



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADO

EL PENSAMIENTO TRÁGICO Y LA LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD
DE FRIEDRICH NIETZSCHE.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía.

CAROLINA EUGENIA LLANOS ARRIAGADA.

Profesora Guía:
Sandra Baquedano Jer.

Santiago de Chile, 2014.

Nombre del autor: Carolina Eugenia Llanos Arriagada
Profesora Guía: Sandra Baquedano Jer
Título de la Tesis: El pensamiento trágico y la libertad en los escritos de juventud de Friedrich Nietzsche
Grado: Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía
Año: 2014
Palabras clave: Pensamiento trágico, *agón*, libertad, *fatum*, crítica de la modernidad.
Resumen: El trabajo desarrollado en la presente investigación, tiene como objetivo fundamental profundizar y reflexionar sobre la relación que existe entre el pensamiento trágico y la libertad en el contexto de la obra nietzscheana de juventud. Para estos efectos, el primer recurso metodológico a practicar, consiste en una delimitación y contextualización de lo que significa el pensamiento trágico como cosmovisión, por lo que el primer capítulo, se concentra en la referencia a un proceso en que se configura una interpretación trágica de la realidad en el ámbito de la filosofía y particularmente en el pensamiento de Nietzsche.

La segunda parte inicia con una búsqueda de los referentes griegos que se manifiestan en el pensamiento juvenil del autor, con la finalidad de reconstruir la noción de libertad. A partir del reconocimiento y profundización de los diversos temas y aspectos que aluden en distintos sentidos a la idea de libertad, se va distinguiendo entre un sentido metafísico y otro existencial, de manera que, en el segundo capítulo se explicita la relación fundamental entre lo trágico y la libertad, donde el carácter *agonal* del juego aparece como elemento sustancial en dicha relación.

Finalmente lo trágico concebido desde la libertad, es puesto en relación con la crítica de la modernidad, donde tal época histórica es interpretada como *hybris*, puesto que la relación entre el ser humano y el límite aparece trastocada. Una de las consecuencias es que se encubre la noción auténtica de libertad, que en la perspectiva nietzscheana se vincula con un proceso de despliegue de la existencia, donde resulta fundamental el reconocimiento de la continuidad ontológica entre humanidad y naturaleza y el replanteamiento de la formación, todo esto en un horizonte de comprensión que valora desde un pesimismo de la fortaleza.

Agradecimientos:

*A Menandro, Marisol y Felipe,
por tanto cariño, tan incondicional.*

*A Sandra Baquedano, por sus enseñanzas,
su constante apoyo y confianza.*

*A Raúl Villarroel,
por su enseñanzas y orientación.*

*-Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de alturas,
un aire fuerte. Es preciso estar hecho para ese aire,
de lo contrario se corre el no pequeño peligro de resfriarse en él.
El hielo está cerca, la soledad es inmensa
- ¡más qué tranquilas yacen todas las cosas en la luz!,
¡con qué libertad se respira!, ¡cuántas cosas sentimos debajo de nosotros!
La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora,
es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas
– búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir,
de todo lo proscrito hasta ahora por la moral.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I.....	8
EL PENSAMIENTO TRÁGICO DE NIETZSCHE	8
1.1 <i>La Tragedia y el pensamiento trágico.</i>	8
1.2 <i>La náusea ante la existencia. Lo Trágico en El nacimiento de la tragedia y en los escritos preparatorios.</i>	23
1.2.1 <i>Lo dionisiaco como experiencia de liberación.</i>	30
1.3 <i>Culpa e inocencia: el devenir como juego del mundo. Lo trágico en La filosofía en la época trágica de los griegos y en Los filósofos preplatónicos.</i>	35
CAPÍTULO II.....	45
LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO TRÁGICO	45
2.1 Referentes griegos en el pensamiento de Nietzsche.....	48
2.1.1 <i>La forma de pensamiento: el agón y las antinomias en la cultura griega.</i>	49
2.1.2 <i>El tema de pensamiento: el destino en la cultura griega.</i>	56
2.2 <i>El destino y lo necesario en los escritos de juventud de Friedrich Nietzsche.</i>	63
2.3 <i>Lo trágico y la liberación: posibles nociones de libertad en el pensamiento de juventud de Nietzsche.</i>	75
2.3.1 <i>La libertad en sentido metafísico.</i>	78
2.3.2 <i>La libertad en sentido existencial.</i>	80
2.4 <i>La libertad desde la muerte: el suicidio como hecho trágico.</i>	90

CAPÍTULO III	97
LA LIBERTAD Y LA CRÍTICA DE LA CULTURA	97
3.1 <i>El instinto contra la razón: la escisión en el ser humano.</i>	99
3.2 <i>La modernidad como hybris y la physis transfigurada.</i>	105
CONSIDERACIONES FINALES	115
BIBLIOGRAFÍA	122

INTRODUCCIÓN

Pocos son los trabajos que antes de Nietzsche remiten a una concepción exclusivamente filosófica sobre la tragedia. Contrariamente a ello, después de los estudios realizados por el autor hay una proliferación considerable. Esto se debe a que si bien lo trágico se configura como género literario, se inscribe fundamentalmente en la esfera del arte¹ y en relación con su origen y apogeo, específicamente en aquel que se desarrolla en Grecia durante los siglos VI – V a.c. cuyos máximos representantes corresponden a la tríada conformada por Esquilo, Sófocles y Eurípides. La consecuencia directa de este hecho, es que todo análisis sobre la tragedia adquiere un cariz filosófico como efecto secundario que resulta de un estudio artístico, mitológico, religioso o social; mientras que con la obra de Nietzsche hay un reposicionamiento de lo que podría llamarse *pensamiento trágico* en el ámbito de la filosofía.

La consideración de lo trágico en el pensamiento de Nietzsche, es visible de manera explícita porque el autor en cuestión propone enfáticamente en sus primeros escritos, que lo trágico es un elemento fundamental para una adecuada comprensión de la cultura griega, que hasta ese entonces acentuaba la valoración de aspectos formales dados por elementos sobresalientes como la belleza, el orden, la virtud en el obrar y el carácter de medida,² pero descuidando u omitiendo el trasfondo del que emergen los mismos. Es por esto que para Nietzsche surge la necesidad de la filosofía en la interpretación filológica, resaltando con ello la importancia de un nuevo comienzo para esta disciplina en que el estudio de la antigüedad no se lleve a cabo sólo por erudición, sino en vistas de una vivencia que permita conducir al ser humano a un conocimiento del mundo y de sí mismo de manera profunda, donde no sólo se enfatice el virtuosismo de los griegos, sino principalmente los aspectos que en ellos resultan esenciales para la comprensión de la realidad.

¹Cf. SUANCES, Manuel y VILLAR, Alicia. El irracionalismo, Vol. I. Madrid: Ed. Síntesis, p. 76.

² La recepción de la cultura griega durante la modernidad se elabora principalmente a partir de las interpretaciones desarrolladas por las corrientes de pensamiento clásico y romántico, que a su vez están prefiguradas por las interpretaciones alejandrinas y cristianas. A partir de esto se centra la atención en cualidades que en aquel contexto se reconocen como positivas, pero enalteciéndolas a tal punto, que se opaca a otras cualidades que en la cultura griega tienen gran relevancia. De esta manera se construye el prejuicio del “esplendor” o el “milagro” griego.

La importancia de la tragedia además, es visible al practicar una mirada un poco más global sobre el pensamiento de Nietzsche, ya que así puede apreciarse que a diferencia de otros autores, éste considera la visión trágica como punto de partida y motor para el desarrollo total de su pensamiento y no únicamente como un lugar concluyente al cual llegar, puesto que es manteniendo los componentes esenciales de lo trágico de principio a fin y sin situarse en una visión parcial o absoluta, como podría hacerlo el pesimismo de Schopenhauer o el optimismo de Hegel, que Nietzsche desarrolla su propio pensamiento trágico.

Hegel concibe la tragedia como la tensión dialéctica de contrarios resolviendo tal oposición mediante la superación,³ de modo que propone un conflicto continuamente resuelto; mientras que Schopenhauer por su parte, propone como irresoluble el conflicto entre voluntad y representación, situándose en la posición de que lo único que queda es el pesimismo a causa del dolor.⁴ Ambas posturas no podrían considerarse del todo trágicas en tanto se inclinan por una especie de resolución del conflicto, al igual como lo hace la redención propuesta por parte del cristianismo. A diferencia de esto, Nietzsche define su concepción de la tragedia a partir de la contradicción y mutua pertenencia entre lo apolíneo y lo dionisiaco sin tomar partido por una postura que anule alguno de los dos elementos y aunque en sus escritos posteriores ponga énfasis en la experiencia dionisiaca, esto no se realiza situando lo apolíneo en segundo plano, sino que a partir de la idea de que lo dionisiaco revela y da un lugar al mal y al sufrimiento en el mundo⁵ por la mediación de Apolo en la apariencia, manifestándose tal relación en diversidad de formas, pero siempre reflejando la misma antítesis original.

A partir de esta concepción consecuente de lo trágico que mantiene la tensión y cuya contradicción no desemboca en resolución, es posible fundamentar firmemente las concepciones filosóficas que consideran la existencia humana y la configuración del mundo

³Cf. HEGEL, G. W. F. Fenomenología del espíritu. Trad. Wenceslao Roces. España, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 425.

⁴Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. El mundo como voluntad y representación. España: Fondo de cultura económica, 2003. Tomo I, §51.

⁵Cf. NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral: Un escrito polémico. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2013. Tratado I, § 3, P. 28. Tratado II, § 7, pp. 99 – 100.

a partir del reposicionamiento del valor de la vida, con lo que la comprensión de la realidad adquiere el carácter complejo de cosmovisión, donde la visión trágica tendrá como finalidad “una afirmación de la vida en su problematicidad”.⁶ Debido a tales consideraciones el pensamiento trágico no es algo secundario en la obra de Nietzsche, sino que por el contrario, ocupa un lugar fundamental, ya que es manteniendo la cualidad de lo trágico irresoluble, pero soportable, como se ilumina uno de los principales aspectos en la obra temprana de Nietzsche: la concepción de la vida a la que llega a través de lo dionisiaco en el suelo de la tragedia griega, donde la figura de Dionisio rescata este principio vital que se encuentra presente en toda su obra en las formas posteriores de una crítica de la cultura, o por ejemplo en conexión con el mensaje revelado por Zaratustra.

Esta visión de mundo que se sostiene en el juego de lo apolíneo y lo dionisiaco en constante devenir, tiene su origen en la recepción de la cultura griega por parte de Nietzsche, específicamente en aquellas ideas desarrolladas por los artistas trágicos y los filósofos físicos, que se mueven en el mismo elemento. Ahora bien, si la tragedia se constituye esencialmente en la contradicción de elementos con funciones que se desafían constantemente ¿por qué Nietzsche escoge lo apolíneo y lo dionisiaco y no otros principios elementales como punto de partida? En una primera consideración podría responderse esta pregunta destacando las influencias que recibe tanto de Arthur Schopenhauer, así como también del pensamiento griego; pero una vez formulada su propia visión de mundo, se hace patente la distancia respecto de las ideas de Schopenhauer, sobre todo en relación con aquello que refiere al pesimismo y a la estructuración metafísica de la realidad, al mismo tiempo que la consideración estética desde la cultura griega, aparece como la posibilidad que le permitirá expresar la intuición originaria en que la realidad se articula desde una valoración positiva del principio vital.

Si se profundiza en los primeros escritos del autor, poco a poco se harán visibles nuevas indicaciones que posibilitan la respuesta a la pregunta anteriormente formulada, donde aquello que fundamenta la tensión de los elementos apolíneo y dionisiaco, tiene su

⁶Cf. KOUBA, Pavel. El mundo según Nietzsche. Barcelona: Herder editorial, 2009. p. 29.

raíz en una contradicción anterior que se origina en el pensamiento griego en relación con su comprensión de la existencia humana⁷.

Es mediante la idea de *hybris*, entendida como desmesura o falta de control proveniente de los impulsos que tienen un carácter irracional, por una parte, y a través de la idea de medida como equilibrio, que remite a la *phrónesis* y que puede comprenderse como moderación, prudencia en las acciones o como el dominio que el espíritu ejerce sobre el cuerpo a través del pensamiento, por otra; que los griegos orientaban las acciones humanas intentando ser virtuosos. Si bien estos conceptos no tienen un equivalente preciso y literal para su traducción, su intención puede inferirse con claridad a partir de los escritos de los trágicos y primeros filósofos griegos, en donde estas dos ideas se manifiestan en una especie de oposición y son puestas en relación con las acciones humanas, en que la falta o transgresión, representaba una ofensa a los dioses.

Teniendo presente el entendimiento de estas ideas por parte de los griegos y de su influencia en Nietzsche, es importante resaltar que lo trágico según como lo considera este autor, puede ponerse en directa relación con el tema de la libertad, puesto que la tensión que se produce entre la *hybris* y la *phrónesis* griegas, refleja a su vez el conflicto que se presenta en el humano al ver limitada su acción porque tiene presente aquello que le aparece como superior. A partir de esta idea puede inferirse que el problema que se produce al tratar de encontrar libertad en la vida humana, es componente fundamental del pensamiento trágico para los griegos y también para Nietzsche, primero porque ella se da en una relación de tensión, en que a partir de su privación se genera sufrimiento y luego, porque la idea de libertad puede ponerse en directa conexión con lo dionisiaco tal como lo propone el autor, en tanto instinto, naturaleza, éxtasis, embriaguez y por sobre todo en cuanto que representa un no estar sometido al principio de individuación presente en todo lo demás,⁸ por lo que en esta filosofía se presenta una figura de Dionisio que permite un conocimiento de aquello que antes estaba velado para el humano y que en relación con esto, tiene una función liberadora.

⁷Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. En Obras completas volumen II: Escritos filológicos, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013. pp. 569-590.

⁸Cf. NIETZSCHE. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. Op. Cit., pp. 571-572.

En los *Escritos de juventud*⁹ y en los *Escritos filológicos*¹⁰ de Nietzsche, ya puede apreciarse el problema de la libertad, ligado a la responsabilidad de la formación auténtica de sí mismo, a la posibilidad del filósofo artista como creador libre, a la tarea propia de la cultura y a los valores morales considerados de un modo incipiente, todos ellos temas importantes para su obra posterior. Sin embargo, esto siempre debe considerarse en una perspectiva a la que se contrapone una visión estética, de la que será partidario el autor en su primera etapa de pensamiento, en la que se propone el desarrollo del mundo como devenir en tanto juego amoral de un niño o como la creación de un artista, donde nuevamente se pone énfasis en la dinámica libre en que ambos se desarrollan.

Se ha de considerar que hablar de libertad supone un tema tan amplio y difícil de tratar, que implica una de las preguntas filosóficas por excelencia y que probablemente siempre se encontrará en camino de búsqueda. Por esta razón, el principal objetivo de la presente investigación, se relaciona con la elaboración de una lectura del joven Nietzsche, -en ningún caso definitiva-, que rescate la importancia del pensamiento trágico en conexión con la idea de libertad. Para esto se considerará las distintas maneras en que ella se presenta en la obra temprana del autor, donde es visible la influencia griega por ejemplo al considerar la tensión entre elementos antinómicos tales como *physis* y *nomos*, es decir, entre naturaleza y una ley entendida de un modo convencional, que al mismo tiempo puede conectarse con la antinomia de *hybris* y *phrónesis*, y específicamente en el pensamiento de Nietzsche, con la oposición entre dionisiaco y apolíneo, instinto y razón. En definitiva se intenta comprender en el contexto del pensamiento trágico de los griegos, la recepción por parte de Nietzsche, con la finalidad de esclarecer los elementos que él toma para la elaboración de su propia cosmovisión, que según aquí se propone, tiene directa relación con la libertad.

En los primeros escritos de Nietzsche la temática de la libertad aparece en ocasiones directamente trabajada, aunque no de manera madura como lo hará posteriormente y en

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos de juventud*. En *Obras completas volumen I*. Ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos filológicos*. En *Obras completas volumen II*. Ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013.

otras, sutilmente tocada. Es en *El nacimiento de la tragedia*¹¹ donde resalta la elaboración del pensamiento trágico y donde a su vez, es visible un incipiente desplazamiento en su modo de concebir la realidad, desde un plano metafísico, dado por la contraposición apolíneo-dionisiaco en que ellos se vinculan con el mundo aparente y el uno primordial; hacia un plano más terrenal, representado por la contraposición de lo más propio del humano, el instinto y la razón, materializados a su vez, en el pensamiento trágico contra la consideración socrática del conocimiento. Es así como de un concepto trágico que deja ver el problema de la libertad en un plano trasmundano, se pasa a la libertad considerada en un ámbito terrenal, que se concreta específicamente en el problema de la moral.

Se procederá en primer lugar, a una delimitación de lo que se entiende por pensamiento trágico, para luego reconocer cómo Nietzsche recepciona este pensamiento trágico desde los artistas griegos, así como también, de los que él mismo llama filósofos preplatónicos. A partir de tal precisión se estará en condición de tomar una posición relativa al reconocimiento de los rasgos más propios del pensamiento trágico de Nietzsche y del modo como éste se vincula con la libertad, todo esto en el contexto de sus primeros escritos. Finalmente podrá establecerse una relación con los inicios de la crítica de la cultura y su relación con la naturaleza, que se encuentra presente en este momento de su obra, pero que consecuentemente con su propuesta, evolucionará tomando la forma, vigor y claridad de expresión, en sus escritos posteriores.

Se hace visible de esta manera, cómo dentro de la obra de Nietzsche, incluso desde sus primeros escritos, se pone en práctica un pensamiento que no puede vincularse con el excesivo racionalismo imperante hasta nuestros días, un pensamiento que al mismo tiempo que se desarrolla en el plano de la intelectualidad, conlleva todo “lo otro” del ser humano que no es ni intelectual, ni racional, ni medible, ni calculable, ni predecible; un pensamiento que continuamente resalta la importancia de la vida recordando su valor a partir de una experiencia intuitiva de ella. Más allá de las diversas interpretaciones sobre la filosofía de Nietzsche que ven en sus ideas utilidad política, que ponen de relieve la dificultad de su

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2012.

pensamiento, que critican o que atribuyen su genialidad al padecimiento de la locura, lo que se intenta es comprender y enaltecer mediante esta reflexión, una visión de la realidad en que es posible encontrar la esperanza en la creencia de que el humano puede, cada vez, hacerse más fuerte, más consciente de sí y de su entorno, considerando cómo al dirigir la mirada hacia lo trágico de su existencia y adentrando esto en su espíritu, cuenta con la posibilidad de aliviarlo y de aligerarlo, en definitiva, de hacerlo más libre.

CAPITULO I

EL PENSAMIENTO TRÁGICO DE NIETZSCHE

*Quién asciende a las montañas más altas
se ríe de todas las tragedias,
de las del teatro y de las de la vida.
(Así habló Zaratustra I, p.89)*

1.1 La Tragedia y el pensamiento trágico.

Para comprender la idea de *pensamiento trágico* en la filosofía de Nietzsche es fundamental remitir a la tragedia griega. Pese a que el autor no utiliza de modo recurrente este concepto para referir a sus planteamientos, es posible ver cómo, a diferencia de otros tipos de interpretaciones sobre la realidad que refieren a una dimensión trágica, en Nietzsche sí puede hablarse de pensamiento trágico, el cual es originario en la reflexión sobre la vivencia del sentimiento experimentado por los griegos al practicar la tragedia como disciplina artística.

La importancia de la tragedia de los griegos, radica en que por una parte, actúa como el horizonte de comprensión espiritual de la profunda concepción de la vida que ellos tenían, así como también, en el hecho de que en ella se encuentra el punto de partida para el desenvolvimiento o desarrollo de un proceso de “objetivación” o consolidación de lo que hoy entendemos por trágico en el campo de la filosofía.¹ En tal caso, para una delimitación de lo que aquí se tomará por trágico es importante esclarecer como primer elemento, la diferencia que hay entre la tragedia entendida como una expresión artística y lo trágico como un adjetivo que designa a un modo de comprender la realidad, una determinada manera de ver y considerar al mundo bajo ciertas relaciones y características, por lo que es preciso señalar que mientras la palabra tragedia remite unívocamente a un determinado

¹Cf. LESKY, Albin. La tragedia griega. Barcelona: Editorial labor, 1973. pp.20- 26.

hecho histórico ocurrido en la antigua Grecia y que durante mucho tiempo estuvo caracterizado por la interpretación aristotélica desarrollada en la *Poética*; el concepto de lo trágico necesita de gran cantidad de tiempo para consolidarse como tal, donde la tragedia griega representa el punto inicial de aquel proceso.

No es necesario hacer un recuento de los sucesos que han conformado la tragedia griega como manifestación artística debido a la vasta bibliografía sobre el tema, pero sí es importante resaltar algunos de sus elementos característicos, por ejemplo que pese a que existen numerosos factores que posibilitan el surgimiento de la tragedia en la cultura griega, son decisivos aquellos proporcionados por el ámbito mítico en conexión con aquellos de carácter social, como los ritos, cultos y celebraciones,² todos ellos sustentados por la amplitud de la religión politeísta.

Otro rasgo común de la tragedia griega es su temática, donde es recurrente la manifestación de un conflicto entre dos partes con características opuestas, que para los griegos se hacía concreto en la diferencia dada entre lo humano y lo sobrenatural, estableciéndose como elemento fundamental, aquella tensión en que lo superior a la existencia humana podría estar representado por los dioses, por el destino, por las fuerzas de la naturaleza e inclusive por la “maldición que recae sobre una estirpe”. Todo esto considerado siempre desde la óptica de una dualidad que refleja la finitud e infinitud, la fragilidad y la fuerza, lo precedero e imperecedero, de los diversos modos de existencia, donde el conflicto es visible en oposiciones de categorías abstractas, como lo natural y lo sobrenatural antes mencionado, o de una manera mucho más concreta, como ocurre en las obras de Sófocles, en la polaridad que surge al considerar el carácter de ley entre *physis* y *nomos*.³

En la tragedia se da un conflicto entre dos elementos opuestos, generado por las situaciones que ocurren en el destino humano que se encuentra inmerso en una realidad superior y que tiene poder sobre él. Aquí aparece la figura del héroe trágico que se

²Cf. LESKY. La tragedia griega. *Op. Cit.*, p. 49.

³Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Antígona o el sentido de la phrónesis. En FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio. Ed. Nietzsche y lo trágico. Madrid: Editorial Trotta, 2012. pp. 11-29.

consolidada como tal, específicamente por lo que algunos autores mencionan como “dignidad de la caída” en cuanto necesariamente debe apreciarse un desplazamiento del lugar seguro, estable y tranquilo en que se mueve inicialmente el personaje, hacia las profundidades de una miseria que por su condición humana le es inevitable.

La tragedia entonces implica siempre un dinamismo del cual el espectador puede hacerse partícipe, donde es importante además de la caída, que el sujeto que vivencia ese hecho trágico lo acepte de manera consciente, es decir, que experimente el sufrimiento estando en conocimiento del mismo, de lo trágico que toma vida en él y que en la mayoría de las veces ocurre por algo que escapa a su responsabilidad, por algo exterior que lo supera y que a sus ojos parece “injusto”. A partir de esto, el espectador se siente afectado por aquello que el héroe trágico experimenta, con lo que la tragedia posibilita el punto de encuentro, la similitud o empatía de aquello representado con quien expectante, la mayoría de las veces mediante el sentimiento de compasión, vincula su propio mundo con el de la representación.

Ahora bien ¿cuál es la relación entre la tragedia griega y el modo como se presenta lo trágico en la filosofía? Siguiendo el análisis de Karl Jaspers en *Esencia y formas de lo trágico*,⁴ habría que señalar que existe un momento en la historia en que se da un pensar pre trágico y luego un pensar trágico, el que se compone a su vez por una consideración trágica desde la perspectiva del mito y por otra consideración trágica, esta vez desde la filosofía.

En el momento pre trágico ya es posible observar la inquietud del hombre en relación a temas que complican la existencia humana, específicamente en aquellos aspectos que revelan lo finito y lo perecedero, pero en este punto no hay un anhelo de liberación de lo trágico por parte del ser humano, porque anteriormente no ha habido una conciencia de ello. Todo lo que aparece vinculado con el sufrimiento y que desencadena sucesos trágicos es aceptado con naturalidad, ya que el ser humano ve el sufrimiento desde la óptica de un saber tranquilizador en que todo se enmarca en ciclos dados por la sucesión de vida y

⁴ JASPERS, Karl. *Esencia y formas de lo trágico*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.

muerte, o por la creencia en que existe una diosa madre que además de engendrar todo lo creado al mismo tiempo destruye y retrotrae esa creación sobre sí.

Esta aceptación de lo trágico dada por las creencias, se refuerza además, porque tampoco se ha desarrollado en este punto un sentido histórico, lo que trae como consecuencia que la temporalidad no sea un factor de angustia que agite el pensamiento o sentimiento humano, con lo que la contemplación parece suficiente. Sin embargo, el ser humano está dominado por un impulso natural hacia la búsqueda de la verdad que de algún modo presiente, llevándola a cabo desde intuiciones originarias. Pero al presentarse esto como intuición y no tener claridad respecto de ellas ni tampoco de aquello que las motiva, sus representaciones para esclarecer la verdad se dan en las formas de imágenes y figuras simbólicas del mundo. Es entre los siglos VI y III a.c. donde el lenguaje para expresar esas intuiciones originarias del hombre occidental se aclaran, adoptando las formas de la religión, el arte y la poesía.⁵ Al mismo tiempo que la filosofía comienza a consolidarse como pensar metódico, lo que resulta importante porque permite una claridad respecto de lo trágico, puesto que ya no es suficiente la sola aceptación, sino que el humano necesita comprender su situación en el mundo y el porqué de aquellos sucesos que le afectan, que le provocan sufrimiento y le ocurren sin que pueda verlos en conexión directa como el producto de sus propias acciones.

Es así como en la tragedia griega representada principalmente por Esquilo, Sófocles y Eurípides, hay una proliferación de preguntas que se dirigen específicamente a lo divino. Es en este momento cuando surge lo trágico como poesía, cuando el lenguaje actúa como herramienta para la expresión de lo sublime, de aquello trascendente al humano, pues es aquí cuando su alma necesariamente busca la liberación mediante el éxtasis o la catarsis y es aquí donde radica la importancia de la tragedia griega, en cuanto a partir de ella comienza a tenerse consciencia de las situaciones trágicas de la vida y no basta sólo con la aceptación de ellas.

⁵Cf. JASPERS. Esencia y formas de lo trágico *Op. Cit.*, p.10.

Puede hablarse entonces, con la tragedia griega, de un saber trágico “a medias” que comienza a tomar forma en tanto además de la contemplación hay un afectarse por situaciones similares a las ajenas, la conciencia de un padecimiento en que el humano tiene una disposición diferente ante su realidad, por lo que podría decirse que aquí se refleja una importante actitud de apertura a lo trascendente que se vincula con la apropiación de la verdad.

En relación con tal actitud de apertura, claramente la tragedia griega contiene el elemento trágico, pero es importante precisar que este elemento no se agota en ella, más bien, en ella actúa como punto de partida o primer impulso para que lo trágico a lo largo de la historia, llegue a consolidarse como saber trágico en sentido filosófico durante la modernidad, como *pensamiento trágico*; pero para que esto sea posible, se necesita que aparezcan numerosas ideas respecto del modo en que se puede comprender la existencia humana en contraposición de algo que ante ella es superior, pasando por imágenes como la diversidad de dioses, la *Moiras*, la providencia, la divinidad monoteísta al modo cristiano o la existencia mundana del ser humano.

El pensar trágico que es de carácter filosófico y ya no un saber a medias, no se conforma con representar realidades mediante imágenes, sino que utiliza conceptos de carácter universal y racional, que aunque se apoyan en el saber trágico inicial, se diferencian del mismo. El pensar trágico considerado ahora desde la filosofía, involucra en primer lugar la conciencia de las situaciones trágicas, luego el deseo de escapar de ellas o al menos de encontrar una explicación y finalmente, el componente histórico- temporal de la existencia humana; ya que éste pone de manifiesto que efectivamente existe en cada momento histórico algo trágico en el mundo y que aunque esto trágico sea concebido de distintos modos, siempre es producto de una desarmonía originaria en la constitución de la totalidad.

No se pretende hacer una caracterización exhaustiva de lo trágico, como sí establecer una delimitación de ello y en este punto se ha alcanzado una aclaración importante. Si bien Nietzsche remite a la tragedia griega, es posible hallar en su

pensamiento ese saber de lo trágico que no se encontraba nítido aún para el griego, pues en Nietzsche existe una clara conciencia de que eso que se toma por ser, se mueve y deviene en una realidad trágica, es decir, que se instala lo trágico en el mundo mediante la negatividad universal que se da en la apariencia del fenómeno, ya que lo que habitualmente se toma por realidad, es la multiplicidad de las cosas en contraposición a la unidad primordial de la que todo deviene. Siendo así, que mientras los griegos experimentaban un sentimiento liberador en la práctica de la tragedia, aquí hay además de ese sentimiento, un saber trágico, una reflexión profunda y no solo una intuición originaria interpretada en un hecho trágico.

Es importante además, resaltar que con la consciencia histórica el conflicto trágico en la modernidad experimenta un desplazamiento desde un campo mayoritariamente metafísico, hacia un campo que valora fuertemente lo humano, en donde por consecuencia es trágico en el hombre la sola existencia en la medida que ella es culpa, sea por haberse originado o por el modo en que se originó, es decir por su carácter; al mismo tiempo que la acción en el ser humano es trágica, sea conforme al pecado, la falta, o por el simple conocimiento de ello.

¿Existe entonces un momento preciso que señale la “objetivación” de lo trágico como visión de mundo y que manifieste las diferencias entre ésta y la tragedia griega? Según la literatura tratada, lo trágico como “concepto” se ha desarrollado a través de un proceso histórico, en que para entenderse como idea filosófica ha devenido para la conciencia humana en la vivencia y reflexión sobre diversas situaciones que a su vez, son interpretadas a partir de diversas perspectivas con diferentes influencias, dentro de las cuales es fundamental reconocer en primer lugar la contribución del romanticismo alemán, así como también la “objetivación” de lo trágico como tal, propuesta por la filosofía de Kierkegaard.

El filólogo Albin Lesky resalta el hecho de que en 1824 Goethe afirma: “Todo lo trágico se basa en un contraste que no permite salida alguna. Tan pronto como la salida

aparece o se hace posible, lo trágico se esfuma”⁶. En tal afirmación toma fuerza la idea de que no puede haber resolución en el conflicto trágico, pese a que esto irresoluble no es lo que inicialmente aporta el carácter de trágico para los griegos.

Es en el desarrollo del movimiento clásico y romántico donde surge un interés por lo trágico que remite necesariamente a la tragedia ática, en donde en esta ocasión más allá de considerar la tragedia al modo griego, se enaltecen ciertos elementos de ella para ponerlos en relación con la propia visión de mundo de ese momento histórico, que sitúa al hombre como centro de la realidad y como responsable de sus acciones.

A partir de estas interpretaciones, es posible reconocer dos elementos fundamentales que luego de la consciencia de lo trágico, el anhelo de resolución y la temporalidad, ayudan a la delimitación del concepto como se considera en el ámbito filosófico. El primero está dado por un desplazamiento de la situación exterior en que se encontraba el héroe antiguo, hacia la interioridad de la persona que aparece como el individuo portador del conflicto⁷.

El segundo elemento que se encuentra en directa conexión con el primero, se relaciona con la responsabilidad moral que conlleva este desplazamiento hacia la interioridad del sujeto y con el dominio de éste sobre sus acciones, ya que ahora se considera la equivocación con una carga negativa. A diferencia de la antigüedad, donde la caída en la tragedia no se interpretaba desde la óptica moral en tanto se atribuía a un fallo de carácter intelectual en el ser humano, quien por su limitación no podía captar lo correcto; en el contexto de la modernidad, la tragedia se desencadena porque el ser humano es responsable de algo, lo que implica que debe responder o pagar por su culpa, idea a la que subyace un enjuiciamiento de carácter moral.⁸

Con el desplazamiento hacia la interioridad de la persona sumando a la responsabilidad sobre las acciones, se enfatiza el sentimiento de culpa, que hace inteligible

⁶ Cita de Goethe hecha por Lesky carta al canciller de Müller 1824. En LESKY *Op. Cit.*, p. 24.

