

**Amor Fati. Amor al destino.
Introducción didáctica a la filosofía
de Nietzsche, el maestro del Eterno
Retorno.**

**ISBN: 978-84-692-3423-5
Autor: Pablo Javier Aragón Plaza
DNI: 74846113-L**

Aquel que tiene un porqué para vivir se puede enfrentar a todos los cómo.
Federico Nietzsche

*Por lo demás, detesto todo aquello que únicamente me instruye pero sin
acrecentar o vivificar de inmediato mi actividad.*

Johann Wolfgang von Goethe

Pablo Javier Aragón Plaza DNI: 74846113-L
Universidad de Málaga
Correo electrónico: pablo_aragorn@hotmail.com
pablo.javier.aragon@exterior.pntic.mec.es
C/ Studentska, 10 – 7004 Ruse (Bulgaria)

- Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Málaga.
- Primer Ciclo de Filología Clásica en la Universidad de Málaga.
- Certificado de Aptitud Pedagógica (C.A.P.).
- Diploma de Estudios Avanzados (D.E.A.) del Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, programa de doctorado: "La complejidad de la razón".
- Tesis doctoral en espera de ser defendida:
"La Filosofía de Zaratustra: Chaos sive Natura. La doctrina de la ley en el devenir y el juego en la necesidad".
- Profesor de Lengua y Literatura Española en la Sección Bilingüe del Centro de Lenguas Europeas Konstantin Kiril Filo de Ruse (Bulgaria) dependiente del MEC.
- Colaborador en distintos proyectos didácticos de la Consejería de Educación de Sofía.
- Tutor del Aula Virtual del Español del Instituto Cervantes.
- Profesor colaborador del Instituto Cervantes de Bucarest

Observa el rebaño que paciendo pasa ante ti: no sabe qué significa el ayer ni el hoy, salta de un lado para otro, come, descansa, digiere, salta de nuevo, y así de la mañana a la noche y día tras día, atado estrechamente, con su placer o dolor, al poste del momento y sin conocer, por esta razón, la tristeza ni el hastío. Es un espectáculo difícil de comprender para el hombre -pues este se jacta de su humana condición frente a los animales y, sin embargo, contempla con envidia la felicidad de estos-, porque él no quiere más que eso, vivir, como el animal, sin hartazgo y sin dolor. Pero lo pretende en vano, porque no lo quiere como el animal. El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera responder y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir -pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó asombrado.

Pero se asombró también de sí mismo por el hecho de no aprender a olvidar y estar siempre encadenado al pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre siempre con él. Es un verdadero prodigio: el instante, de repente está aquí, de repente desaparece. Surgió de la nada y en la nada se desvanece. Retorna, sin embargo, como fantasma, para perturbar la paz de un momento posterior. Continuamente se desprende una página del libro del tiempo, cae, se va lejos flotando, retorna imprevistamente y se posa en el regazo del hombre. Entonces, el hombre dice: «me acuerdo» y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche y desaparecer para siempre.

*De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida, **Federico Nietzsche***

“Como la naturaleza abandona los seres a la temeridad de su sordo apetito y a ninguno protege especialmente en tierra y cielo, tampoco le somos nosotros más afectos al fundamento originario de nuestro ser. Ese mismo impulso temerario nos arriesga a nosotros. Sólo que nosotros, más todavía que la planta o la bestia, vamos con él, lo aceptamos, a veces incluso somos más arriesgados que la vida misma, un poco más arriesgados. Esto nos proporciona, fuera de la protección, un estar seguros, aún donde opera la gravedad de las fuerzas puras; lo que en definitiva nos cobija es nuestro estar desamparados y el que lo hubiésemos desviado hacia lo Abierto, porque lo vimos amenazarnos, para afirmarlo en alguna parte dentro del ámbito amplísimo, allí donde la ley nos afecta”

Martin Heidegger en *Wozu Dichter?*

"Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es el Amor Fati: no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro (...) No sólo soportar lo necesario sino amarlo."

SIGLAS

PROLEGÓMENOS-HYPOTHESIS

I. LA COCINA DE FRIEDRICH. UNA APROXIMACIÓN A LAS RAÍCES DE SU MÉTODO FILOSÓFICO.

- 1.La inescrutabilidad de la cosa en sí.*
- 2.La vida como fenómeno estético: Grosse Befreiung.*
- 3.Bebiendo de cuernos de plata, se hizo un camino.*

II. LA TRAGEDIA DEL SER ES EL TRIUNFO DEL DEVENIR.

- 1.Los orígenes de la filosofía y la afirmación del apeirón.*
- 2.El devenir de Heráclito.*
- 3.El Ser de Parménides.*
- 4.La ética es física, Demócrito, variante del èthos ánthropoi daimon de Heráclito.*

III. LA TRAGEDIA DE LA HISTORIA.

- 1.Dionisos.*

2. Metafísica de artista: La doctrina de la ley en el devenir y del juego en la necesidad.

3. Der Tragödie als Wille zur Macht.

EPILEGÓMENOS-CONCLUSIO

BIBLIOGRAFÍA

-Obras de carácter bibliográfico.

-Ediciones de las obras y de las cartas y traducciones.

-Estudios críticos.

SIGLAS

Las citas de las obras de Nietzsche aparecen en el texto mediante llamadas entre paréntesis; las obras se indican por siglas a las que sigue el capítulo, aforismo o número de página del que se trata:

AF: *Apuntes filosóficos, Homero y la filología clásica*

ER: *Escritos sobre retórica*

LF: *El libro del filósofo*

FTG: *La filosofía en la época trágica de los griegos*

VM: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

NT: *El nacimiento de la tragedia*

CI-II: *Consideraciones intempestivas II*

CI-III: *Consideraciones intempestivas III*

HDH: *Humano, demasiado humano*

CI: *Crepúsculo de los ídolos*

GC: *La gaya ciencia*

Za: *Así habló Zaratustra*

MBM: *Más allá del bien y del mal*

GM: *La genealogía de la moral*

EH: *Ecce homo*

PROLEGÓMENOS-HYPOTHESIS

Cuenta Apiano que contaba Polibio que Escipión, el Africano, el gran dux romano, mientras observaba cómo Cartago era destruida por sus legiones, con lágrimas en los ojos recitó ciertos versos de Homero. Se trataba de las palabras con que Héctor, la mejor espada de Troya y el orgullo de su reino, se despidió de su bella esposa Andrómaca: "Todo esto me preocupa, mujer, pero mucho me sonrojaría ante los troyanos y las troyanas de rozagantes peplos si como un cobarde huyera del combate; y tampoco mi corazón me incita a ello, pues siempre supe ser valiente y pelear en primera línea, manteniendo la inmensa gloria de mi padre y de mí mismo. **Bien lo conoce mi inteligencia y lo presiente mi corazón: día vendrá en que perezcan la sagrada Ilión, Príamo y su pueblo armado con lanzas de fresno.** Pero la futura desgracia de los troyanos, de la misma Hécuba, del rey Príamo y de muchos de mis valientes hermanos que caerán en el polvo a manos de los enemigos, no me importa tanto como la que padecerás tú cuando alguno de los aqueos, de broncíneas lorigas, se te lleve llorosa, privándote de libertad, y luego tejas tela en Argos, a las órdenes de otra mujer, o vayas por agua a la fuerte Meseida o Hiperea, muy contrariada porque la dura necesidad pesará sobre ti. Y quizás alguien exclame, al verte deshecha en lágrimas: Ésta fue la esposa de Héctor, el guerrero que más se señalaba entre los teucros, domadores de caballos, cuando en torno de Ilión peleaban. Así dirán, y sentirás un nuevo pesar al verte sin el hombre que pudiera librarte de la esclavitud. Pero que un montón de tierra cubra mi cadáver antes que oiga tus clamores o presencia tu rapto". Lo curioso, empero, es que Escipión no estaba pensando en Cartago, la ciudad sustentadora del imperio que veía desaparecer presa de las llamas, sino en Roma. La identidad del héroe consigo mismo es

paralela al inevitable rigor del todo es siempre igual. La predilección por los asuntos problemáticos y terribles es un síntoma de fuerza, el gusto por la tragedia distingue a los tiempos y a los caracteres fuertes. Escipión, henchido de dolor, se refugió en el arte como fuerza capaz de hacer soportable la existencia.

