma expresamente hacia el final de *El nacimiento de la Tragedia* (NT, 198-199). Por otra parte -como se verá en el ulterior desarrollo de este trabajo-, la concepción amoral del mundo nietzscheana encuentra también un antecedente de importancia en el pensador de Efeso, apodado «el Oscuro» (cf. KSA I, 830).

La tarea de llevar a cabo un cuidadoso parangón entre el pensamiento de Nietzsche y el de Heráclito exigiría al pensamiento un altísimo esfuerzo. Dicha tarea escapa, por supuesto, a las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, las indicaciones que se han recogido sobre el pensar de Heráclito, dadas por el propio Nietzsche, son capaces de brindar una orientación en torno al sentido que puede tener la afirmación de que el Ser primordial esté lleno de contradicción. En cuanto lo Uno primordial contiene dentro de sí la potencia infinita de fuerzas contrapuestas, en cuanto es un ser cuya *sobreplenitud* (cf. EA, 32) desborda, padece constantemente las contradicciones –entiéndase, la lucha de las fuerzas contrapuestas- en él contenidas. Esta sobreplenitud acarrea la necesidad; debe *redimirse* en apariencias, es decir, en el mundo. Lo Uno primordial entraña, pues, en lo más profundo de su esencia, la necesidad de una desintegración en el mundo del principio de individuación.

Con esto, se ha pasado al examen de la segunda tesis enunciada más arriba: la necesidad de redención de lo Uno primordial en la apariencia. Puesto que la sobreplenitud de lo Uno primordial lo convierte en un ser eternamente sufriente, es necesario para él alcanzar una redención -que se traduce en un goce eterno- en el mundo fenoménico. Dice Nietzsche, refiriéndose a lo Uno primordial: “*aquel ser que, por ser creador y espectador único de aquella comedia de arte, se procura un goce eterno a sí mismo*” (NT, 69). Dado que lo Uno primordial necesita redimirse de su sobreplenitud, primero le es preciso *querer* su redención; sólo desde su voluntad de apariencias llega el principio de individuación a regir como tal. En esto se manifiesta que *la esencia de lo Uno primordial es su querer, su ser es ser-Voluntad*. Prueba de esta equiparación –señalada ya más atrás- entre lo Uno primordial y la Voluntad, por parte de Nietzsche, son las siguientes palabras, donde la expresión «Voluntad» sustituye a «Uno primordial»: “*(...) un juego artístico que la Voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer*” (NT, 198).

Pues bien, se ha dicho que el espectáculo del mundo suministra al Ser primordial una redención de su eterno sufrimiento; lo Uno primordial necesita del mundo, en el sentido de que sólo en él puede alcanzar dicha redención. Ahora bien, si se toma atención a esta concepción –la necesidad de redención de lo Uno primordial- y se atiende además a las palabras del mismo Nietzsche quien equipara la necesidad de lo Uno con la necesidad del artista, entonces es posible que surja la siguiente objeción: ¿no se está, con esta concepción, *antropomorfizando* lo Uno, es decir, atribuyéndole caracteres

propios del artista humano, y así, trasgrediendo el principio metodológico según el cual no podemos predicar de la cosa en sí atributos que encontramos en los fenómenos? La objeción no es fácil de soslayar. En principio, se puede decir, en defensa de Nietzsche, que a éste nunca le interesó hacer un tratado filosófico con el rango de una ciencia –como lo podía querer Kant. En ese sentido, la trasgresión de un principio metodológico fundamental –como el que se ha señalado- carecería de importancia desde que Nietzsche apela a «la intuición» propia del pensamiento esencial –si bien la índole peculiar de esta intuición es algo que queda en la oscuridad. Pero, mejor que por este camino, se puede salvar a Nietzsche apelando a sus propias palabras: el filósofo dice que *sólo en cuanto ha visto en la Naturaleza la fuerza apolínea que necesita de apariencias*, se siente inclinado a afirmar la «conjetura metafísica» [metaphysischen Annahme] del Ser primordial, eternamente contradictorio y sufriente, que necesita redimirse en la apariencia (cf. NT, 58-59). Por lo tanto, si se toma en serio la consideración –que ya se ha visto- respecto de que sólo en sentido derivado lo apolíneo y lo dionisiaco pertenecen al hombre, es decir, a sus expresiones artísticas, mas, ante todo, corresponden a instintos que surgen desde la Naturaleza misma –es decir, desde la fuerza instintiva que configura el mundo-, entonces se podrá salvar a Nietzsche de la acusación de una antropomorfización de lo Uno a partir de la figura del artista humano. En efecto, si así se hace, se verá que sucede más bien lo inverso: hay en Nietzsche una *universalización* –en el sentido de hacer partícipe al hombre de una tendencia cósmica- del artista humano.

La tercera tesis a revisar consiste en la afirmación de que el mundo es una *representación* [Vorstellung] de lo Uno primordial. Se ha dejado indeterminado a qué mundo se refiere Nietzsche cuando dice que es representación de lo Uno. En efecto, dice Nietzsche: “*concebimos nuestra existencia empírica, y también la del mundo en general, como una representación (...)*” (NT, 59). Hay que recordar, en este punto, que la filosofía del joven Nietzsche se mueve en el horizonte de la filosofía trascendental kantiana y de la interpretación de ésta a manos de Schopenhauer. En cuanto así iluminada, se echa de ver fácilmente que lo Uno primordial, es decir, la Voluntad como cosa en sí, engendra el mundo fenoménico, que, en cuanto representación, requiere ser dado en una constitución capaz de producirlo. Esta constitución es la subjetividad trascendental. Y es a esto a lo que se refiere Nietzsche cuando habla de «existencia empírica», es decir, aquella existencia *en la que*, a partir de nuestra peculiar «realidad» [Realität] (se debe recordar que *Realität* tiene en Kant el sentido de *quiddidad*, i.e, aquello que pertenece a la cosa, *res*), *nos es dado el mundo fenoménico*. Pero Nietzsche dice: «y también la del mundo en general [Welt überhaupt]» ¿El mundo en general? ¿De qué se está hablando con esta expresión? *Überhaupt* tiene aquí el sentido enfático de, por ejemplo, nuestras expresiones «a secas» o «sin más». El mundo «a secas», el mundo «sin más», es también una representación de lo Uno primordial. ¿Quiere esto decir que Nietzsche comprende que la individuación tiene un carácter *trascendente* al sujeto, o piensa, de acuerdo a Kant –y al idealismo alemán- que es sólo a través del sujeto que es dada la individuación? Es esta una cuestión difícil de zanjar. Parecen haber pruebas que avalan tanto una posición como la otra. El pasaje que recién se ha examinado parece ser una prueba concluyente de que Nietzsche piensa en contra del kantismo, en cuanto afirma una individuación trascendente. Pero, por ejemplo, más adelante dice: “*para que ese mundo [del tormento] empuje al individuo a engendrar la visión redentora*” (NT, 60). Aquí

el individuo aparece como necesario para el cumplimiento de la redención de lo Uno primordial en la apariencia. Hay también otros pasajes decisivos, verbigracia, aquél en que se habla del artista humano como un “medium a través del cual el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia” (NT, 68). No obstante esta aparente paradoja, es claro lo siguiente: efectivamente, lo Uno primordial alcanza su redención a través del hombre. Esto no quiere decir, empero, que sólo lo haga a través de él. Queda abierto en la obra de Nietzsche si y cómo acontecería una visión redentora independiente del hombre. Por otra parte, es claro que el mundo fenoménico proviene, en último y radical término, no de la subjetividad trascendental del sujeto, sino de la necesidad de redención de lo Uno primordial, cuya tendencia se manifiesta ya en los instintos artísticos que brotan de la Naturaleza misma. Por todo esto, a la pregunta de si la individuación –para Nietzsche- sólo tiene lugar gracias al sujeto, habría que decir sí y no. Sí, porque ciertamente a través de él, en cuanto en él se constituye trascendentalmente el fenómeno, llega a aparecer el mundo fenoménico –tal y como no es dado conocerlo. No, porque, en el fondo, la causa final del aparecer de dicho mundo es la necesidad de redención de lo Uno primordial –que se vale del sujeto como de una pieza para alcanzar su eterna meta.

Con lo hasta aquí dicho se ha descrito una parte de la relación de lo Uno primordial con el principio de individuación: aquél requiere de éste para su redención, y el mundo de la individuación no es otra cosa que una representación suya. Mas, hay que preguntar todavía: ¿cuál es la relación vista desde el lado del mundo? Sucede que desde esta perspectiva la situación se invierte. La individualidad del mundo, constituye, para el ser individual –i.e., segregado de la originaria unidad-, la razón fundamental del mal (cf. NT, 100, 101). El estar escindido del Todo provoca en el individuo un ansia de volver a la unidad perdida, de reconciliación con lo Uno originario. Esta vuelta al origen acontece precisamente gracias a Dionisos, el dios que es capaz de devolver al individuo hacia esa unidad, rompiendo los límites de la individuación, reconciliando al sujeto con la Naturaleza toda. En la experiencia dionisiaca, en el arte y pensamiento trágico, se da la posibilidad a lo individual de retornar hacia lo Uno primordial, y así alcanzar su propia redención respecto de la así llamada *maldición* de la individuación. De esta suerte, se puede afirmar: *lo Uno primordial se redime en el mundo apariencial, en la individuación; el individuo se redime en lo Uno primordial*. He aquí el resumen del misterioso devenir de la existencia, de acuerdo al pensamiento temprano de Nietzsche: Uno primordial e individuación se copertenecen tan esencialmente, que no sólo cada uno encuentra su «redención» en el tránsito hacia el otro, sino que, en su más profundo ser, cada uno *implica necesariamente* al otro. En efecto, es posible afirmar que el origen y lugar esencial del principio de individuación es lo Uno primordial mismo, cuya necesidad comporta la fuerza dominante de aquél.