⁷ Cf. . VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. *De la tragedia a lo trágico*. En FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio. Ed. Nietzsche y lo trágico. Madrid: Editorial Trotta, 2012. p 55.

⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. *Op. Cit.*, p. 569.

lo trágico de la propia existencia, por lo que surge la idea de un *sujeto trágico*⁹ que no existía como tal en la tragedia griega, en tanto ella proponía más bien un héroe que se encontraba inmerso en una situación trágica que no era necesariamente desencadenada por él sino que más bien por los dioses, pero contrariamente a esto, lo que ahora sucede, es que el ser humano es quien actúa.

La idea de sujeto trágico como ser moral contribuye a la formación del “concepto” de lo trágico en la filosofía entendido de modo universal, pues el ser humano es capaz de tener conciencia, sufrir y pensar sin quedarse en la pura contemplación o aceptación, pero además, asumiendo el peso que significa la posibilidad de decisión sobre su acción, con lo que se da un paso más allá en la interpretación de la realidad, en que se dirige la reflexión hacia la posibilidad de libertad en las acciones humanas, donde además de tener conciencia de lo trágico, se puede adoptar una actitud trágica en la interpretación total de la existencia mundana que tiene como punto de partida el sujeto, pero que nuevamente se extrapola a un ámbito trascendente.

Con la delimitación que Kierkegaard realiza entre la tragedia clásica y la moderna, esto queda claramente explicitado, al señalar que la primera se sitúa y nace en la objetividad de una pena y la segunda desde una subjetividad del dolor, de manera que en la tragedia clásica el héroe se encuentra con la situación trágica y en la modernidad el sujeto la origina. Por esta razón, el héroe se libera en la tragedia y contrariamente, el sujeto moderno se encadena a los hechos de manera dolorosa en la medida que: “La culpa trágica clásica no es la culpa ética moderna. El héroe moderno es culpable o perverso porque siempre tiene en su mano una mejor reflexión que le permitiría evadir la tragedia”¹⁰. Con la diferencia en el modo de comprender la culpa, cada vez se tornan más visibles las diferencias entre la tragedia como disciplina artística que representa un hecho trágico y lo trágico como una forma de ver el mundo, donde esto último tiene un mayor alcance y puede expresarse de diversas maneras, en que pese a las diferencias, todas ellas aluden a la contraposición entre un modo en que el ser humano es, enfrentado a lo que desearía ser. Es

⁹Cf. VILLACAÑAS BERLANGA. *De la tragedia a lo trágico. Op. Cit.*, p. 51.

¹⁰VILLACAÑAS BERLANGA. *De la tragedia a lo trágico Op. Cit.*, p. 57.

decir, que para la modernidad el ser humano ve con mayor claridad que por su origen que no está en sí mismo, sino que se ha dado a partir de una realidad anterior a él, éste al igual que el mundo entero, ha devenido como sujeto de conflicto ante lo cual debe hacerse responsable en tanto es dueño de sus acciones.

Efectivamente es importante afirmar que existe un gran aporte de los griegos para la formación del concepto de lo trágico, pero también hay que reconocer que el modo de entenderlo durante la modernidad no es equivalente al de esta visión. De los griegos es importante resaltar los temas que trataron en sus tragedias, al mismo tiempo que aquello que comunicaron mediante ellas, sobre todo al poner de manifiesto ciertos principios que daban sentido a la vida humana, como por ejemplo, la idea de que existe una dignidad del ser humano que se alcanza conforme éste se apropia de su esencia, que vale más sufrir por una injusticia que cometerla y por sobre todo, que es mejor padecer la muerte antes que traicionar la verdad o lo que se impone como ley moral eterna.¹¹

El valor de la tragedia griega como expresión artística que sirve de comprensión para su ideal de vida, consiste en que el ser humano debe ser capaz de vivir, pero vivir bien y en tanto debe ser autárquico y prudente, debe pensar, pese a la existencia de un sufrimiento permitido o querido por los dioses. Es así como según Festugière, cada trágico griego muestra que a pesar de esta fatalidad de su destino, el ser humano vive sin dejar de pensar, pues hay una fisura en medio de la existencia terrible para el ser humano, que permite que ella no esté completamente determinada por los dioses, haciendo posible la movilidad en las relaciones entre lo humano y la divinidad, manteniendo así el dinamismo de la tragedia¹². Este es uno de los aspectos que Nietzsche valorará fuertemente de la tragedia griega, el modo como en ella se refleja toda una sabiduría de la vida producto de la intuición de uno de los rasgos fundamentales de la misma, así como también el que no se dé una determinación fatalista,¹³ hecho que mantendrá la movilidad de lo trágico mediante la contraposición de los elementos apolíneo y dionisiaco. Pero antes de profundizar en el

¹¹ Cf. FESTUGIERE, A.-J. La esencia de la tragedia griega. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.p. 46.

¹² Cf. FESTUGIERE. La esencia de la tragedia griega. *Op. Cit.*, p. 17.

¹³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral: Un escrito polémico. *Op. Cit.*, p. 101.

pensamiento trágico de Nietzsche es importante hacer una precisión conceptual y para estos efectos, la distinción fenomenológica de Lesky¹⁴ resulta aclaradora.

Por una parte hay que reconocer que efectivamente existe una situación trágica en que hay un enfrentarse de dos fuerzas opuestas en un caso concreto y donde su falta de solución no es algo que sea definitivo. Lo trágico aquí es transitorio y no implica necesariamente una visión de la realidad.

Existe también un conflicto trágico “absoluto”, donde con “absoluto” no se hace referencia a lo ilimitado ni a la radicalización total de lo trágico, sino que al hecho de que ese conflicto se desarrolla contextualizado en algo superior que lo trasciende y por ello le da sentido, puesto que lo sitúa en un contexto mayor actuando lo trágico como una parte causada producto del devenir de aquello trascendente. Aquí se da una contraposición fuerte entre dos elementos con igual realidad sin una solución al conflicto, por lo que se tiende a la destrucción, pero donde ocurre que al vincularse lo trágico con lo absoluto, esto se llena de sentido al mismo tiempo que se enriquece la visión de mundo, porque al ser parte de un todo trascendente, si bien, la solución no existe en lo mundano, sí puede ser posible en un plano superior que no se alcanza a captar por parte del ser humano. Aquí lo trágico se vivencia de una manera mucho más profunda y probablemente dolorosa, pero aún no hay una posición necesariamente pesimista, puesto que el solo hecho de experimentar la tragedia implica en cierta medida una especie de redención.

Finalmente existe una visión del mundo en que lo trágico se vuelve radical, en tal perspectiva no hay solución alguna ni en lo mundano, ni en lo trascendente al ser humano, donde por el hecho de escindir lo trágico de lo absoluto, se tiende a la destrucción sin sentido.

Mientras que el primer modo de entender lo trágico como un hecho se presenta en el periodo de formación del “concepto”, los dos modos siguientes toman fuerza en la modernidad, donde es la visión de lo trágico trascendente la que mayoritariamente podría generar aportes al entendimiento de lo trágico como visión de mundo. A partir de todas

¹⁴Cf. LESKY. La tragedia griega. *Op. Cit.*, pp. 30-33.

estas consideraciones, es visible que lo trágico se manifiesta en primer lugar como un hecho o situación trágica que se representa en el mito y posteriormente, como algo que se rescata desde el ámbito de la representación artística y se eleva a visión de mundo, la que trasciende el ámbito del ser humano y por ello se vincula con la verdad, lo absoluto, el ser.

Con la elaboración de la tragedia griega, surge la conciencia de lo trágico que deviene en una actitud trágica, cuya función está en que representa una posibilidad de apropiación de la verdad, en palabras de Jaspers “la visión de lo trágico significa, en unión con el trascender una libertad” y luego agrega “ya sea en lo trágico o en la superación de lo trágico, el hombre encuentra su libertad, después de la confusa perplejidad-arriba a una tierra de certidumbre del ser”¹⁵.

Este es el sentido de lo trágico y por eso el pensamiento trágico es una especie de sabiduría antigua, esa intuición originaria que gracias a su vínculo con la filosofía se vuelve más clara, donde este *pensamiento trágico* señala que el ser humano nunca podrá estar en suelo firme o asentado en certezas últimas, porque su existencia es trágica. Él siempre se encontrará en camino de búsqueda, camino que constantemente cambia pero siempre manteniendo el conflicto de la oposición, resultando fundamental la aceptación de la vivencia de lo trágico, pues ella le aporta sentido y sustancialidad a la existencia del ser humano en tanto lo libera en dirección hacia la verdad.

Cabe a estas alturas cuestionarse ¿en qué sentido puede hablarse de pensamiento trágico en la obra de Nietzsche? Lo primero que hay que reconocer para responder la interrogante, es que en Nietzsche sí hay un saber trágico y que aunque en sus primeros escritos se apoye en una intuición de mundo y en una visión metafísica de la realidad, su propuesta no puede reducirse a pura intuición originaria en el sentido anteriormente mencionado, sino que efectivamente se desarrolla fundamentada en el ámbito del pensamiento y la reflexión, lo que sitúa a la interpretación nietzscheana de la tragedia en una perspectiva filosófica en vistas de toda una cosmovisión. Es así como en *El nacimiento de la tragedia* afirma:

¹⁵Cf. JASPERS. Esencia y formas de lo trágico. *Op. Cit.*, p. 84.

“Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a designar como trágica: cuya característica más importante es que el lugar de la ciencia como meta suprema lo ocupa la sabiduría, la cual, sin caer en los engaños de las seductoras desviaciones de las ciencias, se dirige con mirada inalterada hacia la imagen total del mundo y en ésta intenta tomar con simpática sensación de amor el sufrimiento eterno como sufrimiento propio.”¹⁶

En el contexto de una crítica a la modernidad, Nietzsche contrapone un tipo diferente de comprensión de la realidad casi opuesto al modo predominante. A partir de algo que le inquieta en ese entonces, como lo es el enaltecimiento de los atributos de la razón, toma a la cultura griega como referente para rescatar un entendimiento del mundo en el que resalta en primer lugar, el hecho de que esta comprensión no responde a una simple interpretación de las cosas, sino que a una búsqueda originaria y trascendente respecto de lo humano y que en segundo lugar, no se realiza desde una posición hegemónica de la razón. Es decir, que aparta de su comprensión, la consideración formal y teorización excesiva, en tanto estos elementos no corresponden a algo primario en el ser humano, sino que a una forma, entre otras, en las que éste puede desenvolverse en el mundo. Por eso, para el autor, los griegos son sabios, porque ellos posibilitan una consideración profunda de la realidad que expresa todo un conocimiento originario que pone énfasis en la sabiduría como experiencia vital.

Por otra parte es importante considerar que este conocimiento o sabiduría que surge como intuición de una imagen total del mundo, genera en el humano un sentimiento que desestabiliza, pero que a su vez sostiene toda una actitud y modo de comprender la realidad, en que la conciencia de lo trágico viene dada por el sentimiento que experimenta el humano ante su existencia, ante el peso de la misma y que es atribuido al modo en que se constituye la totalidad de lo existente, teniendo como fundamento la diferencia entre lo uno primordial y la realidad múltiple que se ha escindido de ese ser primordial, donde el ser humano tiende constantemente a una disolución en eso que identifica como unidad primordial. A partir de este impulso se hace visible el anhelo de resolución a la situación

¹⁶ NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas Vol. I: escritos de juventud. Madrid: Tecnos, 2011. p. 411.

trágica humana que se expresa en la forma de una multiplicidad dominada por la individuación, en que el ser humano ve, hace suyo y encarna en la propia existencia, el sufrimiento eterno del mundo.

Con todo esto, lo que Nietzsche hace es poner el pensamiento trágico como aspecto sustancial de la vida, pues la intuición, el sentimiento, el pensamiento y la conciencia de lo trágico, así como toda existencia, emanan de la misma, de su naturaleza, dice Nietzsche: “La tragedia se halla en medio de esta superabundancia de vida”¹⁷ de modo que tanto la existencia humana, como la configuración del mundo, han devenido trágicas y no hay por qué escapar o negar aquello.

El pensamiento de Nietzsche es trágico además, porque es visible que el carácter revelador de la intuición implica una certeza que posibilita y sustenta una configuración trágica del mundo, pero que al mismo tiempo no puede ser comunicada con el lenguaje metafísico tradicional, ni mucho menos con un lenguaje común, por eso desde los primeros escritos de Nietzsche, su cosmovisión se expresa en un pensar poético, donde el arte actúa como un medio para acceder a lo más propio del mundo, con lo que Nietzsche recurre a la consideración estética presente en la cultura griega señalando que: “mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado, no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco...”¹⁸

Nuevamente la intuición devela con una fuerza y claridad tales, que no necesita intervención de la razón. Esto es posible para quien se encuentra en una disposición afectiva que permite captar sutilezas como la belleza y la armonía en la apariencia mediante una percepción estética, pero por sobre todo, resulta posible captar el mito cosmológico que presenta la totalidad como constante fluir, la unidad de todo lo existente. Es por esta razón que a partir de la consideración griega de lo apolíneo y lo dionisiaco como elementos artísticos del hecho específico de la tragedia, Nietzsche da un salto en el que fundamenta una tensión trágica que abarca la constitución total de la realidad que además configura, o

¹⁷Cf. NIETZSCHE. El nacimiento de la tragedia. *Op. Cit.*, p. 421.

¹⁸Cf. NIETZSCHE. El nacimiento de la tragedia. *Op. Cit.*, p. 338.

mejor dicho, transfigura ese conocimiento respecto de ella. Este es el sentido de la afirmación que propone el hecho de que “sólo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo”,¹⁹ donde el arte se considera como una vía de acceso al conocimiento de la totalidad, que finalmente desemboca en una concepción metafísica y estética por sobre una concepción racional y ética, la que propone a la vida como una obra de arte donde en términos concretos, aquella figura humana que aparece como genio o héroe, corresponde a un tipo de existencia superior que puede ir más allá de sus límites y a partir de su libertad, crear su propia vida afirmando su individualidad y logrando a través de esto que su existencia esté justificada.

Ahora bien, es importante la pregunta acerca de si la visión trágica del mundo se sustenta exclusivamente en el ámbito de la metafísica o puede también aplicarse a una explicación de la realidad no metafísica, donde lo trágico no se reduzca únicamente a hechos aislados. En el caso del pensamiento de Nietzsche el elemento trágico no se agota en su periodo metafísico, puesto que al vincularse aquel con la libertad como aquí se propone, la consideración de una lucha entre lo apolíneo y dionisiaco se materializa posteriormente en la fragmentación desde la cual se ha considerado al humano en una disputa entre lo racional y lo instintivo, en la contraposición entre la debilidad y la fuerza vital, donde la conciencia de lo trágico se da por la vivencia de una cultura que separa y oculta el modo de ser natural del existente humano, dificultando la superación del mismo.

Se sostiene entonces, que lo trágico sigue presente en la obra de Nietzsche, aun después del desprendimiento de una cosmovisión metafísica de la realidad, lo que es posible porque esta vez se centra el conflicto en el individuo que lucha contra sí mismo en la medida que busca superarse, para lo que necesita devenir libre, no a partir desde una oposición con lo necesario, sino que llevando a cabo su propia realización en la que cada vez vuelve a tomar posesión de sí. De manera que es importante resaltar que en toda la obra de Nietzsche se pone de manifiesto una tensión entre dos elementos opuestos y en toda ella se presenta un anhelo de libertad, que en un primer momento está representado por el ansia

¹⁹Cf. NIETZSCHE. El nacimiento de la tragedia. *Op. Cit.*, p. 435.

de fundirse con lo uno primordial a través del éxtasis dionisiaco y luego aparece como la constante superación de sí mismo en la afirmación del propio destino.

Al igual que en la formación del “concepto” de lo trágico donde sucede que hay un desplazamiento desde una situación externa hacia la interioridad del sujeto, en la obra de Nietzsche hay un traslado del elemento trágico desde una cosmovisión trasmundana y total, hacia la posibilidad de una existencia fundada en una voluntad de poder específicamente en el ámbito humano, que permita la superación del individuo a través de la figura del superhombre, con lo que se intenta esta vez negar toda posición metafísica y todo aquello que actúe como ideal, pero siempre, en consideración del elemento trágico.

La filosofía de Nietzsche en su primer periodo, se sustenta en un pensamiento trágico porque efectivamente el autor encuentra un sentido fundamental a ello, en la medida que hay una tensión entre lo apolíneo y dionisiaco que sostiene una visión de mundo, la que implica un afán de claridad, una redención y una liberación.

Finalmente, podría reconocerse la importancia del pensamiento trágico de Nietzsche delimitándolo en la siguiente contextualización: efectivamente hay en la constitución de la totalidad una experiencia trágica, puesto que lo trágico ocurre en la vida del ser humano y éste se hace consciente de ello. Luego de este reconocimiento, lo trágico se representa en el teatro a través de la acción en la tragedia o se representa en la filosofía, con el pensamiento mediante su concepto, donde el arte y la filosofía actúan como alivio para una existencia que quiere tener el control absoluto de sí pero no puede poseerlo. A partir de esto surgen principalmente dos posiciones que consideran no sólo el hecho trágico, sino que el acontecer total o esencial de una realidad trágica en que, por una parte se ha propuesto una resolución en que triunfa siempre el bien y por otra, una resolución donde habría una primacía del mal. El pensamiento trágico de Nietzsche ofrece una tercera posibilidad en que no son relevantes las categorías de optimismo ni de pesimismo, sino que abre hacia una consideración profunda de la vida en que ella se manifiesta en una afirmación tal, que acepta lo que se presenta como “bueno” y “malo” pese al sufrimiento que ello signifique, donde el aceptar esta experiencia trágica permite alcanzar una conciencia superior, una

sabiduría vital que no es pesimista, si no que en palabras del autor corresponde a un “pesimismo de la fortaleza” entendido como una predilección por lo terrible, cuya raíz se encuentra en la fuerza y plenitud de la existencia.²⁰

1.2 La náusea ante la existencia. Lo Trágico en El nacimiento de la tragedia y en los escritos preparatorios.

La controvertida tesis de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* se relaciona con la afirmación de que tanto el origen, como la esencia de la tragedia, alcanzan su máxima realización a través del arte musical, ya que por una parte el ditirambo se sitúa en la base de los ritos y celebraciones que posteriormente darán forma a la tragedia, y por otra, porque el espíritu de la música posibilita que se presente el mito trágico en la medida que ella alcanza el núcleo de las cosas y actúa como reflejo de la voluntad en el mundo. Tras esta consideración, subyace la idea de una determinada configuración de la realidad que se expresa a través de lo que Nietzsche llama *La visión dionisiaca del mundo*²¹, en referencia a lo que representan para los griegos los seres mítico-religiosos de Apolo y Dionisio.

Al respecto afirma Nietzsche, que al seguir de cerca el desarrollo del arte griego, que alcanza su máximo esplendor cuando la voluntad helénica manifiesta en unidad los elementos apolíneo y dionisiaco mediante la tragedia, es visible que ella misma experimenta un descenso en su forma elevada de manifestación. La razón de este debilitamiento, se encontraría justamente en el aumento del énfasis en el aspecto teórico y formal de la tragedia, puesto que es cuando hay una primacía del *logos* sobre el *pathos*, que comienza el decaimiento del elemento musical, con lo que el mito trágico experimenta su disolución.

²⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Ensayo de Autocrítica. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. pp. 329-330.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *La visión dionisiaca del mundo*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

En *El drama musical griego*²² se propone que la tragedia griega en su esplendor puede considerarse como “obra de arte total” en la medida que representa una sublime síntesis entre el ritmo, aportado por la música, la palabra por la poesía y el gesto por la danza, de modo que el espectador se involucra como ser humano completo en la apreciación de la tragedia, por lo que ella es la obra de arte con un mayor poder de transfiguración de la realidad.

Esta propuesta de Nietzsche provoca diversas reacciones en el ámbito de la filología, sin embargo es importante resaltar que la riqueza de *El nacimiento de la tragedia* imposibilita el hecho de que pueda interpretarse a esta obra únicamente desde una perspectiva filológica, pues lo que Nietzsche intenta aquí es una especie de reconciliación entre dos ámbitos que, para él, venían desarrollándose con una disociación cada vez mayor.²³ Por un lado está la razón con su proceder lógico apegado a la práctica de una ciencia objetiva y por otro, un modo poético e irracionalista de concebir la vida.²⁴ De modo que uno de los propósitos más importantes para el autor corresponde a intentar “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...”²⁵ siendo uno de los aportes fundamentales de Nietzsche el desmitificar con su pensamiento trágico, la excesiva valoración de la razón en occidente, producto de una interpretación parcial de la cultura griega que omite el hecho de que ante una sabiduría vital, el impulso cognoscitivo experimentó en ese entonces una desviación respecto de la pura racionalidad.

En vistas de esta nueva manera de aproximarse a un hecho comúnmente abordado por la filología como lo es la cultura griega clásica, *El nacimiento de la tragedia* necesariamente causa polémica, sea por las afirmaciones explícitas del autor, así como también por el intento de enlazar diversas disciplinas como la ciencia, el arte y la filosofía. Ahora bien, si lo que se busca es una comprensión del pensamiento trágico de Nietzsche, habría que comenzar por apartar momentáneamente este tipo de consideraciones realizadas

²² NIETZSCHE, Friedrich. *El drama musical griego*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

²³ Cf. *Homero y la filología clásica*. En NIETZSCHE, Friedrich. Escritos filológicos. En Obras completas volumen II. Ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013. p. 221.

²⁴ Cf. SUANCES y VILLAR. El irracionalismo. Vol. II. *Op Cit.*, p. 11.

²⁵ Cf. NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. *Op. Cit.*, p. 330.

desde una óptica excesivamente científica²⁶ y habría que dirigir la mirada a la concepción filosófica que posibilita el nacimiento de la tragedia exclusivamente en la cultura griega y hacia el pensamiento trágico como visión de mundo. Para ello hay que remitir en primer lugar a lo que el autor llama doctrina mística y que en *El nacimiento de la tragedia* define como: “el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que se pueda romper el hechizo de la individuación, como presagio de una unidad restablecida”.²⁷

Conocido es el hecho de que la tragedia como disciplina artística se origina en Grecia, pero Nietzsche pregunta ¿por qué precisamente ahí? Y para responder enaltece un aspecto de la vida emocional de los griegos señalando que a diferencia de otras civilizaciones, ellos tenían una especial sensibilidad ante el dolor, un talento para el sufrimiento que les permitió ver lo complejo, horrible e incluso absurdo de la existencia humana con una precisión y profundidad tales, que les fue posible relacionarse con el conocimiento contenido en la doctrina mística del mundo antes mencionada y que inicialmente Nietzsche identifica con una voluntad trágica que podría considerarse pesimista, pero que posteriormente en *Ecce Homo*²⁸ precisará como un modo de ser *no pesimista*, sino que “optimista en el arte”, ya que él, al transfigurar la realidad, abre una nueva posibilidad de comprensión de la vida actuando como consuelo metafísico.

El primer elemento de la doctrina mística, se relaciona con un conocimiento que se apoya en una concepción metafísica de la realidad, donde es posible captar mediante la intuición, la estructuración dual de la misma, en que por una parte existe una unidad primordial y por otra, una multiplicidad sometida al principio de individuación, siendo el conocimiento de aquello, lo que hace al humano percibir su existencia como trágica. Para explicar esto, Nietzsche toma como punto de partida la representación de Apolo y Dionisio, tanto desde una consideración estética como metafísica.

²⁶ El remitir exclusivamente a los aspectos filosóficos corresponde a un aspecto metodológico, pues la filosofía del primer periodo de Nietzsche se desarrolla desde la filología.

²⁷ NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. Op. Cit., p. 375.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza editorial, 2008.

En términos estéticos, lo apolíneo es asociado con el arte figurativo, especialmente con el de la escultura, así como también con la representación onírica y el placer que produce la bella apariencia. En una especie de contraposición, lo dionisiaco se relaciona con el arte no figurativo, en especial con la música, además del efecto de letargo producido por la embriaguez a través del instinto primaveral y la bebida narcótica. Ambos elementos tienen la capacidad de producir un efecto de placer en el humano quien los experimenta a través del arte, y por ello permiten soportar el dolor del conocimiento místico que pone de manifiesto que toda creación se encuentra separada de su creador. Este alivio del dolor producto del conocimiento místico, cumple su efecto de distintas maneras porque la naturaleza de estos elementos es según Nietzsche, antitética, de manera que mientras Apolo se manifiesta como orden, armonía y como medida calmando a través de la belleza, Dionisio se revela como desmesura y pérdida del control sobre sí, atenuando el dolor en una especie de letargo extático.

Si bien, lo apolíneo y dionisiaco son elementos extraídos de la concepción mítico-religiosa de los griegos, toda esta caracterización se corresponde con una concepción metafísica de la realidad “son determinaciones ontológicas de la naturaleza misma, propiedades metafísicas que tienen que ver, en el fondo, con la propia conformación de los entes naturales”.²⁹

En esta interpretación la naturaleza actúa como genio artístico dominado por el espíritu dionisiaco, creando toda una realidad que incluye lo humano, únicamente para darse goce a sí misma y alejar su dolor. En tal contexto, el ser humano es creación de la naturaleza y al mismo tiempo imitador de ella, donde actúa como artista apolíneo transfigurando el conocimiento místico en imágenes que permitan soportar el peso de la existencia individuada. De igual manera, el ser humano también puede estar dominado por el éxtasis dionisiaco, que produce el efecto de alterar el modo habitual de encontrarse en el mundo, tanto física como espiritualmente. Mediante éste, se produce algo así como un alejamiento o quiebre respecto de las normas habituales, en que algo exterior libera al ser

²⁹ CARRASCO, Eduardo. El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2010. p. 81.

humano rompiendo las barreras de la existencia mediante un letargo en que se deja la individualidad, la fragmentación respecto de los otros y respecto de la naturaleza. Hay un abandono de sí que permite arrancar el velo que cubría al humano y esto le posibilita experimentar una transitoria unidad con todo lo existente, pero cuando el estado de letargo producto del éxtasis acaba, lo que se experimenta es una náusea como resultado del choque con la realidad, que dirige hacia un estado de ánimo asceta y negador de la misma. Aquí es cuando lo apolíneo interviene mediante las cualidades de la luminosidad y la armonía realizando una transfiguración con la cual es soportable la realidad.

Para la interpretación de Nietzsche esta transfiguración resulta fundamental, puesto que cuando los griegos experimentaron este sentimiento, fue que crearon a sus dioses olímpicos como una especie de encubrimiento de esta verdad revelada, valiéndose de la medida y la norma que Nietzsche reconoció en la imagen del dios Apolo. Esta creación de la divinidad surge entonces como un gesto que intenta preservar y favorecer la imagen de la vida ante la verdad revelada como desmesura por lo dionisiaco, que sitúa la medida en el plano de la apariencia. Todo esto es reflejo de la lucha entre lo más originario en la constitución de la realidad que según Nietzsche, se expresa armoniosamente en el arte gracias al genio helénico.

Del mismo modo, la tragedia griega surge como un soporte, como una especie de suelo ideal para la interpretación del mundo, ya que refleja en sí el mito trágico que contiene el conocimiento misterioso del mismo y con ello actúa desde la interpretación de Nietzsche, como redención del dolor. En este punto nuevamente es visible que la tragedia salva al griego de un estado de ánimo negador de la vida producto de una voluntad pesimista, tal como lo señala Rohde en *Pseudofilología*,³⁰ resaltando que lo importante radica en lo que el griego “hace con ese sentimiento trágico” que se produce porque se da cuenta de que, al encontrarse movido por el deseo, necesariamente se vincula con un padecimiento eterno producto de su limitación humana, donde una vez experimentado aquel sentimiento complejo y confuso, el griego crea un mundo maravilloso que se

³⁰Cf. ROHDE, Erwin. *Pseudofilología*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. pp. 883-884.

manifiesta en el arte y que le impide situarse en el pesimismo. De esta manera, Nietzsche se aleja de Schopenhauer porque resalta el arte trágico como aquello que salva o libera al ser humano de la negación ascética de la realidad.

Lo apolíneo refleja la alegría racional producto de la apariencia, lo que en términos metafísicos, significa que lo apolíneo se corresponde con la realidad fenoménica y todo aquello que se expresa sometido al principio de individuación, es decir, a las leyes espacio temporales y causales. Contrariamente a esto, lo dionisiaco se representa como lo uno primordial, como el dolor cósmico y el caos informe de la voluntad que en tanto cosa en sí, necesita darse autosatisfacción que mitigue el dolor, razón por la que en una manifestación de su debilidad deviene en multiplicidad, “Cuánto más corrupta la naturaleza, tanto más se desmenuza todo en individuos aislados”.³¹

La doctrina mística entonces, es el conocimiento sobre la unidad primordial que Nietzsche pone en semejanza con lo dionisiaco y sobre la multiplicidad de la realidad apolínea expresada en la individuación y que por lo mismo, actúa como origen del mal en el mundo, ya que al situar a los seres existentes en relaciones determinadas por conexiones causales y espacio-temporales, hace visible para el ser humano que su condición es limitada y finita, un continuo *imperfecto*,³² lo que implica que su voluntad encontrará, en la mayoría de los casos, impedimentos y dificultades para realizar acciones según su parecer ya que nunca llegará a la perfección. Este conocimiento de lo necesario, que es conocimiento dionisiaco, es lo que Nietzsche identifica como el reconocimiento del mal en el saber místico.

Ante todas las consideraciones precedentes sobre la interpretación de la tragedia en el pensamiento de Nietzsche, resulta de gran importancia tener en cuenta que cuando se escribe la obra *El nacimiento de la tragedia*, el autor está sujeto a un modo metafísico de comprender la realidad que posteriormente es abandonado. En *Ecce Homo*, él mismo señala que la principal innovación de esta obra puede considerarse en primer lugar, en el hecho de

³¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. Op. Cit., p 571.

³² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 697.

que aporta una nueva comprensión de lo dionisiaco por parte de los griegos que se relaciona con una especie de psicología arraigada en el arte. En segundo lugar, la innovación viene dada porque según afirma, es el primero en ver el socratismo como componente fundamental de la disolución griega en relación con la pérdida del mito trágico que se produce en la medida que el *pathos* es ahogado por el *logos*. Según Nietzsche esta contraposición corresponde a la auténtica antítesis del instinto degenerativo contra la vida.

Cabe resaltar también, que más allá de las consideraciones filológicas y el cambio posterior en la valoración respecto de su propia obra, que no implica cambios mayormente sustanciales, lo que se presenta de modo esencial en *El nacimiento de la tragedia*, es una afirmación de la vida, un poderoso grito de sí incluso ante el sufrimiento, donde la figura del poeta trágico representa la expresión de una elevada voluntad de vida. Es decir, que mientras la tesis filológica de Nietzsche antes mencionada aparece muchas veces cuestionada, este conocimiento misterioso y el modo de reacción ante él a través de un enaltecimiento de la vida, resulta fundamental para la comprensión de lo trágico en el campo de la filosofía y actúa como suelo para la formulación de la cosmovisión nietzscheana de juventud y la proyección de ésta en su obra posterior.

Según la autora Elsa Cross,³³ es difícil aceptar la tesis de Nietzsche que pone el origen de la tragedia en el espíritu de la música fundamentado esto en la relación apolíneo-dionisiaca, puesto que en la medida que estos elementos son considerados desde la religión y mitología, ellos no muestran un nexo necesario entre sí, ni tampoco una conexión directa con la tragedia. Efectivamente sucede que en Grecia se realizaban ritos a Dionisio y que Apolo era considerado como dios del arte, pero la relación entre ambos no queda completamente aclarada. Por otra parte habría que considerar que antes de Nietzsche, los estudios sobre la tragedia eran muy escasos, por lo que según Cross su formulación del nacimiento de la tragedia podría haberse elaborado de manera puramente intuitiva.