La profundidad del artista trágico trasciende lo próximo y contempla las consecuencias más lejanas. El estado de placer que se denomina ebriedad es precisamente una elevada sensación de poder. En este trabajo nos proponemos aclarar hasta qué punto la tragedia en Nietzsche tiende a asumir un significado genérico, que sobrepasa su sentido teatral, y aun artístico. Nietzsche convierte la tragedia en un sinónimo de todo arte sano, porque el gusto por lo trágico estigmatiza a aquéllos que no buscan soluciones finales; esto es, a quienes saben vivir en el mediodía del mundo como *Wille zur Macht* y eterno retorno.

El sujeto humano se halla sumido en una fatal contradicción: de un parte, se trata de un ser humano en cuanto ser que afirma la razón frente a la inmediatez animal, es un ser escindido del todo o individuo que teme su propia muerte y contrapone a ésta la subordinación del deseo presente frente al bien futuro, sometiéndose o sujetándose al trabajo y a la ley, ésta es la parcela de Apolo; de otra parte, el Ser sucumbe ante el Devenir, supera el orden del trabajo y de la ley, y niega en sí la individualidad temerosa y servil, trasciende su principio individuationis para afirmar en su lugar una Subjetividad valerosa y que hace del presente un fin per se, aun poniendo en juego la misma existencia, nos encontramos así en el terreno de Dioniso. La tragedia para Nietzsche quiere decir superioridad, supremacía. El sujeto trágico es aquél que se niega a ser siervo y se afirma como señor. La Subjetividad humana alcanza su cumbre en esta afirmación de

soberanía. Pero la tragedia se erige así mismo como el lugar de la ruina, de la perdición. Para acceder a ella es preciso poner en cuestión la propia vida, la propia razón, la propia individualidad separada y segura de sí. Para acceder al *pathos* trágico, hay que entregarse sin reserva y sin demora al incierto movimiento del amor, de la comunicación con el resto de los seres; en suma, hay que perderse a sí mismo. No debe confundirse con la posesión de un poder y un saber supremos, pues precisamente exige la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo poder, hasta el extremo del no-saber y de la impotencia.

La hipótesis fundamental del presente proyecto es la siguiente: muchas de las intuiciones e ideas de la filosofía nietzscheana reconocen su génesis en escritos anteriores a *El Nacimiento de la Tragedia*. Entre éstos, los conceptos Ser y Devenir ocupan un lugar central, por lo que su dilucidación permite poner en evidencia –según nuestra opinión— un nexo de sentido fundamental, aunque implícito de la obra de Nietzsche en su conjunto. En efecto, la dicotomía Ser-Devenir, fuertemente presente en la obra de los primeros años de Basilea, reaparece en la producción posterior del filósofo asumiendo diversas formas, operando a la base de los pares antagónicos: apolíneo - dionisiaco, concepto - metáfora, ciencia - arte, real - irreal, moral - inmoral, etc.; los cuales, no agotándose en el plano de la reflexión gnoseológica, inciden de manera decisiva en el más comprensivo espectro de su filosofía política, estética, etc. Si bien estas dos intuiciones son desarrolladas y sistematizadas explícitamente sólo dentro de aquel conjunto de fragmentos tempranos que será objeto de nuestro estudio, el espacio teórico que articula permanece *a posteriori* a modo de tópico ya asegurado como parte esencial del *corpus*

nietzscheano. Así, nuestra elaboración busca, a su vez, una profundización en la comprensión de la crítica de la metafísica y de la cultura, según se hacen explícitas a partir de *Humano, demasiado Humano*, pero que se encuentra ya sugerida en los escritos que constituyen la base de nuestra investigación.

Nuestro objetivo es, por una parte, esclarecer la significación de los conceptos de Ser y Devenir en relación cercana con los de Apolíneo y Dionisiaco, así como las consecuencias que se siguen de la aceptación de uno u otro de estos conceptos fundamentales, poniendo en práctica un método histórico de lectura de los textos, esto es, atendiendo al universo de lecturas en que los mismos fueron realizados. Por otra parte, mostrar la relevancia de los escritos póstumos, como obras que ofrecen un hilo conductor para la lectura de la obra de Nietzsche, bajo la consideración de los conceptos enunciados en éstos. Por último, sacar a la luz la riqueza y los efectos intempestivos de la recepción de la filosofía preplatónica en el tratamiento de problemas centrales de la Crítica de la cultura.

El tema de estudio propuesto será abordado en un conjunto más o menos amplio de escritos, pero se centrará principalmente en *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, en los *Escritos sobre retórica* y en *El nacimiento de la Tragedia*, con el propósito de registrar las variaciones conceptuales que en ellos se constatan en la utilización de los ya mencionados términos, según su constante elaboración en el período de Basilea.

Realizaremos nuestra exposición con intenciones varias, nos proponemos exponer algunas tesis centrales de la concepción sobre el lenguaje y el intelecto que Nietzsche elaboró en los textos *Sobre*

Verdad y Mentira en Sentido Extramoral y los *Escritos sobre retórica*, dado que en ellos se desenmascara, a partir del análisis de los ya citados conceptos de Ser y Devenir –desenmascarados dentro del ámbito de la oposición entre *ciencia y arte, apolíneo y dionisiaco, concepto y metáfora*–, la naturaleza del lenguaje y la intrínseca relación entre la moral y el conocimiento, relación que permite extraer importantes consecuencias a fin de valorar la filosofía y la cultura. De otra parte procuramos desarrollar algunos de los aspectos centrales que Nietzsche valora y critica en los diferentes filósofos de la época trágica anteriores a Sócrates a partir del año 1867. Tomamos como eje de la exposición *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, ya que éste constituye un texto clave para el análisis de la cultura griega preplatónica, la cual en la producción sucesiva de Nietzsche adopta el valor de modelo y bastión de referencia crítica de la cultura moderna. La identificación entre *ser y valor*, en el marco de reflexión de los filósofos preplatónicos, brinda el escenario principal en el que se inscribe la definición de los conceptos ser y devenir (los cuales habremos de leer en sus concomitancias con los de apolíneo y dionisiaco). Todo lo cual está encaminado a esclarecer cómo Nietzsche persiguió siempre restablecer la unidad perdida en el seno de sus Haupttitel (grandes tesis) y de cómo la tragedia es el paradigma de conjunción perfecta de la mayor sabiduría que jamás ha existido, de forma que sus esfuerzos se encauzaron hacia el sueño de un renacimiento de la cultura trágica.

Como principio metodológico, intentamos atenernos al requerimiento que Nietzsche mismo establece en el § 5 del prólogo a *Aurora*, sobre la necesidad de realizar un estudio histórico-filológico de su obra. Esto implica claramente la exigencia de atender a la galaxia

Gutenberg que está en la raíz de la elaboración de los mismos. A tal efecto, los nombres de Schopenhauer, Lange, Gerber, Spir, Heráclito, y Parménides entre otros son conjurados en nuestro trabajo para situar las reflexiones de Nietzsche dentro del marco general de las discusiones de su época, así como para aclarar la procedencia de ideas y conceptos que él utiliza en su propia filosofía. No olvidemos en última instancia que el conocimiento trágico, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.

I.LA COCINA DE FRIEDRICH. UNA APROXIMACIÓN A LAS RAÍCES DE SU MÉTODO FILOSÓFICO.

A partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche se opone abiertamente a la metafísica tradicional. Sin embargo, esta oposición tiene sus bases en intuiciones y argumentos que Nietzsche ha ido desarrollando en sus escritos desde su época universitaria. En estos se hace evidente un interés por la investigación de la genealogía y la naturaleza del lenguaje, ya que en los mismos localiza la base de problemas fundamentales sostenidos por la metafísica y la posibilidad de desenmascararlos.