En este sentido, se aclara también, con nueva luz, la antítesis entre Apolo y Dionisos: Apolo es el dios que lleva a cabo el resquebrajamiento de lo Uno primordial en el mundo fenoménico; Dionisos es el dios capaz de llevar de vuelta al individuo al seno de la unidad perdida. Ambos representan las fuerzas antagónicas que se copertenecen esencialmente y que dan lugar al eterno devenir del mundo. Ahora bien, en cuanto Apolo es el dios del principio de individuación, se comprende que es el dios de los límites, de lo de-limitado y así finito. En cuanto *finita e inteligible*, la figura apolínea es *medible*. Por ello, Nietzsche

puede decir que Apolo es el dios de la *mesura*. Por su parte, Dionisos representa la ausencia de límites, la fuerza originaria e instintiva de la Naturaleza; en tal virtud, puede ser llamado el dios de la *desmesura*. Corresponde, en adelante, dar paso a la tercera y última sección de esta primera parte del trabajo, en cuya consumación este trabajo podrá avocarse plenamente a su tarea inicial, es decir, desentrañar qué piensa la frase de Nietzsche: *sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo*.

### **C) Socratismo ético y conocimiento trágico**

---

La sección que ahora comienza se encargará de circunscribir en un ámbito unitario la primera parte de este trabajo, dedicada a ofrecer una contextualización de la frase de Nietzsche que se pretende dilucidar. En tanto así circunscribiendo, en ella se deberán hilar los distintos elementos hasta aquí presentados, conformando una trama unitaria o con-texto desde donde lo que piensa la frase de Nietzsche pueda ser puesto al descubierto. Para ello, se procederá a revisar, en primer lugar, el primero de los rótulos presentes en el título, a saber, *socratismo ético*, para luego dar lugar a la revisión del segundo, *conocimiento trágico*. Una vez revisados ambos asuntos, se habrá recorrido el camino que pondrá a este trabajo en condiciones de abocarse plenamente a la respuesta de la pregunta que lo puso en movimiento.

Se trata, pues, primeramente, de comprender qué se entiende por «socratismo ético», cuál es el papel que éste juega en el pensamiento temprano de Nietzsche, y cuál es la interpretación que el filósofo hace del mismo en el período señalado. Para ello, se tomará como hilo conductor el bosquejo ya insinuado en el último párrafo de la sección pasada, donde se hacía ver la relación de Apolo con la *mesura*.

Apolo es, en cuanto dios de la claridad e inteligibilidad del mundo limitado de la figura, también el dios de la medida [Maas]. Claridad, inteligibilidad, limitación y medida, constituyen rasgos esenciales que permiten ver a Nietzsche en Apolo -cuya primera caracterización corresponde, como se ha visto, a la de ser símbolo de una fuerza artística instintiva de la Naturaleza- la fuente originaria de poder desde donde surge la posibilidad de una ética socrática. El socratismo ético brota pues, desde el fondo mismo de la Naturaleza -aun cuando éste implica una *inversión* de los instintos propiamente vitales. En efecto, el socratismo, cuya consolidación más clara en la Antigüedad acontece en la figura de Sócrates, arranca como un misterioso designo de la Voluntad -que no es, sin más, comprensible de suyo. Por eso, porque el socratismo no es ni puede ser concebido fidedignamente como un arbitrario «hacer» de un hombre particular, puede decir Nietzsche: *“el socratismo es más antiguo que Sócrates”* (ST, 238). Ahora bien, cómo el socratismo ético implica una inversión de los instintos vitales dominantes, y cómo esta inversión es concebible en cuanto engendrada por la Voluntad misma, son asuntos que sólo podrán aclararse en la medida en que primero sea expuesto el concepto de esta noción. Para ello, conviene examinar, a modo de introducción, parte de lo dicho por Nietzsche en torno a la figura de Sócrates, ya que no puede ser un azar que justamente Nietzsche bautice a una manifestación -cuyo origen esencial se incardina en la Naturaleza misma- digo, una manifestación histórica decisiva en el transcurso histórico no

sólo del mundo antiguo, sino de la humanidad en general, haciendo referencia al *misterioso* –en palabras de Nietzsche- maestro de Platón.

Dice Nietzsche a propósito de Sócrates las siguientes palabras: “*Los fanáticos de la lógica son insoportables, cual las avispas. Y ahora imagínese una voluntad enorme detrás de un entendimiento tan unilateral, la personalísima energía personal de un carácter firme, junto a una fealdad externa fantásticamente atractiva*” (ST, 234). Que Nietzsche ve en Sócrates una figura psicológica fascinante, a un «ídolo» como no hubo ningún otro en la Grecia antigua, no es un secreto para nadie que conozca la obra del filósofo. En efecto, la polémica con Sócrates es un eje transversal de su obra. Prueba de ello es, por ejemplo, la sección que El Ocaso de los ídolos dedicada a su figura (cf. OI, 37, ss.). La dura crítica que ahí se encuentra no varía, sin embargo, en lo esencial, ni un ápice respecto de la que encontramos en la temprana obra publicada a fines de 1871, que aquí se ha venido revisando. Esta crítica se puede en parte apreciar a partir de los rasgos positivos que se señalan en el pasaje recién citado. Ahí Nietzsche habla de un hombre con «una voluntad enorme», un carisma peculiarísimo de un «carácter firme». Pero lo que, sin duda, más se destaca en Sócrates, para Nietzsche, es su «entendimiento unilateral» [einseitigen Verstande]. Es la hipertrofia o «hiperfetación» de la conciencia [Bewußtsein], el rasgo que eminentemente lo caracterizaría. Es éste el que hace posible que Sócrates llegue a ser el «padre de la lógica» y del cientificismo en general, y, gracias a esto, el «aniquilador del drama musical» (cf. ST, 238). Esta hiperfetación de la conciencia –cuyo fondo radical debe adivinarse en la concentración excesiva de las fuerzas apolíneas, que impelen a que todo llegue a ser claro e inteligible- esa hiperfetación de la conciencia tiene, para Nietzsche, el carácter de una inversión de la constitución sana y saludable del antiguo heleno. Así afirma: “*Mientras que para todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia en un creador*” (NT, 122-123). Este movimiento de inversión de la salud griega, es llamado por Nietzsche, sin miramiento alguno, «una monstruosidad per defectum». Ahora bien, a esta inversión de los instintos vitales del hombre –puesto que, la tendencia apolínea de Sócrates hacia la claridad lógica sólo pudo ostentar la fuerza que tuvo, en la medida en que su matriz se hallaba en los instintos de la Naturaleza misma- a esa inversión, le corresponde una inversión global en el curso histórico de la Antigüedad. Sócrates encarna un movimiento de inversión que marca –a los ojos de Nietzsche- el destino histórico de Occidente, en cuanto prefigura y permite la inversión radical que más adelante se llevará a cabo de la mano del cristianismo. Por eso, en el desequilibrio de la salud griega, es posible ubicar un hito decisivo en aquella historia que Nietzsche llama nihilismo. Con Sócrates, el *nihilismo*, esto es, la Voluntad que se vuelve hostil hacia la Vida misma, alcanza una posición de poder fundamental que dará lugar a un optimismo cuyo pilar principal será la concepción moral de la existencia –prefigurada y preparada en el moralismo socrático. Es momento de aclarar, entonces, qué se entiende por «socratismo ético», allende la figura del hombre Sócrates.

En *Sócrates y la Tragedia*, Nietzsche ofrece un concepto de «socratismo»: “*todo tiene que ser consciente para ser bueno*” (ST, 233)<sup>7</sup>. Esta máxima resume la idea de socratismo, que expresada en su fórmula más conocida reza como sigue: “*Razón = virtud = felicidad*” (OI, 44; cf. además ST, 241). Lo que claramente se conoce, y se tiene a la

vista <sup>8</sup>, orienta la vida del hombre conduciéndola por el camino de la virtud, cuya práctica, a su vez, es capaz de proporcionar la felicidad. En esta ecuación se esconde el *optimismo* de la esencia del socratismo, optimismo que deviene en tanto la *dialéctica* –el ejercicio socrático por excelencia– “*crea en la causa y el efecto, y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad*” (ST, 240). El socratismo es optimista, sin embargo, no sólo porque piensa que la felicidad puede ser asegurada por la práctica de la virtud guiada desde la razón, sino de un modo mucho más amplio. Lo es también, por ejemplo, en tanto piensa que *la sabiduría equivale al saber*, y que, por ello, en la medida en que nos hagamos más sabientes, seremos también más sabios. Así dice Nietzsche –expresando el centro del socratismo: “*«La sabiduría consiste en el saber», y «no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro»*” (ST, 234). La dialéctica –pensada nietzscheánamente– es el arte de, haciendo preguntas, *convencerse y convencer a los demás* de un conocimiento; es, pues, el modo de alcanzar y de *comunicar* la sabiduría –la que se sobreentiende como equivalente al saber. El lenguaje queda, de este modo, convertido en el único y supremo ámbito de la verdad <sup>9</sup>. Mas, esta superposición del lenguaje delata –para Nietzsche– la pálida situación en que queda instalado el hombre a partir del socratismo, puesto que el lenguaje no es un vehículo privilegiado de acceso a la sabiduría dionisiaca, cuya experiencia requiere una posición *allende* los límites del concepto: “*La palabra actúa primero sobre el mundo conceptual, y sólo a partir de él lo hace sobre el sentimiento, más aún, con bastante frecuencia no alcanza en modo alguno su meta, dada la longitud del camino.*” (DM, 220). Sin embargo, el lenguaje es el vehículo por medio del cual el saber puede ser comunicado. Ahora bien, saber significa haber visto lo que *de-limita* el ser de un

<sup>7</sup> Con ligeras modificaciones, el mismo pasaje se encuentra en *El nacimiento de la Tragedia* (cf. NT, 115-116). En esta última obra, Nietzsche habla de un «socratismo estético», en referencia a la producción artística de Eurípides. Podría suscitarse el malentendido de que, además de un socratismo «ético», habría uno «estético», como dos manifestaciones o variaciones claramente distinguibles entre sí. Mas esta opinión es insostenible. En verdad, hay un sólo «socratismo», que es el fenómeno fundamental que le interesa a Nietzsche y, por consiguiente, también a este trabajo. Este socratismo toma, según el caso, –en la medida en que se refiere distintos aspectos de la praxis humana– la determinación de «ético» o «estético», determinaciones que, no obstante, no cambian en lo más mínimo el contenido esencial al que se hace referencia en la expresión, a secas, «socratismo». Por ello, que se haya elegido poner en el nombre de esta sección el rótulo «socratismo ético», no debe ser entendido en el sentido de que hubiera un socratismo sin más, y por otro lado, un socratismo ético, que sería del que aquí se trataría. En efecto, se trata de un único y mismo fenómeno, cuyo enfoque se ha elegido teniendo a la vista el propósito central de este trabajo.