³³Cf. CROSS, Elsa. La realidad transfigurada: En torno a las ideas del joven Nietzsche. México: Universidad Autónoma de México, 1985.

En la misma dirección Giorgio Colli³⁴ critica la relación de lo apolíneo y lo dionisiaco señalando que si bien, esta relación es decisiva para la filosofía de Nietzsche, resulta desorientadora, puesto que efectivamente ambas divinidades se presentan en el culto delfico, pero Nietzsche trabaja mucho más la interpretación de Dionisio, apartando elementos importantes en la explicación de lo apolíneo, como por ejemplo que él aparece como un dios de la adivinación, y que con su símbolo de la flecha representa un aspecto aniquilador y vengativo que se asocia a la floración del *logos*.

Al igual que Dionisio, Apolo tiene diferentes epítetos, es “el que hiere desde lejos”, “el que dispara con la flecha”, donde ésta alude a una acción indirecta en que el dardo simboliza el *logos* en tanto palabra. Por eso al rescatar Nietzsche sólo el aspecto solar y resplandeciente de Apolo, se le escapa el vínculo vital entre Apolo y Dionisio, situando en el *logos*, que es parte de lo apolíneo, la disolución del mito en la tragedia griega, cuando según Colli, este no es el elemento primordial para tal disolución. Sin embargo, más que las críticas y la polémica filológica luego de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, lo que resulta fundamental para esta reflexión es la nueva perspectiva que aparece en la interpretación de lo trágico en conexión con la libertad, que se fundamenta en gran medida en la interpretación que Nietzsche ofrece de lo dionisiaco, donde la filología y la filosofía actúan como elementos complementarios y por ello en una relación en que se articulan de modo indisoluble.

1.2.1 *Lo dionisiaco como experiencia de liberación.*

Para señalar con precisión la cualidad relevante de lo dionisiaco en el pensamiento trágico, Nietzsche profundiza en el sentimiento que provoca tal experiencia, la que revela el conocimiento sobre el sometimiento a la necesidad, donde el ser humano al igual que un héroe trágico, experimenta un desplazamiento del lugar seguro en que habitualmente se encuentra, para situarse momentáneamente en el abismo de su propia existencia, puesto que

³⁴ Cf. COLLI, Giorgio. Después de Nietzsche. Barcelona: Editorial Anagrama, 1978.

lo dionisiaco le revela todo “lo otro” que comúnmente le está velado. Es así como el conocimiento dionisiaco actúa imponiéndose de modo inevitable para el humano que se involucra en tal experiencia, pero actuando en un breve lapsus de tiempo en el que irrumpe en la conciencia cotidiana, para dar lugar a la percepción directa de aquello que, si bien es parte del humano, ha sido omitido como originario en él. En cierta manera, lo dionisiaco actúa como una experiencia de liberación del ser humano respecto de su propio conocimiento.

En el momento en que el espíritu dionisiaco domina al individuo, se produce en él una dualidad de sensaciones, debido a que al ser llevado al extremo, al abismo y al sin sentido de su existencia, el humano se ve enfrentado a su pequeñez y finitud, es decir, a su existencia como individuación necesaria. Con todo esto siente una náusea, que inmediatamente es atenuada porque transgrede los límites de la individualidad, lo que provoca placer en tanto el ser humano se hace partícipe de lo primordial en una especie de unidad reestablecida.

Una vez experimentada esta unión, resulta difícil volver a la realidad que se le impone como medida, porque al retornar a ella y abandonar el letargo, se deja la sensación de éxtasis y placer, pero no el conocimiento de lo necesario, con lo que nuevamente se produce el anhelo de disolución en lo uno, razón por la que el ser humano vive en una constante náusea que cada vez le impulsa a la eliminación del yo, y que se traduce en la constante búsqueda de experiencias y situaciones que le signifiquen en términos concretos, una transitoria liberación,³⁵ en otras palabras, el ser humano vive en una constante búsqueda de eliminación del principio de individuación.

Puesto que una vez captado el conocimiento de lo necesario es imposible huir de él, el hombre dionisiaco es constantemente amenazado por una fuerza destructiva y negadora, podría decirse una fuerza nihilista, en que para no perecer a causa de la verdad, ha creado

³⁵ Las referencias a la sensación de náusea producto del enfrentarse al vértigo o al abismo de la existencia, resulta fundamental para la posterior interpretación existencialista, que al igual que el pensamiento de Nietzsche, dirigirá la reflexión hacia un irracionalismo donde se pone en relación el sinsentido de la existencia, la búsqueda de escapar al peso de ese sinsentido y la libertad en conexión con la responsabilidad humana.

un mundo religioso y uno artístico que le permitan una especie de “purificación” o “redención” del dolor como experiencia vital, en la que constantemente busca liberarse. De modo que el componente apolíneo en alianza con lo dionisiaco, actúa aquí como cura o medicina que transforma el pensamiento de lo espantoso de la existencia en representaciones con las cuales se puede vivir.

Este sometimiento artístico de lo espantoso revela un cierto conocimiento, más bien, una sabiduría que alcanza el griego respecto de que para no morir a causa del dolor provocado por el desvelamiento de la verdad, es necesario velarla ligeramente y no descubrirla bruscamente o de una vez. Por eso este nuevo mundo de dioses olímpicos y del arte de la tragedia, no intentan una aprehensión directa de la voluntad como unidad primordial, sino que una aproximación a ella mediante la verosimilitud a través de la conjunción de lo sublime y lo cómico o ridículo, que se unen en la obra de arte que cada vez recuerda la embriaguez antes experimentada.

El ser humano busca esa liberación, pero a sabiendas de que ella nunca será total, con plena conciencia de que lo más cercano a la liberación de aquel sufrimiento que podrá experimentar, son aquellas situaciones concretas que calman el dolor de su tragedia individual. De este modo, en el caso de la tragedia, la voluntad apolínea acoge en sí a la voluntad dionisiaca, donde el juego entre ambas tiene una meta sublime que es crear una posibilidad más alta de existencia que permita al ser humano liberarse del peso de la misma. Por eso Nietzsche toma como representación de lo uno primordial a lo dionisiaco, puesto que su figura mitológica pone de manifiesto la riqueza de significación contenida en su imagen. Esto explica además, la dualidad de sensaciones antes mencionada, al mismo tiempo que permite un nexo con todo aquello que no es reconocido como dominado por “la norma” o “convención” en el uso social, manifestándose lo dionisiaco, como aquello que libera de lo habitual y como una perspectiva que abre nuevas posibilidades.

Entre otras caracterizaciones, Dionisio es el señor del entusiasmo y de la alegría, aquel coronado de hiedra y de muchos racimos por lo que se vincula con el vino y el éxtasis de la embriaguez, es energía vital. Es el que come carne cruda, una deidad andrógina

expresión de totalidad. Es el iniciado por excelencia, quién realiza festejos nocturnos y libera en conexión con su nombre “Lysios”, “Lio”: el que desata nudos.³⁶ Nietzsche resalta de esta multiplicidad de sentidos, una dualidad presente en la figura dionisiaca dada por el júbilo floreciente y la exaltación de la vida, así como también por lo que representa el Dionisio despedazado con brutalidad y dolor que refleja la muerte. De modo que Dionisio contiene el total de las manifestaciones de la vida y es por ello el “sol de la noche”, eternamente sufriente y contradictorio que se pone en conexión con la unidad primordial manifiesta en un estado desgarrado y de continuo cambio, puesto que su realidad es única pero al mismo tiempo se expresa en devenir.

La interpretación mitológica de Dionisio es importante porque da sentido a la tragedia en la medida que refleja de una manera fiel, la esencia contradictoria de un ser en conflicto, que sufre un desgarramiento y que a través del juego crea construyendo y destruyendo mundos. Esta unidad primordial es devenir, contradicción y dolor, elementos que se presentan en toda existencia individuada y que se manifiestan al humano en la visión de una realidad caótica, abismal y dolorosa que provocan la náusea ante la existencia. Pero además de esta polaridad de sentido reflejada en la figura de Dionisio, hay otro elemento que lo posiciona como una deidad diferente de las otras deidades griegas, y es que es a partir de su génesis mitológica, él aparece como un dios poco definido y errante, por su multiplicidad de funciones es desorientador y desconcertante, que al ser cercano al humano impone su culto representando la “alteridad”.³⁷

Dionisio es lo “otro” religiosamente hablando en tanto se manifiesta como un dios diferente al común del esplendor olímpico, es lo “otro” mitológicamente hablando en la medida que en la narración sobre su vida, se cuenta que en su regreso a Tebas se presenta disfrazado y convence a Penteo de su aceptación intercambiando sus ropas e identidades, es lo “otro” también porque las prácticas sociales de su culto se realizan no a través de la simple adoración, sino que por la posesión que éste realiza del humano representando un

³⁶ Cf. CROSS. *Op. Cit.*, pp. 35-38.

³⁷ Cf. VERNANT, Jean Pierre. El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000. pp. 154-171.

punto o conexión entre la divinidad y la humanidad. Dionisio representa lo “otro”³⁸ del ser humano, la contrapartida de lo racional y es por ello el éxtasis irracional que revela todo aquello existente, pero que a partir de una configuración de la realidad que lo ha desplazado por la primacía de otros elementos, él actúa como liberador, en cuanto que posibilita un nuevo modo de relacionarse con eso que ya antes ha sido establecido.

La interpretación de Nietzsche sobre la caracterización mitológica que los griegos tenían de Dionisio, es la que sustenta la posibilidad de una experiencia dionisiaca liberadora, ya que pone al ser humano en relación con “lo otro” removiéndolo del lugar habitual en que se desarrolla su existencia, provocando una momentánea disolución del yo, con lo que transgrede los límites de la individuación. Ahora bien, resulta importante considerar la dimensión social que esta vivencia liberadora de lo dionisiaco tenía para los griegos trágicos, puesto que tanto lo apolíneo como lo dionisiaco, aparecen por una necesidad social que se produce en un tipo de cultura a la que Dodds refiere como “cultura de la culpabilidad”, que se caracteriza por una toma de conciencia sobre la inseguridad humana. A partir de esta aceptación de la fragilidad y vulnerabilidad, surge la necesidad de seguridad, que viene dada por el culto profético asociado a Apolo, pero cada cierto tiempo y de un modo mucho más primitivo, remite a la ruptura de esa estabilidad a través de la necesidad de libertad y la irracionalidad, que se encarna en la locura ritual de Dionisio.³⁹ Posiblemente aquí se encuentra otra de las razones por las que Nietzsche pone en relación lo apolíneo y lo dionisiaco, en cuanto ambos se revelan como necesidades específicas para la imagen de mundo de la mentalidad griega que se construye en el periodo trágico.

De *El nacimiento de la tragedia* y los escritos preparatorios es importante retener para una posterior consideración, la experiencia dionisiaca, que en su complejidad se relaciona con la náusea que provoca la existencia, así como también con el intenso anhelo de liberación de la misma. Pero por sobre todo hay que destacar, el intento de llevar a cabo tal experiencia liberadora, a través de una afirmación de la vida y no de una negación de ella, puesto que Nietzsche efectivamente reconoce el problema del dolor en la existencia

³⁸ Cf. CARRASCO. El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre. *Op. Cit.*, p. 177-178.

³⁹ Cf. DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional. Madrid: Alianza Editorial, 1997. p.82.

humana como una objeción contra la vida, pero valiéndose del modo ejemplar en que para él vivió el griego, inmediatamente admite la posibilidad de una afirmación de ese mismo dolor que le posibilite aceptar todo lo que la vida conlleva, en una posición que no cae en el pesimismo, que es como el mismo propone “optimista en el arte” o como posteriormente menciona, un “pesimismo de la fortaleza”.

Esta aceptación de la vida en su complejidad es representada a través de la figura de Dionisio que en tanto simboliza todo lo “otro” que forma parte de la existencia, es liberador y actúa como un dios que juega en un movimiento constante entre la unidad del ser, la individuación y el intento por romper esta individuación en el restablecimiento de la unidad primigenia.

1.3 Culpa e inocencia: el devenir como juego del mundo. Lo trágico en La filosofía en la época trágica de los griegos y en Los filósofos preplatónicos.

Tanto *La filosofía en la época trágica de los griegos*,⁴⁰ como *Los filósofos preplatónicos*,⁴¹ corresponden a trabajos de juventud en los que Nietzsche desarrolla una reflexión en torno a la cultura y al pensamiento griego que él mismo denomina “trágico”. En ambos casos puede establecerse una conexión con *El nacimiento de la tragedia* en la medida que estos escritos manifiestan el intento de una continuidad y aclaración del elemento trágico desarrollado en él, pero en esta ocasión desde una perspectiva en la que se mezcla la visión artística antes descrita, con una visión mucho más científica de la constitución de la realidad, de la cual resulta una particular concepción de la vida que se pone en relación con una interpretación de carácter más bien filosófico.

Esta consideración trágica de la filosofía, al igual que el conocimiento místico mencionado con anterioridad, tiene relación con un modo total de concebir la realidad en el

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen II: Escritos filológicos, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013.

que resaltan principalmente dos elementos: el primero, es que toda necesidad de explicación está dirigida por una sabiduría vital, siendo la unidad del conocimiento y la utilidad que éste presenta a la vida, los criterios fundamentales para dimensionar su valor. En segundo lugar, que hay un intento por explicar la totalidad de la realidad en una búsqueda de lo más originario, que necesariamente desemboca en una constitución trágica, sea por la lucha de elementos antitéticos o por el sentido de la existencia humana que nuevamente parece diluirse en un contexto mucho mayor. Pero además de estos elementos, es importante destacar que al igual que Dionisio adoptaba la figura de un dios liberador en *El nacimiento de la tragedia*, hay aquí una fuerte exigencia de libertad, esta vez en relación con la actitud del filósofo que se extrapola a la interpretación de la realidad.

Para llegar a la consideración de una época trágica en la filosofía de los griegos, Nietzsche intenta reconocer qué significado tiene el hecho de que los griegos iniciaran y practicasen la filosofía y para responder esta inquietud, establece una delimitación entre aquellos pensadores que van desde Tales de Mileto hasta Sócrates, en tanto que ellos manifiestan un elemento común en su pensamiento en el que es posible reconocer una especie de “pesimismo” o concepción “artísticamente optimista” de la naturaleza entendida como *physis*, en la que a resultan fundamentales las ideas del devenir, de culpa y de expiación.

Al mismo tiempo Nietzsche considera que es de relevancia el hecho de que específicamente en Grecia se consolide la figura del sabio y con ello la justificación del filósofo dentro de una sociedad, que al mismo tiempo es merecedora de aquel y por consecuencia de la disciplina filosófica, puesto que tanto el filósofo como la filosofía, tienen una clara misión que los posiciona con autoridad dentro de la cultura, donde su eficiencia, es evaluada en la medida que su actividad responde a la pregunta ¿qué valor tiene la vida en general? De esta manera la cultura griega se inclina ante la sabiduría y valora al filósofo y necesita de él, de modo que la filosofía beneficia a aquella civilización y por ello tiene “derecho” a existir. Dice Nietzsche: “En otras épocas el filósofo se presentaba como un caminante solitario y ocasional que en el más hostil de los ambientes, o bien pasaba de puntillas sigilosamente o buscaba abrirse paso con los puños cerrados. Sólo

entre los griegos el filósofo no es algo casual”.⁴² La cultura griega llena de sentido la existencia del filósofo porque éste es capaz de responder a ella casi de un modo natural, elaborando reflexiones y explicaciones desde su experiencia cotidiana pero siempre en vistas del fenómeno vital, de modo que el pensamiento del filósofo y la personalidad del mismo se encuentran ligados por necesidad.

La coherencia en el pensar-actuar, es la que sitúa a los filósofos en la sociedad como “caracteres de una pieza”, “singulares” o “puros” a diferencia de los filósofos posteriores que aparecen como “plurales” o “mestizos”. Para los primeros, su dedicación al conocimiento era tan profunda, que cada uno encontraba su propio modo de manifestación, el que inevitablemente se extrapolaba a su forma de vida, donde cada pensar aparecía como novedoso y complementaba al precedente, siempre en consideración de cosas dignas de ser sabidas, de un conocimiento elevado y no guiados por un impulso cognoscitivo ciego. Por esta razón, todos los filósofos preplatónicos son originales y diferentes de los posteriores.

Entre las principales características del pensamiento de los preplatónicos, se encuentra la valoración de la vida y el intento por pensar la naturaleza originaria de las cosas, representado en la búsqueda de lo Uno primordial o de un principio entendido al modo de *arjé*, desmarcándose de lo mitológico, para dar paso a un nivel de abstracción mayor donde puede apreciarse una superación del pensamiento mítico mediante la filosofía. Con todo esto se posibilita un pensar conceptual y sistemático de elementos que anteriormente se encontraban presentes, pero en la forma de imágenes fantásticas, de ficciones o de sucesos que parecen extraordinarios. Existe por ejemplo una sabiduría popular o normativa que podría considerarse ética en los trabajos de Homero y Hesíodo, hay máximas que respetar como “nada en exceso” o “conócete a ti mismo”, al mismo tiempo que las ideas de una materia prima fluyente o de una entidad absoluta como el dios Cronos, son heredadas por la filosofía desde la mitología.⁴³

Ahora bien, es importante preguntarse ¿cuál es la relevancia que ve Nietzsche en la relación entre el modo de concebir la realidad de los filósofos preplatónicos y los aspectos

⁴²Cf. NIETZSCHE. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Op. Cit., p. 576.

⁴³Cf. NIETZSCHE. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., pp. 335-338.

biográficos de los mismos? Sin duda que la referencia detenida a las características de la personalidad en estos autores no es casual, el privilegiar la descripción de ciertos elementos del carácter de este grupo de filósofos por sobre sus teorías, que en consideración de los numerosos trabajos filológicos elaborados por el autor se sabe que Nietzsche conocía, obedece a que, el elemento que se pretende resaltar no se encuentra tanto en un conocimiento formal como sí en una “actitud” que se presenta en ellos y que según el parecer de Nietzsche debiera presentarse en toda filosofía.

El griego de esta época es sabio y no por la capacidad de desarrollar una habilidad como la inteligencia, sino por el hecho de que aparece como un personaje cuyo intelecto está liberado, lo que permite que hasta lo más cotidiano se le manifieste a como digno de atención, donde todo puede ser un problema a estudiar si se considera desde el impulso filosófico y la admiración. De modo que al dirigir la mirada hacia la naturaleza y hacia el cosmos, ellos son capaces de elaborar un conocimiento que no está dissociado de un ideal de vida, donde las ciencias particulares aspiran a un todo y pueden proporcionar una imagen de mundo, en palabras de Nietzsche: “El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno, porque ellos tenían ante sí la vida en su exuberante perfección”.⁴⁴

La cualidad de libre pensamiento en el grupo de los preplatónicos es la que principalmente permite que Nietzsche reconozca en ellos una aproximación auténtica a la práctica de la filosofía, que a su vez posibilita un acercamiento puro a la vida. Por lo tanto, el reconocimiento de un pensar libre actuaría como la conexión que pone de manifiesto la sincronía que se da en la época trágica de los griegos entre el pensamiento y la acción, así como también entre la filosofía y el arte, de lo que resulta consecuencia y coherencia en la visión de mundo que permite una “valoración” de todo lo vital.

Según Nietzsche y remitiendo específicamente al ámbito de la filosofía, su grandeza durante la época trágica, radica en ese reconocimiento de la vida situándola en primer lugar y que se refleja cuando el griego intenta tomar lo mejor de todas las

⁴⁴Cf. NIETZSCHE. *La filosofía en la época trágica de los griegos. Op. Cit.*, p. 576.

posibilidades que le ofrece la existencia, de modo que ante el horror y la náusea que provoca la misma, ellos responden con un ideal de vida a partir del cual pueden dominar la avidez de ciencia y el impulso cognoscitivo racional, impidiendo que todo sea interpretado desde esta perspectiva, de manera que tanto la ciencia como la filosofía, actividades que se desarrollan en el plano intelectual, adquieren sentido en la medida que se encuentran al servicio de la vida.

En cuanto a los principales temas que motivan el pensamiento de estos filósofos puros, se reconoce la admiración ante el universo y la relación entre el ser humano y el mundo, siendo a partir de este impulso cognoscitivo que logran concebir la idea de devenir como elemento fundamental en la constitución de la realidad, relacionando el origen de las cosas con la necesidad, en la medida que todo lo que es, está condenado a un modo de ser y a dejar de ser. Sin embargo, el concepto del devenir no implica que algo llegue a ser de una vez y para siempre, sino contrariamente, supone una constante actividad, una producción y destrucción de cuanto existe, que para que se produzca de manera permanente, precisa que el ser primordial del cual emanan todas las cosas sea indeterminado y único.

Desde la interpretación de Nietzsche, es con la filosofía de Anaximandro que se pone en juego la posibilidad de una consideración moral de la existencia, en que el mundo aparece como el lugar del pecado en tanto objetivación de una realidad anterior y superior, y el devenir se corresponde con la expiación de aquella transgresión o injusticia mediante la muerte, lo que permite una valoración total de la realidad de carácter pesimista, donde la existencia aparece como culpa y el perecer como la expiación de la misma.⁴⁵ Pero Nietzsche no considera que la existencia sea culpa ni tampoco que el perecer sea una redención en la que pueda alcanzarse un modo superior de ser o un estado en que se anule todo mal, porque precisamente para el autor, la unidad de vida y muerte que acontece en el

⁴⁵Cf. NIETZSCHE. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., pp. 345-350.

juego del devenir, no puede conceptualizarse en las categorías de “bueno” o “malo” porque tal como señalará posteriormente “el valor de la vida no puede ser tasado”.⁴⁶

Más importante que las ideas de Anaximandro y de los preplatónicos en general para la recepción de Nietzsche, resulta el pensamiento intuitivo de Heráclito, que propone el devenir entendido como un constante fluir que se desarrolla en una modalidad agonal, como una lucha de elementos contrarios. En este punto se pone de manifiesto lo trágico como juego, como una inseparable mezcla entre una construcción y una destrucción periódica del universo, en que el ser humano es una pequeña parte integrante del persistente fluir, que únicamente puede reflejar o imitar las leyes de carácter universal, por ejemplo en la transfiguración del conocimiento dionisiaco que ocurre en la producción artística.

Se hace visible con todas estas ideas, que nuevamente hay una consideración de la dualidad entre la unidad y la multiplicidad, entre lo que deviene absolutamente libre y lo necesario, donde todo queda dominado por una fuerza infinitamente superior al ser humano, cuyo modo de proceder se ejecuta en vistas de la redención o de la justicia que resulta inalcanzable para la pequeñez del mismo, puesto que la percepción de la quietud viene a ser una especie de ilusión producto de la limitada inteligencia humana que se rige por un tiempo subjetivo y parcial, un tiempo fenoménico.

Esta relación entre lo uno y lo múltiple, entre la permanencia y la movilidad del constante fluir que tiene un carácter agonal, es representada por Heráclito con la metáfora del fuego o de un niño creador que es identificado con Zeus. Nietzsche, rescata la cualidad pueril de aquel juego infantil sin intencionalidad ni finalidad, relacionándola con la actividad de un elemento primordial que es artista supremo, es fuerza creadora, sufrimiento originario o devenir del mundo; lo que resulta fundamental porque le permite formular una teoría no pesimista de lo trágico, afirmando una especie de “inocencia del devenir”, donde la existencia inmersa en él no tiene como meta la expiación de una culpa o *hybris* en vistas

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. Madrid: Alianza editorial, 2010. p. 44.

de una finalidad estrictamente determinada, por lo que la existencia en el devenir no corresponde a un hecho moral, ni religioso, sino que es un fenómeno de la naturaleza donde la noción de juego resulta fundamental en la medida que:

“El juego como proceso artístico es, por lo tanto, el camino que Nietzsche elige para decir sí a la vida, pues es el principio más original del mundo fenoménico... pues juego y arte liberan en cierta medida la potencia creadora de la vida y están estrechamente relacionados entre sí en virtud de su copertenencia”⁴⁷

En el contexto de la “metafísica del artista” desarrollada en los primeros escritos del autor, el juego es considerado como devenir y como actividad libre y creadora de la entidad ontológica que fundamenta todo lo existente, en este caso la unidad primordial, que podría identificarse con la concepción de una naturaleza entendida al modo de la *physis*, pero que posteriormente Nietzsche identificará con la vida misma cuyo rasgo esencial señalará como voluntad de poder.

La noción de juego resulta de una importancia tal, que estas consideraciones representan un primer esbozo de aquello que posteriormente se entenderá en conexión con las ideas de vida ligera o experimental, como la fuerza vital de la vida individual en que operan principios universales, como potencia creadora e incluso como aquello que posibilitaría un pensar más allá de lo metafísico o como “metafilosofía”,⁴⁸ donde tal como señala Fink, el juego sería uno de los conceptos centrales en la filosofía de Nietzsche porque lo sitúa fuera de la metafísica permitiendo una nueva experiencia originaria del ser al realizar una conversión de los problemas ontológicos en axiológicos⁴⁹

Puede afirmarse que ya desde los primeros escritos de Nietzsche, el juego aparece como una relación fundamental entre el ser humano inmerso en el devenir y el mundo, que se desarrolla como la actividad libre e inocente de la unidad primordial y que a su vez actúa como matriz y modelo para la actividad creadora del existente humano, quién ante el

⁴⁷Cf. GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. *La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche*. En FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio. Ed. Nietzsche y lo trágico. Madrid: Editorial Trotta, 2012. p. 217.

⁴⁸Cf. GUERVÓS. *La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche*. Op. Cit., p. 203.

⁴⁹Cf. FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. 2da Ed. Madrid: Alianza editorial, 2000. p. 141.

conocimiento místico dado por la experiencia abismal de su propia existencia, tiene la intuición de que necesariamente debe haber algo superior a sí mismo y que por consecuencia, tiene que haber una experiencia que posibilite un contacto con ese espacio trascendente. Debido a que la razón no puede explicar la totalidad ni el fundamento de la realidad, se pone de manifiesto el límite de la misma y por consecuencia, se hace fundamental la aceptación, tanto de una aproximación intuitiva a la entidad primordial, como la de que efectivamente hay un transcurrir del todo que ocurre en la forma del devenir, a través de la construcción y destrucción constantes sin comienzo ni fin y por sobre todo sin una meta por alcanzar, con lo que Nietzsche consigue reducir la moral a estética y explicar la vida como creación.

De esta intuición de una realidad que se vincula con otra superior, Nietzsche desarrolla su propuesta como metafísica del artista, en la que hay una unidad primordial cuyas características están expresadas mediante los rasgos dionisiacos, en oposición a una realidad fenoménica simbolizada por lo apolíneo, donde el vínculo que los filósofos preplatónicos consideraban con lo Uno, actúa como una huida del devenir, posibilitando un quiebre respecto del modo de existencia habitual tal como sucede con la experiencia de la tragedia. Sin embargo para Nietzsche, el conocimiento trágico que ve lo abismal de la vida y la futilidad de la existencia, actúa como una especie de medicina que produce un sentimiento que permite superar la huida del mundo propuesta por los ascetas o por filosofías como la de Schopenhauer, a través de una transfiguración artística de él, sustituyendo el pesimismo pasivo por un pesimismo activo en que sobresale la fuerza.

Tras estas consideraciones se pone de manifiesto como el intento por proyectar la visión trágica del mundo propuesta desde la óptica del arte en *El nacimiento de la tragedia*, encuentra su contrapartida en la imagen de la filosofía griega que reconstruye Nietzsche a partir de un apego al pensar científico. Ambos elementos, el arte y la ciencia, son aquí distintos modos de abordar la realidad y distintas herramientas para explicar la vida que utilizaban los griegos, sin que uno de ellos tuviese superioridad respecto del otro, donde estos dos aspectos se conjugan para dar lugar a una cosmovisión de carácter metafísico en que el juego, aparece como aquel movimiento libre que caracteriza el devenir donde toda

acción se ejecuta sin intencionalidad, sin un porqué ni una finalidad establecida. En un modo contrario, lo que hay es más bien una falta de finalidad, una no utilidad, que pese a ello es abordada con seriedad, manifestándose el juego como el movimiento entre el fundamento y el sin fundamento de la existencia, como una especie de desdoblamiento de la misma, en dos cualidades opuestas que en ciertas ocasiones sitúa al ser humano en la seguridad que puede proporcionarle el hecho de que su existencia se dé conforme a una razón y esté por esto fundamentada, y en otras ocasiones, lo sitúa en la inseguridad y temor que le provoca un conocimiento verdadero respecto de toda existencia: que no hay fundamento racional para ella.

El juego aparece como permanente posibilidad y como punto de inflexión en que la existencia humana puede situarse en distintos planos radicalmente opuestos respecto del sentido y sinsentido de la misma.⁵⁰ Entonces, si se considera la perspectiva artística desarrollada en *El nacimiento de la tragedia* en relación con la perspectiva filosófica trabajada en los escritos sobre los preplatónicos, se estaría en posición de afirmar que lo dionisiaco actúa como aquello que revela el conocimiento del juego del mundo donde se hace visible el sin fundamento de la existencia, donde tal conocimiento actúa como liberador de la cotidianidad humana que se encuentra sumida en la individuación, pues en el carácter pueril y lúdico de lo dionisiaco, hay algo otro que se apodera del yo anulando la individualidad, pero posteriormente restituyéndola en una existencia transfigurada, como consecuencia del tomar parte del juego del devenir del mundo.

Finalmente, es importante destacar dos elementos que se hacen visibles en la interpretación trágica de los griegos presentes en la recepción de Nietzsche y que se profundizarán posteriormente. Uno de ellos corresponde al ya mencionado impulso agonístico competitivo que aparece como rasgo característico del pueblo griego y que obedece a una expresión mental producto de un pensar antitético, y el otro corresponde a la consideración del mundo como devenir amoral, donde Nietzsche precisa que los preplatónicos tienen una especie de desconfianza ante la realidad, porque para ellos esa unidad primordial no es identificada con un dios bueno que creó todo óptimamente como

⁵⁰Cf. HOLZAPFEL, Cristóbal. *Crítica de la razón lúdica*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. pp. 45-51.

ocurrirá en interpretaciones posteriores. De esto se infiere que el nexo entre creación y bien no es necesaria, por lo que resultaría forzosa una explicación de carácter moral sobre el devenir.

Así las cosas, no puede tomarse por cierto que la existencia implica en sí la moralidad, o la finalidad de expiación de culpas, puesto que hasta lo más terrible de ella queda justificado en esa “inocencia del devenir” que al ser vislumbrado, conocido y representado, resulta transfigurador, donde el juego actúa como elemento aligerador.

CAPÍTULO II

LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO TRÁGICO

*En tanto que la tragedia deja presentir
una redención del mundo,
proporciona la ilusión más sublime:
la libertad de la existencia en general.
Hay en esto una necesidad de sufrimiento
—pero también una consolación.
(FP I, 142)*

Si se focaliza la mirada en la redefinición que Nietzsche elabora de lo trágico, se reconoce que lo esencial en esta interpretación radica en un conflicto entre dos elementos opuestos captados mediante una intelección intuitiva, pero expresados a partir de una traslación que va desde principios trágicos cosmológicos a principios trágicos estéticos, lo que desemboca en una reflexión sobre distintas posibilidades de ser-en-el-mundo.¹

Esta contradicción que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco, se caracteriza por tener un cariz agonal, en el que resulta más importante el desenvolvimiento del proceso, que la resolución y finalización del mismo. De esta manera, lo que Nietzsche rescata de la tragedia griega, corresponde principalmente a que ella es una “experiencia” en la que a través de un hecho artístico se vivencia el mito trágico de la existencia representado en la lucha entre los elementos apolíneo y dionisiaco, que en un momento de esplendor, logran una alianza en la que se transfigura lo trágico de la existencia, donde lo dionisiaco hace asequible lo abismal y sin fundamento de la misma de un modo tolerable.