El desarrollo de estas intuiciones tempranas de Nietzsche, su confirmación y fundamentación, van de la mano de la asunción crítica de la teoría de pensadores provenientes de diferentes disciplinas. El más conocido de ellos es Arthur Schopenhauer, quien se ocupó del estudio de los desarrollos científicos de su época, valiéndose de los cuales realiza una reelaboración de los postulados establecidos por Kant, desde un punto de vista naturalista (físico), perspectiva que nuestro filósofo asume decididamente. La asimilación crítica que Nietzsche hace del kantismo a la luz de Schopenhauer incide especialmente en la identificación nietzscheana del intelecto con la fisiología humana, en la que se fundamentan importantes críticas a la concepción tradicional del lenguaje. Este enfoque será uno de los detonantes del interés nietzscheano por la genealogía de las *aeternae veritates* de la filosofía, a partir de la intuición de que las mismas deben su existencia a nuestra esencia animal.

1.La inescrutabilidad de la cosa en sí.

Esta concepción que Nietzsche hereda de Schopenhauer ya en 1865, se profundizará aún en el otoño de 1866 cuando Nietzsche entra en contacto con Friedrich Albert Lange, historiador y estudioso de la ciencia, de corriente positivista, cuya influencia será decisiva para la posterior teorización nietzscheana. Efectivamente, su obra capital, la *Historia del materialismo*¹, marcará el pensamiento de Nietzsche incluso más de lo que hasta entonces lo hiciera la filosofía schopenhaueriana, pasando a constituirse como marco de referencia del pensamiento nietzscheano y, de este modo, en un contrapeso y un criterio de valoración incluso de la filosofía del enemigo de Hegel².

Lange afirma una diferencia esencial entre el conocimiento suministrado por las ciencias de la naturaleza y el formulado por la filosofía metafísica. Esta diferencia consiste en que sólo a los resultados de las primeras corresponde estrictamente la denominación de Conocimiento, en tanto que a la metafísica la restringe a la categoría de poesía conceptual (los poetas son mentirosos con patente de corso y no olvidemos que Zaratustra también fue poeta); esto es, a la realización de una actividad sintética, unificadora, de los datos de la sensación propia de nuestro intelecto. Cuando en “El punto de vista del ideal”, el último capítulo de su obra, Lange hace referencia al concepto de poesía conceptual señala que ésta debe su existencia a que “el hombre tiene necesidad de completar la realidad con un mundo ideal que él mismo crea, y que a estas creaciones concurren las más altas y nobles funciones de su inteligencia”³. Estas altas y nobles funciones dependen en último término de la capacidad sintética del intelecto, de

¹ La *Historia del materialismo* constituye la obra capital de Lange. En todos los casos citamos por la edición en español: Ed. Jorro, Madrid, 1910. Sin embargo, hemos introducido correcciones a partir de la confrontación con el texto original (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Shurkamp, Frankfurt, 1974).

² Cfr. Curt Janz, *Friedrich Nietzsche*, T1, pp. 173-4.

³ F. A. Lange, *Historia del materialismo*, p. 586.

la que el espíritu se vale en su intento de articular la realidad: “La visión de conjunto que convierte los hechos en ciencias y la ciencia en sistema, es un fruto de la libre síntesis y proviene por lo tanto del mismo origen que la creación del Ideal”⁴.

La síntesis es, entonces, una capacidad que “emana del espíritu poético del hombre”⁵ y nos permite disponer de visiones compendiadoras: “establecer la más grande armonía posible entre los factores del conocimiento”⁶. Es condición de posibilidad de la ciencia, puesto que está a la base incluso de las inducciones: “cada inducción es al mismo tiempo la solución de un problema determinado y un producto de nuestro espíritu poético”⁷. Sin embargo, hay diferentes grados de libertad de la síntesis: a la poesía corresponde el grado más elevado, ya que “sólo la poesía, permite abandonar de una manera conciente el terreno de la realidad”, luego viene la especulación de la filosofía metafísica, en la que la poesía de los conceptos “no es todavía completamente libre”, y el último lugar corresponde a la ciencia, puesto que su articulación es la que más se sujeta a la realidad: éste es el puesto en que se sitúa la actividad unificadora del materialismo⁸.

Curt Janz, el biógrafo de Nietzsche, ha destacado en tal sentido que “Lange traza una línea de demarcación abrupta y de principio entre el conocimiento experimental en cuanto verdad científica y todo tipo de metafísica como poesía conceptual, y rechaza a la vez cualquier posible identificación entre ser y pensamiento del tipo de las ensayadas por

⁴ *Ibid.*, p. 578.

⁵ Es interesante la insistencia de Lange en remarcar que la síntesis es un producto «poético» y su resultado una «poesía conceptual», puesto que con estos términos nos sitúa nuevamente en los planteamientos sobre el carácter esencialmente artístico del intelecto humano, expresados en las reflexiones nietzscheanas de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, a los que Nietzsche instituye como el eje argumentativo a través del cual niega validez cognoscitiva a los fundamentos tradicionales de la metafísica.

⁶ Lange, *op. Cit.*, p. 578.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 578-579.

Platón y Hegel. Este talante crítico-epistemológico de Lange vino a reforzar una convicción latente ya de modo muy profundo en el incipiente filósofo, a saber, que la vida y el mundo son, por su naturaleza misma, alógicos y se resisten a todo intento de ser captados y dominados por la vía del entendimiento puro”⁹.

La metafísica es arte, es el arte de formar conceptos; se ha de mantener que la metafísica, ni como religión ni como arte tiene que ver con las llamadas «verdades o entes en sí» (KSB, 2, p. 269).

Esta consideración de la metafísica como arte, “el arte de formar conceptos”, es esencial con relación al escepticismo de Nietzsche acerca de la posibilidad de que la misma pueda proporcionar algún conocimiento sobre lo real. Los conceptos con los que se configura la metafísica, según inferimos, no pueden representar ninguna realidad. Para demostrar lo erróneo de la creencia de la tradición según la cual esto es posible, el filólogo de Basilea había ya en 1869 centrado sus reflexiones en el lenguaje, utilizándolas como una herramienta contra la metafísica¹⁰.

El materialismo, en cuanto el sistema más próximo a la realidad, (entendiendo la «realidad» no como Dasein sino como Realität: el

⁹ Curt Janz. *Op. Cit.*, T1, p. 174.

¹⁰ En el tiempo en que Nietzsche escribió su primera obra ya conocía y valoraba la distinción de Lange entre lo que es propiamente conocimiento y lo que, como la metafísica, no lo es. Así pues, teniendo en cuenta esta valoración podríamos considerar la posibilidad de que las tesis que Nietzsche sostuvo en el *El nacimiento de la tragedia*, en relación a la experiencia dionisiaca, no pretendan afirmar la posibilidad de un acceso cognoscitivo a la cosa en sí, sino que supongan que en dicha experiencia se manifiesta, en el lenguaje propio de la obra, «el fondo de las cosas», pero siempre como «objeto de vivencia», y no en términos epistémicos. Es importante esta distinción puesto que de la puntualización de la misma se deduce que Nietzsche ni en su obra más esencialista (menos escéptica) habría hablado de un acceso a algo «en sí», o se habría comprometido con dicha instancia, desde una perspectiva filosófico-gnoseológica, sino artística.

“conjunto de los fenómenos dado por las impresiones que forzosamente sufren nuestros sentidos”), poseería para Lange un valor *regulador*, puesto que intentaría satisfacer la aprehensión que lleva a la razón hacia la unidad por un *mínimum* de elevación sobre lo que es real y, en ese extremo, demostrable¹¹. Dice Lange: “el materialismo, más que todo otro sistema, se une a la realidad, es decir, al conjunto de los fenómenos necesarios, dado por las impresiones que sufren forzosamente los sentidos. En cuanto a una realidad, tal como el hombre se la figura, y tal como él continúa deseándola después de que ha minado esta quimera: una existencia absolutamente sólida, independiente de nosotros y; sin embargo, por nosotros conocida, no hay ni puede haberla, porque el factor creador y sintético de nuestro conocimiento se extiende efectivamente hasta las impresiones primeras de los sentidos y a los elementos de la lógica”¹², creando la “forma y estabilidad”¹³ que nos proporciona el conocimiento.