<sup>8</sup> Que precisamente la determinación platónica del ser como εἶδος e ἰδέα (cf. Platón, 2006, VII, 514a, 2 – 517a, 7) haga referencia al ámbito *visual* de la experiencia, en el sentido alegórico de *aspecto*, como aquello que primeramente se tiene ya a la vista en todo trato con entes, y cuya visión expresa constituye el auténtico asunto de la Filosofía, y que en esta interpretación del ser se acuda justamente a ese ámbito, es decir, el de la figura, el aspecto, la visión, etc., constituye, desde los planteamientos de Nietzsche sobre el desequilibrio apolíneo acontecido con Sócrates, una cuestión sumamente digna de pregunta, en la medida en que desde el planteamiento Nietzscheano esta determinación del ser puede iluminarse de una manera fértil desde el horizonte de la concepción de la Naturaleza como antítesis de fuerzas apolíneo-dionisiacas. Llevar a cabo un intento semejante, escapa, empero –como es obvio– a las pretensiones y posibilidades de este trabajo.

<sup>9</sup> Sobre la transformación histórica del concepto de verdad, en relación con las temáticas aquí tratadas, puede verse: Heidegger, 2004; Heidegger, 2006, §44.

determinado ente, y a partir de esa visión, *llevar el ser a la palabra*. Por eso, el saber socrático *pre-supone* un ámbito –aquél en el que se lleva a cabo- que de antemano asegura sus posibilidades de realización efectiva. No obstante, este ámbito no es un ámbito absoluto, sino más bien *el propio del mundo apolíneo*; en efecto, a luz de la sabiduría dionisiaca, los presupuestos tácitos del saber socrático caen hechos pedazos. El ente no puede ser delimitado en su ser porque no hay «límites»; por eso, tampoco hay «entes»; y el «ser», entendido como lo permanente que se resiste al cambio, no deja de ser un «error», «el último humo de la realidad evaporada» (cf. OI, 50, 52). Es posible ver, en este cuadro, la antítesis del saber socrático respecto de la sabiduría dionisiaca, antítesis que sustenta la «inversión» acaecida en la esencia de lo griego en manos del socratismo.

De esta suerte, con su optimismo, tanto ético como gnoseológico, el socratismo constituye para Nietzsche –como se ha dicho ya- una *inversión* del estado de cosas griego anterior a Sócrates. Esta inversión histórica se corresponde con una inversión de las pulsiones vitales propiamente griegas en la constitución vital de Sócrates. De esto es posible inferir, una vez más, que la inversión nihilista de la Voluntad de Vida, acaecida en la Grecia decadente del s.V a.C, tuvo su origen en una manifestación *vital* suscitada desde y en la Vida misma. Testimonio de la temprana conciencia de Nietzsche sobre la índole del socratismo como inversión histórica de «los valores» -usando una expresión fundamental del Nietzsche posterior- es el siguiente pasaje: “ese socratismo aparece como un mundo totalmente al revés (...) se hace manifiesto que Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo.” (ST, 234-235). Sócrates pertenece a un mundo «cabeza abajo» en la medida en que en él acontece y se despliega la esencia del socratismo. Pues como se ha visto, *el socratismo es más antiguo que Sócrates*, lo que no quiere decir sino: aquello desde donde brota el poder *creador* de Sócrates no es una característica personal de éste, sino algo que se abrió camino a través de él. Este trabajo ha dicho ya cuál es el nombre de esa fuente del poder socrático: *las fuerzas apolíneas, en cuanto constituyentes de la esencia de la Vida*. Son éstas –o dicho más precisamente: es la Voluntad, la que, «hilando a través de toda apariencia» (cf. VD, 248), decide de antemano el vuelco dialéctico que irrumpe en Grecia, consolidando con ello un instinto que *siempre* estuvo presente en la vida de ese pueblo, *el instinto que crea apariencias en favor de la Vida*. En esta aparición del nihilismo, no se debe ver, pues, la mano de una fuerza ajena a la Voluntad, que se opondría a ésta, yendo contra la Vida. Más bien es la Voluntad misma la que lleva a cabo esta inversión. Esta tesis, será enunciada muchos años más tarde por el Nietzsche tardío, el que en su *Genealogía de la moral* dirá: “esa Voluntad necesita una meta –y prefiere querer la nada a no querer” (GM, 114).

La consolidación del instinto apolíneo en el acontecimiento del socratismo implica, como señala Nietzsche, la aniquilación de la tragedia ática; pero, lo que ha de verse a través de este hecho, es la aniquilación de una sabiduría que ensalza lo inconsciente, la fuerza indómita de la Naturaleza, la imposibilidad de entidades fijas y eternas frente a la verdad del eterno devenir, la incapacidad del lenguaje y el pensamiento para acceder al corazón de la Vida, en suma, la afirmación de la unidad infranqueable de la Vida como único «sentido» de la existencia. El socratismo, consolidado en la figura de la ciencia, no tardará, pues, en sucumbir en tanto ha negado esta dimensión esencial de la Vida; por

eso afirma el filósofo:

**“Pero la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. (...) llegada a estos límites [en los que se encuentra lo imposible de esclarecer], la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola” (NT, 136)<sup>10</sup>.**

La ciencia no puede, en tanto busca la verdad, sino llegar hasta el límite de sus propias posibilidades: ver la verdad de que hay ámbitos –y, de hecho, *los más esenciales*–, que no pueden ser iluminados por la vía dialéctica de la ciencia. Es decir, la ciencia cae víctima de sí misma: la búsqueda de la verdad que ella entraña llega a la verdad de sus propios límites y del ámbito de su validez: *el mundo apariencial*. En este gesto, está claramente prefigurado aquello que Nietzsche en el prólogo de 1886 de *Aurora* va a llamar la «autosupresión de la moral» [Selbstaufhebung der Moral] (cf. KSA III, 15-16), una idea que, según Vattimo (cf. 1996, 74-75), empezaría a gestarse desde *Humano, demasiado humano*. En efecto, la autosupresión de la moral consiste en que ésta cae víctima del amor a la verdad que desde siempre la caracterizó; por amor a la verdad –un imperativo nacido en la moral– es preciso suprimir la moral en cuanto ésta no ha sido sino un largo *error* del hombre. Pues bien, el Nietzsche de 1871 ya se había dado cuenta que este «amor la verdad» conduciría a la ciencia hasta sus propios límites, y de esta manera, si bien no tendría necesariamente que suprimirla, sí llegaría a verla con la óptica a partir de la cual ésta podría verse en lo que realmente es, en sus verdaderos límites y ámbito: *con la óptica del artista*. Ahora bien, si ciencia y moral –entendida socráticamente– se esconden e implican con igual necesidad en la «esencia de la lógica», que se esconde en el fondo del optimismo socrático, del socratismo, no es difícil concluir que en el pensamiento de Nietzsche sobre el descubrimiento de la ciencia por la ciencia misma, se hallaba ya contenido –aun cuando no expresado como tal– el pensamiento sobre la autosupresión de la moral.

Puesto que la ciencia misma llega al conocimiento de que el corazón del mundo no puede ser aprehendido conceptualmente, se necesita una salida a esta aporía que pone al hombre frente a un abismo. Es en este punto, donde Nietzsche asegura que ha de surgir el *conocimiento trágico* (cf. NT, 136). Corresponde en lo que sigue, pasar a examinar este último concepto, y con ello, cerrar esta última sección de la primera parte de este trabajo.

Enfrentando la sabiduría dionisiaca (expresión que aquí, de acuerdo con el uso del propio Nietzsche, será tomada como equivalente a «conocimiento trágico», aun cuando sea redundante –puesto que la sabiduría es, en este contexto, *por antonomasia*, dionisiaca) al socratismo ético, Nietzsche pregunta: “*¿Acaso ocurre que lo incomprensible para mí no es ya lo ininteligible sin más? ¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico?*” (NT, 130). Como se ha visto, la obsesión por la seguridad,

---

<sup>10</sup> Algunas páginas más adelante, Nietzsche confiere a Kant y a Schopenhauer el honor de ser los artífices de esta caída de la ciencia a manos de sus propios medios (cf. NT, 157). Y, siendo aún más categórico, después llama a la labor conjunta de ambos filósofos una “*sabiduría dionisiaca expresada en conceptos*” (NT, 169). Sirva esto como testimonio del lugar importantísimo que tienen para el joven Nietzsche los dos filósofos, no sólo al interior de la historia de la Filosofía, sino en el ámbito de la Historia Universal –entendida como algo más que la mera concatenación de “hechos”.

presagiada en el afán de claridad a toda costa, que se expresa en el socratismo, y, a partir de él, en toda ciencia, choca con unos límites en que al hombre honesto le es dada unaverdad que podría ostentar el rango de ser considerada como «la» verdad: el reino de la verdadera sabiduría es inaccesible por vía del pensamiento, puesto que éste se mueve ya siempre en un mundo apolíneo de apariencias, donde el mundo verdadero aparece fragmentado, fragmentación que hace posible el tipo de saber que logra el pensamiento. En efecto, esta tesis es avalada por Nietzsche quien atribuye a Dionisos aun otra característica además de las que ya se han destacado: Dionisos es la divinidad de la *verdad*; en antagonismo con él, Apolo es la divinidad de la *belleza* (cf. VD, 254, ss.). La experiencia dionisiaca es la única capaz de exponer al hombre a la verdad; sólo que, cuando acontece, éste no es ya más mero “hombre”; su individualidad ha sido destruida en la medida en que se ha identificado con el único ser que realmente existe, lo Uno primordial. Experimentado como *medium* de lo Uno primordial, el hombre que atisba los abismos dionisiacos del mundo, llega a ver la imposibilidad de retener en un molde finito y fijo, algo que por su esencia es infinito e incesantemente deviniente. La sabiduría dionisiaca no se puede captar en argumentos, sino que se debe experimentar directamente; desde esta experiencia surge el auténtico «sí» hacia la Vida, que es comprendida en su unidad y eternidad. «Vida eterna» -la expresión que utiliza Nietzsche para referirse a aquello que afirma la sabiduría trágica, y en cuya afirmación esta misma, en definitiva, consiste- no quiere decir, en este contexto, la vida inmortal del alma individual del hombre, que después de su vida terrenal accedería a una vida suprasensible. De hecho, el pensamiento temprano de Nietzsche se mueve ya más allá de la dicotomía alma-cuerpo, cuestión que queda manifiesta en *El nacimiento de la Tragedia* (cf. NT, 181<sup>11</sup>). Más bien, la Vida eterna a la que se alude es la Unidad que impera sobre todas las cosas, Unidad eternamente deviniente, que en tal devenir alcanza su propia permanencia y unidad: “*la Vida*<sup>12</sup> *eterna más allá de toda apariencia y a pesar de toda aniquilación*” (NT, 144).