Es importante destacar que la “experiencia” de la tragedia griega no sólo es vivenciada por quienes actúan en su producción artística, sino también por el grupo social que juega el rol de espectador de ella, de manera que la tragedia es una “experiencia vital” que se trasciende a sí misma como hecho artístico, porque se relaciona con una sabiduría que se eleva sobre sí, materializándose en un conocimiento profundo de la existencia total,

¹Cf. KOUBA, Pavel. El mundo según Nietzsche. Barcelona: Herder editorial, 2009. p.14.

que únicamente puede transmitirse de un modo directo, sin una mediación que sea de carácter racional.

Lo trágico es importante entonces, porque sostiene la interpretación nietzscheana de juventud sobre la existencia total, entendida como un fenómeno de la naturaleza, que para el ser humano se traduce en individuación sujeta a contradicción, que reiteradamente provoca conflicto y dolor, por lo que inevitablemente aparece en la existencia humana la condición de sufrimiento. Pero en este caso, el sufrimiento producto de la adversidad es enaltecido y afirmado, al mismo tiempo que tiene el efecto de impulsar continuamente el desarrollo de la existencia individual, donde se produce el despliegue de la voluntad y se pone en juego la posibilidad de libertad. En este contexto y en relación con esta referencia a la libertad y a la interpretación del pensamiento trágico, se intentará elaborar una reflexión en torno a la relación que existe entre lo trágico y la concepción de la libertad en la cosmovisión nietzscheana de juventud, puesto que es en relación con la voluntad, donde se amplía el horizonte respecto de las distintas posibilidades de ser-en-el-mundo.

Para lograr esto es importante tener a la vista como consideración previa, que el esclarecimiento de la conexión entre la idea de libertad y lo trágico, implica reconocer ciertas dificultades. En primer lugar está la complejidad que contiene en sí la posibilidad de la existencia de la libertad, puesto que en una estimación profunda de ella, toda reflexión parece conducir a razonamientos paradójicos, ya que si se toma como punto de partida la creencia en que efectivamente el ser humano puede dirigir sus motivos y voluntad libremente, podría objetarse a esta perspectiva que tal creencia responde a una mera ilusión, porque podría darse el hecho de que se esté predispuesto o predeterminado a esa creencia. O bien podría aceptarse que efectivamente no existe tal libertad, inclinándose por una perspectiva determinista o fatalista, que de igual modo podría haber sido asumida libremente. Ante tal aporía parece no haber salida.

A la posibilidad paradójica de la existencia o inexistencia de la libertad, se suma como dificultad para abordarla su aparente amplitud conceptual, puesto que la libertad aparece en la historia como un concepto que se ha definido de múltiples maneras, pero

siempre a partir de las variaciones que ofrece la relación entre la propuesta de una libertad absoluta o la imposibilidad total de la misma, de modo que nociones tales como *hado*, *fatum*, *moira*, divina providencia, destino, azar, albedrío, determinismo, fatalismo, etc. son conceptos que se aproximan a ella inclinándose por el predominio de uno de los elementos que componen su juego.

De esta manera se hace visible que por la modalidad en que se despliega la libertad, resultaría muy difícil aproximarse a una noción auténtica y última de ella que tienda a considerarla en una definición cerrada. Sin embargo, el pensamiento y sentimiento que evoca la cosmovisión trágica propuesta por Nietzsche, aparece como una de las posibilidades de aproximación intuitiva a la consideración de la libertad, entendiéndose como el fundamento para el vínculo que se da entre ella y el ser humano.

En relación con lo anteriormente planteado, hay que considerar que la cosmovisión trágica y la libertad coinciden en principio, en que ambas parecen manifestarse con mayor sustancialidad y efectividad, en una contraposición de elementos más que en una definición unívoca y estática de las mismas, puesto que no hay una idea fija o absoluta para expresarlas porque ambas se relacionan con la totalidad de la existencia, ya sea a un nivel metafísico o exclusivamente antropológico o existencialista; desde la consideración de una visión total de mundo o como la vivencia individual del ser-en-el-mundo. Cabe entonces la pregunta ¿cuáles son los alcances en esta relación de semejanza entre el pensamiento trágico y la libertad en la cosmovisión de Nietzsche? Probablemente la respuesta es que esta relación es de carácter fundamental, por lo que el pensamiento trágico como expresión de un mito en la modalidad de la contradicción, podría actuar aquí como herramienta para la dilucidación del concepto de libertad con que trabaja Nietzsche, de modo que la aproximación a lo trágico, proporciona un método de acceso a una idea auténtica de la libertad, al mismo tiempo que podría conducir a una interpretación material de la misma, donde la libertad se vincule directamente con la existencia humana. De esta manera, la aproximación intuitiva a una idea ontológica fundamental utilizada por el autor, resulta provechosa por su ausencia de rigidez conceptual, por su flexibilidad y por su dinamismo

para la comprensión de elementos de carácter complejo como ocurre en el caso de la libertad.

Otro elemento que aparece como un inconveniente para la comprensión de la libertad en la obra temprana de Nietzsche y de la relación que ella tiene con el pensamiento trágico, se encuentra en que si bien, ambos responden a elementos fundamentales que ponen en marcha su pensamiento y sustentan sus ideas más reconocidas y estudiadas –súper hombre, muerte de dios, eterno retorno, voluntad de poder– la idea de libertad se desarrolla de manera progresiva en su obra, por lo que en sus primeros escritos ella no se aborda de manera directa, pues se encuentra, recurriendo a conceptos fisiológicos, larvada, como algo que no se manifiesta abiertamente, como un síntoma que es reflejo de otra cosa, como algo en desarrollo incipiente. Por esta razón, lo primero que se realizará es intentar elaborar una articulación de los distintos elementos que manifiestan rasgos comunes a los que presenta la idea de libertad en los escritos juveniles de Nietzsche, como son la consideración que propone del arte, del juego, del devenir, de lo dionisiaco, del destino, de la teleología, etc.

Con el objetivo de esclarecer el sentido de estas nociones para el autor en cuestión, se ahondará en las influencias griegas presentes en el pensamiento nietzscheano, profundizando y poniendo un énfasis mayor en su recepción, para luego reconocer los rasgos esenciales desde los que el autor elabora las ideas del destino y de la libertad, y así dilucidar la relación fundamental entre ésta y el pensamiento trágico.

2.1 Referentes griegos en el pensamiento de Nietzsche.

Hasta el momento se han identificado en este texto dos elementos esenciales que Nietzsche recibe de la cultura griega y que presentan una importancia considerable en la elaboración de su pensamiento de juventud. Desde la disciplina artística centrada específicamente en la tragedia, recepciona la contradicción apolíneo-dionisiaca siendo este último un elemento fundamental, mientras que de la disciplina filosófica desarrollada por el grupo de los preplatónicos, rescata el carácter científico que los pensadores cosmológicos

ofrecen en la articulación de la realidad como devenir agonal, que por su cualidad de inocencia Nietzsche identifica con el juego. Entonces, tanto lo dionisiaco como el juego en sentido agonal, resultan fundamentales para la elaboración de su “metafísica del artista”, donde ambas representaciones pueden vincularse con la idea de libertad. Pero la admiración y el conocimiento que Nietzsche tiene de la cultura griega son tan profundos, que al ahondar en los escritos de su primer periodo, van descubriéndose otros elementos en la recepción del autor, que igualmente confluyen en la consideración de lo trágico en conexión con la libertad.

Con la finalidad de alcanzar una mayor claridad, a continuación se esbozará una distinción metodológica entre los elementos que se relacionan con la forma y método de aproximación a la realidad y entre aquellos que se vinculan con el contenido o tema de pensamiento, para así lograr una delimitación más precisa de la interpretación nietzscheana de lo trágico, esta vez, en directa conexión con la idea de libertad.

2.1.1 La forma de pensamiento: el agón y las antinomias en la cultura griega.

El ideal de la cultura griega antigua correspondiente al periodo arcaico, resulta fundamental para la construcción de la filosofía de Nietzsche en cuanto actúa como punto de partida y contextualización de lo que el autor desarrollará como pensamiento trágico. Pero para comprender estas relaciones de colaboración entre filosofías que se desarrollan tan alejadas en el tiempo, resulta de vital importancia tener a la vista que Nietzsche, a partir de una profunda conciencia de los hechos que ocurren en su contexto concreto, ve en la cultura griega un ideal de vida que actúa como posibilidad de salvación para la situación decadente de su tiempo, que será realizable en la medida que la interpretación griega de la realidad sea auténtica y pueda operar como marco de referencia para el proyecto de renovación cultural que él mismo intenta esbozar en este momento de su pensamiento.

En esta perspectiva, resulta fundamental reconocer que todo esquema cultural se correlaciona con un esquema mental y responde a él, en la medida que es el reflejo de un

modo determinado de ver el mundo y por ello, de ordenamientos específicos del grupo humano que configura tal visión. Por esta razón, si se quiere comprender las acciones de los individuos pertenecientes a una cultura, hay que remitir necesariamente a la modalidad en que se desarrolla su pensamiento, por lo que es posible afirmar respecto de la cultura griega, que si el carácter agonal se presenta en las prácticas de la vida cotidiana de tales individuos, es porque la mentalidad del griego se desenvuelve en la modalidad de un pensar antitético-agonal.

Según Simon Bennett, la mentalidad de la cultura griega de aquel entonces, se caracterizaba por una abierta aceptación de su irracionalidad, así como también por un carácter agonal, pragmático y sintetizador,² rasgos que se manifestaban en actividades cotidianas como en las competiciones olímpicas o en los ritos báquicos, así como también en el plano intelectual, por ejemplo en la integración de la diversidad de elementos que incluía su proceso de formación y en la elaboración de su “imagen de mundo”.

El carácter agonal se observa por ejemplo, en el avance de la filosofía preplatónica, en la medida que la competencia produce que cada pensador intente una especie de superación de quién le antecedió, teniendo como consecuencia un avance y una originalidad respecto de las consideraciones filosóficas precedentes. La mentalidad agonal es visible también, en el carácter antinómico que se utilizaba para el conocimiento y aproximación a la realidad, que con la sistematización del pensamiento, ocupa conceptos antitéticos para la explicación de las categorías con que intentaba aprehender la misma. Existe por ejemplo la naturaleza, pero también algo otro que se relaciona con ella, que no es igual, sino que se diferencia como antítesis, pero que no puede definirse con total claridad, por lo que se sitúa en la categoría de lo sobrenatural, que finalmente es todo lo contrario a lo que se establece como natural. Este estilo de aproximación a los fenómenos se aplica a muchas otras ideas más. Por ejemplo, existen los humanos con determinadas características y existe la divinidad constituida con los rasgos opuestos: a la finitud se opone la infinitud, a lo imperfecto lo perfecto, a la multiplicidad la unidad, a la necesidad la libertad y a la racionalidad, la irracionalidad.

²Cf. BENNETT, Simon. Razón y locura en la antigua Grecia. Madrid: Akal Editor, 1984. p. 53.

La interpretación de Nietzsche sobre el carácter agonal de los griegos, propone que éste se relaciona con una lucha entendida de un modo positivo, como una rivalidad u oposición que estimula una superación del contrincante en la autoafirmación de cada una de las partes implicadas en tal oposición, donde lo que interesa de tal carácter, no está en la finalización de la competición, sino que en lo productivo que podría generar dicha disputa,³ como principio de cambio y movilidad, pero además de esto, como diferenciación y delimitación de los elementos de cada contrario por una parte y como unificación de aquello común por otra, puesto que lo que importa del *agón*, es la lógica en que no se persigue la anulación del adversario, sino que se busca mantener la rivalidad. Por lo tanto, Nietzsche considera el *agón* de un modo similar a la buena *eris* de Hesíodo, pero también lo considera desde la significación de Heráclito en cuanto corresponde a un *pólemos*, que a su vez contiene una especie de *logos*, como unidad armónica subyacente.⁴

El concepto de *agón* como lucha considerado en sentido positivo, entendido como un juego en el que compiten dos elementos con características contrarias es importante, porque Nietzsche lo recepciona en primer lugar como una idea perteneciente a la filosofía anterior a Platón, que era utilizada como principio de realidad o *arjé*, pero inmediatamente hace una aplicación metodológica de él, por lo que el *agón* no actúa únicamente como una idea o principio fijo, sino que como el camino o herramienta con que procede el pensamiento para alcanzar esas ideas. Es decir, que además de ser un principio como tema de pensamiento, el *agón* es principio en el sentido en que posibilita la intelección de los mismos temas de pensamiento mediante una constante movilidad que permanentemente alimenta el fluir de la unidad primordial.

Podría incluso decirse que este modo de entender el *agón* corresponde al *arjé* griego en plenitud, en tanto colma de sentido su triple acepción como origen, entendido como inicio, como fundamento que es base y por ello sostiene, y como principio rector que gobierna y causa todo en la realidad. De manera que el juego ligado al pensamiento

³La idea de juego en sentido agonal será fundamental para la caracterización de la obra de arte como lugar de la verdad en Heidegger.

⁴CARRION, Úrsula. Nietzsche y la filosofía agonal. Ed. electrónica
http://www.ontologia.net/studies/2011/carrion_2011.pdf

antitético agonal, será fundamental en la obra posterior de Nietzsche principalmente en dos aspectos: primero, en la medida que permitirá una vía alternativa para la crítica a la metafísica occidental y segundo en cuanto anuncia un modo de pensamiento disolutivo.

La modalidad de pensamiento que se apoya en el dinamismo del *agón* le permite a Nietzsche situarse fuera o sobre el pensar metafísico tradicional, en cuanto señala el autor que históricamente ella ha privilegiado nociones estáticas produciendo ideas fijas que no corresponden más que a ficciones vacías.⁵ Por eso el juego agonal aparece como la posibilidad de aproximación metodológica a una nueva experiencia del ser, al mismo tiempo que permite una expresión no conceptual de tal experiencia. Lo mismo ocurre con el modo de pensar disolutivo antes aludido, que se vislumbra en los títulos de las obras de Nietzsche como por ejemplo en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*, en la medida que se utiliza un juego literario que refiere a un proceder contradictorio, el que puede considerarse como punto de partida para un pensar que intenta enlazar elementos opuestos, pero que al mismo tiempo separa delimitando lo más propio de cada uno de tales elementos. Pero este carácter antitético-agonal que será manifestado con fuerza en el contenido de sus trabajos, evolucionará para alcanzar su máxima expresión en la idea de circularidad trabajada desde diferentes perspectivas en el *Zaratustra*.⁶

Lo disolutivo del pensamiento de Nietzsche, debe entonces entenderse también bajo la dinámica de carácter antitético agonal, en la medida que hay un enfrentarse a aquello que ha sido establecido tradicionalmente de un modo destructivo, en que se deshacen las estructuras previamente concebidas, pero que al mismo tiempo y partir de tal disolución se logra una profundización de lo que significan los elementos que fueron sometidos a tal modalidad de pensamiento.

Desde las consideraciones precedentes, es visible como el pensar antitético-agonal con que procedían los griegos resulta fundamental como un método de pensamiento, una

⁵Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza editorial, 2010. p. 51.

⁶Cf. CARRASCO, Eduardo. *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002. pp. 25-30.

forma de proceder intelectual e interpretativo que Nietzsche pone en práctica desde este sus ideas de juventud y que le permite avanzar dentro de su obra, puesto que la proyección de esta dinámica de pensamiento a su obra posterior es uno de los aspectos que posibilitará el pensamiento genealógico o la caracterización de la voluntad de poder cuyo proceder se da en la forma de un aniquilar y crear valores.⁷ Pero es importante resaltar también, que pese a la contradicción en esta modalidad de pensamiento, el carácter agonal tiene un afán sintético que es integrador y concreto.

El pensar antitético griego tiene esta cualidad agonal, puesto que se desarrolla en la forma de antinomias en que cada uno de los principios en oposición se definen en la autoafirmación de sí mismos sin imponerse uno sobre el otro, de modo que el griego del tiempo anterior a Platón utiliza la contradicción de un modo sintetizador y siempre dinámico, sin llegar a fijar las cosas como algo “eterno”, como posteriormente ocurrirá con los inicios del pensar metafísico occidental donde se enaltece la noción de “ser” a tal punto, que se impone de modo imperante y privativo. Esta cualidad sintetizadora del *agón*, es la que permitirá la elaboración de consideraciones totales o cosmológicas, así como también un pensamiento de la unidad que enaltecerá Nietzsche en contraposición al pensamiento de la fragmentación.

El aspecto concreto del pensar antitético-agonal, se observa en la praxis de la vida del griego, porque efectivamente percibían que había en la realidad dualidades, pero también que ellas no operaban como disgregación, sino como conflictos que efectivamente se presentaban en su cotidianeidad, resultando internalizados como una especie de “paradojas existenciales” que eran válidas para definir la existencia humana, por ejemplo al identificarse como enfrentados a la divinidad, con las características de imperfectos, finitos, mortales, destinados, etc. en contraposición a perfecto, infinito, inmortal y libre.

La estructuración de la relación con la realidad a partir de antinomias en el pensamiento griego es inmensa, sin embargo resulta importante considerar que aunque constantemente se trate con elementos opuestos, esto no se hace en una visión dualista cuya

⁷Cf. DELEUZE, Gilles. Nietzsche. Madrid: Ed. Arena libros, 2000. pp. 41-42.

separación es radical como sucederá posteriormente y de modo creciente en el desarrollo de la filosofía que se inicia con la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Más bien, lo que sucede al referir a las antinomias del pensamiento griego, es que salen a la luz aspectos que hoy parecen estar absorbidos por el predominio de uno de los rasgos de tal antítesis, como sucede con la relación entre racionalidad e irracionalidad.

Tal como señala Bennett, para Dodds,⁸ es fundamental la relación que el griego tenía con la irracionalidad, en tanto que hay una aceptación de ella que al mismo tiempo permite la articulación de toda una dimensión de la realidad, puesto que lo que no se explica a partir de la razón queda relegado a este ámbito, actuando como el fondo desde el que se configuran ideas como las de la divinidad, lo sobre natural, el destino, etc. De modo que lo irracional se vincula con aquellas ideas que de modo más originario explican la realidad y conforman la imagen de mundo del griego.

Esta contraposición entre los ámbitos racional e irracional en el ser humano a la que referían los griegos preplatónicos, es importante porque se relaciona directamente con la crítica de la cultura que realiza Nietzsche en la medida que ésta hegemoniza la racionalidad del ser humano e interpreta la irracionalidad desde una óptica negativa y excluyente. Si se considera al igual que el griego, que el ser humano se constituye de pasión y de irracionalidad y no sólo de racionalidad, sus acciones no podrían interpretarse desde una óptica exclusivamente moralista, sino que ésta correspondería a un tipo de expresión vital entre otras más que se podrían desarrollar.

La referencia a la irracionalidad puede apreciarse además en la antinomia que se da entre los términos de *hybris* y *sophrosyne*, en la medida que hacen patente el límite en las acciones humanas e imponen moderación en el comportamiento, ya que es aquí cuando aparece la posibilidad de control y responsabilidad, así como también de transgresión sobre ellas. Según Bennett, la cultura griega inicialmente aceptaba su irracionalidad, pero luego

⁸Cf. DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

de la filosofía socrática y de las tragedias de Eurípides, esto cambia en dirección del predominio de la racionalidad mediante la *phrónesis* alabada como virtud.⁹

Hybris y *sophrosyne* señalan ya una medida, una objetivación a partir de las cuales se impone una norma como modo de actuar y donde por consiguiente, puede establecerse un juicio o sanción respecto de su incumplimiento. En este sentido los actos del ser humano en que domina la *hybris* como exceso o desmedida respecto de un límite, estarían mucho más cercanos a un actuar libre que aquellos que antes deben evaluarse según una virtud establecida por la comunidad y que no siempre se encontrará en relación con el propio querer. De modo que la *hybris* como elemento irracional, desmedido, como locura -y como aquello que en cierta medida transgrede lo establecido de un modo convencional-, se vincula con el comportamiento instintivo del ser humano, que acontece de un modo mucho más espontáneo que las acciones mediadas por la racionalidad, las virtudes morales y por la costumbre. Por consiguiente, la *hybris* podría ser un antecedente importante en la consideración de la libertad como pulsión vitalista o despliegue de lo instintivo, quizás irracional, en el ser humano; así como también un aspecto que podría dirigir la reflexión hacia la interpretación nietzscheana de la tragedia en la que ella refleja un cambio en la configuración de mundo que a partir de la racionalidad que busca orden, estructura y control de lo irracional en la vida social de los griegos.

Hasta aquí se aprecia cómo el carácter antitético agonal y la irracionalidad, corresponden a elementos que efectivamente se encontraban disponibles para la cultura griega casi de un modo natural, pero que posteriormente serán apartados en la medida que la reflexión se centra en otros aspectos del humano y la realidad. Ambos rasgos de la mentalidad de los preplatónicos son recepcionados y fuertemente valorados por Nietzsche, quien pone en marcha su pensamiento aludiendo constantemente a estos aspectos, sea formalmente o sustancialmente y esto sucede hasta tal punto, que su filosofía se ha

⁹Cf. BENNETT. Razón y locura en la antigua Grecia. *Op. Cit.*, pp. 106 -228.

caracterizado como irracionalista o como el último pensamiento metafísico que pone fin a la modernidad.¹⁰

2.1.2 El tema de pensamiento: el destino en la cultura griega.

Uno de los temas fundamentales que Nietzsche recepciona de los artistas trágicos corresponde al destino, idea que se manifiesta a través de la antinomia entre la necesidad y la libertad.

En su acepción más tradicional, el destino implica un poder sobrenatural que no está al alcance de la libre acción humana y que contiene por una parte, la idea de una necesidad que domina a cada ser individual del mundo, por el sólo hecho de que es integrante de una totalidad y por otra, la posibilidad de una adaptación de esos seres individuales a aquella parte total a la que pertenecen, evitando o disminuyendo el sufrimiento que provoca el antagonismo entre la parte pequeña y la mayor.¹¹

Al referir el destino a las acciones humanas, hay que considerar que todo pensamiento que intente establecer un orden del mundo o que pretenda una comprensión de la realidad, presupone alguna interpretación de la idea de destino ya sea afirmándolo o negándolo. En el caso de los griegos, éste resultaba determinante para la acción de cada individuo en el mundo, quienes contienen en sí, una “porción” del destino universal.¹² Sin embargo uno de los elementos que subyace a la constante referencia sobre el destino en la representación del arte griego, más allá del interés por conocer un orden total, es la preocupación por el desenvolvimiento de la vida del ser humano a nivel individual, así como también a nivel colectivo, que se pone en práctica a través de la realización de acciones que se mueven entre el margen de posibilidades que hay entre la libertad y la necesidad, puesto que la idea de destino contiene en sí la exigencia de libertad.

¹⁰Cf. VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad. Barcelona: Editorial Gedisa, 1997. pp. 11-20.

¹¹Cf. ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de filosofía. 4ª Ed. México: Editorial Fondo de cultura económica, 2004. p. 290.

¹²Ibíd.

Para Nietzsche, en la tragedia de la antigüedad y en particular en la de Sófocles, el destino actúa siempre con una clara motivación, ya que según afirma: “El mortal cae en desgracia por disposición divina: pero la desgracia no es un castigo sino algo por lo que el hombre es consagrado como una persona sagrada. Idealidad de la desdicha.”¹³

El elemento trágico común que se deja ver tras los hechos representados en el drama de la antigüedad, es que aunque el ser humano no haya cometido una falta desde su responsabilidad, si está destinado a ello, de todas formas se verá sometido a la adversidad.

Mientras que en la tragedia de Esquilo hay una búsqueda dirigida principalmente por el problema de la justicia, en Sófocles aparece la figura de una divinidad poderosa, con una fuerza desde la que gobierna todo según su parecer, sin que necesariamente el humano alcance a comprender tales decisiones que influyen y se imponen en el plano terrenal, pero igualmente actuando de un modo en que siempre intenta hacer lo correcto enalteciendo la de *sophrosyne*.¹⁴ A partir de esto, es visible que la grandeza del ser humano está en la aceptación de la disposición divina y que su virtud tiene relación con la fortaleza que muestra ante la caída querida y provocada por los dioses.

Posteriormente con la obra de Eurípides, se observa una clara aceptación del poder superior en la forma de un destino como imposición inevitable que se contrapone al querer del humano. Sin embargo es necesario que se den al menos estos tres modos de considerar el problema trágico –como el conflicto entre justicia e injusticia, entre el ser humano y la divinidad y entre el ser humano y el destino— para poner de manifiesto que efectivamente eso que se tomaba por divino o sobrenatural, está asociado a un *hado* que actúa como encadenamiento de los hechos y se representa como una obstrucción fatal al querer del ser humano, puesto que tras él, se encuentra el problema del mal de toda existencia, que se manifiesta en la crueldad de los dioses desatada contra la debilidad del ser humano.¹⁵

¹³Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. En Obras completas volumen II: Escritos filológicos, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013. p. 571.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I, 2da ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2010. p. 254 9 [31].

¹⁵Cf. FESTUGIERE, A.-J. La esencia de la tragedia griega. Barcelona: Editorial Ariel, 1986. pp. 19-52.

De esta manera y tal como se señaló en la especificación del pensar antitético agonal, la vida del ser humano se proyecta siempre sobre un fondo superior en poder, en infinitud, en libertad, etc. Correspondiente a lo divino y contrariamente a esto, los dioses que se desenvuelven desde este plano, se contraponen a lo frágil, a lo finito y a lo no libre, proyectándose en lo humano desde su seguridad y felicidad. En cierta medida para el griego, el dios necesita la pequeñez del ser humano y necesita su desgracia, que por su oposición a lo divino, adquiere su carácter de humanidad, tal como lo señala Festugière: “la felicidad es patrimonio de lo divino, los dioses no permiten que el hombre sea demasiado feliz, hay una envidia de la felicidad humana”¹⁶. Por lo que esta “idealidad de la desdicha” de la que habla Nietzsche, se relaciona con este sufrimiento querido por los dioses y que es aceptado sin una connotación negativa por parte de la cultura griega, que al mismo tiempo engrandece la humanidad del individuo, de modo que el conflicto en que se encuentra por ejemplo el personaje Edipo, no necesita ser resuelto quedándole únicamente el aceptar su destino.

Es importante considerar que para Nietzsche esta idea de destino propia de los griegos que es entendida como fuerza sobrenatural que tiene absoluta incidencia en las acciones humanas, tiene su raíz en la falta de certeza que los grupos humanos primitivos experimentaron respecto de su relación originaria con la naturaleza, puesto que al tratar con ella el ser humano carecía por completo de un concepto causal o de un razonamiento lógico que le permitiese la elaboración de una explicación sistemática para los sucesos que en ella ocurren. Debido a esta incomprendibilidad, los acontecimientos de la naturaleza resultan impredecibles e inesperados y sus acciones parecen ejecutarse con vida propia, con conciencia y voluntad, revelándose los sucesos naturales como si estuviesen dirigidos por una especie de “espíritu” propio de la naturaleza, al mismo tiempo que manifestándose como azar para el ser humano, quien es capaz de reconocer regularidad en sí mismo, pero incapaz de hacerlo en la naturaleza.

Nietzsche desarrolla la tesis de que el culto a la divinidad griega no es original en sentido autóctono, porque existen muchos componentes que lo configuran, entre los que

¹⁶Cf. FESTUGIERE. La esencia de la tragedia griega. *Op. Cit.*, p. 46.

reconoce tanto elementos de base, como también procesos posteriores de complejización, ante los cuales resulta fundamental que previamente exista una tendencia al pensamiento mágico y la imposibilidad del reconocimiento de regularidad en la naturaleza. A partir de esto, señala que el culto nace con una finalidad cognoscitiva y social específica, como un afán de comprender y determinar la naturaleza en beneficio propio de los seres humanos. Y en el proceso de esta imposición y reconocimiento de la norma o de regularidades a las cuales atenerse, se van creando las ideas para explicar aquello que aún permanece sin comprensión, como es el caso de un poder superior al humano, al que el individuo no puede escapar y que ahora es identificado con el nombre de destino que alude a la *ananké* o necesidad y es personificado en la figura mitológica de las *moiras*¹⁷. Por lo tanto, existe un fuerte lazo entre lo que el griego entiende por naturaleza, divinidad y necesidad, elementos que estarán en la raíz de la construcción de la idea de destino y que son puestos en relación con aquello que aparentemente es irracional y por ello se le impone un orden, donde su sistematización ocurre por una necesidad humana, es decir, que junto con ordenarse y definirse, el contenido de estas ideas se humaniza.

Esta manera de entender el destino y la necesidad, es la que cambiará conforme avanza el desarrollo de la tragedia, por ejemplo, Nietzsche señala en el escrito *Introducción a la tragedia de Sófocles*,¹⁸ que la obra *Edipo Rey* ha tenido una valoración muy diferente según la interpretación que se elabora de ella en la antigüedad y en la modernidad, donde la razón se encuentra en que para los antiguos, la tragedia siempre se desarrolla en conexión con el mito, lo que le da sustancialidad a la misma evitando que su importancia sea reducida exclusivamente a la representación o a la forma. Pero esta diferencia en la interpretación antigua y moderna de la tragedia es tan profunda, que resulta casi opuesta, ya que mientras la primera reproduce los momentos culmines de la vida humana de un modo idealista poniendo énfasis en el padecer, la segunda busca ampliar la representación de lo real concentrada en la acción. Esto provoca que la tragedia antigua tenga un carácter

¹⁷ Cf. NIETZSCHE, F. *El culto griego a los dioses*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen II: Escritos filológicos, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013.

¹⁸ NIETZSCHE. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. Op. Cit.

pesimista contra la tragedia moderna, que es optimista y naturalista, en tanto nace de la realidad empírica del ser humano e intenta aprehenderla a través de la imitación.

Contrariamente a la modernidad, en la tragedia antigua el drama es trascendente, pues en él rige lo divino poniendo de manifiesto la limitación del ser humano, provocando recogimiento y compasión, donde la acción y la palabra actúan únicamente como un apoyo y son más bien, complemento del *pathos* trágico que intenta ir más allá de lo exclusivamente humano. Por esta razón el coro en la tragedia antigua se vuelve esencial, ya que es casi un personaje más en la escena, que actúa como elemento contra el naturalismo al nacer de la realidad transfigurada en que el ser humano se encuentra en el momento de la representación, operando como una especie de muro que aísla y cuida la privacidad del carácter ideal del mundo de la tragedia,¹⁹ donde eso trascendente se relaciona con el destino.

En la interpretación moderna de la tragedia esto no sucede así. Tras los siglos de arraigado cristianismo durante la época medieval, es habitual comprender que la culpa debe estar en relación con el sufrimiento, lo que sucede a través de una especie de “justicia poética”, por lo que si el ser humano es desdichado o sufre una caída, es porque tenía que ser de ese modo ya que anteriormente fue causante de una acción imprudente que ejecutó a partir de su voluntad y por ello desde su responsabilidad. A diferencia de la tragedia antigua, en la tragedia moderna, se impone un punto de vista absolutamente humano y moralizante, donde el destino no es algo que esté motivado de antemano, sino que en cada caso podría haber sido de otra manera.

Esta equiparación entre el castigo y la culpa, entre el destino y el carácter, elimina la trascendencia y la conexión con el mito trágico, al mismo tiempo que provoca que la catarsis tenga otros efectos en los que la tragedia aparece como el triunfo del hombre justo, donde el espectador experimenta el poder de: “tener en las propias manos la balanza de culpa y castigo, de ser el ejecutor de la ley moral, por otra parte el de verse a sí mismo bello

¹⁹Cf. NIETZSCHE. *Introducción a la tragedia de Sófocles. Op. Cit.*, p. 580.

y puro frente a un fondo oscuro”.²⁰ Por lo tanto, la comprensión de un destino como imposición fatalista en la vida humana en que se apoyaban los griegos ha cambiado, porque ahora existe la responsabilidad sobre los actos que se desarrollan en una relación causal y por ello pueden ser juzgados.