Así, tampoco la realidad que el materialismo concibe es en ningún caso una *realidad en sí*: El universo no es solamente una representación, sino nuestra representación, un producto de la organización de la especie en los rasgos generales y necesarios de toda experiencia, un producto del individuo en la síntesis, disponiendo libremente del objeto. Se puede también decir que la *Realität* es el fenómeno para la especie (la representación de Schopenhauer), mientras que la experiencia falaz es un fenómeno para el individuo, fenómeno que no viene a ser un error más que porque se le atribuye la realidad, es decir, existencia para la especie”¹⁴. Lange no acepta que la ciencia pretenda, sin embargo, aparecer en todos los casos bajo la

¹¹ Veremos con mayor detalle los aspectos que Lange y Nietzsche valoran del materialismo en el párrafo dedicado a Demócrito.

¹² F. A. Lange, *op. Cit.*, p. 578.

¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 578-586.

¹⁴ *Ibid.*, p. 579.

apariencia de una ciencia demostrativa. En este sentido, defiende que la teoría materialista, la más ligada a los datos últimos que nos proporciona la ciencia, tiene la función de reaparecer siempre que sea necesario para eliminar esta pretensión de las teorías constructivas de ser Conocimiento. Lange coloca bajo el calificativo "constructivo" todo aquello que es Ideal, y en cuanto tal, poesía de los conceptos producida por nuestro espíritu poético, que él valora por su capacidad de hacer más soportable la vida, en cuanto proporciona un excedente de sentido que traspasa la realidad procesada por los sentidos, construyendo; esto es, alimentando la necesidad metafísica del hombre. Necesidad cuya importancia radica en que “mientras más libertad de acción tiene la síntesis, más estética se hace la concepción del universo y más reacciona moralmente esta concepción sobre todos nuestros actos. Como la poesía, la especulación, aunque no teniendo otro objeto aparente que el conocimiento, va guiada por miras esencialmente estéticas y éticas, en virtud de la fuerza educadora de lo bello”¹⁵. Empero, la crítica de Lange está dirigida a erradicar la confusión que puede establecerse entre lo que es verdadero conocimiento y lo que está más allá de éste, en tanto interés valioso que restringe la posibilidad de que lo que una vez fue constructivo se vuelva contingente, al ser establecido como verdad inefable.

En el apartado que trata acerca de “la fisiología de los órganos de los sentidos y el universo como representación”, Lange expone la idea de que nuestra psiqué no debe contemplarse como un elemento escindido de nuestro entramado fisiológico. Arroja luz sobre las indagaciones experimentales, en cuanto que la fisiología de los órganos de los sentidos han dejado al descubierto que no todas nuestras

¹⁵ *Ibid.*, p. 581.

afirmaciones pueden considerarse Conocer. Estas investigaciones serían para él la consecuencia de un kantismo explotado hasta sus límites últimos , puesto que el estudio de los procesos del pathos demostraría que nuestras representaciones, aun siendo inducidas por el mundo exterior, aparecen en nosotros de un modo contingente que obedece a nuestra particular composición fisiológica: “la fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desenvuelto o rectificado, y el sistema de Kant puede en cierto modo ser considerado el programa de los descubrimientos recientes hechos en este terreno”¹⁶.

Así Lange, el naturalista, sostiene de seguido la idea de que hasta nuestras sensaciones aparentemente más simples constituyen productos infinitamente complejos, cuya “cualidad no está en modo alguno determinada por la excitación exterior y la estructura fija del órgano sino por la reunión de todas las sensaciones que afluyen a nosotros”. Resulta pues “indiferente descubrir si los fenómenos del mundo de los sentidos pueden reducirse a la representación o al mecanismo de los órganos, siempre que quede probado que son ellos, en la más lata acepción de la palabra, productos de nuestra organización, estableciendo esto no para tal o cual fenómeno, sino también para una generalidad suficiente de hechos”¹⁷.

No percibimos las cosas inmediatamente tal como nos son dadas, sino que sobre ellas ejercemos una estructuración, esto conlleva tres efectos intrínsecos: “1. El mundo de los sentidos es un producto de nuestra organización. 2. Nuestros órganos visibles (corporales), como todas las demás partes del mundo de los fenómenos, no son más que imágenes de un objeto desconocido. 3. El fundamento trascendente de

¹⁶ *Ibid.*, p. 441.

¹⁷ *Ibid.*, p. 458.

nuestra organización es, pues, desconocido, así como las cosas que ejercen su acción sobre nuestros órganos; sólo tenemos ante nosotros el producto de dos factores”¹⁸.

De este modo, la filosofía del momento estaría forzada a aceptar que todo aquello que percibimos, no es más que el producto de nuestra representación, la que a su vez resulta de modo necesario de las leyes de la naturaleza, no pudiendo considerarse en ningún caso como una representación de la cosa en sí¹⁹. Puesto que incluso la materia debe ser entendida como el producto de la propia organización, es casi indiferente, para Lange, llegar a determinar si se trata de una organización intelectual o de una organización física, porque toda organización física es, en última instancia, producto de mi representación, de modo que no puede diferir esencialmente de lo psíquico²⁰.

Estas conclusiones son remarcadas también por Nietzsche en una carta a Gersdorff escrita en 1866 –el mismo año que adquiere la obra de Lange–. Tras la enumeración textual de las mismas Nietzsche escribe: “Así, pues, la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, no sólo nos es desconocida, sino que el concepto de la misma no es ni más ni menos que la creación última de un objeto condicionado por nuestra organización, del que no sabemos si fuera de nuestra experiencia tiene o no algún significado”²¹. No obstante, el filólogo no duda en resaltar, como se desprende de sus últimas palabras, que incluso el concepto de

¹⁸ *Ibid.*, pp. 458-59.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 463.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 443.

²¹ Cfr. Curt Janz, *op. Cit.*, T1, p. 175.

una cosa en sí es tan sólo un producto condicionado por nuestra organización²².

La lectura de Lange aporta a Nietzsche ya en el año 1866 argumentos para discernir entre la especulación metafísica y el Conocimiento²³. La metafísica posee la capacidad de producir hábilmente valores contra la desesperación de lo real, esto es, frente al conocimiento del devenir (pánta rheî), en el que nada se mantiene estable, ningún ser, ningún sentido, ninguna verdad eterna.

Nietzsche escribe a Deussen:

Quien... tenga a la vista el curso de las investigaciones pertinentes, sobre todo las de tipo fisiológico de Kant, no podrá alentar duda alguna acerca de lo firmemente que vienen trazadas dichas fronteras [entre conocimiento y poesía conceptual], y ello de un modo tal que salvo los teólogos, algunos profesores de filosofía y el *vulgus* nadie se hace ya ilusiones al respecto. El reino de la metafísica, y con él la provincia de la verdad absoluta, ha quedado irremediabilmente del lado de la poesía y de la religión. Quien quiere saber algo se contenta hoy con una consciente relatividad del conocimiento²⁴.

²² Esta crítica tiene particular valor en el contexto de la crítica a las pretensiones ontológicas de la filosofía de A. Spir, que Nietzsche toma como polo de referencia crítica y que nosotros utilizamos en la exposición como modelo del pensamiento metafísico criticado.

²³ Por esta época Nietzsche comienza, efectivamente, a tomar distancia de algunas fuentes románticas tardías, especialmente de Wagner, quien, a su modo de ver en el "Ensayo de autocrítica", (añadido en el año 1886 a la tercera edición de *El nacimiento*), habría echado a perder esta primera obra. En efecto, tanto Sánchez Pascual, en el prólogo a *El nacimiento de la tragedia*, como Moreno Claros, en el prefacio a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y Curt Janz en *Friedrich Nietzsche*, **señalan que la relación con Wagner fue decisiva, puesto que en gran medida vino a determinar el contenido de la temprana producción intelectual de Nietzsche**. Ciertamente, Wagner condicionó la producción o el abandono de determinadas ideas y textos propiamente nietzscheanos, según éstos sirvieran o fueran contrarios a su propia propaganda personal (Cfr. prólogos a las obras citadas). Este hecho no carece de importancia puesto que constituye una de las causas principales por las que Nietzsche fue considerado por tanto tiempo un romántico.

²⁴ Curt Janz. *Op. Cit.*, T1, p. 207.