Aquel que está iluminado en alguna medida por aquella sabiduría dionisiaca, comprende la afirmación de la Vida en su unidad y eternidad como la más alta tarea que puede serle encomendada a un ser mortal. Pero «afirmación de la Vida» no quiere decir solamente ni en primer lugar un decir mediante palabras, sino que tal afirmación se juega esencialmente en la vida misma, esto es, la mía, la tuya, etc. Es en el ámbito de lo que los griegos llamaron *prâxiç* donde la verdadera afirmación de la Vida se lleva a cabo. Es decir, dicha afirmación atañe a una *actitud vital*, que se caracteriza por tener como horizonte inalienable la eternidad y potencia suma de la Vida misma, que a través de todo su movimiento plástico, a través de las sucesivas creaciones de nuevas formas y sus consecutivas aniquilaciones, sigue siendo la Misma, en su unidad y eternidad. Este horizonte de sabiduría dionisiaca permite al individuo *medir* cada asunto con la *justa*

<sup>11</sup> “Con la antítesis popular, y del todo falsa, de alma y cuerpo no se puede aclarar nada (...)”

<sup>12</sup> En la traducción de Sánchez Pascual, la palabra «Vida» sale escrita con minúscula; sin embargo, en virtud de lo mentado en la filosofía de Nietzsche con esta palabra, que es una y la misma cosa, se optará por poner, aun en las citas tomadas de las versiones del traductor español, la palabra con mayúscula. Como se sabe, el original alemán no pone problemas al respecto, ya que todos los sustantivos van con mayúsculas en esta lengua.

*medida*, es decir, de acuerdo a la verdad que ese horizonte pone al descubierto. Por eso, el verdadero artista, el verdadero poeta, el verdadero filósofo, i.e. todos aquellos que han conocido trágicamente la existencia, están en verdad muy por encima de los asuntos «humanos, demasiado humanos», en tanto se han elevado a “*bailar como hay que bailar –a bailar por encima de vosotros mismos*” (Z, 394). El hecho de que el verdadero filósofo solamente trabaja *para* esta Vida eterna –a partir de un asumir-la-propia-vida guiado por la sabiduría dionisiaca-, es ya anunciado por Nietzsche al comienzo de *El nacimiento de la Tragedia*: “*de esas imágenes [que brotan de la contemplación de la realidad de la existencia] saca él [el filósofo] su interpretación de la Vida, mediante esos sucesos se ejercita para la Vida*” (NT, 43). El filósofo se ejercita para la Vida. En este contexto, se hace comprensible una frase con la que Nietzsche pretende resumir el cometido fundamental de su temprana obra, la frase que dice: “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la Vida...”<sup>13</sup> (EA, 28). Aunque una dilucidación apropiada de esta frase podría dar lugar a un extenso comentario, brevemente aquí se puede indicar, en torno a ella, lo siguiente: la ciencia, es decir, el socratismo, es visto desde la óptica del artista; es decir, el socratismo, cuando se lo ve adecuadamente, se presenta en verdad como una manifestación de la plasticidad poiética de las fuerzas apolíneas; es parte del mundo de las apariencias, es algo no-verdadero. De hecho, el Nietzsche tardío será más radical en su crítica, y dirá que el cientificismo –que en este contexto funge como otro nombre para el socratismo- es síntoma de «cobardía», en tanto es una «defensa» contra «la verdad» (cf. EA, 27). Y el arte, por su lado, entendido aquí como el instinto hacia la apariencia –ya que hasta el arte dionisiaco necesita de alguna manera de la apariencia, de elementos apolíneos-, sólo es concebible como *necesidad* de la Vida misma, necesidad de lo Uno primordial que necesita redimirse a cada instante, mediante apariencias, de su sobreplenitud. Es *para la Vida*, que la Naturaleza deviene fragmentaria en el principio de individuación, y dentro de éste, tanto el arte como la ciencia se hacen posibles.

El conocimiento dionisiaco o la sabiduría dionisiaca es, en definitiva, una afirmación de la unidad eterna de la Vida. En tal virtud, es una negación de todo egoísmo estético o ético y, por extensión, de toda parcialidad, de toda mutilación de la Vida. Oponiendo el saber socrático a la sabiduría dionisiaca, Nietzsche también señala en la esencia de ésta, a partir de la figura de «cultura trágica», “*cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual (...) se vuelve con la mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio.*” (NT, 157-158). El sufrimiento dado por la sobreplenitud de lo Uno primordial; el sufrimiento de lo individual a causa de la originaria fragmentación y de la fugacidad hija del devenir; aun el sufrimiento de causas desconocidas que cada hombre experimenta en su propia vida: frente a todo este mundo de sufrimiento, aquel que está tocado por la sabiduría trágica es capaz de levantar un elocuente y decidido «sí». Por eso, el «pesimismo» de la Tragedia, y junto a él, el de la sabiduría dionisiaca, no puede ser el mismo concepto ordinario de pesimismo. Éste se contrapone al «optimismo», afirmando la *perversión* de la Vida, es decir, negando la Vida como lo rechazable de suyo. En las antípodas de este pesimismo,

---

<sup>13</sup> En cursivas en el original.

el pesimismo trágico es uno de tal índole que nace de un exceso de fuerzas, de una sobreplenitud desbordante de vitalidad que no teme lo terrible de la existencia, sino que lo afirma, esto es, lo *quiere*, puesto que, como parte integrante de la totalidad del mundo, lo ama con el amor más elevado: el amor hacia lo Uno, un amor que merece el nombre de dionisiaco. Esta afirmación de los lados sombríos de la existencia constituye uno de los rasgos esenciales del conocimiento trágico, que, no obstante, sólo se hace comprensible en su sentido en tanto se tiene a la vista que lo primera y esencialmente afirmado es la íntegra Unidad de la Vida.

Para cerrar esta indicación sobre el conocimiento trágico, cabe aun dar una vuelta más sobre la relación de aquél con la Filosofía. La sabiduría, a partir del conocimiento trágico, se eleva por encima de la ciencia, puesto que contrapone su verdad a la apariencia de ésta. Su verdad es la Unidad, el Todo reinante del mundo. Respecto de esto, la actividad del auténtico filósofo cobra sentido: el filósofo es aquel aquél a quien es encomendada la tarea de brindarle a esta verdad un *lugar* para su despliegue; en él, esta verdad toma el carácter de un horizonte vital. Dejando de ver esta verdad, la actividad filosófica –a través del socratismo– pudo llegar a ser metafísica y antropología, puesto que perdió su originaria y legítima orientación. En palabras de Fink (1979, 34), “*de dirigirse al todo dominante del mundo se redujo a lo que existe dentro de éste*”. En palabras de Heidegger (cf. 1947, 55), el pensar cayó fuera de su elemento, en dique seco; ha acontecido un *olvido del Ser*. Por eso, la vuelta de Nietzsche hacia una sabiduría trágica puede interpretarse como una reivindicación de la esencia de la Filosofía, que volvería, a partir de este giro, hacia su fuente originaria, es decir: al asombro respecto de la unidad de todas las cosas<sup>14</sup>.

Con las anteriores consideraciones se da por terminada la revisión correspondiente a esta tercera sección. Podrá sorprender que en ella la exposición se haya visto como nunca obligada a mirar hacia el pensamiento posterior de Nietzsche. Referencias a *Humano demasiado humano*, *Aurora*, *La Genealogía de la Moral*, *Así habló Zaratustra*, etc., dan cuenta de esto. Mas la necesidad de establecer un diálogo con el pensar tardío de Nietzsche, en el contexto de lo tratado en esta sección, no sorprenderá si se tiene en cuenta el juicio que el mismo filósofo hace sobre la importancia filosófica de su pensamiento temprano –cuya más alta expresión se encuentra en *El nacimiento de la Tragedia*. En *Ecce Homo*, el pensador declara al respecto lo siguiente: “*Las dos innovaciones decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos (...) Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como décadent típico*” (EH, 76). El «fenómeno dionisiaco» y el «socratismo» son, a ojos de Nietzsche, los dos fundamentales descubrimientos que inmortalizarían su primera gran obra, en la medida en le permitirían trascender hacia su pensamiento maduro; frente a éstos, hay una serie

<sup>14</sup> Con esto en cuenta, la pregunta por la posición de Nietzsche dentro de la historia de pensamiento occidental se hace aún más apremiante –aun más apremiante de lo que llega a ser luego de la interpretación de Heidegger (cf. 2000, 209), según la cual el pensamiento de Nietzsche no sólo seguiría siendo *metafísica*, sino que representaría su consumación; mas, es esta una pregunta que este trabajo dejará abierta –ya que una correcta apropiación de ella exigiría un despliegue de fuerzas y experiencia de las que su autor no dispone–, contentándose, sin embargo, con las indicaciones realizadas, en la esperanza de que ellas sirvan al menos para poner el ámbito de su cuestionabilidad en movimiento (cf. lo dicho en la introducción de este trabajo: *supra*. 7).

de otros elementos superfluos, que para el filósofo podrían denominarse «arbitrarios, ociosos, fantasmagóricos»<sup>15</sup>. No extrañará, entonces, que precisamente la sección final de esta contextualización de la frase de Nietzsche sea la de mayor importancia en vistas del esclarecimiento de esta última, y que, por esta misma razón, haya demandado el mayor esfuerzo en su elaboración.

Ahora bien, teniendo a la vista la importancia de estas dos «innovaciones decisivas», habrá que decir que en el curso de esta contextualización no sólo se ha ganado la acreditación de una tesis importante, a saber, que lo que *esencialmente* está en juego en el pensamiento temprano del autor es el asentamiento y despliegue de una *posición ontológica* (tesis cuya prueba está dada en la trama unitaria de sentido que conforman los conceptos fundamentales aquí revisados, la cual configura una auténtica *concepción de mundo*<sup>16</sup>), sino que, además, se ha realizado la constatación debidamente acreditada –si bien para un desarrollo cabal de esta constatación habría que realizar una confrontación directa y exhaustiva con los textos posteriores del autor– de que parte esencial de la posición ontológica del Nietzsche tardío está ya ganada y establecida en el pensamiento temprano del Nietzsche de *El nacimiento de la Tragedia*, a saber, lo desarrollado en torno a la «sabiduría dionisiaca» y su antagonismo con el «socratismo»: el sí a la Vida en la pluralidad e infinitud de sus formas, i.e., en su integridad; la afirmación de la inocencia del Devenir, i.e., de un mundo esencialmente amoral; la negativa frente a una moralización de la existencia, y, por ello, frente a toda moral incondicional; el rechazo de la dialéctica como medio supremo de acceso al conocimiento, y consiguientemente, el rechazo del sistema; el conocimiento de la ingenuidad y el contrasentido de la pretensión de una claridad absoluta, capaz de orientar la existencia de acuerdo a límites precisos, etc.