Cabe resaltar que para el griego resulta relevante dirigir la atención al modo en que se desarrollan sus acciones teniendo presente el límite y la posibilidad de elección, sin embargo sería un anacronismo proponer que ellos concebían sus actos bajo relaciones de libertad o determinismo, puesto que estos conceptos se utilizan durante la modernidad aunque ya aquí se encuentran estas consideraciones de modo germinal.

Resulta importante destacar que el cambio radical entre el modo de concebir la tragedia en la antigüedad y en la modernidad, tiene relación como Nietzsche señala, con la presencia del mito trágico y la trascendencia que éste implica, donde éste siempre se desarrolla en consideración de la fuerza de la necesidad, es decir, en relación con la interpretación de destino. Por eso Nietzsche se aproxima a la idea que sobre el tenían los griegos trágicos, donde la necesidad es una fuerza que domina todas las cosas, una especie de obligatoriedad que somete todo a su dominio, puesto que actúa como un poder ordenador que mantiene todas las cosas dentro de sus límites,²¹ de modo que en tanto el autor acepta la existencia de una fuerza superior, cuyo fatalismo reside en la imposibilidad de cambiar el curso de las cosas, pero donde igualmente el ser humano puede tener un margen de acción que le permita actuar de modo propicio; acepta también el hecho de que lo trágico en la existencia no obedece a la ejecución de acciones desde una valoración moral, puesto que lo adecuado en este caso es el conocimiento y aceptación del propio destino.

En el caso del pensamiento de Nietzsche, este proceso de moralización comienza específicamente desde el momento en que la aproximación a la realidad está dominada por el racionalismo, que absorbe todos aquellos elementos que se vinculan con el pensamiento mágico, religioso e irracional de las épocas anteriores en la cultura griega; y se sustenta en

²⁰Cf. NIETZSCHE. *Introducción a la tragedia de Sófocles*. Op. Cit., p. 570.

²¹Cf. CARRASCO. Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. p. 233.

los sentimientos reactivos a través de la culpa y la mala conciencia. Por lo tanto conforme se avanza en el tiempo, la historia ha mostrado que el sentimiento de culpa se utiliza vehementemente y con direccionalidad desde la transvaloración ejecutada por la rebelión de los esclavos en la moral.²²

En la que Dodds menciona como “cultura de culpabilidad” y que Nietzsche identifica como “época trágica de los griegos”, debido a la creciente percepción de la dicotomía que hay entre lo humano y lo no humano y debido al fuerte sentido de enlace familiar en la organización social griega, resulta posible la aceptación de una “culpa heredada” y por consecuencia del castigo que ello implica.²³ Esta conciencia incipiente de una culpa es la que dirige la reflexión hacia la responsabilidad y por consiguiente a los grados de autonomía con que se desenvuelve el ser humano, de modo que con las diversas representaciones del destino en la tragedia y específicamente con la disolución de ella, lo que opera es un incipiente cambio de paradigma sobre los esquemas culturales cuyos efectos son visibles en las acciones humanas, donde tales actos son vinculados con los sentimientos de responsabilidad, culpabilidad y necesidad de purificación en referencia a la libertad de los individuos, relaciones que posteriormente se matizarán de diversos modos a través del acontecer histórico hasta llegar a una visión exageradamente antropocéntrica, que más que aclarar, vuelve equívoca la noción de libertad.

A lo largo de la obra de Nietzsche hay numerosas ocasiones en que se hace referencia al destino sobre todo en la medida que sus ideas evolucionan. Por lo pronto es importante considerar que en los primeros escritos del autor, el destino es considerado en la forma de un *fatum*, que se conjuga con la libre voluntad, donde lo fundamental es lograr una especie de liberación de los elementos que obstruyen el desarrollo de la vida individual, pero siempre en vistas de que existe algo “otro” respecto del ser humano que hasta aquí se ha expresado en la modalidad de necesidad, y que al igual que en el caso de los griegos, la consideración de la moral no aparece sobrevalorada en la interpretación nietzscheana del

²²Cf. NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral: Un escrito polémico. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2013. *Op. Cit.*,p. 43.

²³Cf. DODDS. Los griegos y lo irracional. *Op. Cit.*,p 58.

destino, sino que aquello que ocurre y es considerado como adversidad, no implica necesariamente un castigo producto de acciones inmanentes a la propia existencia.

2.2 *El destino y lo necesario en los escritos de juventud de Friedrich Nietzsche.*

Aunque el culto griego a los dioses no sea originario de ese pueblo y esté conformado por una gran diversidad de elementos, Nietzsche rescata que a pesar de ello, la relación entre los mortales y la divinidad que se desarrolla en esta civilización, logra una expresión coherente, bella y resplandeciente. Esto se debe a que, como menciona en diversas ocasiones, los griegos elaboran sus ideas desde una actitud en la que son capaces de seleccionar aquello que resulta beneficioso para su cultura y desprenderse con facilidad de lo que consideran inservible o accesorio. Esta misma cualidad del pensamiento griego que es enaltecida por Nietzsche, es puesta en marcha en su pensamiento, de modo que a partir de la gran cantidad de contenido que el autor maneja sobre la cultura griega, selecciona elementos que le permitan construir su propio pensamiento que desde su juventud irá tomando la forma de una progresiva liberación, donde la necesidad representada por la figura del destino resultará fundamental.

Al igual que en los griegos, en el caso de Nietzsche, también ocurre que hay una consideración sobre el destino que se vincula con la idea de necesidad, pero sin ser interpretado desde tal perspectiva fatalista. En *De mi vida escritos autobiográficos de juventud*,²⁴ se encuentra uno de los primeros trabajos en que el autor realiza una alusión directa al tema del destino, donde aquel aparece entendido como un *fatum* que se hace visible para el ser humano en un pensar antitético sobre su actuar, en tanto que éste se opone a la libre voluntad individual, señalando que: “En la medida en que el *fatum* se le

²⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos autobiográficos de juventud*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

aparece al ser humano en el espejo de su propia personalidad, la libertad de la voluntad individual y el *fatum* individual son dos adversarios de igual valor.”²⁵

Lo primero que hay que considerar a partir de esto, es que el tema se aborda desde la contrariedad que surge al intentar poner en práctica una existencia auténtica por parte del individuo como ser social, puesto que al encontrarse el ser humano inserto en un contexto determinado, es que siempre queda en alguna medida influenciado por él, dificultándose la posibilidad de elaborar una opinión propia y una expresión libre acerca de las ideas individuales, en tanto que ellas se generan a partir de impresiones que son provocadas por estímulos que vienen del exterior y que por consiguiente, se adoptan condicionadas por la convención.

Nietzsche ejemplifica en este punto refiriendo a la fuerza de la doctrina cristiana presente en las costumbres de su época, donde aquella impone lo que debe considerarse como “virtud”, “bien”, “mal”, etc. Dirigiendo de manera explícita el modo en que las personas deberían actuar. Si bien, en las consideraciones sobre elementos que se oponen al querer individual no se habla aún de la existencia de un destino, es posible observar cómo en términos concretos para Nietzsche la costumbre actúa como una especie de limitación ante la voluntad libre de cada individuo, en tanto ella opera como una obstrucción externa con la que los individuos tienen que relacionarse por necesidad, encontrándose dirigidos por motivos que no siempre están en sus manos, sino que en la mayoría de los casos, no se ponen en marcha desde su querer, lo que deja ver que las acciones humanas podrían ejecutarse de un modo prefijado o direccionado. A partir de esta situación, se abre la posibilidad de la existencia de un destino como esa fuerza que se presenta en oposición a la libertad de la voluntad.

Esta situación de conflicto que se da en el plano de la existencia humana entre la propia voluntad y la voluntad general, propone que la primera aspira a una especie de “desprendimiento” o liberación de ciertas costumbres que no resultan propias o útiles para

²⁵ Cf. *Fatum e Historia*. En NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos autobiográficos de juventud*. En NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas volumen I: Escritos de juventud*, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 205.

el desarrollo individual, de manera que tanto el *fatum*, como la libertad, se hacen visibles para el ser humano en la confrontación. Desde esta consideración Nietzsche afirma que existe una libertad de la voluntad que se identifica con la libertad de pensamiento y únicamente se encuentra limitada por el horizonte de las ideas; pero que también existe una libertad en el obrar, correspondiente al lugar donde aparece el *fatum* individual, oponiéndose como adversario en el sentido de la lucha agonal antes mencionada, que permite que se manifiesten con fuerza cada uno de los elementos opuestos en la medida que la voluntad individual se percata de su particularidad ante la voluntad general.

Nietzsche refiere a esta confrontación que tiene lugar en el individuo en términos de impresiones externas y experiencias internas, donde las primeras se encuentran condicionadas principalmente por las costumbres, entendidas como el resultado de una época y por la moral, entendida como el resultado de la evolución general de la humanidad. Estas impresiones externas que establecen ideas que fundamentan la existencia del ser humano, provienen desde una búsqueda común, pero no necesariamente se encuentran en consonancia con la experiencia interna que es individual, de manera que al situarse el ser humano en la historia y asumir una determinada posición, se hace visible el conflicto entre su querer entendido como su interioridad manifiesta en su voluntad y entre aquello exterior que se opone a su querer y que se presenta como necesario. El *fatum* individual actúa como aquello que se opone a la voluntad individual, pero que al mismo tiempo va más allá de esa singularidad, porque tiene el poder de situar al individuo de una determinada manera ante el pueblo, ante la humanidad, ante el mundo y la trascendencia, lo que se expresa en:

“Encontramos que los pueblos que creen en un *fatum* se distinguen por su fuerza y por la energía de su voluntad, mientras que los hombres y mujeres que dejan, siguiendo principios cristianos mal entendidos, que las cosas vayan como van, puesto que <<Dios lo ha hecho todo bien>>, se dejan guiar por las circunstancias de manera degradante”²⁶

²⁶Ibíd.

Según el autor, es el modo de relacionarse con el *fatum* el que posiciona al ser humano de distintas perspectivas ante la totalidad de lo existente, sea desde la individualidad o la colectividad. Sin embargo es importante notar que en este planteamiento ocurre que, desde la consideración de la existencia singular, Nietzsche ha dado un salto al considerar la existencia más allá de la colectividad, al referir a una totalidad y a la figura de un dios en sentido metafísico, lo que es visible al introducir la imagen de un ser superior que posee la cualidad de bondad al crear y organizar todo en vistas del bien, idea que es propia del cristianismo y que opera como imagen de mundo. Este movimiento en el pensamiento del autor será característico de sus primeros escritos principalmente debido a la influencia schopenhaueriana, que posteriormente intentará superar a partir de la liberación de nociones de carácter metafísico, así como también de la dualidad entre voluntad y representación. Sin embargo, en su primera etapa de pensamiento, en ocasiones se hará referencia a una interpretación que pone énfasis en un sentido metafísico y en otras, a uno que enfatiza aspectos antropológicos e incluso existenciales,²⁷ por lo que en algunas oportunidades no se identifica con claridad si al hablar de la relación entre *fatum* y libertad, el tema se aborda desde la crítica a la cultura, desde la metafísica del artista o desde la conjugación de ambos elementos que finalmente no tienen una delimitación precisa. De todas maneras es posible considerar que el conflicto entre *fatum* y libre voluntad se expresa en una doble modalidad, ya sea como energías internas e impresiones externas de un individuo particular, donde el conflicto se desarrolla entre la voluntad individual y general en el contexto histórico; o entre el origen y articulación de lo que se toma por real en una consideración trascendente.

En el primer caso, tanto las impresiones externas como la voluntad general, corresponderían al *fatum*, entendido como una fuerza que actúa de modo necesario y en oposición a la libre voluntad y a la experiencia interna; pero que al mismo tiempo opera como un elemento positivo para la existencia en la medida que fortalece la individualidad, en tanto que constantemente desafía a una autoafirmación o fortalecimiento de la misma, remitiendo al ser humano a su vínculo con la evolución total, puesto que si el *fatum* es una

²⁷ Cf. FINK, Eugen. La filosofía de Nietzsche. 2da Ed. Madrid: Alianza editorial, 2000. p. 141.

fuerza, la interioridad y la voluntad individual como libertad, se ven obligadas a responder como una especie de contrafuerza que actúe como principio de separación del todo, posicionando al individuo de una manera específica en la totalidad de lo existente. Por esta razón, tal como se señala en el texto precedente, tanto los individuos como los pueblos que sitúan su existencia asumiendo a su vez la existencia de un *fatum*, pero oponiéndose a la adversidad que éste pueda presentarles, intentan dominarlo y para ello deben desarrollar una fuerza que tenga la capacidad de hacerlo, deben desplegarse y exponerse, deben superar sus limitaciones y hacerse fuertes, de modo que no pueden seguir principios previamente establecidos ni aceptar los sucesos de manera pasiva, porque esto les rebajaría su condición de humanidad. Tanto el individuo como el pueblo, se enfrentan al destino en el juego entre *fatum* y libre voluntad, donde la aceptación de la existencia de un destino implica el desarrollo de una energía interna que los fortalece y que justifica su humanidad, como una especie de singularidad que separa y a la vez integra.

Se hace visible que a diferencia de la connotación griega del destino, para Nietzsche el *fatum* no se considera como una fuerza con existencia material y con un poder sobrenatural que esté por encima del ser humano, sino que corresponde a un concepto abstracto que refiere a la necesidad con que se relacionan los acontecimientos ejecutados por él que no tiene una finalidad específica, sino que es más bien, una especie de cadena que une las causas y efectos de las acciones subsumiéndolas en relaciones de necesidad. A partir de esto, el autor señala la imposibilidad de un *fatum* absoluto, al mismo tiempo que: “La libre voluntad, es también ella, solo una abstracción, y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que por *fatum* entendemos el principio que nos guía cuando actuamos inconscientemente”.²⁸

Desde la consideración del *fatum* y la libre voluntad como conceptos abstractos, el ser humano se compone de ambos elementos en distinta medida, resultando imposible que el *fatum* gobierne de manera absoluta, porque de ser así, éste anularía a la voluntad hasta desaparecer y se estaría ante una posición fatalista en que el ser humano no sería más que un autómatas; del mismo modo, tampoco puede existir una voluntad completamente libre

²⁸Cf. NIETZSCHE. *Fatum e Historia. Op. Cit.*, p. 206.

sin *fatum*, ya que el ser humano, en este caso sería como un dios.²⁹ De modo que en la experiencia concreta no se presenta ninguno de estos dos casos extremos por lo que es posible afirmar que lo propio de la constitución humana es el “conflicto” entre el *fatum* y la libre voluntad, que se expresa tanto en las acciones conscientes – aquellas realizadas desde la voluntad— como en las inconscientes –aquellas gobernadas por el *fatum*, en tanto que ya no es posible observar las impresiones que motivaron previamente tales acciones—. Con todo esto se introduce otra acepción de los elementos que se dan en el conflicto entre *fatum* y libre voluntad que tienen relación con la inconciencia y conciencia del actuar del individuo respecto de la visibilidad de los fines. Pero en este punto es importante la pregunta ¿es exclusivamente el ser humano quien tiene la capacidad de realizar actos conscientes e inconscientes y por consecuencia libres o necesarios? ¿Puede existir también en la naturaleza esta ordenación a fines, específicamente a un fin?

En *La teleología a partir de Kant*³⁰ y en los fragmentos póstumos correspondientes al periodo entre *Finales de 1870-Abril 1871*,³¹ aparecen algunas indicaciones para encontrar tales respuestas. Aquí Nietzsche, sin enunciar una distinción de manera explícita, desarrolla el tema desde su visión metafísica a partir de una diferenciación entre los conceptos de “vida” y “vida humana”, así como también entre “voluntad” y “existencia”, que aunque tienen un origen común, responden a entidades diferentes, donde los primeros en cada caso refieren a la unidad primordial y los segundos, exclusivamente al existente humano.

Explica el autor que en medio de la totalidad de la existencia se encuentra la vida humana, que por su constitución, a diferencia de otros tipos de existencia, tiende al conocimiento de las cosas. En este impulso por conocer intenta descubrir el porqué de los sucesos que ocurren estableciendo conexiones que le permitan configurar lo que toma por realidad. A partir de esto efectivamente reconoce nexos entre las causas y efectos de sus acciones, pero sucede que al mismo tiempo hay una gran cantidad de ellas que se le

²⁹ Cf. NIETZSCHE. *Fatum e Historia. Op. Cit.*, p. 205.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La teleología a partir de Kant*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874). *Op. Cit.*

presentan sin la visibilidad de ese nexo. Esto se debe a que, o bien, no existe tal nexo, o el nexo no se presenta en la modalidad que el ser humano intenta reconocer, puesto que cuando aquel observa que las cosas existen, inmediatamente quiere reconocer las leyes que permiten su existencia, elaborando condiciones que en la mayoría de los casos son puestas en relación con una finalidad, sin que ésta sea constitutiva de las cosas propiamente tal. De manera que es el entendimiento humano el que ve un finalismo en las acciones propias, que se extrapola a todas las cosas y procede elaborando distintas categorías que permitan explicar tal finalismo, apelando a ideas como el mecanicismo o a la necesidad, de modo tal que desemboquen en una causa final, cuando lo que resulta más cognoscible según Nietzsche no es tal conexión o intención en las cosas, sino que el azar, sin embargo se desemboca en la idea de destino.

Para Nietzsche no existe un mundo que sea teleológico y ordenado en vistas de una causa final. Esto no puede afirmarse porque en primer lugar no es posible un acceso a tal realidad que permita su aprehensión de manera conceptual y certera, y en segundo lugar, porque es la experiencia humana la que al considerar la naturaleza como una creación inconsciente, desespera y necesita que las mismas causas que ha reconocido en la propia existencia se presenten en ella, atribuyéndolas al mundo por analogía. De manera que este desconocimiento de la constitución total de la realidad, es el que conduce al ser humano a crear a partir de una necesidad que podría considerarse metafísica, un mundo inteligible guiado por una inteligencia creadora, un ser ideal fuera de las cosas que opera en la modalidad de dios. Pero realmente no existe un mundo teleológico ni una inteligencia creadora, porque la inteligencia se atribuye a la constitución de la totalidad como una proyección humana, donde la teleología se traduce en una forma de optimismo que es posible a través del entendimiento humano, cuyo origen se encuentra en un tipo de finalismo interno que permite la conservación de las cosas para la propia existencia, pero que no implica la necesidad de un finalismo supremo, en tanto esta posibilidad es inaccesible y por ello ininteligible para la existencia humana, por lo que el finalismo externo a la dimensión de la vida humana entendido como una especie de inteligencia

suprema o de causa final, resulta ser una ilusión y la conexión entre finalismo y causalidad no es necesaria.

En la naturaleza entonces, no existe ni un orden, no hay un actuar en vistas de una causa final y si es que llega a darse algún tipo de finalismo en ella, esto sólo ocurre producto de la vida misma, que puede ser posible de muchas formas y entre todas ellas, en algunos casos se manifiesta como finalismo, el que por consiguiente no es absoluto, sino relativo. De manera que en *Lateleología a partir de Kant*, Nietzsche busca eliminar la teleología con un fin práctico que corresponde a suprimir la idea de una razón superior, señalado que tanto el optimismo como la teleología, son productos estéticos que persiguen atenuar el vértigo que produce el contacto con el sinsentido de la existencia que ahora se percibe en la medida se hace visible que los fines en la naturaleza, ocurren de manera inconsciente.³²

La inteligencia entonces, es una cualidad que corresponde a la existencia humana en la medida que ella admite posibilidad de error y por eso la requiere, mientras que la voluntad o vida, se desarrollan según su naturaleza, que no puede comprenderse como un devenir correcto o equivocado, sino que como un constante fluir que se despliega en individuación como efecto del sufrimiento, por lo que la representación viene a ser el resultado de la repetición del proceso primordial del que se origina el mundo, donde no puede conocerse un fin, ni en dicho proceso ni en la existencia humana, porque siempre vuelve a haber metas parciales para ellas.³³ Por lo tanto, la única regularidad que podría existir para la voluntad es que ella se desarrolla de un modo constante y conforme a su naturaleza que es irregular, sin una inteligencia creadora y sin fin, es devenir irracional en el que de unidad primordial deviene en multiplicidad como representación no porque la necesite, sino que porque ella misma en alguna medida también lo es.

Esta crítica a la teleología es reafirmada cuando Nietzsche pone de manifiesto que el intelecto humano es algo completamente arbitrario en la naturaleza y que éste pertenece de modo exclusivo a la existencia humana, que más allá de requerirlo para no caer en el

³² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La teleología a partir de Kant*. Op. Cit., p. 307.

³³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos I. Op. Cit., p. 168.

error, lo necesita para no huir de la vida y funcionar como un medio de conservación de este tipo débil de existencia. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*³⁴ el intelecto está en relación con un proceso de conocimiento que realiza el ser humano en que el arte de la ficción alcanza su máxima capacidad de expresión, puesto que la vida humana necesita de la ilusión con tanta intensidad para poder vivir, que olvida que ésta se encuentra en la base de toda organización y convención de su existencia en sociedad, inclusive en la relación primaria que se da entre él y el mundo.

La existencia humana al intentar captar la esencia de las cosas y de la naturaleza, nunca logra llegar a ellas de modo directo, ya que del contacto con el mundo recibe estímulos nerviosos a partir de los que elabora imágenes, pero al mismo tiempo modifica la sensación empírica directa convirtiéndola en una metáfora, que al enunciarla a través de sonidos, vuelve a transformarse en una segunda metáfora, quedando la experiencia originaria del mundo modificada por la interpretación de quién percibe. Por eso para Nietzsche el lenguaje es convención y toda explicación se reduciría a metáforas interpretativas mediante las cuales no es posible un conocimiento absoluto, quedando la naturaleza siempre como una *x* desconocida para el ser humano. Si efectivamente hay una ley o un finalismo en la naturaleza, ello sería conocido por el ser humano sólo en sus resultados, como relaciones que interpreta través de la sucesión, del espacio, del tiempo, de la necesidad, etc. Entonces ocurre que al igual que en el proceso de formación de los cultos religiosos, el ser humano es quién aporta regularidad a la naturaleza a través de la racionalidad, donde el intelecto salva a la vida del abismo de la irracionalidad a partir de conceptos y estableciendo verdades antropomórficas cuyo fin es comprender el mundo como algo netamente humano, situándose como medida de las cosas, hasta posteriormente llegar a elaborar una compleja interpretación del mundo a partir de construcciones científicas.

Poco a poco va imponiéndose la inteligencia humana desde el predominio de una perspectiva racional, que se arraiga fuertemente y de modo creciente, en la medida que es

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

posible conceptualizar aquella intuición originaria admitiendo leyes y por ello privilegios, subordinaciones, etc. Por eso según el autor el ser humano prefiere la razón antes que la sola intuición. Sin embargo entre las diversas manifestaciones de la vida, siempre se ha dado la existencia humana liberada que se asemeja a la naturaleza y se presenta como intuitiva e irracional, porque no necesita ayudas externas para justificar la propia existencia, así como tampoco precisa de regularidad, esquematismo y abstracción, como sí lo hace la existencia débil que necesita certezas y seguridad y recurre por ello a la parte racional del entendimiento que le proporciona estos elementos para justificarse ante el devenir de la voluntad como vida irracional, sin finalidad, sin regularidad que aterra al existente humano quien busca desesperadamente un sentido que actúe como consuelo y se aferra fervientemente a aquel, hasta tal punto que olvida su poder creador y transfigurador, relacionándose con metáforas que por no ser abandonadas a tiempo se han vuelto contrarias a la vida. ¿Puede darse en medio de la voluntad irracional y sin finalidad alguna relación de necesidad? ¿En qué sentido podría hablarse de destino?

En el pensamiento de Nietzsche hay un rechazo a la teleología porque al pensar el mundo en términos de finalidad, podría reconocerse una causa final a la que todo se ordena y por ello un encadenamiento causal que podría conducir a una determinación completa y absoluta del universo, en que todo se moviera en vistas de la causa única que sería una especie de razón universal, una inteligencia ordenadora de todo lo existente en que los acontecimientos y existencias particulares quedarían determinadas por un destino de carácter fatalista. Sin embargo, para Nietzsche no existe ni la finalidad absoluta ni el encadenamiento causal total, sino que ambos pueden darse de modo relativo y parcial, por lo que el destino sería igualmente una ficción, una metáfora cuya creación se origina hace milenios en la cultura griega para soportar la adversidad que se presenta en la existencia humana y que por el desafío que impone a la misma, la fortalece.

Para Nietzsche es viable la consideración del destino en este sentido, en tanto que corresponde a una abstracción, a la idea de una fuerza de la necesidad que sobreviene como resultado de acciones propias de la existencia humana donde se ponen en relación necesaria dos hechos: una causa y su efecto. Sin embargo hay ocasiones en que tal relación

se percibe de un modo consiente porque ella es visible en un tiempo fenoménico cercano y con una finalidad determinada, pero en otras ocasiones, tal relación no es visible de modo directo, por lo que se cree que la conexión entre causa y efecto se produce bajo la dirección de un poder superior, cuando lo que ocurre es que las conexiones necesarias no son visibles para el ser humano en tanto resultan inconscientes para él.

Esta es la modalidad en que la necesidad se manifiesta en el devenir, no de un modo racional, sino que en relación con la libre voluntad que se desenvuelve sin que el juego de ese acontecer tenga una finalidad, donde es más importante que el resultado, el desarrollo en que se da el devenir total, en que se hace visible la contraposición entre libre voluntad y *fatum* individual. El destino entonces es una ilusión, cuyo origen se encuentra en la necesidad de consuelo para la náusea que provoca el conocimiento trágico por parte de un ser racional, ante la irracionalidad en la constitución y devenir del mundo, de la naturaleza, de la voluntad y de la vida en totalidad, por lo que afirma Nietzsche: “Ni los acontecimientos en la vida del individuo particular ni los de la historia tienen un curso necesario, o sea, el curso de una necesidad racional”,³⁵ y no hay en la vida o existencia humana una necesidad racional que no sea impuesta por el ser humano, porque tampoco la hay en la vida o voluntad como unidad primordial.

Esta necesidad que sigue un curso “irracional” es fundamental en la consideración del destino en el pensamiento de Nietzsche, que debe comprenderse a partir de su nueva interpretación, que se opone a las consideraciones tradicionales de él. De esta manera actúa como punto de partida para la posterior elaboración de la noción de *Amor Fati*, entendido como una actitud donde la existencia humana debe afirmar siempre la necesidad: “no querer que nada sea diferente, ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario y menos aún disimularlo, sino amarlo.”³⁶ Y efectivamente es posible amar la necesidad que ocurre en el devenir, pero siempre que se conozca la modalidad de tal proceso donde él es inocente, en tanto que el devenir carece de fin y ésta

³⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre historia y literatura*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 232.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza editorial, 2008. p. 58.

es su necesidad. Ahora bien, si todo lo existente se da en el devenir y este se desenvuelve conforme a su naturaleza desarrollando su juego en el carácter de necesidad ¿cómo puede existir la libertad? Tradicionalmente se pensaría que existe el destino como determinación total o existe la libertad, pero no ambos, y en caso de que se pensara en una interpretación que acepte la coexistencia de estos dos elementos antitéticos, esto ocurriría desde un determinismo y un libre albedrío débiles que se conjugarían para posibilitar distintos grados de libertad y necesidad en cada caso. Pero considerando que en la interpretación nietzscheana del destino, este existe como una ficción, entonces podría inferirse que la libertad también exista en esta modalidad.

La explicación se vuelve más compleja aún, porque la conexión que existe entre necesidad y libertad podría llegar a considerarse en una relación paradójica, en la medida que ambos elementos serían posibles en la movilidad del juego en que se desarrolla el pensamiento trágico dependiendo de la perspectiva que se adopte. Sin embargo, es importante considerar que para Nietzsche a partir de la negación del libre albedrío entendido como una ilusión y de la aceptación de la necesidad, es posible una aproximación un nuevo modo de comprensión de la libertad que arranca de su consideración antitética agonal donde se pone en estrecha relación con el destino. Por ello, pese al reconocimiento de algunos rasgos que efectivamente corresponden a la noción de destino que se presenta en los escritos juveniles de Nietzsche, aún resulta compleja una comprensión de todo lo que éste implica. Efectivamente el destino se relaciona con la necesidad, pero no de un modo fatalista así como tampoco de un modo racional. El destino se opone a las consideraciones tradicionales que lo vinculan con un finalismo o causalidad absoluta de la existencia total, siendo posible en la medida que se reconoce como la necesidad de acontecimientos causales y con una finalidad donde ellos siempre son relativos. El destino es una ilusión que puede salvar al ser humano del peso de la existencia, pero al mismo tiempo fortalecerlo ¿puede entonces coexistir destino y libertad? Todas estas consideraciones podrán comprenderse en la medida que el destino se ponga en relación con su figura antitética, la libertad.

2.3 Lo trágico y la liberación: posibles nociones de libertad en el pensamiento de juventud de Nietzsche.

Existen innumerables sentidos desde los cuales se puede referir a la temática de la libertad. Debido a esta amplitud, algunas de las consideraciones más importantes que hasta aquí se han intentado poner de manifiesto, corresponden a que para comprender lo que significa la libertad y el lugar que ella ocupa dentro de la obra de Nietzsche, resulta fundamental una aproximación que considere en primer lugar, que ella puede tener múltiples interpretaciones y que por ello puede abordarse desde múltiples perspectivas. En segundo lugar, hay que considerar que esas interpretaciones jamás conducirán al establecimiento de una noción fija y estática respecto de ella, y en tercer lugar, que para una comprensión que sea lo más fiel posible respecto de lo que el autor intenta expresar al escribir sobre ella, la libertad debe ser puesta en relación directa con su contraparte, correspondiente a la necesidad, en la medida que esta oposición se desarrolla en el desenvolvimiento de un juego agonal que permite la autoafirmación de ambos elementos y que puede tener la función de una metodología de aproximación intuitiva propia del pensamiento trágico ¿qué es entonces la libertad para Nietzsche? y más aún ¿es ella posible en alguna medida para la existencia del ser humano?

En *Fatum e historia*, la libertad es identificada con la voluntad libre que se opone a la necesidad del destino representado por el *fatum*. Esta alusión a la voluntad resulta sumamente compleja, puesto que en la obra temprana de Nietzsche la influencia schopenhaueriana aún se deja sentir marcadamente, de modo que efectivamente hay en Nietzsche una consideración metafísica en la estructuración de la realidad que propone a ésta como el desarrollo del devenir de una unidad primordial, que en este caso correspondería a la voluntad; la que se materializa en un mundo fenoménico y aparente que se pone en relación con la representación. En este punto *cosa en sí* y voluntad, así como también representación y fenómeno, aún son elementos que operan de manera decisiva en la elaboración de la consideración apolínea y dionisiaca en la cosmovisión juvenil nietzscheana.

En el caso de Schopenhauer la voluntad es una unidad metafísica cósmica, que se objetiva de distintas maneras en la representación, porque es voluntad de vivir que se desarrolla constantemente como un querer ciego e irracional, como continuamente insatisfecho y que por ello debe saciar su ansia de vida. En este sentido, tal voluntad se considera desde una valoración negativa y por ello debe ser negada, no a partir una perspectiva ontológica, sino que desde una axiológica.

En el caso de Nietzsche, la voluntad que se presenta en los escritos de juventud, no se encuentra claramente definida, por lo que el autor se refiere a ella de distintos modos que se expresan en relaciones de semejanza a través de distintas asociaciones, como por ejemplo con la vida, con la naturaleza, posiblemente con el mundo, con el devenir y con lo dionisiaco sufriente, extático y libre, como la fuerza fundamental que estructura la totalidad de lo existente. También hay aquí una consideración metafísica pero no axiológica en el sentido que propone el pensamiento schopenhaueriano. La voluntad en este punto aparece como un impulso que no acaba, que deviene constantemente, del que sólo se puede escapar de modo temporal en la contemplación artística, lo que podría considerarse como una valoración negativa por parte del autor, pero donde inmediatamente señala Nietzsche que, aunque efectivamente exista un entidad metafísica que pueda manifestar un cariz negativo en cuanto provoca sufrimiento y se manifiesta como adversidad para la existencia que es humana, ella debe ser aceptada, no negada, incluso querida y afirmada porque posibilita un tipo de vida ascendente, tal como sucedió en la civilización griega trágica.