El tirano de Turín se coloca junto a Lange al interpretar la metafísica como el producto de valoraciones que finalmente se vuelven contra la vida. Nietzsche examina, entonces, las ideas ontológicas, como expresa Fink, “a la luz de su valor de síntoma”. La distinción de fenómeno y cosa en sí pasa a representar la concreción nítida de una vida declinante, de un pathos existencial decadente y de una vida que, al no hallarse más en armonía con lo sensible, inventa el trasunto de un más allá de los fenómenos, de un Dasein. Nietzsche estudia los fundamentos de la tradición metafísica como síntomas que evidencian impulsos (Triebe) decadentistas. Por así decirlo: Nietzsche no se relaciona con el Ser, o al menos no lo hace con el Ser que dejó establecido Aristóteles durante largos siglos. "La cuestión del ser queda recubierta por la cuestión del valor"²⁵.

A lo largo de sus primeras creaciones, el amigo de Rohde, concordó con la premisa langeana según la cual es necesario aceptar ciertas ficciones para soportar la vida. Así lo declara explícitamente en su segunda Consideración Intempestiva, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, cuya tesis central determina que es preciso incluir en la cultura las potencias suprahistóricas o *aiónicas*, la ciencia, el arte y la religión, para ayudar a la cultura actual a curarse de la enfermedad histórica, así se instauraría una relación existencial con el pasado y la vida no se vería obligada a languidecer ante la contemplación del eterno fluir. De igual forma, en *El nacimiento de la tragedia*, la metafísica es vista como una forma artística de subsumir lo dado en el fenómeno, una grieta a través de la cual se puede salvaguardar el espíritu, una fuga (en el sentido musical) de la cadena de mutaciones

²⁵ Eugen Fink, *la filosofía de Nietzsche*, p. 18.

cabales que deviene ley del mundo fenoménico, una equiparación soslayada de Metafísica/Ser/Apolo.

Sin embargo, posteriormente Nietzsche dejará de lado la valoración de los elementos ahistóricos y suprahistóricos, como lo llama en la *Segunda Consideración Intempestiva*, a estas ficciones artísticas que buscan conservar la vida humana. Con ***Humano, demasiado humano*** abandonará toda valoración positiva de lo Ideal y en general de todo tipo de metafísica. Cuando en esa época Nietzsche vuelve a Lange lo encuentra demasiado “religioso y moral”²⁶.

2.La vida como fenómeno estético: Grosse Befreiung.

"Diese Welt ist scheinbar -folglich giebt es eine wahre Welt. Diese Welt ist bedingt -folglich giebt es eine widerspruchslose Welt. Diese Welt ist werdend -folglich giebt es eine seiende Welt [...] Zu diesen Schlüssen inspirirt das Leiden: im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben; ebenfalls drückt sich der Hass gegen Welt, die Leiden macht, darin aus, dass eine andere imaginirt wird, eine Werthvolle: das Resentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schlöpferisch". (Nachgelassene Fragmente 1885-1887).

Otra importante influencia del pensamiento crítico de Nietzsche es Gustav Gerber, a quien leyó en su época de Basilea. El libro de Gerber *El lenguaje como arte*²⁷, se erigió como una de las fuentes principales tanto de *Escritos sobre retórica* como de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Con esta obra el filólogo se hace con nuevas concepciones con las que seguir ahondando en su ruptura con el

²⁶ Cfr. Curt Janz, *Op. Cit.*, p. 176.

²⁷ *Die Sprache als Kunst*, en 2 Vol., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung 1871-1874; 2^{da} Edición: Berlin, R. Gärtners Verlag 1885. Puesto que no disponemos de una traducción al español de dicha obra de Gerber, utilizamos las traducciones presentes en los trabajos de L. E. de Santiago Guervós *El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica*: incluido como “Introducción” en los *Escritos sobre retórica* de Nietzsche.

sesgo metafísico que dan a su obra el pensamiento de Wagner y Schopenhauer. Como recalca mi estimado Luis de Santiago, al contactar con la afirmación de la naturaleza retórica del lenguaje que sostiene Gerber, el pensamiento de Nietzsche sufre un giro retórico con el que el símbolo dionisiaco por excelencia: la música, pierde la referencia. La retórica es antagónica a la música en cuanto bastión de una realidad profunda²⁸.

El axioma esencial de la obra de Gerber radica en la asunción de un lenguaje esencialmente metafórico y de origen sensible. Los elementos del lenguaje son originariamente *tropos*, esto es, figuras retóricas que en su origen sustentan una imagen que luego será introducida y preestablecida en el sistema del lenguaje. Aun los conceptos más abstractos se forman siguiendo este devenir, que es expresado tal que así: a partir de la cosa en sí, se produce un impulso nervioso, éste desencadena una sensación, que a su vez muta en sonido, que es la imagen externa de dicha sensación, cuya imagen interna, es la representación. Ésta, por tanto, se estructura al sintetizar distintas mutaciones de la cosa en sí.

Según el lingüista Gerber, la creación de la representación está bajo la esfera de la libertad característica de la creación artística, puesto que el lenguaje representa el ingreso del hombre en el ámbito del arte. Con ello pretende establecer que aunque nos remontásemos a los tiempos anteriores a la torre de Babel, no hallaríamos en el lenguaje ni rastro de la esencia de la cosa en sí.

En cuanto a la mecánica de formación del sistema del lenguaje, el paso de la metáfora originaria al concepto, Nietzsche defiende

²⁸ L. E. de Santiago Guervós, *op. Cit.* pp. 20-21.

concepciones cercanas a las de Gerber. Así en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* expone la vorágine de metáforas por la que se construye el lenguaje:

¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta (VM, p. 22)²⁹.

Ambos coinciden, en que las palabras son obras de arte, ya que el mecanismo en el que tienen su origen no está regido por leyes lógicas; sino por saltos ilógicos, así como por extrapolaciones y equiparaciones meramente sujetas al libre arbitrio. El lenguaje mismo es una obra de arte, ya que está constituido por estos *tropos* y figuras que, en última instancia, a través de el *sensus communis* se estabilizan en figuras gramaticales, esto es, en conceptos abstractos (Cfr., p. 93), que en cuanto creaciones humanas ideales no se acercan en absoluto a la verdad³⁰, y cuyo valor reside en que permiten al sujeto humano el juego de dar sentido y estructurar lo real, pero no conocer. El lenguaje comunica sólo contenidos subjetivos, artífices del lenguaje que trabajan con sensaciones y copias de sensaciones. La afirmación de la naturaleza retórica del lenguaje destruye toda posibilidad de que sea considerado como Conocimiento: “Este es el *primer* punto de vista: *el lenguaje es retórica*, pues sólo pretende transmitir una *doxa* y no una *episteme*” (ER, p. 91-92).

²⁹ La idea de un salto entre esferas completamente diferentes aparece también en *La filosofía en la época trágica de los griegos* aplicado especialmente al discurso filosófico de Heráclito, como una condición esencial y característica del mismo, por oposición con el que el de Parménides aparece caracterizado como aquel que hasta el final quiere evitar los saltos lógicos de este tipo, pero que finalmente no encuentra escapatoria y “debe saltar para no caer”

³⁰ El arte trágico se erige como una **unidad que permite ilusiones como la de verdad**.

El engaño sensitivo al que nos conduce nuestro intelecto está tan firmemente instaurado que nos centramos en un significado, tal como, honestidad u hoja, dejando de lado arbitrariamente todas las «diferencias individuales» de las hojas “como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja» [alguna cualidad natural que fuese «la honestidad»], una especie de arquetipo protogénico a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo" (VM, p. 24).

También los conceptos morales se originan a partir del mismo proceso. Por ejemplo, de la honestidad en cuanto cualidad esencial no sabemos nada, puesto que aquello que en realidad conocemos son numerosas acciones, por lo tanto hechos individuales y no semejantes, que nosotros igualamos dejando de lado, como por olvido, las desemejanzas que todas mantienen entre sí creando aquella «*qualitas ocula*» que denominamos honestidad (Cfr. VM, p.23).