\*\*\*\*\*

Habiendo completado esta tercera sección, la primera parte de este trabajo puede darse también por terminada. Se ha intentado, conforme al propósito, exponer los asuntos haciendo ver la interconexión dada entre los conceptos fundamentales de cada sección. Así, la exposición se ha servido de la interpretación de unos para la explicación de otros, verbigracia: se ha explicado el principio de individuación y lo Uno primordial, desde el concepto previamente esbozado de Apolo y Dionisos; éstos, a su vez, han servido para esclarecer esencialmente el llamado socratismo ético y el conocimiento trágico; por su parte, estos últimos sólo han cobrado plena inteligibilidad a luz de su relación con lo Uno primordial y el principio de individuación.

<sup>15</sup> En el *Ensayo de autocrítica*, Nietzsche confirma la opinión expresada en *Ecce Homo*. Ahí se puede leer lo siguiente: “*El mundo, en cada instante la alcanzada redención del dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la apariencia sabe redimirse: a toda esta metafísica de artista se la puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica - , lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado morales de la existencia. Aquí se anuncia, acaso por vez primera, un pesimismo «más allá del bien y del mal»*” (EA, 32). Como se ve, la afirmación de la imposibilidad de una concepción moral del mundo, a luz de la sabiduría dionisiaca, es lo que para Nietzsche constituye «lo esencial» de su temprana obra.

<sup>16</sup> Sobre este concepto, véase la indicación dada más adelante: *infra*. 42-43.

Toda esta revisión del contexto de la frase de Nietzsche servirá, pues, de acuerdo a lo planeado, para intentar echar luz sobre *lo que propiamente dice* la frase de Nietzsche. Pero, como se había anticipado, tal tarea no empezará, sin más, en esta segunda parte, ya que la revisión del contexto comporta, ciertamente, una introducción en aquello que la frase *piensa*. Si y cómo en esta contextualización se ganó un avance esencial en aquello que la frase de Nietzsche piensa, es algo que se pondrá al descubierto por sí mismo en el curso de la segunda parte, que comienza a continuación.

## 2.- La tesis de la frase

Es momento de comenzar la tematización que eventualmente permitirá esbozar una respuesta a la pregunta conductora de este intento. La pregunta reza: «¿Qué piensa la frase de Nietzsche: “*Sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo*”?» La tematización pretende poner al descubierto la *tesis de la frase*, esto es, lo puesto en el pensamiento, que llega a hacerse transparente a través del decir de la frase. Para contestar la pregunta, se procederá a abordarla desde dos perspectivas, una negativa y otra positiva. La primera -poniendo atención a aquello que se contrapone a lo expresado en el rótulo «fenómeno estético»-, intentará abordar la pregunta desde lo que la frase de Nietzsche proscribiera. La segunda, se avocará de lleno a poner al descubierto el sentido positivo de la justificación «estética» del mundo.

Como se dijo al principio (cf. *supra.*, 8) de lo que se trata es de ganar la perspectiva fundamental desde donde la frase de Nietzsche habla. Una ganancia tal no puede, empero, ser conquistada cabalmente en el desarrollo que a continuación se presentará. Más bien, este desarrollo *presupone* que, en gran parte, ella ya se haya llevado a cabo. Por eso, lo que ahora viene necesitará, como guía fundamental de su despliegue, la luz echada -en la primera parte del trabajo- sobre el contexto de la frase a dilucidar. Sólo en la medida en que este trabajo logre poner en conexión el desarrollo de la respuesta a su pregunta, con lo dicho anteriormente en torno al contexto de la frase, tal desarrollo podrá llegar a buen puerto. En tal virtud, en todo momento se darán *por supuestos* los avances esenciales que se hayan logrado en la contextualización previa.

### a) Acerca del sentido de una concepción moral del mundo y de su imposibilidad

La frase de Nietzsche, cuya dilucidación se pretende efectuar, habla de un *estar-justificados* [gerechtfertigt sein] de la *existencia* [Dasein] y el *mundo* [Welt]. La frase dice: «sólo como fenómeno estético [aesthetisches Phänomen]». Aún hoy día, la palabra «estética» -y, *mutatis mutandis*, su forma adjetiva «estético»- se suele contraponer a otro concepto -que parece estar ligado a ella por un misterioso azar-, no suscitando, sin embargo, en general, la menor perplejidad, y consiguientemente, ninguna voluntad de preguntar por el fundamento de esta ligazón. El concepto al que me refiero es el de «ética». «Ética y estética» es ya un antiguo rótulo proveniente del pensamiento filosófico.

Se habla desde hace ya bastante tiempo de «axiología», como la disciplina filosófica cuyo objeto son los «valores». Se piensa que la ética y la estética tienen que ver con valores, y por ello se las suscribe al ámbito de la axiología. Más allá de todo lo cuestionable de este devenir de la interpretación sobre la ética y la estética, y de la determinación que desde ella se ha forjado de sus ámbitos, este trabajo se limitará simplemente a constatar su emparentamiento y a tomarlo como un fenómeno positivo desde donde abordar la frase de Nietzsche. No estará demás señalar que en los tiempos en los que Nietzsche vivió, tal emparentamiento ya se había consolidado en los círculos académicos europeos –y que el principal antecedente del mismo fue nada menos que el propio Kant<sup>17</sup>.

Ahora bien, si tomamos en consideración la ligazón y oposición entre ética y estética, entonces se hace claro que la afirmación de que el mundo y la existencia sólo pueden justificarse como fenómeno estético, está diciendo, al mismo tiempo, que *tales entidades no pueden justificarse éticamente*. Por eso, el título de la presente sección habla de *una imposibilidad de una concepción moral del mundo*. Empero, hay que notar que aquí no se está buscando establecer una diferencia entre «ética» y «moral»; más bien, se las toma, de momento, como expresiones equivalentes. En lo que sigue, se tratará de bosquejar el sentido de una concepción moral del mundo, y desde éste se intentará mostrar su imposibilidad, a luz del pensamiento de Nietzsche.

Cuando se habla de una «concepción de mundo», debe entenderse que con esta expresión se está traduciendo la expresión alemana *Weltanschauung* –presente en el título de la obra traducida como *La visión dionisiaca del mundo*. La expresión quiere mentar aquella posición fundamental –que no debe ni tiene por qué ser en absoluto, ni –menos aún– en primer lugar, entendida como una *visión* o *concepción explícita*, es decir, *teórica*– desde donde la totalidad de lo que es (i.e., el mundo o la realidad) es comprendida en una *unidad orgánica de sentido*, que domina y determina de antemano cualquier concepción *particular* que se pueda tener sobre ese mundo o realidad. Ahora bien, lo que ante todo debe ser evitado a la hora de comprender este término, es que se tratara de una visión *subjetiva*, de modo que fuera el caso que cada pensador se forjase, de acuerdo a los caprichos subjetivos de su arbitrio, su propia visión de mundo, en la que tendría la posibilidad de mostrar su «originalidad» y consiguiente distancia respecto de las visiones de los otros pensadores. En verdad, el estado de cosas es casi el inverso: *una visión o concepción de mundo sólo llega a ser tal en la medida en que se atiene a la Cosa de la que es visión*; por ello, un pensador jamás puede forjarse una visión de mundo, sino que a él, en el esfuerzo y dedicación de su pensamiento, *le debe ser dada*; por último, hay que decir que la verdadera originalidad en el pensamiento no tiene nada que ver con la defensa de una opinión que se distancia de otras preexistentes y establecidas como válidas, sino que sólo acontece cuando el pensamiento, en tanto se atiene a las cosas mismas, gana una *perspectiva originaria*, i.e., *una visión clara y libre de prejuicios*.

---

<sup>17</sup> Baste echar una mirada sobre la articulación del sistema kantiano para caer en cuenta de la importancia del filósofo de Königsberg sobre la ligazón de estética y ética; sin embargo –como se sabe–, en Kant «estética» no tiene nada que ver con una ciencia de los «valores» de «lo bello», por lo que su papel como antecedente debe tomarse con cautela. Como ya se ha insinuado, el asunto del origen y fundamento del emparentamiento de las dos disciplinas merecería un estudio propio y en absoluto fácil de llevar a cabo.

La moral divide las acciones en buenas y malas. Un mundo moral es, pues, un mundo donde hay *bien* y *mal*. Sea como sea que se interprete el fenómeno del mal, una concepción moral del mundo no puede dejar de hacer referencia a este fenómeno. Ya sea que el mal sea entendido como un elemento indispensable para la existencia del bien, o como su «fuerza» contraria, o como su *privación*, una concepción moral del mundo no puede no hacer referencia al mal. Mas, no toda concepción del mundo que admita la entidad de bien y mal puede ser considerada, sin más, moral. En efecto, es posible que desde una de las posibilidades recién bosquejadas de entender el mal pueda surgir una concepción a-moral del mundo. También es posible que haya una ética que, no obstante, no sea el fruto de una concepción moral del mundo<sup>18</sup>. Lo característico de ésta se juega en el modo como son *valorados* bien y mal. *El valor del bien y del mal* es lo que se debe tener a la vista en orden de discernir si la concepción de mundo es moral o no lo es. La valoración propia de ésta consiste, más menos, en lo siguiente: el bien es tomado como algo *apetecible* de suyo. Por el contrario, al mal se le toma como algo *rechazable* de suyo. Lo bueno se busca, se acepta, se afirma, se apetece; lo malo se esquiva, se rechaza, se niega (en el sentido de que se re-niega), se apetece -mas se apetece su anulación. Una concepción moral del mundo valora positivamente el bien, pero negativamente el mal. Sólo *quiere* al primero; el segundo se le presenta, en cambio, como lo *no-querible* de suyo.