No se habla aún de voluntad de poder, pero ya se prepara el camino para ella, puesto que Nietzsche no refiere a la voluntad como voluntad de vivir, sino que únicamente como voluntad. Esto puede sugerir ya el alejamiento de la consideración schopenhaueriana de la misma, lo que es visible en ideas tales como que aquella unidad, si bien puede ser metafísica, se desarrolla en un devenir inocente, donde “Todas las finalidades y causalidades como también la idea de una *causa prima* se revelan como ficciones”,³⁷ y donde aunque la voluntad tenga en su naturaleza el querer, ello no puede juzgarse como una

³⁷ NIEMEYER, Christian. Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012. p. 147.

entidad cuyo querer sea simplemente la vida, porque esto resultaría reiterativo. Lo que esa voluntad quiere, tiene que ser otra cosa o al menos otro tipo de vida o existencia, que posteriormente al ser considerada en relación con un modelo fisiológico y psicológico, dará lugar a la voluntad entendida como el lugar de la lucha entre diferentes motivos en la personalidad del individuo, que finalmente aparecerá como una voluntad de poder en el sentido de autolegislación, saber y afirmación, lo que se traduce en una voluntad capaz de crear valores, pero que para eso debe previamente destruirlos.³⁸

Es importante rescatar sin embargo, que en la diversidad de consideraciones respecto de la voluntad en los escritos de juventud de Nietzsche, aunque ella se diferencie de la propuesta de Schopenhauer, ambas son asociadas a un desenvolvimiento que podría considerarse en relación con la libertad:

“El proceso completo de la historia del mundo se mueve como si existiera la *libertad de la voluntad* y la responsabilidad. Esto es un presupuesto moral necesario, una categoría de nuestra acción. Aquella rígida causalidad, que nosotros podemos concebir perfectamente de modo conceptual, no es una categoría necesaria. El rigor de la lógica aquí es inferior al rigor de nuestro pensamiento que acompaña la acción”³⁹

En primer lugar hay que señalar que el empleo del concepto voluntad en el texto precedente es confuso, en cuanto no hay una aclaración respecto de si éste se pone en relación con la voluntad entendida como la unidad fundamental, lo que estaría justificado si se considera la expresión “la historia del mundo”; o si ella se pone en relación con la voluntad particular de cada individuo, lo que ocurriría al considerar la libertad y responsabilidad como “categorías de nuestra acción”. De todas maneras en ambos casos, la voluntad tendría algún tipo de relación con la libertad.

En segundo lugar habría que aclarar si esa relación entre la voluntad y la libertad se da en la consideración de la existencia de esta última o de su interpretación como ilusión, donde lo único que se presenta con claridad en el fragmento citado, es que para tal

³⁸ Cf. NIEMEYER. Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares. *Op. Cit.*, pp. 533-534.

³⁹ Cf. NIETZSCHE. Fragmentos póstumos I. *Op. Cit.*, p. 194.

esclarecimiento, nuevamente el procedimiento no estaría en la vía de un camino lógico-conceptual, si no que más bien en la consideración intuitiva de ella que surge en la medida que, como existentes en el mundo, los seres humanos tienen la vivencia de sus acciones que pueden manifestarse desde un acontecer que se desarrolle o no, de un modo libre. ¿Existen entonces grados de libertad o niveles en que ella pueda considerarse en este periodo del pensamiento de Nietzsche? En términos metodológicos resultaría ilustrativa una distinción entre la libertad considerada desde un plano metafísico, en contraposición a una consideración de carácter existencial o antropológico.

2.3.1 La libertad en sentido metafísico.

Sin reconocer una determinación estricta de lo que la voluntad representa para Nietzsche en sus escritos de juventud, es posible afirmar de todas maneras y en consideración de las caracterizaciones que el autor realiza de ella, que efectivamente hay una aproximación metafísica al problema de la libertad enmarcada en la cosmovisión en que la totalidad de lo existente se expresa en las cualidades de lo apolíneo y lo dionisiaco. De esta manera la libertad se aborda desde una interpretación estética de la realidad, entendida como una metafísica del artista, donde más que hablar de libertad propiamente tal, lo que hay es una alusión a una especie de liberación que se alcanza en la vivencia del éxtasis dionisiaco.

Existe una unidad primordial que es voluntad y se caracteriza por ser eternamente sufriente y ser el lugar del que nace el dolor cósmico universal. Esta unidad que deviene en multiplicidad a través de una realidad fenoménica como la materialización del uno sufriente en la apariencia, se refleja de manera transfigurada en lo apolíneo que representa la alegría racional, pero que al ser una realidad expresada en las categorías de tiempo, espacio y causalidad, queda subsumida en el principio de individuación. En ella el ser humano sabe que del algún modo se encuentra separado de la unidad primordial y por ello experimenta también sufrimiento, donde el mundo habitual es percibido con hastío y peso. Pero ocurre

que en ocasiones hay elementos que actúan como vía de acceso a aquella unidad primordial en que el ser humano, mediante la anulación de la individualidad se hace partícipe de la totalidad, no desde la fragmentación habitual en que se encuentra, sino que como parte de la misma unidad. Esta supresión del propio yo, de la relación con los otros hombres y con la naturaleza, actúa como principio de liberación en que la fragmentación se funde en la unidad y la conciencia se abre a la inconciencia, donde la multiplicidad se hace parte de la unidad en un momento transitorio y la necesidad desaparece momentáneamente en tanto se transgrede el principio de individuación. Producto de la fusión con la unidad primordial hay un olvido, una disolución de la individualidad en otro orden cósmico universal, es decir, que hay una especie de desapego de la realidad que permite conocer la trascendencia en la forma de una liberación.

Ahora bien, si se considera que la liberación es un estado en que la disolución de la individualidad resulta placentera para la existencia humana, hay que considerar que ello se debe a que el momento de libertad es transitorio y no una condición propia ni habitual de ese tipo de existencia. La libertad entonces, no ocurriría en la vida humana como sí en el devenir de la voluntad considerada como unidad primordial, de modo que la libertad habría que buscarla en el juego agonal del devenir de tal unidad, situándose no en el ente sino que en el ser originario que según su naturaleza, acontece en tal juego sin fin ni causalidad.

En términos metafísicos la libertad pertenecería al ámbito ontológico de la voluntad, y a la existencia humana, sólo le quedaría la posibilidad de una aproximación transitoria a ella mediante la liberación que proporciona el éxtasis dionisíaco, que posibilita la ruptura de la individuación. Pero esto no podría considerarse absolutamente de esta manera, en tanto que con la noción del uno como devenir que juega creando y destruyendo, Nietzsche supera la distinción entre ser y devenir,⁴⁰ por lo que si la libertad existe, lo hace de manera total, tanto en la unidad como en la multiplicidad, y en caso de que esto no suceda, la libertad no existiría en absoluto. Por lo tanto, hay un amplio margen de error en la posibilidad de una interpretación de la libertad metafísica en la obra temprana de Nietzsche, principalmente por la identificación que realiza el autor, de los rasgos dionisíacos con una

⁴⁰Cf. NIEMEYER. Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares. *Op. Cit.*,p.147.

entidad primordial y de los rasgos apolíneos con una realidad fenoménica. Ante esto hay que considerar en primer lugar, que el carácter agonal del devenir se desarrolla en la modalidad de una especie de desdoblamiento de un elemento en dos cualidades antitéticas, por lo que no existen dos realidades radicalmente separadas, sino que una que se expresa en modalidades diferentes, donde el desarrollo libre del devenir irracional y sin finalidad, corresponde al movimiento de la misma conforme a su necesidad, de tal modo que hablar de una libertad en sentido metafísico conduciría a paradoja. En segundo lugar, hay que considerar que conjugando estas ideas con aquellas desarrolladas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la libertad metafísica resultaría ser una categoría inexistente materialmente hablando, una especie de supuesto ideal que sustenta la ilusión del libre albedrío, que es consecuencia de la voluntad de ficción del entendimiento humano.

2.3.2 *La libertad en sentido existencial.*

Con el pensamiento de Nietzsche poco a poco se van desarticulando las interpretaciones tradicionales desde las que se ha considerado la realidad, lo que al mismo tiempo altera las interpretaciones sobre la libertad. No hay fin en la naturaleza, racionalidad ni causalidad del modo en que antes se había considerado, no hay hechos que puedan considerarse como cosas “en sí”, no hay libre albedrío para las acciones de la existencia humana ¿propone entonces el autor un determinismo fuerte? Lo que hay aquí en principio, es más bien una reinterpretación de lo que significa la libertad, donde ella no es considerada como una entidad o principio con existencia metafísica que sea absoluta y permita un libre albedrío en las acciones individuales, sino que ella es posible en la existencia de la vida humana, en la modalidad de un proceso de despliegue del individuo.

En *Consideraciones Intempestivas*,⁴¹ Nietzsche esboza los primeros lineamientos para su crítica de la cultura, donde se opone fuertemente al sistema de una época que

⁴¹NIETZSCHE, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

caracteriza como caótica, en la medida que al manifestar la debilidad y monotonía de la vida, pone en peligro la “humanidad”, todo esto producto de la desintegración de los fundamentos que sostienen la realidad. Según Nietzsche es en aquella época cuando el mundo aparece más mundano, sin amor, ni bondad como consecuencia de una religión estancada, de un estado que se guía por un sistema económico cruel y de la práctica desmedida y sin sentido de la ciencia, a partir de lo que se observa una crisis en la educación, que no promueve una real formación y que por ello se desarrolla a desde una ausencia absoluta de modelos morales, por lo que el ser humano se encuentra inmerso en un sistema social basado en el egoísmo y el engaño⁴².

Para el autor hay un falso liberalismo en la época porque la formación que se desarrolla en ella es falsa, ya que a partir de la fuerte exigencia de ciencia, todo se aborda desde esta perspectiva y la historia, que debiese estar en conexión directa con la vida, se aparta de ella transformándose en pura historiografía. De esta manera al practicar este tipo de enseñanza que tiene como sustento la consideración historiográfica de la vida de la humanidad, se promueve a los jóvenes una concepción engañosa de la cultura en donde todo parece conducir a la excesiva erudición y a la figura del hombre libre, pero donde realmente el ser humano es instruido para la utilidad inmediata del estado, resultando de ello el olvido del genio y la producción del “filisteo”,⁴³ por eso el gran peligro de la época consiste en que el ser humano está en el límite de llegar a descubrir que el egoísmo del individuo y del pueblo, ha sido aquello que ha impulsado todos los movimientos históricos.

De la articulación entre el egoísmo y el engaño, resultan poderes que fomentan una cultura vacía y sin metas, produciendo seres humanos corrientes, ante los cuales el estado difunde y promueve la cultura, pero de modo que ésta le permita tener a los individuos en su dominio y para su utilidad.⁴⁴ De esta manera Nietzsche se opone al liberalismo para inclinarse por un verdadero proceso de liberación que se vincula con la práctica y el

⁴²Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. pp. 769 -770.

⁴³Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, el confesor y el escritor*. En NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas volumen I: Escritos de juventud, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 645.

⁴⁴Cf. NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador. Op. Cit.*, p. 803.

fomento de una formación auténtica de los individuos, lo que se aprecia en *Schopenhauer como educador*,⁴⁵ donde se propone que el proceso de formación del individuo, no debe buscarse en factores externos propuestos por la sociedad, sino que en la propia interioridad, puesto que según señala el autor, el alma del ser humano en algún momento se perdió en lo convencional y la libertad no es más que el proceso en que cada individuo vuelve a encontrarse, en donde pasa de existir como un ser velado y oscuro, a tomar posesión de sí. Por eso, la aproximación a la libertad se da en primer lugar en la forma de un desprendimiento de lo convencional, que se inicia con el autoconocimiento y reconocimiento de lo que es propio, para diferenciarlo de aquello que resulta adquirido, en palabras de Nietzsche: “Tú misma no eres nada de eso se dice el alma. Nadie puede construirte el puente sobre el cual tú precisamente tienes que caminar sobre el río de la vida, nadie lo puede hacer excepto tú y solo tú”.⁴⁶

Hay ocasiones en que pese a la fragilidad y la corta duración de la existencia humana, este tipo de vida presente y sabe que ella misma corresponde a un tipo de ser único y singular, que debe responder ante sí por su propia existencia justificando el por qué y para qué de la misma, puesto que constantemente la naturaleza y la sociedad se lo ocultan. Por esta razón el ser humano busca su liberación ya que está movido por un impulso que lo conduce a vivir según su propia medida y ley, encontrándose en conflicto su interioridad y exterioridad. El individuo que no es libre parece un ser vacío y repugnante porque ha rechazado su genio y se ha formado sólo como corteza exterior sin riqueza en su interior, pues se ha dejado absorber por la sociedad que lo hace ver como un producto en serie anulando su particularidad. Pero el ser humano que es libre lucha contra esta imposición y escucha a su alma, por eso necesita desprenderse de la convención, ya que las costumbres representarían al *fatum* que se opone a la libertad de la voluntad individual.

El individuo que vence la pereza y la comodidad de vivir en la convención, debe trabajar en sí mismo para lograr su completa liberación ya que ella ocurre como un proceso intencionado, motivado por la voluntad, donde además del desprendimiento de aquello que

⁴⁵ NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador. Op. Cit.*

⁴⁶ Cf. NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador. Op. Cit.*, p. 751.

es accesorio a su alma y que ha sido interiorizado por la fuerza de la costumbre de la vida gregaria, debe al mismo tiempo reconocer lo que le es más propio sin que las otras facultades anulen a aquella primordial. Este autoconocimiento resulta complejo y doloroso porque en ocasiones se da en una lucha con la naturaleza a través de contradicciones, puesto que ella constantemente le oculta el verdadero ser, de modo que tal autoconocimiento es un proceso que se da en la forma de un descender a lo abismal para luego elevarse sobre sí, porque como señala Nietzsche “tu verdadero ser no se halla oculto en lo hondo de ti, sino inmensamente elevado por encima de ti”⁴⁷ por eso es indispensable la figura del formador en el proceso de liberación, en tanto que orienta los procesos mediante los cuales se puede acceder al conocimiento de sí, donde el individuo debe trascender la singularidad y elevarse hasta la totalidad para ver que:

“Este eterno devenir es un guiñol embustero en el cual el ser humano se olvida a sí mismo, es la auténtica distracción, que dispersa al individuo en todas direcciones, el juego sin fin de la necesidad que el gran niño, el tiempo, juega ante nosotros y con nosotros. Aquel heroísmo de la veracidad consiste en dejar un día de ser juguete.”⁴⁸

El desprendimiento de la convención y el autoconocimiento del individuo, implican un proceso de despliegue en que el ser sí mismo se abre a la totalidad del mundo reconociendo los rasgos esenciales de éste y por consiguiente de sí mismo, pues allí se ve que todo devenir eterno es una expresión de aquello fundamental que ha salido a la existencia particularizada.⁴⁹ Así se genera la distracción del individuo, que por encontrarse en medio del mundo que ha devenido en apariencia individuada, tiende a la existencia ilusoria como justificación y consuelo de aquel impulso oscuro que provoca que el mundo se presente en apariencia. Sin embargo, a esto subyace el conocimiento de que todo es unidad, todo es vida eterna necesariamente ininterrumpida.

El ser humano que tiene el conocimiento dionisiaco, capta la lucha eterna entre la unicidad y la individuación a partir de una intuición que le revela la verdad del mundo

⁴⁷ Cf. NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador. Op. Cit.*, p. 751.

⁴⁸ Cf. NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador. Op. Cit.*, p. 774.

⁴⁹ Cf. FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. 2da Ed. Madrid: Alianza editorial, 2000. pp. 20-21.

entendido como un fondo que envuelve toda existencia, pero aquel ser humano que no posee tal conocimiento dionisiaco, cae en la ilusión de un mundo con formas determinadas, se pierde en él y en la ilusión del libre albedrío, puesto que el saber de la experiencia dionisiaca hace visible la irracionalidad, la no finalidad y la necesidad del devenir en medio de la cual se da la existencia humana como un instante en la inmensa y eterna totalidad, de modo que quién conoce lo necesario y lo acepta como la esencia del mundo y por ello como parte de sí mismo, participa en tanto existencia humana, del juego de la creación y la destrucción de la totalidad. El ser humano que se concibe como juego del tiempo en la modalidad necesaria del devenir, por eso mismo, comienza ya a dejar de ser únicamente un efecto de tal juego.

El modo en que se considera la libertad en los escritos de juventud de Nietzsche, manifiestan rasgos que al articularse señalan que en este momento de su pensamiento: la libertad no es un principio metafísico, sino que es posible en la existencia humana en la forma de un proceso de despliegue del individuo desde sí en apertura hacia la totalidad, donde este comienza por un desprenderse de la convención, para conocerse y reconocer el devenir del mundo, lo que finalmente le conduce a aceptar lo que se representa como necesidad. Esto porque en el proceso de liberación, ella no desaparece ni se anula, sino que es considerada como la modalidad del tiempo en el juego del devenir, donde al trascenderse el ser humano, el yo individual capta la necesidad que rige la totalidad de la existencia, así como también la necesidad propia, en la modalidad de una “ley fundamental de sí mismo”⁵⁰. Entonces el entendimiento humano que se encuentra habitualmente en una realidad fenoménica, capta conceptualmente la “causalidad estricta” y la “libertad de la voluntad” como conceptos que se elaboran y utilizan en la abstracción de un modo a priori, pero donde efectivamente se llega a ellos como una posibilidad de explicación para las experiencias que ocurren en el ámbito empírico y que no tienen una clara explicación, pero que al ser considerados a partir de la razón la exigen. Tanto el destino como el libre albedrío, tienen una realidad conceptual que opera con la finalidad de atenuar el sufrimiento

⁵⁰Cf. NIETZSCHE. *Schopenhauer como educador. Op. Cit.*, p. 751.

y preservar la existencia humana, que ha advertido la necesaria irracionalidad y no finalidad de la vida, donde la libertad es un proceso de liberación de la propia existencia.

Más que una distinción metafísica y existencialista de la libertad, lo que hay es una diferencia entre el modo de vivenciarla y concebirla, ya sea desde el pensamiento – donde se pueden elaborar conceptos y operar con ellos como ideas— o desde el plano empírico de la existencia. Con tal diferenciación no se propone aquí que el pensamiento de Nietzsche pertenezca a una corriente existencialista tal como ella se consolida posteriormente, pero sí es importante destacar que al proponer que los elementos como el destino, la causalidad y el libre albedrío entre otros, corresponden a conceptos que no son fijos ni pueden considerarse como algo “en sí” en tanto su consideración auténtica se da a partir de la interpretación que elabore el ser humano desde su vivencia, la existencia se revela como un elemento esencial para la elaboración de cosmovisiones y explicaciones de todo lo que ocurre en la realidad, de modo que la consideración y el enaltecimiento de la vida por parte de Nietzsche, sitúa a la existencia humana como aquello substancial para la estructuración de la totalidad y para el establecimiento de lo que en cada caso se tomará por verdad. A partir de esto, podría considerarse que los planteamientos de Nietzsche actúan como antecedentes importantes para la consolidación del existencialismo.

Hasta aquí hay una primera aproximación a la temática de la libertad en los escritos de juventud de Nietzsche, donde ella es considerada como un proceso de liberación que es propio de la existencia humana ¿cuál es entonces la relación que hay entre libertad y pensamiento trágico? Debido a que la temática de la libertad es transversal en el pensamiento de Nietzsche, puesto que se encuentra presente bajo distintas consideraciones a lo largo de su obra y que además, ella se relaciona de modo directo con sus ideas más originales, se propone que tal relación es de carácter fundamental.

Si se considera una relación donde sus componentes se enlazan de manera “fundamental”, habría que reconocer en ella que tales elementos se relacionan de modo que uno actúa como principio, motivo o razón, que sostiene a los otros y por ello les da sentido, en cuanto opera como su raíz, origen o punto de partida. En esta perspectiva el pensamiento

trágico podría considerarse como fundamento de la libertad, en primer lugar, porque el juego antitético y agonal en que acontece lo trágico en la interpretación de Nietzsche, posibilita una aproximación intuitiva de carácter auténtico sobre la libertad y en segundo lugar, porque más allá de la posibilidad de aproximación a una “idea” o “concepto” de la libertad, se hace posible el vínculo entre la existencia humana y la libertad en sus acciones, puesto que la dinámica en que se desenvuelve el pensamiento trágico aporta la movilidad que permite que la libertad ocurra en la dimensión existencial del ser humano y ésta no sea determinación absoluta. De manera que en la autoafirmación de los elementos que componen el pensamiento trágico tal como lo entiende Nietzsche, se posibilita una dinámica que permite la realidad del proceso de liberación por parte del individuo, de manera que ella se encarna en el existente humano quién conoce y asume lo trágico de la propia existencia y a partir de ello “decide” su actitud ante la misma. Por lo tanto sin la consideración de lo trágico como visión de mundo, la libertad aparecería como una noción fija y como una idea imposible de alcanzar, porque se reduciría a un concepto vacío, mientras que con la consideración trágica de la totalidad, la existencia humana sería aquello que da sustancialidad a la libertad, en tanto que corresponde al lugar donde la libertad se hace efectiva.

La libertad también puede considerarse como fundamento del pensamiento trágico, principalmente porque la forma en que éste se ha configurado, ha sido a partir de ella, en la medida en que lo trágico es posible sobre la consideración de la contraposición de dos elementos que como antítesis acontecen en la modalidad del juego, en que la única necesidad para que ello exista, es que su devenir sea conforme al desarrollo libre de esa movilidad. Más allá de un desarrollo de lo trágico que se realice a partir de una estricta determinación de carácter global, podría decirse que hay un acontecer que se desarrolla en pequeñas determinaciones que no están fijadas con anterioridad, donde cada uno de los elementos del pensamiento trágico, lo apolíneo y dionisiaco, compiten por sobreponerse ante el otro, fortaleciéndose y desafiándose sin que se dé una necesidad total. Para que lo trágico se mantenga, esta dinámica no debe romperse, por eso no tiene resolución, de modo que la tensión irresoluble entre destino y azar o necesidad y libertad, sostiene a su vez la

tensión entre lo apolíneo y dionisiaco, donde lo trágico queda puesto en relación con la posibilidad e imposibilidad de liberación en la existencia humana. A partir de esto cabe la pregunta ¿existe realmente la libertad para el individuo o lo que se concibe como tal es únicamente lo que éste alcanza a conocer del destino y que el intelecto humano concibe como libertad? Se revela con esto, lo trágico de la imposibilidad de hallar una solución, una certeza ante tal pregunta, que sostenga el sentido para la existencia humana.

El pensamiento trágico puede fundamentar a la libertad y a su vez, la libertad al pensamiento trágico. Hay en tal fundamentación, una relación de ida y vuelta donde no puede establecerse con claridad donde radica el punto de partida en dicha conexión. Lo más probable, sin embargo, es que tal punto de partida no sea de relevancia en cuanto que el pensamiento de Nietzsche constantemente remite a este tipo de contradicciones, que sí resultan importantes en la medida que dejan ver una constante ambivalencia respecto del modo en que se abordan los temas por parte del autor, lo que será un rasgo característico de toda su filosofía, al mismo tiempo que lo será el juego que se da en un ir y venir de tales consideraciones entre los planos ontológico, epistemológico y existencial sin un ordenamiento estricto.

Tal como señala Kouba, el pensamiento trágico de Nietzsche se constituye en la contraposición y diversidad de perspectivas, que en la mayoría de los casos aparecen como totalmente contradictorias, de modo que en relación a su periodo estético-metafísico y al giro de pensamiento en una interpretación positivista e ilustrada señala:

“Nietzsche es capaz de adherir vehementemente a cada una de las dos perspectivas, y sin embargo se ve obligado (y es capaz de ello) abandonarlas en cuanto la situación cambia. Podríamos decir que con esta dinámica por primera vez está atravesando la frontera que lo lleva a un territorio trágico. Ya no le basta con constatar y describir la ambivalencia de la realidad: sumerge en ella su propio pensamiento, lo introduce en zona conflictiva, le retira la inmunidad del punto de vista absoluto”.⁵¹

⁵¹Cf. KOUBA, Pavel. El mundo según Nietzsche. Barcelona: Herder editorial, 2009. p. 55.

Nietzsche tiene una experiencia intuitiva de una realidad primordial que es contradictoria y que al ser interpretada se expresa de modos ambivalentes, es decir, como susceptible de tener por lo menos dos interpretaciones que son radicalmente opuestas. Esto es visible en su pensamiento trágico en el modo de abordar diferentes temáticas a partir del conflicto irresoluble que se da entre ellas, donde cada una de las partes implicadas podrían hacer que tal cosa se interprete de un modo o del que es completamente opuesto, por ejemplo, existe el destino y la necesidad y por otra parte, la libertad de la voluntad, de modo que no pueden concebirse por separado, pero tampoco de un modo en que uno predomine sobre el otro, aunque en ocasiones sí se manifieste en favor de uno más que del otro, lo que ocurre de modo tal que nunca habrá una resolución para tal relación.

Esta ambivalencia propia de la realidad que se expresa conceptualmente en las ideas nietzscheanas sobre el pensamiento trágico, no implican según Kouba una aplicación real del mismo, puesto que hasta las *Consideraciones intempestivas*, el pensamiento trágico de Nietzsche tiene la forma de una interpretación que actúa como “ideal” de una cultura, donde su concreción efectiva comienza a realizarse únicamente cuando el autor se desprende de esta interpretación trágica de la realidad que se elabora desde el arte y la metafísica, para asumir una visión que se ha manifestado como opuesta a ellas – la ciencia y el positivismo- donde efectivamente se produce la materialización del pensamiento trágico dentro de la obra de Nietzsche gracias a su giro de pensamiento, manifestándose así lo trágico intelectual e ideal en el plano existencial, por lo que el pensamiento trágico se hace efectivo gracias a la liberación de una interpretación y a la aceptación de aquella que hasta ese entonces aparecía como su contraria.

En el cambio de perspectiva ejecutado por Nietzsche hay una especie de constatación empírica inmediata dentro de su obra, de cómo la posibilidad del pensamiento trágico se da en el juego que implica movilidad y libertad en el desarrollo de las interpretaciones acerca de la realidad y así se hace visible con más fuerza cómo tanto el pensamiento trágico, como también la libertad, tienen en común el que, ellos se captan a través de una intuición donde su realidad no está en una explicación conceptual de los

mismos, sino que en la materialización de ellos que es posible en la existencia humana que actúa como el lugar donde ambos se realizan de manera concreta y efectiva.

El pensamiento trágico y la libertad además, tienen en común el que ambos adquieren tal realidad en el juego que posibilita el desarrollo de los mismos a partir de la movilidad constante, donde es fundamental entre todas las características propias del juego, la libertad que éste proporciona que es prácticamente absoluta, pero que al mismo tiempo puede conjugarse con cierta legalidad o necesidad.

Resulta novedoso en el pensamiento de Nietzsche su interpretación trágica de la realidad, donde ésta necesita de la libertad para constituirse como tal, al mismo tiempo que la consideración de la libertad se esclarece de un modo mucho más auténtico que en el caso de las interpretaciones tradicionales, cuando se la considera desde la interpretación trágica, pues se evitan las explicaciones que la definen en conceptos que expresan ideas fijas. Sin embargo, esta relación de carácter fundamental entre pensamiento trágico y libertad no resulta directamente visible en los escritos de juventud de Nietzsche, puesto que esta etapa su pensamiento se encuentra en proceso de formación y articulación, en que pese a ello resulta posible reconocer ciertos rasgos que servirán de base para la reflexión posterior.

Es importante precisar que al caracterizar la relación entre pensamiento trágico y libertad desde una conexión que es de carácter fundamental, se alude específicamente al juego en que ambos elementos se desarrollan y son por ello posibles. Fundamento se entiende aquí como aquello esencial que da sentido y por ello actúa como principio rector y como estructuración, donde esa estructuración obedece al permanente juego entre tal fundamento y lo sin-fundamento, lo que tiene como consecuencia la náusea producto del conocimiento de una existencia que se revela como abismal en la medida que no existe un fundamento fijo y certero como antes se había considerado.

Existe entonces un fundamento para la relación entre lo trágico y la libertad, que se basa en la movilidad entre la existencia y anulación del mismo y que por esta razón no puede extrapolarse a un fundamento de todo lo que existe, puesto que la totalidad es sin fundamento, de modo que en Nietzsche hay una traslación de la existencia humana a lo

abismal de su existencia donde éste debe reconocer que no hay razones ni sentido en las cosas, porque es él mismo, quien a partir de su naturaleza creadora quien tiene el poder de fundamentar y des-fundamentar ese mismo sentido: la libertad es la tarea de la construcción del sentido que realice la propia existencia.

2.4 La libertad desde la muerte: el suicidio como hecho trágico.

Hasta aquí se ha hecho referencia a elementos que en el periodo juvenil de Nietzsche remiten en distintos sentidos a la idea de la libertad. Esto ha permitido reconocer que si bien, tales reflexiones no se articulan teniendo como eje central la temática de la libertad de manera explícita, la constante alusión a ella posibilitaría una lectura en que se tome a la libertad como componente fundamental del pensamiento trágico y por consiguiente como hilo conductor de las diferentes temáticas desarrolladas por Nietzsche en este momento de su obra, de modo que es la idea de libertad, o más precisamente, la necesidad de ella, la que tendrá la función de estructurar los temas que posteriormente se desarrollarán con mayor profundidad, pero que ya aquí se encuentran prefigurados.

Todos los elementos que hasta ahora se han mencionado, el pensar antitético agonal como herramienta para acceder a nociones cuyo sentido se aleja, el juego como método de pensamiento y como principio estructurador de la realidad, el destino como *fatum* que se contrapone a voluntad individual y lo dionisiaco como aspecto integrador de los rasgos anteriormente mencionados, deben comprenderse siempre desde una consideración en que la filosofía se vincula con el arte, donde se pone énfasis en la libertad de la creación.

Ya se ha visto cómo para Nietzsche ningún conocimiento que ahogue la vida puede considerarse como reflejo de fortaleza, salud o vitalidad, que es lo que su pensamiento promueve. Por estas razones Nietzsche ve que justamente el arte como creación, hacer ver que la vida también lo es, pero para llegar a tal claridad se necesita que el ser humano esté

libre para lograrlo, donde la filosofía se reconoce como el elemento que posibilita tal liberación.

Estas consideraciones guían el camino de pensamiento abriendo hacia nuevas perspectivas, donde a partir de la relación entre la libertad y el devenir, se pone en juego el sentido de la existencia en general y de la existencia humana en particular. De modo que la constante alusión a las antítesis entre libertad y necesidad, hacen patente el límite del ser humano que refiere a diferentes dimensiones de su vida existencial, pero que de modo específico plantean el problema de la finitud y la trascendencia, la transitoriedad de la vida y el sentido que pueda tener la muerte en tanto actúa como límite de ella. El pensamiento trágico de Nietzsche es tal porque constantemente revela la limitación humana que el individuo no puede superar, así como también los límites dados por la muerte y el dolor,⁵² por lo que resulta importante referir a la relación entre la vida y la muerte, donde es preciso preguntar ¿qué es la muerte en la obra de Nietzsche y por qué se pone en relación con la libertad?

En lo que sigue, se intentará una breve reflexión sobre la relación entre la vida y la muerte, que involucre los aspectos que colaboren con la tesis principal de este trabajo.

En la obra de Nietzsche la muerte aparece mencionada en reiteradas ocasiones dentro de las cuales reconocemos dos sentidos que para estos efectos resultan fundamentales. Uno de ellos tiene relación con la posterior enunciación sobre “la muerte de dios” y el otro con lo que implica la muerte del existente humano, ambos en relación.