Nuestra fisiología genera, pues, los conceptos realizando una identificación de cosas que no son idénticas, a través de una modificación de la realidad: excluye determinadas características de aquello que se busca representar y realza otras, omitiendo lo real-individual³¹. Por este proceso las cambiantes imágenes de la representación intuitiva toman distancia del mundo empírico, se anquilosan, e ingresan, a través de la conciencia, en el estático mundo de la realidad humana, preestablecida mediante el lenguaje. El contenido de las ciencias y la filosofía, no va más allá de los conceptos, los que en ningún caso, pues, llegan a representar la realidad en sí, sino

³¹ Esto lo sostenía Nietzsche ya en 1869 en *El origen del lenguaje*. Cfr., *El libro del filósofo*, pp. 177-8.

las relaciones y la estabilidad que nosotros hemos introducido en ella. El concepto es la condición de la verdad y, en cuanto tal, solamente el residuo de una metáfora³².

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales (VM, p. 23).

Así pues, desde un punto de vista lógico, la relación que se establece entre las imágenes originarias y los conceptos es contingente, no responde al principio de identidad. La consciencia asume las semejanzas como si fueran identidades y la contingencia es la que establece la relación con los conceptos, al modo de saltos de una imagen a otra.

³² En rigor, ni siquiera mediante la intuición captamos la cosa en sí, puesto que incluso el contenido de ésta es, en el mejor de los casos una «imagen» de la cosa, pero no la cosa, dado que la imagen sólo representa una modificación de nuestra sensibilidad transformada en un nuevo plano en la que plasmamos no una verdad «en sí», sino algún aspecto del «devenir», que, sin embargo, no llega a expresarse propiamente en el lenguaje. En este punto parece que Nietzsche está retomando ideas de Schopenhauer, para quien no podemos tener sino representaciones de la voluntad, es decir, un acceso condicionado a la cosa en sí. Para éste, en el paso de la intuición a la reflexión conceptual, hay una modificación de los datos intuitivos, los que de por sí son modificados por la acción del intelecto aún en la más originaria de las intuiciones. El paso al concepto altera aún en mayor grado el contenido de la representación originaria, ya que, por un lado, introduce distinciones que no estaban presentes en ésta, y por el otro, elimina distinciones características de los datos de dicha intuición, que no son expresables mediante los conceptos. La reflexión empobrece, porque simplifica el material dado por la intuición. Por esto es que en la abstracción del «edificio de los conceptos» sólo conservamos algunos aspectos fácilmente manejables de la realidad, de aquella que nos proporciona, aunque ya mediada por nuestro intelecto, nuestra intuición. De este modo, la realidad «nouménica» se mantiene en Schopenhauer inaccesible al conocimiento, ya que lo primero que tenemos de ella es una representación, esto es, un paso fuera de la realidad, organizada en la forma de los conceptos, incluso entre aquellos que Schopenhauer llama «conceptos concretos» por ser los más ligados a la intuición. Tampoco para Nietzsche en el conocimiento llegamos a captar una realidad independientemente de aquella que articula nuestro intelecto. Sin embargo, él es más radical que Schopenhauer puesto que niega cualquier vía de acceso, y pone en duda la posibilidad de afirmar siquiera una realidad tal.

El hecho de que percibamos de igual manera los datos sensoriales implica que disponemos de una misma organización fisiológica, coordinada y preestablecida en largos períodos de evolución, que nos impide tener, en cada caso, una percepción diferente de los datos de los sentidos. De otro modo, nos encontraríamos percibiendo, en distintas ocasiones, al modo de aves, lombrices, plantas, etc. Aún más, persevera, “si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva” (VM, p.31)³³.

La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces (...) acaba por tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria (VM, p.30).

Nietzsche contrapone el establecimiento de un lenguaje natural, frente al cual el lenguaje retórico representaría un sucedáneo artificial y arbitrario. Una concepción muy diferente es la que planteó Aristóteles, representante máximo de la tradición a la que se opone Nietzsche en este ámbito genérico de la retórica. El ermitaño de Sils niega que la retórica se oponga a la dialéctica, del mismo modo que el discurso impropio se oponga al discurso propio de las argumentaciones filosóficas.

³³ Schopenhauer sustentaba anteriormente estas ideas asumidas por Nietzsche. Así en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, cuando habla de “el principio de razón suficiente del devenir”, al cual se le escapa la materia, puesto que no disponemos de una forma en nuestro intelecto para pensar la mutación de la materia, sino tan sólo de sus cualidades (Cfr. § 20).

Para Aristóteles la metáfora se opone al concepto, porque constituye una expresión impropia, transportada y figurativa. Según sostiene en *La Poética*, “la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía”³⁴. Esto es, que la metáfora se refiere siempre, según las distintas posibilidades, únicamente a los conceptos, al uso no propio de los mismos. Nietzsche se enfrenta justamente a esta oposición entre metáfora y concepto, entre lo impropio y lo propio, según el modelo de la tradición romántica de la filosofía del lenguaje que él asimila especialmente a través de la lectura de Gerber. Para Nietzsche, en el mejor de los casos lo que tenemos en el conocimiento no es más que una imagen de las cosas. Ni el lenguaje metafísico ni el científico escapan al origen retórico que ha descubierto:

No hay expresiones «propias», ni *conocimiento propio sin metáforas*. Pero la ilusión persiste en ello, es decir, *la fe en una verdad de la impresión sensible* (7, 19, [228]).

Existen ,pues, ideas centrales del profesor sin alumnos que remiten a su contacto con Gerber, especialmente, que el lenguaje es un arte de origen inconsciente, de naturaleza esencialmente metafórico-transpositiva, puesto que ya en el origen las palabras son *tropos*, es decir imágenes, y; por consiguiente, en último término es imposible mediante el lenguaje llegar a describir la realidad³⁵. No obstante, hay un aspecto que es importante recalcar, porque introduce una variación en el proceso de producción del lenguaje que sostiene Nietzsche respecto de aquél que expone Gerber. Mientras Gerber sitúa la primera transposición entre la cosa en sí y el estímulo nervioso, Nietzsche lo coloca entre el impulso nervioso y la sensación. Esto es, Nietzsche deja

³⁴ Aristóteles, *Poética*, 1457 b 6-9

³⁵ L. E. de Santiago Guervós, *op. Cit.*, p. 18.

de lado la cosa en sí y sitúa el origen del lenguaje en el interior del proceso perceptivo del hombre, no afirma la existencia de algo que nos trasciende, sino que lo primero que poseemos son nuestros impulsos nerviosos. De esta forma Nietzsche está negando no sólo que la verdad, o la cosa en sí, sea cognoscible, sino que está poniendo en discusión la posibilidad de afirmar siquiera su existencia, como un enigma inescrutable.

Todo lo que la consciencia aprehende es aquello que ella misma ha producido: mediante la estabilización y consiguiente variación de los datos de la percepción, se configuran los conceptos, los cuales no mantienen relación de identidad con las imágenes originarias. Conceptos que devienen ilusiones vitales, puesto que llevan al hombre a creer en la existencia de seres que no están sujetos al devenir natural de todo lo que pertenece al mundo que captamos con los sentidos. El intelecto, que es el protagonista de nuestra forma de representación, es caracterizado en las primeras páginas de *Sobre verdad y mentira* (p. 18 y ss) como un útil que los seres inteligentes necesitan para sobrevivir, es, para Nietzsche, tan sólo un producto tardío de la evolución que hace posible la vida del animal más débil y desvalido dentro de la escala zoológica. Del intelecto depende la creación de los conceptos que estabilizan el devenir y permiten establecer una legislación y una moral cuya existencia hace posible la vida en sociedad (Cfr. p. 20)³⁶.