Valorando de esta manera, una visión del mundo moral divide lo existente en dos: lo bueno y lo malo. Pero no solamente traza esta división, sino que se pone unilateralmente sólo del lado del primero. Apetece el bien, pero rechaza el mal. Puesto que éste es un rasgo esencial suyo, *una tal visión es incapaz de querer la totalidad del mundo*. Sólo quiere –por decirlo así– *una mitad* del mismo. Pero –como es evidente– no es que quiera una mitad del mundo, en tanto la otra la es indiferente. La mitad no querida del mundo es considerada algo respecto de lo que siempre hay que ir *en contra*. Una concepción moral del mundo va contra una parte constituyente del mundo.

Ya que la Vida es algo esencialmente amoral, es decir, ya que la Vida muestra el espectáculo de un devenir de formas en las que «lo bueno» y «lo malo» se entremezclan, recreándose mutuamente, para los ojos de quien se mueve en una concepción moral del mundo, ella –la Vida– termina siendo algo indigno de ser apetecido, despreciable, -en suma– *sin valor* (cf. EA, 33). Mas, aun cuando se pudiera objetar que desde la moral sí hay una valoración positiva de la Vida, en cuanto ésta consistiría, por ejemplo,

<sup>18</sup> En *Sócrates y la Tragedia* se puede leer lo siguiente: “En *Shakespeare* se puede encontrar una sabiduría ética tal que, frente a ella, el socratismo aparece como algo impertinente y sabihondo” (ST, 241). Este pasaje es de suma importancia para comprender que, al menos el Nietzsche temprano, no se oponía de manera radical y absoluta a la posibilidad de que hubiera, efectivamente, fenómenos éticos en la existencia; más bien, lo que él rechazaba -aquello contra lo que arremetía con todas sus fuerzas– era el *socratismo ético*, tal y como se lo ha bosquejado en la sección correspondiente (III, 1, c). Que el Nietzsche posterior no va contra toda valoración, que, de hecho, concibe ésta como una necesidad surgida desde la Voluntad de Poder misma, es algo que –aun cuando no se lo tome suficientemente en serio a la hora de elucidar el carácter de la *inmoralidad* nietzscheana– queda claro en todas las obras de sus últimos años de producción. La valoración incondicional y esclava, la valoración moralizante -por oposición a la auténtica y positiva valoración *creativa*, alineada plenamente con la Voluntad de Poder desde la que proviene–, es aquello que el pensador condena, difama e intenta revertir. Para una orientación esencial sobre este asunto, medítese en torno a las «tres transformaciones del espíritu», en el *Zaratustra* (cf. Z, 49-51).

fundamentalmente en el bien, no podría dejar de ser cierto que con esa valoración no se podría salvar, sin embargo, el hecho de que una parte de la Vida continuaría siendo algo rechazable y despreciable. Incluso en la negación del mal –cuando éste se entiende como la mera «ausencia» de bien-, esta privación no podría, a su vez, negarse; habría que conceder que «hay» o «es dada» una privación del bien llamada mal; y en tanto esta privación es dada, seguiría habiendo algo en el mundo –aunque sea sólo de manera negativa- respecto de lo cual la voluntad tendría aún que mantenerse firme en su rechazo.

Ahora bien, porque la existencia humana se mueve también bajo el dominio del ámbito de las determinaciones esenciales del mundo, una concepción moral del mundo la escinde de la misma manera que escinde la totalidad del mundo. Lo bueno que hay en el hombre es aquello que se apetece y que merece ser afirmado; lo malo, por contra, constituye algo deleznable y digno de la mayor vergüenza. Con este estado de cosas, una parte de lo humano es algo digno de ser *amado*, en tanto la otra lo es de ser repudiado, es decir, *odiado*. En una concepción moral del mundo se *odia*, pues, a una parte constituyente de lo humano, y por ello, no se puede afirmar ni querer *su totalidad*. Esto se condice con lo dicho por Nietzsche respecto del hombre teórico –es decir, del hombre *socrático*, del *moralista*: “*Ya no quiere tener nada en su totalidad, en una totalidad que incluye también la entera crueldad natural de las cosas*” (NT, 158-159).

Lo mismo ocurre en el ámbito de la existencia individual. Si yo me muevo en una concepción moral del mundo, entonces yo amo, afirmo y aspiro sólo al bien; sólo mis «buenas» acciones constituyen mi orgullo y aprobación. Por contra, el mal me parece algo despreciable y que hay que tratar de erradicar a toda costa; mis malas acciones no pueden sino producirme vergüenza, angustia y arrepentimiento. En tal caso, yo mismo –sin saberlo- me estoy autoinfligiendo un corte que divide mi ser en dos. O, dicho más precisamente: estoy siendo escindido por el *poder* de la visión de mundo en la que me muevo<sup>19</sup>.

La imposibilidad de *querer* la totalidad del mundo, la negativa frente a ciertos aspectos de la existencia, el rechazo que esta negativa constituye hacia la Vida misma, son los rasgos que hacen que una concepción moral del mundo sea insostenible desde la perspectiva del pensar temprano de Nietzsche. Puesto que el hombre no es más que un personaje de la «comedia del mundo», y que, en esta medida, su existencia sólo cobra pleno sentido en cuanto sirve a la Vida, el hombre que va contra la Vida, que no puede quererla en su totalidad, escindiéndola radicalmente, no puede ser sino algo «cabeza abajo», invertido, un contrasentido y una perversión de la Voluntad. Una concepción moral del mundo supone entidades fijas respecto de las cuales, el sujeto que se mueve

---

<sup>19</sup> Véase, en relación con esta temática, el parágrafo 57 de *Humano, demasiado humano*, titulado «La moral considerada como autodivisión del hombre» (cf. HDH, 59-60), si bien el sentido de la escisión de la que aquí se habla no es exactamente el mismo que la descrita por Nietzsche en el pasaje recomendado –aun cuando el fondo del asunto sea el mismo: mientras que aquí el acento está puesto en la moral como negadora de una dimensión de lo humano, y, por eso, como causa de debilitamiento y enfermedad, en el pasaje de Nietzsche lo que resalta es la caracterización de la acción «altruista» como una acción esencialmente *egoísta*; sin embargo, ambos fenómenos se fundan en la *necesidad esencial de dividir la Vida* que subyace a toda moral. En la obra que se ha citado, Vattimo (cf. 1996, 67-68) comenta el texto al que se ha hecho alusión.

en ella, ejecuta su voluntad, queriendo o despreciando. Por eso, en el fondo de su esencia, una concepción tal del mundo es *apolínea*; cree en la estabilidad de figuras cuya delimitación precisa constituye lo que tiene de más propio. Pero ya que esta concepción apolínea no es consciente de la *apariencia* que entraña, constituye algo patológico, perjudicial para la existencia (cf. *supra*. 13). Ella es incapaz de atisbar la sabiduría dionisiaca según la cual el mundo no es sino el constante flujo de formas siempre nuevas, siempre perecientes, cuyo origen consiste en las fuerzas plásticas de la Naturaleza misma que, en virtud de lo más hondo de sí, lo Uno primordial, lo engendran permanentemente y lo mantienen en perpetuo devenir. Aquí habría que recordar una vez más a Heráclito, cuya visión de mundo es –a ojos de Nietzsche– manifiestamente amoral. Su concepción del mundo como devenir, y de éste como juego del Principio (el Fuego) que contiene en sí fuerzas contrapuestas, es afín también a la filosofía de Nietzsche en cuanto proscribía una interpretación moral del mundo. En efecto, el juego del Fuego consiste en “*un devenir y perecer, un construir y destruir, sin ninguna atribución [Zurechnung] moral, en eterna e igual inocencia*” (KSA I, 830). La afirmación de la completa *inocencia del Devenir* [Unschuld des Werdens] es, pues, otro de los ejes esenciales en los que el pensamiento de cada uno de los dos filósofos coincide plenamente con el otro.

Hasta aquí se ha esbozado el sentido de una concepción moral del mundo y las razones de su imposibilidad a luz del pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, la completa dilucidación de esta imposibilidad será llevada a cabo una vez que se aclare el sentido de una *concepción estética del mundo*. Corresponde ahora efectuar tal aclaración, y con ello, dar una respuesta a la pregunta que ha movido todo este intento.

## **b) El sentido de la justificación estética del mundo de acuerdo al pensar temprano de Nietzsche**

---

En lo que resta, este trabajo deberá ofrecer una respuesta a la pregunta que lo ha puesto en movimiento. Para ello, se abordará positivamente la frase de Nietzsche, intentando dilucidar el sentido de una *justificación estética del mundo*. Será, pues, necesario aclarar, por lo pronto, dos asuntos: en qué medida la existencia y el mundo *requieren* de una justificación, es decir, cuál es el sentido de la justificación de la que se habla; y cuál es el sentido de que esa justificación sólo pueda ser *estética*. Para aclarar ambas cuestiones, se tendrá en cuenta todo el camino ya avanzado en las páginas anteriores. Por ello, a pesar de lo que pudiese parecer correcto, esta última sección no debiera extenderse en exceso, sino ir relativamente directo a su consumación.

Con la sección anterior se ha ganado ya algo en relación con la respuesta a la pregunta. En efecto, ahí se puso al descubierto que y cómo parte de lo que la frase de Nietzsche piensa, es la imposibilidad de una *concepción moral del mundo*. Pero la frase de Nietzsche no sólo habla en sentido negativo, sino, manifiestamente, también en sentido positivo. En efecto, lo que la sección anterior trató estaba, efectivamente, pensado en el frase de Nietzsche, mas no explícitamente dicho. Mas ahora se trata de dilucidar lo que la frase a viva voz dice, y con ello, completar de descifrar lo que ella, en el fondo, piensa. Pero esto sólo podría realizarse si primero la presente meditación llega a

moverse en la posición fundamental desde la que la frase de Nietzsche habla. Si, de hecho, ella llega a ganar esa posición, es algo que podrá discernirse por la respuesta que sea dada a la pregunta directora, pero, ante todo, por el camino íntegro que conduce a ésta.