La muerte de dios no corresponde a una idea desarrollada en los trabajos de juventud en la obra de Nietzsche, puesto que ella se enuncia – y se profundiza de modo creciente en los trabajos posteriores, ya que se vincula con el nihilismo, donde la muerte es considerada como la desaparición o disolución de aquello que tradicionalmente había sostenido los fundamentos de la cultura occidental. Es importante notar que aquello que ha muerto corresponde al contenido trascendente que estructuraba la realidad, por lo que Nietzsche refiere en este punto al debilitamiento de una categoría paradigmática que ya no

⁵²Cf. CARRASCO. El hombre y lo otro. p. 65.

está disponible para el ser humano y que se identifica con la divinidad, donde el paso histórico de la época medieval a la moderna, no es más que el intento por suplir el vacío que ha dejado la falta de fundamento, para replantear el sentido de la humanidad.

Esta experiencia metafísica de la muerte de dios como disolución, es vivida por el ser humano en su particularidad, donde tanto el sentido de la vida, como el sentido de la muerte, parecen quedar sin dirección. Pero se sabe que el pensamiento trágico en Nietzsche es una constante afirmación de la vida donde uno de sus aspectos corresponde a la conjugación que se da entre lo libre y lo necesario donde el ser humano aparece como creador de su propia existencia, por lo que aunque la muerte o la conciencia de ella provoque dolor, tendría que reconsiderarse de modo consecuente en esta misma dirección. En crepúsculo de los ídolos afirma Nietzsche:

“La muerte elegida libremente, la muerte realizada a tiempo, con lucidez y alegría, entre hijos y testigos: de modo que aún resulte posible una despedida real, a la que *asista todavía aquel* que se despide, así como una tasación real de lo conseguido y querido, una *suma* de la vida – todo ello en antítesis a la lamentable y horrible comedia que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte.”⁵³

Lo que Nietzsche propone sobre el sentido de la muerte se contrapone radicalmente a lo aceptado por la tradición. En primer lugar porque habla de una “muerte elegida libremente” lo que implica que tal hecho tiene relación con la libre voluntad del individuo y no con un hecho que sobreviene y que el ser humano reciba pasivamente o de modo “natural”; pero también porque menciona “la muerte realizada a tiempo”,⁵⁴ con lo que refiere a que tal acción, que debiese suceder desde la decisión del individuo sobre la propia vida, debe llevarse a cabo de un modo consiente para que suceda propiciamente, “adecuadamente”, a tiempo. Pero Nietzsche va más allá en su caracterización del hecho de la muerte al plantearla como algo que es lúcido y alegre. La muerte, que siempre ha estado asociada a la conciencia que se tiene de ella en la vivencia de la muerte de los otros, que deja ver el vacío y el sufrimiento, ahora es caracterizada como querida por el individuo y de un modo que a través de ella se manifiesta lucidez y alegría.

⁵³ NIETZSCHE. Crepúsculo de los ídolos. *Op. Cit.*, p. 116.

⁵⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza editorial, 2011. pp. 136-139.

Lo fundamental está entonces en reconocer que la muerte corresponde a un hecho más que se da dentro de la vida y que al darse *en* la vida, donde se experimenta la posibilidad de libertad, también la muerte podría acontecer de un modo libre. Por lo que resulta esencial que el individuo en el lapsus de su vida se apropie de ella y pueda encontrar sentido a la misma, lo que posibilitará a su vez el encontrar el sentido de la propia muerte y considerarla como algo que escapa a la negatividad, puesto que al tener a la vista la certeza de la muerte el ser humano se angustia hasta el punto de reducir sus posibilidades de vida.

Pero Nietzsche se opone además a la concepción cristiana de la muerte que la ha presentado como un hecho que corresponde a un paso para avanzar a hacia la trascendencia, puesto que después de la vida terrena se ofrece una vida “más allá”, que según el autor no es tal. La muerte desde esta significación es limitante en la medida que posibilita un sentimiento de comodidad en que el ser humano cristiano tiene la esperanza de una vida mejor, pero que no es la vida que vive, sino que otra que se proyecta fuera de la existencia terrenal. Contrariamente, la muerte para Nietzsche no corresponde a una transición hacia otro tipo de existencia, sino que a un hecho entre otros que se da en la vida, que en el caso del ser humano está delimitada por su existencia terrenal y por lo mismo, por las posibilidades momentáneas de su situación mundana. A partir de esto, hay una redefinición de la muerte: “Pese a todas las cobardías del prejuicio, aquí es importante restablecer ante todo la apreciación correcta, es decir, fisiológica, de la llamada muerte *natural*: la cual no es, en última instancia, más que una muerte <<no natural>>, un suicidio.”⁵⁵

En la interpretación de la muerte como hecho biológico hay un acento en la corporalidad del ser humano en contraposición a la muerte que se define con un énfasis en la vida espiritual, que sobrevalora esta dimensión del individuo al proyectarla en un “más allá”. Pero esta necesidad de proyección aparece cuando no se ha comprendido el sentido de la vida, ya sea porque ha resultado demasiado querida o demasiado despreciada por quién la vive, puesto que se intentar aprehenderla desesperadamente buscando una mejoría que al ser inalcanzable, se traslada a una existencia posterior; o simplemente, se desvaloriza

⁵⁵Ibíd.

porque no se logra dar sentido a la propia existencia. Indudablemente que es el sentido que el ser humano dé a la propia vida, el que determinará el sentido de la propia muerte, el hecho fisiológico de la muerte natural, por lo que, el individuo que no logre crear el sentido para la vida tampoco lo tendrá para la muerte.

Ahora bien, Nietzsche afirma que la muerte natural es un suicidio. Esto debe entenderse en la medida que al ser el individuo configurador de sentido y de la propia existencia, es decir, de su vida y de su muerte, donde es posible que la creación de la vida individual se dé en orden a las acciones que el individuo realiza y que responden a decisiones que finalmente provocarán que la muerte sea el producto de ellas, como sucedería en el caso de Sócrates⁵⁶ o Jesús.⁵⁷ Esta idea se reafirma con aquella antes mencionada sobre la relación de la libre voluntad y el *fatum*, donde Nietzsche señala que aquellas acciones que son realizadas desde la conciencia aparecen como libres y aquellas que aparecen como *fatum* son igualmente libres, sólo que no puede verse la relación entre ellas y la acción o situación actual, por lo que operan de un modo inconsciente. Toda muerte en esta perspectiva sería un suicidio en tanto está en manos del individuo indirectamente, sea a través del sentido que dé a su vida y a partir del cual realice sus acciones, así como también entendiendo que el hecho fisiológico de la muerte correspondería al resultado de la conjugación de las acciones realizadas durante la existencia.

En ocasiones sin embargo, sucede que la propia muerte es consiente. El suicidio aquí es buscado y provocado de un modo directo, pero Nietzsche no refiere aquí al suicidio como una escapatoria del sufrimiento que pudiese provocar la vida, más bien, el suicidio se justifica únicamente cuando se da en consonancia con la vida, es decir, que el hecho del suicidio como muerte libre producto de una acción concreta y no de la suma de las acciones de la vida, podría ser legitimado en la medida que responde a un tipo de vida degenerada o debilitada a tal punto, que sea más digno morir que seguir viviendo, donde adquiere sentido

⁵⁶Cf. NIETZSCHE. Crepúsculo de los ídolos. *Op. Cit.*, pp. 49-50.

⁵⁷Cf. NIETZSCHE, Friedrich. El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2011. p. 90.

la afirmación: “Cuando uno se suprime a sí mismo hace la cosa más estimable que existe: con ello casi merece vivir...”⁵⁸ Por eso Nietzsche habla de una muerte en que “asista todavía a aquel que se despide”, porque así como en su filosofía trágica hay un enaltecimiento de la vida, hay también un enaltecimiento de la muerte porque ella es parte de la vida, mediante la posibilidad de una muerte libre, donde quien resulta capaz de hacer de la propia vida una creación, inclusive de la muerte, comete un acto de justificación. En este sentido la muerte actúa como el acto que suma y consume cada uno de los actos parciales de la vida, colmándola de sentido.

Por otra parte esta idea del suicidio no se considera como una acción que ocurra de manera aislada en el devenir de la totalidad, sino que en un contexto donde siempre debe ejecutarse en la medida que resulte beneficioso para la vida en general, idea que es puesta en relación con la naturaleza, donde Nietzsche afirma:

“El suicidio no se puede refutar filosóficamente. Es el único medio para liberarse de esta configuración momentánea de la voluntad. ¿Por qué no debería ser permitido desembarazarse de algo que el acontecimiento más casual de la naturaleza puede romper en un minuto?”⁵⁹

Cuando se considera el suicidio como un hecho de liberación en el pensamiento de Nietzsche, no se presenta como la ruptura de la sujeción del alma respecto de cuerpo, ni como una aspiración a un estado diferente y elevado de existencia, como podría interpretarse desde la filosofía de Platón, puesto que con muerte no se designa la separación de cuerpo y alma, sino que la muerte fisiológica entendiendo que alma y cuerpo en cuanto “unidad” corresponden al individuo. Más bien, lo que Nietzsche estaría refiriendo sería que la configuración de la voluntad o unidad primordial produce existentes humanos en la modalidad de la individuación, que por ende están sometidos al espacio y a la temporalidad en la vivencia de la corporalidad, donde esta individuación no responde a una finalidad por lo que podría disolverse en cualquier momento. Nuevamente se alude a la irracionalidad y no finalidad de la unidad primordial, que por lo mismo puede acabar sin

⁵⁸Cf. NIETZSCHE. Crepúsculo de los ídolos. *Op. Cit.*, p.117.

⁵⁹NIETZSCHE. Fragmentos póstumos. *Op. Cit.*, p. 98.

razón con los individuos, pero ante esta posibilidad, también está aquella en que es el propio individuo quién determina ese momento. Luego agrega Nietzsche:

“– ¿Y si también el suicidio no es más que un experimento? ¿Por qué no?

Además, la naturaleza ha cuidado de que no sean muchos los que lleven a cabo este acto, y que sean los menos los que son inducidos al suicidio por el conocimiento puro del <<todo es vano>>”⁶⁰

Con esta alusión a la naturaleza en una especie de contraposición a la posibilidad de una muerte libre y elegida por el individuo, se ponen en perspectiva dos elementos importantes. El primero tiene relación con la contraposición trágica que pone de manifiesto una vez más el límite y la finitud del ser humano ante aquello que se le aparece como “lo otro”. El segundo refiere a la importancia que adquiere el concepto de naturaleza en la filosofía de Nietzsche.

A partir de la contraposición entre la existencia individuada y el destino, que refleja la contraposición entre la posibilidad de una existencia histórica del ser humano que se da en contraposición al *fatum*, se pone de manifiesto otro rasgo de la cosmovisión de Nietzsche donde el suicidio como muerte libre y querida es un hecho trágico en su máxima expresión, en la medida que tal decisión pone en juego la posibilidad más radical del ser humano en cuanto toca el sentido y los fundamentos de la propia existencia.

⁶⁰ NIETZSCHE. Fragmentos póstumos. *Op. Cit.*, p. 99.

CAPÍTULO III

LA LIBERTAD Y LA CRÍTICA DE LA CULTURA

*En otro tiempo la gente creía
en adivinos y astrólogos:
Y por eso creía <<Todo es destino:
¡debes puesto que te ves forzado!>>
Pero luego la gente desconfió
de todos los adivinos y astrólogos:
y por eso creyó
<<Todo es libertad: ¡puedes puesto que quieres!>>
(Así habló Zaratustra III p330)*

La libertad puesta en relación con el pensamiento trágico, se revela más bien como un proceso practicado por parte del individuo, que tiene su origen en el desprendimiento o desapego de lo que no es propio de aquel. A partir de tal consideración surge entonces la pregunta ¿de qué es aquello que habría que liberarse? Si se considera que este proceso se lleva cabo en un plano existencial, hay que tener en cuenta que lo primero con que se relaciona el ser humano, es con el mundo, pero lo hace de un modo tal, que rápidamente avanza respecto de las relaciones o interpretaciones que el mismo elabora, aspirando siempre al establecimiento de elementos que aseguren su propia existencia, en tanto se encuentra motivado por un impulso a vivir, que le ha llevado a agruparse en sociedad aceptando lo que se impone como norma y medida que regula los modos de convivencia. Sin embargo, desde la perspectiva de Nietzsche la sociedad no ha evolucionado, sino que se ha dirigido hacia la decadencia, por lo que en vez de mejorar las condiciones de existencia de quienes se reúnen en ella, las limita y obstruye dificultando tipos de vida más elevados.¹ Por esta razón, aquello de lo que habría que liberarse según el autor, corresponde a todos los aspectos que oprimen la individualidad hasta el punto de anularla, sumiendo a los seres humanos en una uniformidad que Nietzsche identifica con la “masa” o posteriormente con el “rebaño”, donde las personas se habitúan a vivir de un modo anónimo e inauténtico, por

¹Cf. NIETZSCHE, Friedrich. El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2011. p. 37.

el temor a los otros y por la pereza de buscar y reconocer la propia singularidad. En este sentido, habría que comenzar por liberarse de los modelos de comportamiento que impone la cultura como manifestación de las expresiones de la vida en sociedad.

Nietzsche elabora entonces, una profunda crítica de la cultura que debe su alcance principalmente, al hecho de que abarca tanto la dimensión existencial del ser humano, donde en términos concretos se pone en juego la libertad de sus acciones, así como también las dimensiones epistemológicas y ontológicas en las que se ve implicado el mismo. Por esta razón tal crítica implica las prácticas cotidianas en que se desenvuelven las acciones humanas, pero al mismo tiempo va más allá en cuanto involucra la implementación de los mecanismos que promueven ciertos patrones de comportamiento por una parte, y la imagen de mundo que subyace a ellos por otra, lo que pone de manifiesto toda una articulación intencionada a partir de poderes que gobiernan la existencia humana, pero que el ser humano, producto de su decaimiento fisiológico, ha dejado de tener a la vista.

La crítica de la cultura que elabora Nietzsche considera así, numerosos aspectos que van configurándose cada vez con más fuerza, en la medida que el autor se aproxima a ella desde diferentes perspectivas para desembocar en una crítica a la modernidad, que aunque sea planteada de modo insipiente en los escritos de juventud, manifiesta desde ya, ciertos elementos que se desarrollarán con mayor profundidad en su obra posterior.

En esta ocasión se considerará dos ideas que se vinculan con la libertad y el pensamiento trágico, una de ellas corresponde a la identificación de la raíz de tal crítica, con la escisión del ser humano que se sustenta en el modo dualista de comprender la realidad. La segunda, se relaciona con la posibilidad de concebir la modernidad como una especie de *hybris* en relación con lo que Nietzsche entiende como *physis* transfigurada y que siguiendo la concepción de naturaleza propia de los griegos, podría conducir a un replanteamiento de lo que sea la cultura, así como también de su función para la existencia humana.

3.1 El instinto contra la razón: la escisión en el ser humano.

El origen de la decadencia en que se encuentra inmerso el ser humano en el contexto de Nietzsche y que predomina hasta la actualidad, tiene relación con la interpretación de la existencia humana que concibe al individuo como una suma de elementos con características, propiedades y funciones diferentes, pues se interpreta la figura del ser humano como un individuo que se compone de cuerpo y de alma, y esta última a su vez de una parte instintiva y de otra racional, donde la fuerza con que se impone esta visión dualista es tal, que todo en el ser humano es considerado en base a contraposiciones, como por ejemplo la interioridad y exterioridad, la subjetividad y objetividad, la aprehensión intuitiva y la conceptual, etc. Sin embargo, es importante aclarar que esta concepción dualista es diferente a la que desarrolla Nietzsche en su pensamiento trágico, puesto que aunque este último acontece en base a un modo de pensar antitético agonal, lo que implica la contraposición de elementos diferentes o al menos de cualidades distintas; el pensamiento trágico no se concibe como una dualidad excluyente, sino más bien, en él se alude a un vínculo en una especie de alianza entre los elementos en disputa. A partir de esto, la primera diferencia entre la consideración de su época y la propuesta nietzscheana, es que mientras la primera refiere a una dicotomía de la separación en el modo de entender la cultura, el autor constantemente opera desde una dicotomía de la relación.²

Con el pensamiento trágico de Nietzsche se pone de manifiesto el hecho de que el autor tiene la capacidad de ver y prever, cómo todas las relaciones que transcurren en el plano social serán articuladas a partir de separaciones y alejamientos que se acrecentarán cada vez más con el correr del tiempo, de modo que mientras la sociedad promueve una cultura que disgrega con tal profundidad que alcanza incluso aquello que antes se tenía por fundamental, el pensamiento trágico opera fortaleciendo las conexiones que articulan una visión de mundo desde la integración y la continuidad.

La segunda diferencia importante entre lo que Nietzsche entiende por cultura y el modo como ella se manifiesta en su época, radica en que para el autor, la cultura tiene una

²Cf. KOUBA, Pavel. El mundo según Nietzsche. Barcelona: Herder editorial, 2009.

clara finalidad, que corresponde a producir todas las condiciones y orientar todos los esfuerzos para que en ella pueda darse la figura del genio,³ lo que implica un autoconocimiento de las propias posibilidades y limitaciones por parte de los individuos, así como también el reconocimiento de la genialidad que podría presentarse en los otros. Contrariamente, lo que hace la cultura es promover un “liberalismo” dirigido por el engaño a través del egoísmo propietario, del estado, de quienes tienen motivos para fingir y ocultarse en la forma y por sobre todo, por el egoísmo de la ciencia.⁴ De manera que se opera desde una lógica que propone que, a mayor conocimiento, mayor formación, donde producto de ello surgen nuevas necesidades que requieren una mayor producción y ganancias que conducirían a la felicidad. Por lo que la meta de la cultura de ese entonces, corresponde a formar seres humanos comunes, cuyo querer esté dirigido por motivos simples, valorándose a sí mismos desde la media y aspirando a una meta común que consiste en una felicidad terrena, donde el trabajo y la recreación estén contemplados dentro de la articulación de tal sistema social, para que así sea más sencilla la aceptación de metas vacías.

La formación de este tipo de individuo es posible porque se promueve una instrucción falsa, donde se fomenta por una parte el olvido de los rasgos propios de la naturaleza y se educa únicamente para producir seres humanos doctos, funcionarios del estado, propietarios, filisteos, o bien, el híbrido que resulta de todos ellos, de modo que el problema de la cultura se vincula estrechamente con el proceso de formación, que más que orientar el autoconocimiento y la elaboración del genio, es según Nietzsche un “mentirse a sí mismo”, donde lo que subyace a esta problemática es finalmente la crisis de la educación⁵ que promueve la escisión entre la interioridad y exterioridad en los individuos. De esta manera el ser humano no hace más que olvidar su condición de humanidad,

³Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I, 2da ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2010. p. 287.

⁴Cf. NIETZSCHE, F. Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador. En NIETZSCHE, Friedrich. Escritos de juventud. En Obras completas volumen I, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. pp. 782-786.

⁵Cf. NIETZSCHE, F. Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas. En NIETZSCHE, Friedrich. Escritos de juventud. En Obras completas volumen I, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 486.

preocupándose de acumular conocimientos que no le son propios, donde su meta se orienta a la erudición desplazando el conocimiento que vivifica. Todo esto no hace más que poner de manifiesto una especie de desprecio a todo aquello que anima la vida, puesto que tal cultura actúa como una imposición que ahoga la naturaleza de la misma, donde por consecuencia el ser humano crea una nueva visión de sí y de sus fines, acostumbrándose a una especie de “segunda naturaleza”, dejando de tomar en serio la verdad hasta volverse indolente, puesto que la separación entre su interioridad y exterioridad es tan abismal, que vive a partir de las formas impuestas por la convención y los valores fomentados por la cultura, debilitándose su interioridad en la medida que más se repliega y que su exterioridad se fortalece como un adorno o disfraz.

El ser humano vive en la costumbre y olvida su fuerza plástica entendida como la capacidad de adaptación que le permite superar la adversidad y crear nuevas formas de vida. Si bien, todo individuo y todo pueblo necesitan del conocimiento y de la sociedad para su desarrollo, esto no debe suceder desde una imposición que ahogue el impulso vital ni la singularidad hasta el punto en que los seres humanos lleguen a “padecer” su cultura. En este sentido es preciso un desprendimiento y liberación sobre todo de las convenciones morales, puesto que ellas se han revelado como el aspecto de la cultura, que en su decadencia, más oprime a los individuos.

Uno de los motivos que originan esta situación de decadencia que inhibe la libertad del ser humano según los planteamientos de Nietzsche, se encuentra en las concepciones heredadas por parte de la sociedad moderna, que a partir de su ambivalencia, busca aferrarse a algo que le dé sentido y por ello intenta conservar el pasado, puesto que tal época sabe que no hay en ella motivo de satisfacción y por eso teme al acontecer futuro, por eso necesita algún tipo de consuelo y crea la idea de progreso, enalteciendo el “memento vivero”⁶ apartando todo lo que pueda actuar como limitación. Entonces, a partir de esta actitud que intenta conservar la antigüedad y de su conjunción con los ideales cristianos, es visible que hay un temor a la naturaleza que es heredado, donde toda manifestación que

⁶Cf. NIETZSCHE, F. Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En NIETZSCHE, Friedrich. Escritos de juventud. En Obras completas volumen I, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 730.

provenza del instinto, de lo pulsional o de lo irracional, es desplazado por ser considerado negativo, animal, salvaje, pecaminoso, etc. Con lo que se hace visible que este modo dualista de considerar al ser humano, no es un dualismo inocente, en tanto que una de las partes se impone por sobre la otra de modo totalizante, y por ello la desplaza hasta llegar en ocasiones a negarla completamente.

Entran en juego en este punto las valoraciones respecto del modo de ser que “deben” adoptar los seres humanos, ellos “deben” ser buenos y no malos. Es por eso que se habla de una escisión en el ser humano, en tanto la división es de carácter radical y excluyente y opera desde el imperar de la razón, estableciendo como positivo lo que se identifica con ella, enaltecendo lo bueno, lo justo, lo virtuoso, etc., ahogando lo que no puede subsumirse en estas categorías.

Esta sociedad que reprime, que se desenvuelve en favor del conocimiento como erudición, que olvida “lo otro” en la existencia humana, es finalmente un desprecio y olvido de la vida, producto del modo escindido de entender al ser humano, cuando precisamente la vida debiese actuar como fundamento de las estimaciones que se dan en ella.⁷ Pero esta actitud y sentimiento que domina al ser humano moderno, como se señaló con anterioridad, es una concepción heredada de una sociedad que según Nietzsche comienza su proceso de decadencia conjuntamente con el inicio de la metafísica occidental, pues a partir de ella se promueve tal pensamiento dualista que olvida la vida en favor de ficciones e ideas vacías.

Este proceso de disolución comienza a desarrollarse poco a poco desde el momento de decadencia de la tragedia griega, puesto que con ello se abandona el mito trágico que proporciona el conocimiento dionisiaco sobre el devenir de la totalidad y que se vincula con la trascendencia, para dar paso con la tragedia de Eurípides a un desequilibrio en favor de la palabra y la acción. Tal como esto ocurre en el arte, en el ámbito del pensamiento es Sócrates quien promueve un racionalismo de carácter moralizante, dando lugar a un optimismo que considera posible el conocimiento conceptual de toda la realidad.

⁷Cf. ESCRÍBAR, Ana. Nietzsche y al vida como fundamento del valor. Chile: Publicaciones especiales n°15 serie ensayos, Universidad de Chile, 1982. p. 39.

Con Eurípides se promueve la idea de que “todo tiene que ser consciente para ser bello” y con Sócrates la de que “todo tiene que ser consiente para ser bueno”,⁸ lo que trae como consecuencia la sustitución del inconsciente creador y del instinto crítico, por la creación y crítica desde la intelección consciente, que según Nietzsche, nunca captará la esencia de las cosas. Pero es con la figura del filósofo Platón que la escisión se radicaliza extrapolándose a la visión total de la realidad en cuanto éste propone la coexistencia de dos mundos: el sensible y el inteligible, situando la verdad en el plano trascendente. De esto resulta una identificación entre lo ontológico y lo axiológico que impera toda interpretación de la realidad, donde se sitúa la verdad en un plano ideal y es por ello inaccesible para el ser humano.⁹

En este punto el pensamiento trágico de Nietzsche se revela como una posibilidad ante la crisis de la modernidad, en la medida en que al relacionarse con la libertad “no solo representa el proyecto de una vida humana que supera las limitaciones anteriores, sino que lleva a cabo el giro histórico determinante para hacer posible un nuevo inicio”¹⁰ en tanto que al ser ella considerada de un modo existencial, refiere al individuo particular, así como también a la humanidad en total, donde es posible desde la aceptación de la situación de malestar de la cultura, un nuevo tipo de existencia, puesto que “el pensamiento libre es una superación del estadio previo de la humanidad, entre otras cosas, porque ninguno de los otros factores anteriormente dominantes ha podido ser capaz de darle a la humanidad en su conjunto, una meta”¹¹.

Esta escisión en el ser humano que es alimentada por la cultura predominante, pero que tiene su origen en una anterior imagen de mundo sobre la articulación de la realidad, pone de manifiesto la importancia de las concepciones metafísicas en la medida que ellas operan como el horizonte desde el cual se estructura la realidad. Tal como señalará Heidegger posteriormente, la metafísica fundamenta una era o época histórica en la medida

⁸Cf. Nietzsche, F. *Sócrates y la tragedia*. En NIETZSCHE, Friedrich. Escritos de juventud. En Obras completas volumen I, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011. p. 454.

⁹Cf. CARRASCO, Eduardo. Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002. pp. 22-25.

¹⁰Cf. CARRASCO. Para leer Así habló Zaratustra. *Op Cit.*, pp. 17-18.

¹¹Ibíd.

que determina la esencia de la concepción de la verdad con que en ella se opera, afectando la esencia de los individuos y todo lo demás.¹² Con esto se pone de manifiesto la magnitud de lo que Nietzsche pone en marcha con su pensamiento: en primer lugar, es de suma importancia el reconocer uno de los elementos que están en la raíz de la problemática de la cultura pero que trasciende a ella, como lo es la visión metafísica de la realidad, del ser humano y de la verdad que se inicia con el pensamiento de Platón, pero que producto de su necesidad interna, durante la modernidad se ha debilitado. En segundo lugar, Nietzsche hace patente la ambivalencia que se da producto de la necesidad de superar esta situación de vacío a través de intentos fallidos que no logran conseguirlo, puesto que la flaqueza de la visión de mundo que sustentaba la realidad radica en que en la base de tales ideas no hay más que ficciones que surgen producto de la necesidad metafísica en el humano, pero resultando incapaces de sostener los fundamentos de la modernidad, con lo que se hace visible a lo trágico en el devenir histórico, la coexistencia entre el *fatum* como necesidad y la historia como posibilidad de liberación para la humanidad

La profunda crítica a la modernidad que Nietzsche elabora, resulta fundamental en el pensamiento occidental, porque atraviesa el desarrollo histórico de la humanidad, anunciando con la disolución de la metafísica, el fin de las categorías que sustentaban aquella época.¹³ De modo que la crítica de la cultura no puede considerarse como algo circunstancial y concreto o específico de una época, sino que en el pensamiento de Nietzsche trasciende a una situación específica del ser humano, puesto que se mueve en el uso de categorías históricas que se han mostrado insuficientes para el desarrollo ascendente de la humanidad, producto de una concepción heredada que concibe el mundo y la humanidad desde la fragmentación, que se pone en marcha desde una visión de mundo escindida en sus fundamentos. He aquí la importancia de remitir a la cultura de los griegos, cuyo rasgo esencial está en la fuerza y vitalidad con que experimentaban y creaban sus formas de vida.

¹²Cf. HEIDEGGER, M. *La época de la imagen del mundo*. En HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza editorial. pp. 63-79.

¹³Cf. VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1997. p. 17.

3.2 La modernidad como *hybris* y la *physis* transfigurada.

La concepción de mundo que considera a éste desde una perspectiva escindida, facilita la aceptación de la idea que propone al ser humano como un ser cuya esencia consiste en ser “racional” y por consiguiente “superior” a otras especies del planeta. Ahora bien ¿cuál es el vínculo que hay entre estas afirmaciones y el pensamiento trágico concebido desde la libertad? A partir de esta interrogante se hace visible que existe otro elemento que además de la escisión en el ser humano, opera marcadamente en la crisis de la modernidad, y que corresponde a una visión de mundo que se articula desde un exagerado antropocentrismo en tanto hay una interpretación de la realidad que se construye desde un enfoque que toma como punto de partida el sujeto cognoscente, quien al sistematizar, tiende a humanizar todo en beneficio propio desde una posición hegemónica de la razón. En este sentido la modernidad puede considerarse como una época en la que el ser humano se encuentra permanentemente en un estado de *hybris*, ya que puede establecerse una conexión entre el modo de concebir la *hybris* en el contexto de los griegos, con el modo en que se desenvuelve la vida en la modernidad.

Para el griego la *hybris* se relacionaba con la transgresión y ruptura de los límites que le corresponden a los seres humanos y se expresaba en una falta contra lo que se concebía como superior a él, en la medida que a través de la “arrogancia de palabra, o aun de pensamiento”¹⁴ el ser humano realizaba un acto de “afirmación del yo”¹⁵ alejándose de lo sobrenatural y de la divinidad. De modo que para el griego, quien peca de *hybris*, sabe que ha transgredido un límite y que sufrirá por ello, dando lugar a lo trágico en su existencia.

Contrariamente resulta relevante considerar que la modernidad es una época donde se resalta la subjetividad, en la que constantemente hay un intento por ir más allá de los propios límites intentando sobrepasar aquello que para los griegos aparecía como superior. Esto se expresa fundamentalmente a través del conocimiento que al intentar develar la

¹⁴ DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional. Madrid: Alianza Editorial, 1997. p. 42.

¹⁵ Cf. DODDS. Los griegos y lo irracional. *Op. Cit.* p., 57.

realidad, la humaniza constituyendo así, la arrogancia del humano moderno que se olvida de “lo otro” que también es parte de la existencia y la sostiene. Esto tiene como consecuencia en primer lugar, que el conocimiento siempre esté mediado y no sea verosímil, y en segundo lugar, el hecho de que a través de esta actitud de arrogancia, se instaure una idea superficial de libertad, de libre albedrío, donde el ser humano por situarse en medio de todas las cosas y no necesitar esa otra parte trascendente que el griego tenía a la vista, aparentemente se basta a sí mismo.

En la era moderna, no se considera la necesidad como antes y ya no se cree en el destino, con lo que se reducen las limitaciones porque el humano puede crear y conseguir todo por sí mismo, puesto que ya no necesita ninguna trascendencia ni mucho menos una religión que opere como principio estructurador de la realidad, porque al situarse en el centro, él es un tipo de existencia privilegiada a la que le corresponde “la razón”, “la verdad” y “la libertad”. Esto es lo que Nietzsche comunica en la cita con que se inicia el capítulo: el cambio paradigmático de las épocas históricas enmarcado en el modo trascendente en que se concibe la existencia, de manera que antiguamente el ser humano creía en el destino, pero ahora lo elimina para enaltecer la absoluta libertad. Antiguamente se daba la remisión hacia “lo otro”, hacia una trascendencia; mientras que en la modernidad tal remisión es únicamente afirmación de sí mismo, de la humanidad, pero donde las categorías de la modernidad según el autor se apoyan en ideas falsas.¹⁶

Puede afirmarse que en el pensamiento nietzscheano, la modernidad es una época arrogante donde la *hybris* debe entenderse en los dos sentidos que se apoyan en esta precisión antes mencionada. Es constatable que hay *hybris* en la medida que a partir del enaltecimiento de la razón es posible una arrogancia del ser humano, pero en segundo lugar, hay *hybris* porque la ciencia y la idea de progreso corresponden según Nietzsche a perspectivas optimistas desde las cuales se interpreta la realidad.¹⁷ La ciencia, al igual que el pensamiento trágico, son síntomas de la vida, donde la primera se contrapone a la

¹⁶Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. Madrid: Alianza editorial, 2010. p.122.