La necesidad de vivir en sociedad del hombre le impele a designar homogéneamente “cada cosa por su nombre”. De este modo se despierta un movimiento moral hacia la verdad. Este sentimiento es

³⁶ La referencia crítica al intelecto humano, en esta primera parte de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, le permite a Nietzsche oponerse a la concepción según la cual dicho intelecto hace a su poseedor capaz de “inteligir la verdadera esencia de la realidad”, así como poner en duda la supuesta supremacía del animal inteligente sobre el resto del reino animal. Sin embargo, para Nietzsche el hombre dispone del intelecto sólo porque sin éste no podría sobrevivir.

indispensable para que el hombre pueda vivir con otros, este es un instinto propio del rebaño que lleva al hombre a sacrificar todo su potencial creador en pro de una existencia tranquila y segura. Desde el comienzo los conceptos proporcionan designaciones existenciales para la supervivencia del hombre en cuanto ser social, hombre genérico³⁷, pero éstos no corresponden ni buscan corresponder a la realidad. En todos los casos, las geniales metáforas que son creadas originariamente mediante la acción artística de hombres excepcionales, quedan fijados en pro del uso y del poder legislativo del lenguaje, dando lugar a nuevos vocablos como verdadero y falso³⁸. El hombre busca, entonces, conocer la verdad, pero la única verdad a la que puede llegar es a aquella que su consciencia ha creado, es decir, verdades estrictamente antropomórficas, puesto que tienen la forma que su propio intelecto les ha proporcionado. El hombre, sin embargo, olvidará que éstas son sus propias creaciones y creerá que tiene en su poder verdades per se. Sería contradictorio, desde esta perspectiva, condenar la abstracción y la sistematización del lenguaje conceptual en reglas, en nombre de una mayor fidelidad a lo real por parte de la libre actividad metafórica.

Para arrojar un poco de luz sobre lo anterior es importante diferenciar tres sentidos de verdad según el uso que el de Röcken otorga a este vocablo. De una parte, él habla de verdad como convención o verdad en sentido moral. En este sentido cualquier designación puede ser verdadera, si se mueve correctamente dentro de lo establecido. Son las verdades cuyo origen está estrictamente dirigido a establecer normas que aseguren la vida en sociedad y cuyo valor y alcance es puramente antropomórfico. Por otra parte, habla de la verdad

³⁷ Utilizamos en diversas oportunidades el concepto "hombre genérico", si bien Nietzsche en estos años no utiliza dicho término porque anticipa el sentido de "rebaño", que tendrá un papel central a partir del contacto de Nietzsche con algunos pensadores como Spencer a principios de los años 80.

³⁸ Una descripción más detenida de esta observación la realizamos a propósito de los *Escritos sobre retórica*.

como correspondencia. En este sentido ninguna designación puede ser verdadera, dado que entre el lenguaje y el mundo en sí hay un salto insalvable. El último sentido en que Nietzsche hace alusión a la verdad es en sentido extramoral. Éste, que es tal vez el más importante, apunta al devenir del mundo del fenómeno. Bajo esta premisa, Nietzsche hace afirmaciones sobre la verdad y la realidad, pero dichas afirmaciones tienen un valor reducido, meramente antropomórfico. Esto lo expone en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. (...) El que busca tales verdades en el fondo busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a la comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación (p. 28).

El término «verdad» es usado de un modo irónico y metafórico para atacar su valor convencional: al hablar de la verdad del devenir Nietzsche crítica la idea de verdad en sentido lógico. Lo que para Nietzsche es verdad es lo que no es estable, lo que no puede ser expuesto conceptualmente y; por tanto, lo que no se adecúa a los principios de la lógica, los cuales nos proporcionan tan sólo tautologías con las que no avanzamos un ápice en el conocimiento de lo que está más allá de nuestra consciencia. La creencia en que las verdades que articula el intelecto mediante el lenguaje son objetivas, es decir, no creadas sino descubiertas, es posible solamente por obra del olvido de la génesis de las mismas. Olvido que refiere en primera instancia a una

actividad inconsciente de la que no tenemos noticia inmediata, pero que, sin embargo, actúa en pro de nuestra supervivencia, su labor nos libera del recuerdo de este origen espurio de la verdad y nos permite creer en la ilusión metafísica según la cual la verdad no es nuestra creación, meramente una certeza subjetiva que se ha vuelto un suceso vital para el individuo y la sociedad, sino el fundamento esencial de la naturaleza misma.

En el plano exegético, el enemigo de Wagner dice que el lenguaje socialmente establecido, con sus reglas y su función cognoscitiva, nació sólo como plasmación aleatoria de cierto sistema de metáforas inventado libremente que se impuso luego como el único modo socialmente correcto de describir el mundo. La sociedad surge así cuando un sistema metafórico se impone sobre los otros, se convierte per se en la forma infame de señalar metafóricamente las cosas, esto es, de mentir. Es la fuerza del instinto la que forja el lenguaje auténtico: la fuerza, pues, del tono, del sonido, del cuerpo de la frase, en suma, del poder de los ademanes sobre el entendimiento. Lo que parece destrucción es el arrebató de la danza, y Nietzsche mismo dijo que su estilo es danza, incluso en la selección de las palabras con que se componen sus obras.

3. Bebiendo de cuernos de plata, se hizo un camino.

Las lecturas de Lange, Gerber y Spir (al que se hará mención más adelante) por parte del peregrino de Sils-Maria reflejan que su interés por los pensadores más grandes de la Antigüedad no obedece a simples motivos biográficos, sino más bien a motivos histórico-filosóficos. Su lectura incitó en Nietzsche el interés por los problemas de la filosofía de la naturaleza y fue esta suscitación la que le hizo pensar en

abandonar la filología por la química. Pero ésta era una filosofía de la naturaleza entendida desde la perspectiva de su dilema ciencia-arte, ser-devenir, antigüedad-modernidad, esto es, una filosofía de la naturaleza que no sólo se mantenía en referencia con la resurrección de Dioniso y la idea de la tragedia, sino que suponía al uno y a la otra.

Con la asimilación de la postura naturalista de Lange , la delimitación de la naturaleza del conocimiento ostenta una posición de privilegio en las elucubraciones ontológicas nietzscheanas. Su participación activa en la producción de la consciencia impediría continuar considerando a la metafísica como conocimiento, ya que la misma, al estar expresada por el lenguaje no escaparía a la dependencia de nuestra organización fisiológico-intelectual. Ésta impondría una forma permanente al devenir perpetuo de todo lo que es, dando lugar, al lenguaje y la metafísica. Éstos quedarían reducidos a los niveles más elementales de la naturaleza humana, puesto que el Ser quedaría reducido a un mero producto de nuestra consciencia.

Con la recepción del modelo retórico en 1872 el pensamiento de Nietzsche da un nuevo giro, ya que su teorización sobre la naturaleza del lenguaje muestra que incluso los términos sustentadores de la metafísica se mantienen en la superficie de las relaciones lingüísticas. Como destaca Luis de Santiago Guervós, con el giro retórico el símbolo, incluso la música, pierde la referencia “lo retórico pervierte a la tragedia misma”³⁹. La retórica se presenta como un instrumento crítico que desenmascara la ilusión propia del conocimiento. El modelo tropológico del lenguaje proporcionado por Gerber es de gran importancia puesto que le permite a Nietzsche utilizar la retórica como una metáfora explicativa de los procesos transpositivos que tienen lugar

³⁹ L. E. de Santiago Guervós, *op. Cit.* pp. 20-21.

en el conocimiento. Lo que llamamos conocimiento consiste en la transvaloración esencial que ejercen nuestros sentidos sobre el mundo, por medio de la cual el sentido propio de una esfera, la humana, es introducido en otra. De esta manera explica por qué nuestro conocimiento es necesariamente antropomórfico.

Nietzsche, junto a Gerber, habla del arte de los conceptos, que subyace a la ciencia y a la filosofía, y que están allí para salvaguardar mediante una máscara de ilusoria permanencia, dada por la simplificación que suponen, a quien ha tenido la experiencia del trasfondo siempre cambiante de una existencia que deviene. Una vez que ha asimilado la idea de un origen retórico del lenguaje, Nietzsche comprende incluso la imposibilidad de sostener algo como lo *Uno primordial*, ya que la sola formulación del mismo lo lleva a afirmaciones que están más allá de lo que es dado al sujeto. El símbolo resbala, pierde pie y pasa a formar parte del entramado superficial de nuestro lenguaje. El lenguaje es esencialmente retórico, es decir, ya ni siquiera en el lenguaje de la música se expresa la naturaleza, tal como sostenía *El nacimiento*, ya no hay nada que nos permita un contacto inmediato con lo que es.