Se procederá, en primer lugar, a determinar el sentido de la *justificación de la existencia y el mundo* mentada en la frase de Nietzsche. La frase habla, en efecto de una justificación, o más precisamente, de un *estar-justificados* [gerechtfertigt sein] la existencia y el mundo. La frase piensa de antemano, es decir, ha su-puesto que la existencia y el mundo necesitan una justificación, pues sino: ¿qué sentido tendría hablar de que «sólo» como fenómeno estético ellos se justifican? Si la existencia y el mundo no exigieran una justificación, entonces hablar de la misma estaría completamente fuera de lugar. Más aún, si no tuviera sentido hablar en esos términos, la frase no sólo estaría fuera de lugar, sino que constituiría abiertamente un sin-sentido. Lo primero que hay que indagar, pues, en vistas de contestar positivamente la pregunta que aquí se ha planteado, es el fundamento de la suposición que sostiene a la frase, esto es, el fundamento de la necesidad de una justificación de la existencia y el mundo.

¿En qué medida el mundo y la existencia deben ser «justificados»? Ante todo habrá que decir que, si se toma esta pregunta fuera del contexto del pensamiento de Nietzsche en la que se inscribe, ella pierde por completo su posibilidad de ser contestada. Por ello, para contestarla, una vez más hay que decir que es preciso no perder de vista el complejo entramado de relaciones fundamentales puesto al descubierto en la primera parte de este trabajo. En él, lo esencial de la visión del mundo del pensamiento temprano de Nietzsche ha mostrado algunas luces. Habrá que poner atención, entonces, en cuáles son las características del mundo bosquejado por Nietzsche en el período de su obra que aquí se ha eminentemente considerado.

Pero antes de retornar a la consideración sobre el contexto de la frase, surge una pregunta previa, que no carece de derecho propio. La pregunta pregunta por *qué sea lo mentado con las palabras: existencia y mundo*. ¿Respecto de qué se está hablando cuando se propugna una justificación estética? Mundo [Welt], es para Nietzsche la totalidad del ente tal y como efectivamente se despliega *para nosotros*, es decir, como *realidad empírica* (mundo fenoménico) regida por el principio de individuación. Éste, sin embargo, tiene su radical causa –como se ha visto- no tanto en la subjetividad trascendental del sujeto humano, cuanto en la necesidad de redención de lo Uno primordial (cf. *supra.*, 27-28). Por esto, la noción de mundo en el pensamiento temprano de Nietzsche presenta una ambigüedad difícil de salvar. La noción mienta, está claro, el mundo en el que *nosotros estamos*, el mundo tal y como se nos presenta, es decir, el *mundo fenoménico*. Pero, mentando de esta manera, es incapaz de disolver la conexión que lo une necesariamente con el *fundamento* de lo en primer lugar mentado. El fundamento, en cuanto abriga el sentido y es la causa del mundo fenoménico, es –de acuerdo a palabras de Nietzsche- *lo verdaderamente existente*. Ahora bien, si mundo se refiere ante todo a lo que es, a la realidad, es decir, al ámbito de lo real, entonces el fundamento, el –en expresión medieval- *Ens realissimum*, no puede ser algo que no pertenece al mundo –entendido éste de un modo más amplio que como «mundo fenoménico» o «mundo creado». Ésta es la razón de la oscura y antigua ligazón dada

entre la *ontología* y la *teología*, entendida ésta como *ontología del ente realísimo*, -que va a permitir a Heidegger (cf. 1988, 98-157) hablar de una «constitución onto-teológica de la Metafísica». En Hegel, estas dos ciencias coinciden –tal como ha señalado Heidegger (cf. 1997, 4). En Schopenhauer, el mundo es, precisamente, como Voluntad y como representación. La Voluntad es la cosa en sí; la representación es el fenómeno. El concepto de mundo engloba estas dos realidades, las que, de acuerdo a Kant (2003, B294), subsumen a todos los objetos en general. Con esta breve indicación, sólo debe quedar claro que el problema de la dilucidación del concepto de «mundo» en el pensamiento del joven Nietzsche no es un asunto simple; puesto que éste se inscribe en una tradición de pensamiento que se mueve en la dicotomía kantiana entre cosa en sí y fenómeno, una correcta dilucidación de su concepto de mundo exigiría una investigación independiente, que tomara en cuenta tanto el sentido de la distinción y sus fundamentos histórico-ontológicos, como su ulterior despliegue en la Filosofía Moderna -hasta el pensamiento del propio Nietzsche. Con todo, aquí se rescatará lo dicho al principio de este párrafo, y se entenderá el concepto de mundo como *la totalidad del ente tal y como efectivamente se despliega para nosotros, es decir, como realidad empírica (mundo fenoménico) regida por el principio de individuación*. No obstante, en caso de que el asunto mismo exija interpretar el concepto de un modo distinto, esto será debidamente realizado.

Respecto de la otra palabra, *existencia* [Dasein], también surgen dificultades. *Dasein* significa, en buen castellano, lo que *está ahí*, lo que aparece delante, aquello que nos sale al encuentro en nuestra vida cotidiana. Pero cuando se habla de «la» existencia, no se está hablando, evidentemente, de entes singulares que se nos aparecen ahí delante. «La existencia» puede querer decir, principalmente, dos cosas: o bien lo mismo que «mundo»; o bien, la existencia «humana». Si se interpreta que lo mentado es lo indicado por la primera opción, entonces habría que conceder que la frase de Nietzsche es redundante; ahora si se elige la segunda opción, quizás se podría objetar que se está entendiendo el término Dasein heideggerianamente –cuestión manifiestamente ilegítima siendo Nietzsche un pensador anterior a Heidegger. Mas esta última objeción es fácilmente desechable por dos razones: primero, porque, antes de Heidegger, la palabra en cuestión ya admitía una acepción que la entendiera como existencia «humana»; segundo, porque leyendo las líneas que preceden a la frase de Nietzsche se hace claro que se está hablando de *nosotros*, de la «existencia humana» (cf. NT, 69).

De esta manera, cuando Nietzsche habla del «mundo y la existencia», se debe entender, por lo pronto, que se refiere al mundo, como el ámbito unitario de la totalidad de lo que se nos muestra, y, con él, a la existencia humana que acontece en éste.

Lo que la frase supone es, de esta suerte, que la vida del hombre, y el mundo mismo en el que ésta se despliega, requieren una justificación. Entonces, hay que volver a plantear la pregunta: ¿en qué medida el mundo y la existencia deben ser «justificados»? Se había dicho que, para contestar esta pregunta, se tendría que poner atención sobre la caracterización dada por Nietzsche sobre el mundo y la existencia. Pues bien, el mundo y la existencia comportan, para el filósofo, un inmenso caudal de *sufrimiento* –que se condice con el sufrimiento primordial del *creador* del mundo. El mundo –y en él la existencia- es algo terrible de suyo, hostil, difícil, lleno de sufrimiento –concepción en la

que evidentemente se deja notar la huella de la influencia de Schopenhauer. Sirvan las siguientes palabras como un testimonio elocuente de esta concepción dominante en el pensar temprano de Nietzsche: “*El conocimiento de los horrores y absurdos de la existencia, del orden perturbado y de la irregularidad irracional, y, en general, del enorme sufrimiento existente en la Naturaleza entera*” (VD, 261). En tanto que así caracterizados, el mundo y la existencia necesitan una justificación; yace aquí el problema de *cómo justificar el mal*, problema que el propio Nietzsche (cf. GM, 19), muchos años más tarde, reconocería como el asunto de su «primer ejercicio de caligrafía filosófica», desarrollado cuando era sólo un niño. Respecto de la solución del problema, señala que otorgó “*a Dios, como es justo, el honor e hice de él el Padre del Mal*” (GM, 19-20). Pues bien, el problema aquí planteado es, *mutatis mutandis*, el mismo que el filósofo ya se planteara cuando niño –si es que se confía en el testimonio de Nietzsche-, y –como se verá- la solución no dista, en lo esencial, por lo que hace al contenido, de la esbozada precozmente en su niñez. Prueba de que el problema de la justificación del mal era un asunto de plena relevancia en el contexto del pensar de Nietzsche que aquí se está revisando, son las siguientes palabras de *El nacimiento de la Tragedia*: “(...) *ha sido encontrado el sustrato ético de la tragedia pesimista, como justificación del mal humano, es decir, tanto de la culpa humana como del sufrimiento causado por ella*” (NT, 97). Aquí se dice que el «sustrato ético» de la Tragedia, es decir, su *sabiduría dionisiaca*, es la única capaz de justificar el problema del mal. Cómo acontece esto, es algo que deberá terminar de ser comprendido una vez que se haya recorrido íntegramente el camino de la respuesta a la pregunta conductora de esta meditación.

El mal, no puede justificarse -desde el horizonte del pensamiento de Nietzsche-, en una concepción moral del mundo. No puede hacerse apelando a que éste es «el mejor de los mundos posibles», por la misma razón que no se puede apelando al no-ser del mal, al carácter privativo del mal. Ambas explicaciones entran, para desarrollarse, en un frío procedimiento dialéctico, lejano al fulgor de la intuición, exigido por Nietzsche a la hora de ganar claridad en asuntos esenciales; además, mientras que la primera no toma en serio el carácter inapelable de *faktum* que posee el mal -el hecho de que éste es *algo dado*, que efectivamente comporta el sufrimiento, el cual no puede ser aplacado mediante *meras ideas de la razón*-, la segunda reniega paladinamente de él, convirtiéndolo en un *flatus vocis*. Tampoco puede justificarse moralmente el mal aludiendo a una supuesta necesidad del mal para el bien, puesto que, en este caso, el mal sería una *condición* del bien, es decir, mantendría con éste una condicionalidad recíproca, que haría del mal, inevitablemente, algo «bueno», en cuanto necesario para el bien.

Junto con estas razones, la sección anterior debe ser suficiente para dejar en claro que el mundo, en cuanto es algo terrible de suyo, no puede justificarse moralmente, dada la incapacidad, por parte de una concepción moral, de querer al mundo en su totalidad íntegra, es decir, de querer también el mal. Entonces, lo que queda es preguntar: ¿cuál es el sentido de que el mundo y la existencia sólo puedan justificarse estéticamente? Contestando esta pregunta, a su vez, *terminará de ser contestada* la pregunta conductora de este intento pensante, es decir, se habrá puesto de manifiesto qué piensa la frase de Nietzsche.