¹⁷Cf. CARRASCO, Eduardo. El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2010. p. 58.

segunda resultando ser una expresión de vida debilitada, porque no la reconoce en su amplitud, si no que le impone aspectos que constantemente la aseguren, que la ordenen a un fin y que posibiliten el mayor control posible sobre ella, por parte de los humanos.

En la modernidad hay *hybris*, en cuanto la humanidad se encuentra deslumbrada de un modo irracional por la idea de progreso que es una expresión de vida debilitada, donde pese a que los rasgos decadentes del paradigma de la época moderna constantemente señalan las consecuencias negativas y destructivas de la aceptación de tales ideas, el ser humano se aferra a ellas. La situación de *hybris* aquí está dada por “un estado de locura o irracionalidad que nace de las pasiones humanas”,¹⁸ sólo que en este caso la irracionalidad no se origina desde las pasiones que enaltecen la existencia ni del *pathos* de la vida humana, sino que del temor ante la existencia que desemboca en un estado de ceguera y alienación respecto de la propia situación en el mundo, en que el ser humano se encadena a elementos que se contraponen a su “naturaleza”. Entonces, el enaltecimiento y excesivo apego a la razón más que racionales, parecen comportamientos irracionales y desesperados por la justificación de la existencia y el afán de dominio, que con la eliminación de la trascendencia, se revela sin sentido y sin fundamento, donde tal como señala Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, se necesitan distintos grados de ilusiones para poder vivir.¹⁹

La conexión con “lo otro” es importante porque es aquello que estructura y delimita la realidad, dibujando lo existente en una especie de “dejar ser tal como es”. Tener “lo otro” a la vista implica límite pero también libertad, en términos concretos, permite un modo de existir conforme a la propia necesidad donde el mundo se desenvuelve en devenir y el ser humano en un movimiento que conduce a la auténtica apropiación de sí. Contrariamente, la modernidad ha devenido como *hybris* en todos sus sentidos, sea como arrogancia, como irracionalidad y como transgresión de “lo otro” provocando que la experiencia del existir se

¹⁸BARBE PAIVA, Jorge. La “pseudo-hybris” de Atenas. Una interpretación en torno a las ideas políticas de Eurípides a través de Medea. Ed. Electrónica

<http://historikasdolorbisterrarum.files.wordpress.com/2010/12/10-jorge-barbc3a9-paiva-eurc3adpides.pdf>

¹⁹Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Escritos de juventud. En Obras completas volumen I, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

desarrolle desde la completa subjetividad, sobrevalorándose lo que se entiende por humanidad.

Ahora bien, comienza Nietzsche señalando en uno de sus escritos del periodo juvenil:

“Cuando se habla de humanidad se da por sentada la idea de que se trata de aquello que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero en realidad tal separación no existe: las propiedades <<naturales>> y las llamadas realmente <<humanas>> están indisolublemente enlazadas. El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante doble carácter de la misma.”²⁰

Mientras que la modernidad ensalza la humanidad desde la subjetividad, Nietzsche la considera desde una perspectiva mucho más originaria en una relación de pertenencia con lo que aquí se denomina naturaleza. Esto recuerda por una parte lo afirmado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se proponía que el lenguaje corresponde a una construcción a través de la que el ser humano se vincula con la realidad, mediando y por ello modificando tal relación primaria con el mundo, por lo que el carácter de humanidad se define a partir de una modificación que lo alejaría de la naturaleza. Por otra parte, es visible que hay en el autor un distanciamiento de la modernidad en tanto que separa al ser humano de la naturaleza como elementos contrapuestos, con lo que se posibilita una relación de dominación.

Ante las categorías de disgregación que se ponen en marcha y potencian durante la modernidad, el pensamiento de Nietzsche actúa como una oposición que se radicaliza en una disgregación, donde el énfasis se sitúa en el pensamiento de la unidad y en la actitud de fortaleza, puesto que para el autor, no existe una separación radical entre las cualidades naturales y humanas, sino que efectivamente hay un vínculo estrecho entre ambas.

²⁰ NIETZSCHE, F. *Cinco prólogos para cinco libros no escritos. El certamen de Homero*. En NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I, 2da ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2010. p. 562.

No se trata aquí de una concepción del ser humano como centro del universo que es libre y racional, sino, de un ser que es naturaleza y humanidad porque refleja la dualidad de la primera, de modo que podría afirmarse que ambas cualidades están enlazadas por una continuidad ontológica y que en la medida que se rompe este vínculo, el ser humano se deshumaniza, vive desde una “falsa humanidad” lo que como efecto reactivo provoca la crisis de la modernidad fragmentada en sentido radical.

La concepción moderna de la naturaleza, tal como se señaló antes con la idea de destino, se encuentra escindida de la trascendencia y del ser humano. Es, por consiguiente, una noción antropologizada y no auténtica, por lo que Nietzsche se aproxima a la noción griega de *physis*, que al ser comprendida desde el dinamismo que implica el fluir, el emerger y la constante creación,²¹ permite una aproximación a la relación de continuidad entre la naturaleza y la humanidad en una reciprocidad en que ambas se iluminan.

Para los griegos la *physis* era entendida en una relación espontánea con el ser humano, incluso en la adversidad que podía provocarle, porque todo nacía de ella en cuanto se comprendía como realidad primaria. Esta continuidad se aprecia en hechos concretos y cotidianos de la vida de los griegos, como por ejemplo, en el modo en que instauraban sus lugares sagrados o sus leyes, en tanto que a partir de una ley superior o en conformidad con la naturaleza, establecían una ley humana que remitía a la anterior²² y pese a que la relación entre *physis* y *nomos* cambia conforme se avanza de la época arcaica a la alejandrina, esto ocurre siempre en consideración de la *physis* como trascendencia, de modo que aunque el griego viera obstruida su libertad en tanto se le imponía una ley natural, se respetaba porque dicha ley tenía la finalidad de establecer límites a toda la dimensión humana,²³ donde tal límite era aceptado en una perspectiva afirmativa, en cuanto incita a la autoafirmación de las cualidades intrínsecas de aquello que podría considerarse limitado.

²¹Cf. FRRATER MORA, José. Diccionario de filosofía. 5° Ed. Buenos Aires: Ed. Sudamericana. p. 415.

²²Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio. Ed. Nietzsche y lo trágico. Madrid: Editorial Trotta, 2012. pp. 11-29.

²³Cf. VERNANT, Jean Pierre. Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Barcelona: Ed. Ariel, 1985. pp. 335-363.

En la modernidad no existe la ley natural desde la que se desenvolvía el griego, porque todo es convención o producto del humano quien aparece con absoluta libertad de creación y acción. Hay un desplazamiento de la valoración que el ser humano atribuye a las cosas, que pasa por diferentes estadios: en primer lugar lo sobrenatural, luego lo natural, para finalmente llegar a lo exclusivamente humano y convencional, de modo que todo contenido de la sociedad es remitido a la instauración de sentido por parte del sujeto. En este momento, es cuando el humano se ha separado de la naturaleza para regirse por sí mismo, esta es la “segunda naturaleza” que menciona el autor.

Según la interpretación de Nietzsche los griegos eran respetuosos de la naturaleza y por consecuencia, de su propia naturaleza humana. Por esta razón su cultura se desarrolla de manera armoniosa con la totalidad de la existencia y tiene una identidad y sentido, a diferencia de lo que sucede durante la modernidad. Esta especie de continuidad entre la naturaleza entendida como *physis* y la humanidad, se descubre en el proceso de apropiación de sí, donde Nietzsche afirma:

“Porque la educación es liberación, limpieza de todas las malas hierbas... es irradiación de luz y calor, amoroso murmullo de lluvia nocturna, es imitación y adoración de la naturaleza cuando previene los ataques crueles e inmisericordes de ésta y la encauza hacia lo bueno, cuando abre con un velo las manifestaciones de su talante de madrastra y de su triste falta de comprensión”²⁴

En la medida que el humano pueda relacionarse de manera libre con la naturaleza, reconociendo el lugar que ella ocupa y el propio lugar en ella, se aproximara a una relación de continuidad. Sin embargo, pocos en la modernidad son capaces de vislumbrar tal relación, dice Nietzsche: “He aquí la razón de que los filósofos modernos formen parte precisamente de los más poderosos promotores de la vida, de la voluntad de vivir, y de que ellos, desde su propia época agotada ansíen ardientemente una cultura, una *physis* transfigurada”.²⁵

²⁴ NIETZSCHE, F. Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador. p. 752.

²⁵ NIETZSCHE, F. Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador. p. 756.

Pese a la desorientación del sentido que prima en la modernidad, existen seres humanos que logran ver más allá de la convención y de la constitución de la realidad que se desarrolla en base a ficciones, ellos son según Nietzsche naturalezas grandes que se manifiestan contra su época puesto que se relacionan en una experiencia unitaria con el fundamento de la realidad, así como señala Nietzsche “nos sentimos humanos y nos sentimos naturales”²⁶ precisamente porque la afirmación de la vida implica la aceptación de ambas cosas y porque ellos son espíritus liberados.

Hay que reconocer, no obstante, que existe una ambigüedad en los escritos de este periodo de la filosofía de Nietzsche, que dificulta el esclarecimiento de la noción de naturaleza. Sin embargo es visible cómo la relación de continuidad entre naturaleza y humanidad resulta fundamental, donde la primera es superior a la segunda, que actúa como reflejo o presentimiento de la primera. El humano es *physis* transfigurada en la medida que es continuidad de la naturaleza materializada, corporalizada desde la cualidad apolínea, pero especialmente es *physis* transfigurada en la figura del genio, en la medida que logra una experiencia de unidad en la que capta la necesidad de la vida y logra su expresión mediante una transfiguración que cambia su forma pero que mantiene lo esencial al alcanzar la apropiación de sí y al vivir conforme a su necesidad, a su ser sí mismo. Esto es lo que anhela Nietzsche cuando intenta el reposicionamiento de la cultura trágica una nueva manifestación transfigurada de la sabiduría dionisiaca que ante la adversidad y complejidad de la vida que se manifiesta en los tiempos modernos, sea capaz de una afirmación de ella.

La época de la modernidad entonces, confunde esta relación entre naturaleza y humanidad y por consecuencia también la noción de libertad. El libre albedrío y el liberalismo promovidos en ese entonces, son situados en la perspectiva de un humanismo que está escindido de la naturaleza cuando es precisamente en la apropiación y reconocimiento de ella en relación con el impulso vital, donde el ser humano puede aproximarse a un proceso de liberación, puesto que el humanismo sin remisión a la trascendencia y centrado en la humanidad como rasgo fundamental es falso humanismo, y

²⁶ NIETZSCHE, F. Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador. p. 757.

la libertad que él propone corresponde a la ficción que caracteriza y define el tipo de existencia moderna.

Esta relación entre naturaleza y humanidad ilumina ahora la idea de libertad que concibe Nietzsche. Si se observa históricamente las implicancias del cambio en el modo de concebir la realidad, se observa cómo se pone en marcha el pensamiento trágico con respecto a la libertad donde el juego agonal parece ser la clave fundamental, primero en relación con un periodo histórico que se rige por la fuerza de la necesidad donde el juego de la libertad se da en la trasgresión del límite de la individuación, y luego por otro momento histórico, el de la modernidad, donde ya no hay necesidad, sino “completa libertad”.

El pensamiento trágico de Nietzsche se expresa aquí como una posibilidad ante estos dos modos de concebir la existencia desde nociones absolutas, pero por sobre todo, representa la posibilidad o el intento por salir de la situación de decadencia que ha alcanzado la sociedad en tal manifestación de la cultura, donde lo que se propone corresponde más bien, a una experiencia de liberación que se revela a través de la experiencia dionisiaca en relación con la naturaleza, entendida como el movimiento de un juego en que el humano puede crear y construir, pero donde previamente debe destruir, como un proceso en el que se pone en juego el sentido de la existencia y con ello la justificación y apropiación de sí.

Se esclarece entonces el anhelo por el genio apolíneo dionisiaco planteado en *El nacimiento de la tragedia*, donde la doctrina misteriosa del mundo que viene a la presencia en el mito trágico a través de la música en la tragedia griega, pone de manifiesto el límite y lo abismal de la existencia humana que se concibe como trágica. Este límite que está dado por una remisión a categorías metafísicas con las que el ser humano soporta su existencia, se relacionan con un modo de entender la naturaleza que se ha diluido durante la modernidad, puesto que ya no existe el destino, dios o “lo otro” del ser humano, más bien, éste aparece como centro del mundo aunque no ha podido jugar un rol determinante en la fundamentación y creación del mismo. De esta manera, aunque ya no sea en un plano

exclusivamente metafísico, el ser humano nuevamente vuelve a encontrarse con el límite de su existencia.

La naturaleza en vínculo con el ser humano actúa como aquello que posibilita ese otro tipo de existencia, de *physis* transfigurada que se presenta en la figura del genio, pero que sólo ocasionalmente se alcanza. Mientras que en la época trágica de los griegos se proponía un “tipo de hombre” que se caracterizaba por su conocimiento dionisiaco y su vínculo con la naturaleza cuyos antecedentes se encuentran en el ideal heroico de la época, durante la modernidad predomina la figura del “hombre de cultura”, domesticado y uniforme cuyo instinto vital se ha apagado. En este tipo de humano primitivo Nietzsche ve que: “la ilusión de la cultura había sido borrada de la imagen primordial del ser humano, aquí se desvelaba el hombre verdadero, el sátiro barbudo, que dirige gritos de júbilo a su dios”.

Según la interpretación de Gutiérrez Girardot, en estas afirmaciones de Nietzsche hay un intento por rescatar la relación primaria que los griegos tenían entre naturaleza y humanidad de un modo estético, entendida como un saber de lo natural en ser humano, que se encontraba presente en los filósofos preplatónicos, pero que resulta imposible en la modernidad porque el desplazamiento de la teología por la antropología se instaura como una especie de “teología profana” que concentra toda preocupación en la humanidad.²⁷ Esta búsqueda de Nietzsche en la cultura de los griegos y la relación entre humanidad y naturaleza, manifiesta la necesidad de un nuevo tipo de existencia humana que represente un tipo de vida ascendente respecto del tipo de “hombre moderno” que tenga como referente al “hombre griego trágico” donde el primer paso para tal meta consiste en un tomar y replantear lo que se ha entendido como humanidad en la modernidad, por eso cabe la pregunta acerca de si lo que subyace al pensamiento trágico podría ser la consideración de una “filosofía de la naturaleza”. Esta toma de conciencia corresponde en primera instancia a los que Nietzsche llama “los menos”, el tipo de hombre de “los hiperbóreos” aquellos “que han descubierto la felicidad, que saben el camino” aquellos cuya existencia

²⁷Cf. GUTIERREZ GIRARDOT, Rafael. Nietzsche y la filología clásica. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1996. P.15.

se ha liberado.²⁸ Sea como sea, las reflexiones elaboradas y contenidos del periodo de juventud de Nietzsche, señalan constantemente que la cultura griega trágica es el modelo que posibilitaría una renovación cultural para su contexto, donde la permanente alusión a las estructuras sociales y de pensamiento griegas, no determinan una dirección de pensamiento en el autor, más bien sustentan la abundancia de cualidades y posibilidades con que Nietzsche desarrolla su obra posterior.

²⁸Cf. NIETZSCHE. El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. *Op. Cit.*, p. 35

CONSIDERACIONES FINALES

Debido a la amplitud temática presente en los escritos de juventud de la obra nietzscheana y en consideración del modo como hasta aquí se han abordado, surge la necesidad de precisar algunos elementos y afirmaciones que han resultado a partir de la exposición y reflexión elaborada. Para estos efectos es importante explicitar la relevancia que retribuye la detención profunda en las ideas de un autor que ha sido ampliamente estudiado, y ella radica en que es fundamentalmente en este momento de su pensamiento donde se delimita lo que el autor considera como elemento trágico.

La reflexión que remite a los escritos de juventud de Nietzsche, resulta importante a su vez, porque en este momento se encuentran esbozadas las ideas que posteriormente se enuncian con claridad, de modo que el estudio serio sobre el autor, dirige por necesidad a tal lugar de su obra, donde se comprende que efectivamente el pensamiento filosófico de Nietzsche no inicia con *El nacimiento de la tragedia*, sino que obedece a procesos profundos de reflexión por parte del autor, que se ponen de manifiesto en trabajos elaborados previamente a tal obra. Por otra parte, es importante considerar que los escritos filológicos de aquel periodo, considerados como conocimiento formal, sustentan el pensamiento trágico que finalmente se origina como el producto de la imbricación de los componentes filológicos y filosóficos, los que provocan que la amplitud temática antes aludida, se presente en sentido positivo como riqueza que hace sostenible la complejidad del estilo nietzscheano.

El acercamiento a lo trágico como hecho estético en Nietzsche, posibilita una comprensión auténtica de la cultura griega, al mismo tiempo que lo propone como visión de mundo en el ámbito de la filosofía, que marca una diferencia respecto de las posibilidades precedentes dentro de la misma. Este elemento trágico que finalmente da sustancialidad a toda la obra nietzscheana, es aquello que posibilita que su filosofía tenga un carácter vivaz, que invita a una constante aproximación en la que cada vez se iluminan nuevos aspectos.

El pensamiento trágico es importante además porque tal como señala Vattimo, posibilita que la obra de Nietzsche no sea considerada únicamente desde una interpretación literaria, sino que se reconozca el alcance que ella implica en cuanto toca la realidad desde distintas perspectivas, donde siempre se observa una remisión a la noción de libertad. Por eso, el pensamiento trágico es esencial en la obra nietzscheana, en cuanto posibilita una aproximación auténtica a la experiencia de la libertad.

Teniendo a la vista las consideraciones presentes, se reconoce que efectivamente hay una relación de carácter fundamental entre lo trágico y la libertad, porque ninguno de ellos puede comprenderse sin el otro en la dinámica de pensamiento de Nietzsche. Si bien, en la obra de juventud la idea de libertad se encuentra prefigurada, resulta importante notar que probablemente nunca se elabore una definición cerrada de ella en la consideración global de la obra del autor, por lo que resulta productivo para el esclarecimiento de su relación con el pensamiento trágico, señalar qué rasgos son los que en ella reconoce Nietzsche.

Tomando como punto de partida el dinamismo y carácter vital del pensamiento nietzscheano, puede afirmarse que la noción de libertad es abordada desde la movilidad que implica la caracterización de lo trágico, por lo que libertad podría identificarse con un proceso de desarrollo, como un despliegue, o como un juego que no implica finalidad. Esta movilidad de la libertad se pone en práctica en la medida que intenta quebrantar aquello que se opone al querer, de modo que se reconoce como una transgresión respecto de un principio fijo y estático que se acepta como habitual, resultando de esto que en una primera aproximación, la libertad se presenta como la ruptura de las normas habituales de la existencia determinadas por la individuación, pero donde posteriormente, en el momento en que el autor enuncia su intento de negación de las categorías metafísicas, queda remitida al lugar de la existencia específicamente humana. A partir de esto, es posible afirmar que la libertad se desarrolla en la dimensión existencial del ser humano donde ella adquiere materialidad tanto en el pensamiento, como en las acciones, sea de un individuo o de un pueblo.

Esta no remisión a una realidad metafísica que actúe como oposición, desplaza la noción de libertad como transgresión, a una noción que ahora se involucra con una confrontación mucho más concreta, esta vez, en oposición a los “tipos de hombres” que conforman “tipos de culturas”.

Es importante considerar como segundo elemento respecto de la idea de libertad en el joven Nietzsche, que esta alusión a la transgresión del límite, sea metafísico o terrenal, implica que la libertad se concibe a través del conflicto, el que a su vez genera tensión y sensación de displacer. Desde esta perspectiva sale a la luz otro rasgo característico, que corresponde a que al no resolver tal contradicción, la libertad se pone en “juego” entre la posesión y no posesión de ella, entre la posibilidad e imposibilidad de su existencia, pero enmarcada en contextos específicos, es decir, que la libertad es una aplicación concreta de la modalidad en que acontece el hecho trágico primordial.

Entonces, la idea de libertad puede definirse en un juego similar al que sostiene el pensamiento trágico, que a su vez deviene en una relación libre entre dos elementos, donde cada uno de ellos actúa como límite para el otro, desafiándolo y llevándolo a autoafirmación, tal como el *fatum* se presenta a la libre voluntad. Entonces ¿es la libertad lo que fundamenta el pensamiento trágico o más bien lo trágico aquello que fundamenta la libertad? Como se anunció anteriormente, se reafirma la idea de que ambos elementos están tan implicados en Nietzsche, que el pensamiento trágico posibilita una aproximación auténtica a la experiencia de libertad, al mismo tiempo que la libertad posibilita el juego *agonal* de lo trágico. A su vez, la ausencia de libertad en lo trágico fija y con ello resuelve el conflicto, así como la ausencia de lo trágico en la libertad cierra la realidad de tal noción, donde más que delimitar, limita la cercanía de la experiencia humana respecto de ella. Por eso, en el transcurrir de la historia, la libertad ha sido puesta en lo trasmundano o en la existencia humana de modos radicales y fijos, y por eso también, se ha tratado como una idea – derecho – valor, que ha generado tantos desencuentros, disputas y guerras, en la medida que muchos quieren establecer lo que se toma por ella.

La dinámica que hasta aquí caracteriza la movilidad de la libertad entre ella y el *fatum*, puede aplicarse concretamente a la existencia individual y a la existencia de un pueblo, en la medida que en ciertas ocasiones, estos se desenvuelven desde la libertad, o contrariamente desde la determinación, de modo que cuando no puede ejecutarse la libre voluntad, se hace visible lo trágico de la existencia. Contrariamente para Nietzsche, a partir de esto debiese pensarse que lo trágico abre hacia la libertad, lo que no resulta posible porque el ser humano comprende la realidad desde una confusión que se vincula con los grados de consciencia respecto de la existencia individual y total.

Esta dinámica que se ha atribuido a la noción de libertad puede vincularse también con una cosmovisión trágica de la totalidad en que su devenir fluye en esta modalidad, de modo que lo trágico se relaciona ahora con el horizonte de comprensión desde el que operan tanto la existencia humana individual, así como también el pueblo en general. A partir de esto es que la libertad se remite a un plano abstracto que se encuentra mediado por las expresiones que se utiliza para referir a ella.

Las interpretaciones que comunican la visión total de mundo, siempre lo hacen desde un sistema simbólico que opera como lenguaje, sea a través del arte, de la religión, de la palabra, etc. En esta perspectiva resulta importante precisar que Nietzsche realiza una consideración epistemológica de la libertad, en cuanto señala que para referir a ella se han utilizado distintos conceptos que intentan una explicación, que finalmente es antropologizada, de aquellos elementos que resultan difíciles de concebir, inclusive inaccesibles de conocer para el ser humano. De esta manera la libertad queda en manos del individuo y todo lo que no es perceptible en el tiempo, ni en una red fija de significaciones previamente establecida, se identifica con la no libertad para el individuo, con el azar, o con una fuerza superior que se mueve desde una racionalidad y finalidad propias, como un destino que en ocasiones implica direccionalidad. Sin embargo, en el contexto de este modelo sobre el conocimiento, no existiría ni un destino ni una libertad propiamente tal, puesto que el lenguaje colabora con la producción de ficciones.

El lenguaje en este sentido, juega un papel fundamental para el esclarecimiento de los conceptos de libertad y destino, en cuanto que en estos conceptos están relacionados aquellos aspectos de la realidad que se pueden conocer o que quedan inaccesibles para el ser humano. Ni el *fatum* ni la libertad son en este punto categorías existentes, únicamente son palabras que designan la explicación que se ofrece para las relaciones que suceden causalmente o no. Ahora bien, esto no significa que la libertad no exista en absoluto para Nietzsche, prueba de ello son las constantes alusiones al tema en diversidad de perspectivas que realiza el autor, donde es importante precisar que ya en este momento de la obra nietzscheana, la libertad se pone en juego en la cosmovisión trágica de la realidad que incide en la existencia humana, pero más precisamente en el campo de la acción ética y política en que el individuo se desenvuelve en la sociedad, de modo que los momentos históricos en que se liga la libertad a una trascendencia y aquellos que contrariamente la separan de ella para concentrarla en la existencia humana, son manifestaciones de visiones de mundo en las que la configuración de sentido se mueve en la *agonalidad*. Tal como señala Nietzsche, aquellos elementos casi siempre se manifiestan disociados y muy extrañas veces en unidad y armonía.

Es en este camino de pensamiento donde se llena de sentido la pregunta ¿cuál es el valor que representa el detenimiento en la relación entre libertad y pensamiento trágico? Al menos en el contexto de la obra nietzscheana, la libertad resulta un componente esencial, tanto así que su interés por ella se vislumbra desde sus más tempranos escritos, presentándose como posible elemento unificador de su obra. Tal importancia se ve reforzada a su vez, por los procesos psicológicos de liberación que busca y provoca en su vida personal, así como también la coincidencia de que todas aquellas figuras que son ejemplares y dignas de admiración por parte de Nietzsche, coinciden en diversos sentidos con el anhelo, búsqueda y prácticas liberadoras.

Lo trágico como una nueva experiencia de liberación.

Cuando Nietzsche alude a la coherencia entre el pensar y el actuar en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, se hace patente una necesidad de la filosofía que tiene relación con el lugar y el valor que ella implica dentro de una cultura, pero no únicamente desde la reflexión, sino en la medida que esto se vincula con la acción. Al mismo tiempo, la constante alusión a la crítica cultural desarrollada por el autor en su periodo juvenil, refleja un proceso de búsqueda de elementos que le permitan formularla en los términos que más se ajustan a su propósito, es decir, ajustándose a una radicalidad tal que aniquile hasta los cimientos más profundos en la estructuración moderna de la realidad que propone una falsa libertad. Estos dos antecedentes entre otros, señalan que aunque la reflexión de Nietzsche se vincule con planteamientos abstractos y metafísicos, en ellos hay de manera implícita, una constante remisión a la *praxis* del existente humano, donde ella es percibida como equivocación y decadencia que exige corrección en vistas de un estado superior, de modo que la idea de libertad, se abre hacia un sentido existencial, que opera en la *praxis* que configura realidad.

La libertad de Nietzsche sin embargo no es la libertad moderna que se vincula con el libre albedrío y su posibilidad absoluta, porque es justamente esta idea, la que ha provocado que se mantenga un tipo débil de existencia, porque quienes construyen e imponen lo que se toma por realidad, lo han hecho desde la dominación. A partir de esto, resulta de suma importancia el hecho de que el pensamiento trágico contextualiza la libertad en la existencia humana, vinculándola con la sabiduría vital de la fortaleza, no de la debilidad como ha sucedido en la modernidad. Esto en primer lugar porque al conectar con la trascendencia pone límites al ser humano, en segundo lugar porque el conocimiento de lo trágico le exige la creación de estructuras que soporten el peso de la existencia, y en tercer lugar, porque junto con esta alusión a la fortaleza y apropiación de sí se alude a la figura heroica del periodo trágico como un modelo de existencia.

Lo que hay en Nietzsche es la reinterpretación de la libertad como una nueva experiencia que en la medida que se logra, posibilita un nuevo tipo de existencia. Libertad implica el desprendimiento de lo impropio, al mismo tiempo que la apropiación de sí, lo que supone tener la capacidad de configurar, y específicamente, de crear, la propia existencia modelándola como una obra de arte tal como lo habría hecho inicialmente la naturaleza en su creación, donde justamente es ésta, la cualidad que ha perdido el ser humano moderno.

Se descubre así el problema del sentido de la existencia que refiere a la individualidad, pero también a la identidad de la cultura como manifestación de un grupo humano específico. En este contexto ¿cómo no va a ser necesario el rescate de lo trágico y su vínculo con la experiencia de la libertad? En esta perspectiva resultaría muy enriquecedor explorar esta relación en aplicaciones mucho más concretas que se presentan en la existencia del ser humano actual, por ejemplo en relación con la desvalorización de la vida que subyace en la consideración de los problemas éticos y al educación, enlazando esto con la búsqueda de las posibilidades de una existencia mejor, con aproximaciones reales a la vivencia de experiencia de libertad, inclusive el modo como la historia de la humanidad se ha presentado como una constante *hybris*.

La consideración del pensamiento trágico en relación con la libertad, manifiesta de manera la riqueza y la vitalidad del pensamiento nietzscheano, no sólo proponiendo una nueva perspectiva en al filosofía, sino más bien, integrando a la reflexión lo que ha sido desplazado en el ser humano y en la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL.

NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza editorial, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. Madrid: Alianza editorial, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es. Madrid: Alianza editorial, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. Escritos de juventud. En Obras completas volumen I, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. Escritos filológicos. En Obras completas volumen II, ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I, 2da ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral: Un escrito polémico. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial, 2013.

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

BENNETT, Simon. Razón y locura en la antigua Grecia. Madrid: Akal Editor, 1984.

CARRASCO, Eduardo. El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2010.

CARRASCO, Eduardo. Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002.

COLLI, Giorgio. Después de Nietzsche. Barcelona: Editorial Anagrama, 1978.

CROSS, Elsa. La realidad transfigurada: En torno a las ideas del joven Nietzsche. México: Universidad Autónoma de México, 1985.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche. Madrid: Ed. Arena libros, 2000.

DODDS, E.R. Los griegos y lo irracional. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

ESCRÍBAR, Ana. Nietzsche y al vida como fundamento del valor. Chile: Publicaciones especiales n°15 serie ensayos, Universidad de Chile, 1982.

FESTUGIERE, A.-J. La esencia de la tragedia griega. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio. Ed. Nietzsche y lo trágico. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

FINK, Eugen. La filosofía de Nietzsche. 2da Ed. Madrid: Alianza editorial, 2000.

GUTIERREZ GIRARDOT, Rafael. Nietzsche y la filología clásica. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1996.

HEGEL, G. W. F. Fenomenología del espíritu. Trad. Wenceslao Roces. España, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1985.

HEIDEGGER, Martín. Caminos de Bosque. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza editorial, 2010.

HOLZAPFEL, Cristóbal. Crítica de la razón lúdica. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

JASPERS, Karl. Esencia y formas de lo trágico. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 2003.

KOUBA, Pavel. El mundo según Nietzsche. Barcelona: Herder editorial, 2009.

LESKY, Albin. La tragedia griega. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

SCHOPENHAUER, Arthur. El mundo como voluntad y representación. España: Fondo de cultura económica, 2003.

SUANCES, Manuel y VILLAR, Alicia. El irracionalismo, Vol. I y II. España: Ed. Síntesis.

VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad. Barcelona: Editorial Gedisa, 1997.

VERNANT, Jean Pierre. El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

VERNANT, Jean Pierre. Mito pensamiento en la Grecia antigua. Barcelona: Ed. Ariel, 1985.

3. REVISTAS

BARBE PAIVA, Jorge. La “pseudo-hybris” de Atenas. Una interpretación en torno a las ideas políticas de Eurípides a través de Medea. Ed. Electrónica [en línea]. En Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum Vol. 5 2010, España: universidad de Murcia, obtenido desde <http://historiasdelorbisterrarum.files.wordpress.com/2010/12/10-jorge-barbc3a9-paiva-eurc3adpides.pdf> [Consultado en: -2014]

CARRION, Úrsula. Nietzsche y la filosofía agonal. Ed. electrónica [en línea]. En Ontology Studies, vol. 11. España: Universidad autónoma de Barcelona, obtenido desde http://www.ontologia.net/studies/2011/carrion_2011.pdf [Consultado en: 22-07-2014]

4. BIBLIOGRAFÍA INSTRUMENTAL.

ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de filosofía. 4ª Ed. México: Editorial Fondo de cultura económica, 2004.

FRRATER MORA, José. Diccionario de filosofía. 5º Ed. Buenos Aires: Ed. Sudamericana

NIEMEYER, Christian. Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012.