La tesis de Nietzsche es que *sólo como fenómeno estético se justifican eternamente*

la *existencia* y el *mundo*. Ya se ha discutido el sentido de la justificación que es tácitamente exigida como necesaria, y también se ha aclarado qué debe entenderse bajo los términos «existencia y mundo». Es momento de pensar en qué medida sólo como «fenómeno estético» pueden estar justificados la existencia y el mundo, y en qué medida esto acontece «eternamente». Lo primero que debe quedar claro es que el término estético no puede ser entendido desde la peregrina oposición de bello—no-bello, según la cual «estético» sería sólo lo bello, en el sentido de lo agradable, armonioso, bien proporcionado, etc. Si se quiere introducir en este contexto la palabra «belleza» -y sus derivados-, ella debe ser comprendida en un sentido más amplio, de suerte que lo sombrío, lo terrible, lo malvado, en suma, lo *no-bueno*, también pueda ser considerado «bello». En este último caso, podría, con ciertas reparos, aceptarse que la justificación estética del mundo tuviera que ver con la belleza; mas sería necesario aun insistir en que «estético» está tomado en contraposición a «ético»; y que esta contraposición proviene de Kant, de acuerdo al cual podemos entender que «estético» es el mundo de lo sensible (de los fenómenos), en tanto «ético» lo es el de lo inteligible (de la cosa en sí). Ya que el concepto de belleza –aun si se lo comprende en sentido originario, i.e., *amplio*- se ubica *por encima* de la división de estos dos ámbitos, pudiendo ser aplicado, indistintamente, a cualquiera de ellos, será mejor prescindir de él para la caracterización del «fenómeno estético» aludido por Nietzsche; lo más prudente será mantener a este último, por ahora, indeterminado, y dejar que la revisión del camino ya recorrido sea capaz de develar originariamente su sentido.

Se ha dicho ya que, de acuerdo a todo el pensamiento de Nietzsche, la Vida consiste en su sobreplenitud, expresada el eterno devenir y perecer de sus formas, en la superabundancia de sus infinitas manifestaciones, todas las cuales conforman una única unidad, la Unidad de todo lo que es. A esta superabundancia de formas y manifestaciones, que constituye el mundo fenoménico en su totalidad, Nietzsche la explica en *El nacimiento de la Tragedia* apelando a la constitución del «corazón de la Vida», de lo Uno primordial. Éste, en tanto es un ser eternamente sufriente -puesto que padece en sí todas las fuerzas antitéticas, estando lleno de contradicción- necesita *redimirse en el mundo de las apariencias*; necesita del principio de individuación, de las fuerzas figurativas apolíneas. En el espectáculo del mundo –entendido como *fenómeno estético*, como mundo de apariencias-, el Ser primordial es capaz de procurarse un goce *eterno* a sí mismo, «alcanzado en cada instante». La causa del mundo fenoménico, es, de acuerdo a esta doctrina, la necesidad de redención de lo Uno primordial. En este sentido, la pregunta leibniziana (cf. Leibniz, 1982, 179): *¿Por qué es el ente y no más bien la nada?* es asumida y contestada por Nietzsche en su visión dionisiaca del mundo, cuyos elementos *esenciales* -i.e, aquellos que constituyen su posición ontológica- se han bosquejado con detenimiento en la primera parte de este trabajo. Con esto, se pone al descubierto la clave para entender la «justificación estética del mundo»; ya que cuando el mundo es entendido como un espectáculo, i.e., como un mundo de apariencias, de fenómenos estéticos -a partir del cual lo verdaderamente ente se satisface eternamente a sí mismo-, debe ser aceptado, en su totalidad -es decir, sin dejar de lado sus aspectos terribles, oscuros y sombríos-, como algo *necesario de suyo*, cuyo sentido no puede encontrarse en las humanas representaciones morales que lo escinden, sino que debe hallarse en la voluptuosa totalidad de sus formas, exigida por la peculiar esencia de la

Unidad originaria. Esta concepción del mundo, que entiende el mundo apolíneo de la apariencia como «fenómeno estético», esta *concepción estética*, es la única capaz de justificar eternamente el mundo y la existencia tal y como son dados, es decir, con su bien y con su mal, *más allá del bien y del mal*.

Con esta indicación, no sólo se ha ganado una comprensión para el sentido del término «eternamente» en el contexto de la frase, sino que, mucho más importante, se ha ganado, en la visión de la cosa, el concepto de «fenómeno estético» y su sentido al interior de lo que la frase de Nietzsche piensa.

Que el mundo y la existencia se justifiquen sólo como fenómeno estético quiere decir: que lo terrible de la existencia y el mundo no puede ser comprendido ni justificado desde una mirada estrecha, subjetiva, humana; es decir, moral. Es preciso -para entender en qué medida se justifican-, mediante el poder dionisiaco, salir fuera de los límites de la individualidad, ser capaces de ver por encima de esos límites, y fusionarse con el Ser primordial, en cuya experiencia el espectáculo total del mundo queda eternamente justificado. Esta fusión puede acontecer, como ya se ha visto, de varias maneras, y en ella consiste la esencia de la experiencia dionisiaca. En cuanto el hombre es llevado de la mano de Dionisos a la experiencia primordial de lo Uno, se deja de lado la creencia de que el sentido de la Vida puede ser el de «mejorarnos y formarnos» (cf. NT, 69), es decir, un sentido moral, y se asume y *diviniza* la *totalidad* de lo que es, «lo mismo si es bueno, que si es malo» (cf. VD, 252). La sabiduría dionisiaca es el presupuesto de una efectiva comprensión de la justificación estética del mundo, pero es también un fruto de la experiencia que funda esa justificación.

## IV.- Conclusión

De esta manera, se ha llegado al final del camino abierto en esta meditación. Se ha formulado una respuesta a la pregunta conductora: «¿Qué piensa la frase de Nietzsche: “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”?». Aclarando lo que la frase dice, se ha puesto al descubierto lo que la frase piensa. Esto ha acontecido explícitamente en esta segunda parte del trabajo, aun cuando lo esencial se haya ganado ya en la primera parte.

La respuesta a la pregunta se puede resumir en los siguientes cuatro puntos. La frase de Nietzsche piensa:

1.- Que el mundo, tal y como se presenta al hombre, debe ser justificado de alguna manera, en la medida en que el sufrimiento lo atraviesa de punta a punta.

2.- En la imposibilidad de una concepción moral del mundo, y, consiguientemente, de una justificación del mundo a partir de una tal concepción.

3.-En la doctrina metafísica de lo Uno primordial y su necesidad de redención mediante el principio de individuación; y en la necesidad de vislumbrar en ella la única justificación posible para el mundo y la existencia.

4.-En el *sí* a la Vida en el eterno devenir y perecer de todas sus formas; la frase piensa desde la sabiduría dionisiaca, y sólo desde ahí es capaz de pensar *integralmente* el ámbito que previamente, en su apertura, permite su decir genuinamente radical, i.e., *ontológico*.

Sin embargo, para ganar *efectivamente* la posición desde donde se abre el ámbito de

lo que la frase piensa –si es que acaso, con la ayuda de este ensayo, esto es posible-, no basta con leer esta sucinta e insustancial enumeración de «hitos» decisivos de la respuesta; más bien, es necesario recorrer *pensantemente* el camino íntegro que ha conducido a ella. Si y cómo se ha logrado el *objetivo fundamental* señalado en un comienzo (cf. *supra*. 8), a la par que una respuesta satisfactoria a la pregunta conductora, júzguese a partir de este recorrido.

No obstante, aunque fuera el caso que este trabajo hubiera logrado alguno de sus objetivos, ello no quisiera ser sentido como un invitación a cerrar la meditación en torno al pensamiento temprano de Nietzsche -como si se tratase de una doctrina con pretensiones de validez exclusiva-, sino, al contrario, como una a volver a pensar en estas cuestiones, a sumergirse verdaderamente en el asunto, a abrir y recorrer otros y nuevos caminos, y a no dejar, ante todo, que el pensamiento de un filósofo se convierta en eso que por esencia *no* es: una huella petrificada que concentra en torno de sí la curiosidad y avidez de los ingenuos.

## Referencias bibliográficas

### Obras de Nietzsche:

DM: “El drama musical griego”. En: *El nacimiento de la tragedia* (op.cit.).

EA: “Ensayo de autocrítica”. En: *El nacimiento de la tragedia* (op.cit.).

EH: *Ecce Homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005 (quinta reimpresión)

GM: *Genealogía de la Moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (decimocuarta reimpresión).

HDH: *Humano, demasiado humano*. Trad. de Edmundo Fernández González y Enrique López Castellón. Madrid: Edimat Libros S.A., 1998.

KSA: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Nördlingen: DTV, Walter De Gruyter, 1988. (Las traducciones de esta obra son más).

NT: *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2004 (sexta reimpresión)

OI: *El ocaso de los ídolos*. Trad. de Roberto Echavarren. Buenos Aires: Tusquets

Editores, 2005 (primera edición).

ST: “Sócrates y la tragedia”. En: *El nacimiento de la tragedia* (op.cit.).

VD: “La visión dionisiaca del mundo”. En: *El nacimiento de la tragedia* (op.cit.).

Z: *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1994 (decimonovena reimpresión).

## Obras de otros autores:

Aquino, Tomás de (1963), *El ente y la esencia*. Trad. de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar (cuarta edición).

Aristóteles (1982), *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

Diels, Hermann (1964), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Herausgegeben von Walther Kranz. Zürich/Berlin: Weidmannsche (onceava edición).

Fink, Eugen (1979), *La filosofía de Nietzsche*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, (segunda edición).

Heidegger, Martin (2004), *De la esencia de la verdad*. Trad. de Francisco Abalo. Santiago: Universidad de Chile, Departamento de Filosofía.

Heidegger, Martin (1953), *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin (1997), *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe, vol.32. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1988), *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos (primera edición).

Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche, Vol. 2*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino.

Heidegger, Martin (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*. Bern: Verlag A.Francke AG.

Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin (2002), *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe, vol.7. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.

Heraclitus (1954), *The cosmic fragments*. Edited with an introduction and commentary by G. S. Kirk. Cambridge: At the University Press.

Kant, Immanuel (2003), *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag.

Kant, Immanuel (2006), *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Riba. México D.F: Taurus (primera edición).

Leibniz, G.W.F. (1982), *Escritos filosóficos*. Trad. de Roberto Torretti, Thomas Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas.

Platón (2006), *La república*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (quinta edición).

Schopenhauer, Arthur (1948), *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke, vol. 2-3. Wiesbaden: Eberhard Brodhaus.

Schopenhauer, Arthur (1960), *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maurí. Madrid: Aguilar (segunda edición).

Vattimo, Gianni (1996), *Introducción a Nietzsche*. Trad. de Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península, Colección Historia/Ciencia/Sociedad (primera edición).