Para Nietzsche el lenguaje es, desde su origen y esencialmente, una herramienta para la subsistencia del hombre, que expresa aquellas actividades necesarias para la vida y en ningún caso la verdad objetiva -como asevera la filosofía metafísica-, puesto que él mismo no proviene de una realidad suprasensible que el hombre capte mediante su reflexión racional, conscientemente, sino que se organiza según leyes fisiológicas instintivas e inconscientes del organismo. Para Nietzsche tampoco la lógica es otra cosa que un subproducto de nuestro conocimiento. La génesis de la lógica, así como de los conceptos, es un

proceso ilógico, metafórico, por el que nuestro organismo produce identidad sobre la base de semejanzas.

Otro aspecto a recalcar es que con su reflexión sobre el lenguaje, desde la perspectiva proporcionada por las teorizaciones procedentes de la fisiología y la retórica, Nietzsche consigue integrar dentro de la reflexión filosófica aspectos que habían sido dejados de lado por la tradición. El lenguaje y la cultura de la modernidad están enfermos puesto que sólo contemplan aquello que es racional. En su interés por restituirles el vigor, el de Röcken se retrotrae a la génesis del lenguaje, resaltando su genealogía en los instintos más primitivos de supervivencia del hombre. Luego, afirmado el origen orgánico-instintivo del lenguaje, los planteamientos de Gerber, que Nietzsche asimila, son de fundamental importancia porque funcionan como nexo entre el lenguaje y nuestra propia fisiología. Nexo que es olvidado cuando el anquilosamiento de las metáforas en conceptos nos lleva a la falsa creencia de que su origen, lejos de deberse a nuestra organización fisiológica, depende de la razón que es establecida como esencia inveterada del hombre⁴⁰.

De esta manera, Nietzsche incorpora ya en su filosofía la fisiología. La fisiología se vuelve progresivamente un centro explicativo, puesto que los procesos elementales a los que se debe toda razón y teorización quedan situados por Nietzsche en el ámbito prelógico y prelingüístico. Sólo a través de la construcción de ese conceptual juego de dados que se llama por otra parte verdad, esto es, mediante el establecimiento de un orden jerárquico de conceptos

⁴⁰ La reflexión nietzscheana sobre el cuerpo y la fisiología tiene que considerarse en estrecha relación con dos de sus más importantes fuentes. En relación al «cuerpo», Nietzsche se mantiene dentro del ámbito de reflexión abierto por Schopenhauer, para el cual el cuerpo representa el “hilo conductor por excelencia de la filosofía”. En alusión a la fisiología, el marco de referencia de sus pensamientos debe considerarse en estrecha relación a la *Historia del materialismo* de F. A. Lange, especialmente el capítulo titulado “Fisiología de los órganos de los sentidos”.

abstractos, alejados no sólo de las cosas sino también de las impresiones inmediatas de los individuos, el hombre se distingue del animal, el cual está completamente inmerso en el fluir de las imágenes.

II.LA TRAGEDIA DEL SER ES EL TRIUNFO DEL DEVENIR.

Como intentamos mostrar en el apartado anterior, Nietzsche ha negado mediante la utilización crítica de teorizaciones provenientes de la línea romántica representada por Gerber y Schopenhauer y del positivismo relativista de Lange, que sea posible conocer y hablar de una realidad en sí. La consciencia sólo se manifiesta libremente en tanto en cuanto que de forma creativa mezcla las metáforas y cambie así de lugar los confines de la abstracción. Los contenidos lingüísticos anteriormente esbozados son ejecutados en *La filosofía en la época trágica de los griegos* aplicados a la valoración de las teorías de los filósofos que van de Tales a Sócrates.

1.Los orígenes de la filosofía y la afirmación del apeirón.

A partir de Anaximandro, los filósofos de la época trágica comienzan a distanciarse de las visiones míticas de la existencia. Sin embargo, se mantienen fuertemente ligados a planteamientos metafísicos. Ya en el “todo es agua” de Tales mora un «axioma metafísico» (FTG, p. 45), un salto metafórico por el cual, partiendo del orden empírico se formula una hipótesis cosmogónica con la que se rebasa el orden de lo que, según mostraba Lange, podemos conocer y afirmar. También Anaximandro fue más allá del mundo empírico y planteó la “hipótesis” de un origen indeterminado del mismo. Él se

planteó la naturaleza cambiante del mundo del fenómeno como un problema: “¿cómo podría perecer algo que tiene derecho a existir! (...) ¿Cómo es posible la multiplicidad si sólo existe la unidad eterna?” (FTG, p. 54). Es el “carácter contradictorio y autodestructivo de esa multiplicidad, devoradora y negadora de sí misma” (FTG, p. 56) el que, para Anaximandro, hace de la existencia un fenómeno moral sin justificación⁴¹. Establece, entonces, la necesidad de un origen indeterminado del devenir y lo afirma como el fundamento (en sentido de origen) de la existencia; ya que toda la cualidad determinada, que se encuentra en relación con otras cosas que la condicionan, está sujeta a cambiar y destruirse y el origen, para ser tal, no puede cambiar. Anaximandro *huye* de éste mundo incomprendible, que no se adecúa al principio de identidad que organiza nuestro entendimiento, y “para salvarse sólo se le ocurre remitirse a posibilidades míticas” (FTG, p. 56), esto es, a lo indeterminado donde encontró las seguridades y la estabilidad que el mundo del cambio, incomprendible y por lo tanto insoslayable, no le proporcionaba.

Para comprender el alcance de las afirmaciones que sostiene el Anaximandro de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, resulta conveniente ponerlo en relación con el filósofo metafísico coetáneo de Nietzsche, Afrikan Spir, que ha sido una importante fuente del pensamiento del amigo de Burckhardt, si bien como polo de referencia crítica. Las tesis metafísicas que él afirma, Nietzsche las exhibe en la exposición de Anaximandro, en el que encuentra el mismo *pathos* básico.

⁴¹ Nietzsche encuentra expresada por Schopenhauer, “el único moralista serio de nuestros tiempos” (FG, p. 52), sentencias similares, aunque aplicadas al juicio de las acciones humanas: “el criterio adecuado para juzgar a uno de estos hombres es, precisamente, el de que es un ser que no debería existir, pero que expía su existencia con toda suerte de vicisitudes y con la muerte: ¿qué puede esperarse de alguien como él?...” (FTG, p. 14).

Spir sostiene que existe una distinción fundamental entre dos conceptos de realidad notoriamente heterogéneos, por una parte el de la «realidad empírica» (*Wirklichkeit*) que es objeto de la ciencia, por la otra el de una «Realidad absoluta» (*Realität*), que debe constituir el objeto de la verdadera filosofía. Las ciencias de la naturaleza viven, desde el punto de vista de Spir, presas de un engaño, ya que no advierten el carácter esencialmente contradictorio que, desde un punto de vista lógico, caracteriza a la «realidad empírica».

Este carácter esencialmente contradictorio de la realidad efectiva de Spir, resulta de la coexistencia y necesaria contradicción del contenido de dos «certezas inmediatas», de las que parte la teorización de Spir. Por una parte, la creencia en la existencia de una multiplicidad de elementos que constituyen del contenido de nuestra conciencia, y, por el otro, la validez de criterio ontológico del principio de identidad, que constituye la esencia misma de nuestro pensamiento. El mismo afirma que todo objeto, para ser verdaderamente real, debe poseer una esencia inmutablemente idéntica a sí misma, esto es, un objeto no puede ser en sí mismo ni múltiple, ni diversificado. Por lo tanto, entre los múltiples contenidos de nuestra conciencia y el principio de identidad se produce ya una contradicción inevitable, puesto que ninguna multiplicidad, ni aquella que se da entre contenidos de conciencia, puede ajustarse a la exigencia de unidad propia del principio de identidad.

Según esto, el principio de identidad no es, para Spir, sólo un criterio formal, como tampoco lo será para Anaximandro; sino que envuelve una afirmación ontológica y revela una realidad absoluta de carácter necesariamente metafísico. Esto es, verdaderamente idéntica a sí misma, incondicionada, inmutable, perfecta. Predicados a los cuales

nada de lo que pertenece a la «realidad empírica» puede adecuarse. Esta realidad es la única que puede satisfacer verdaderamente las exigencias lógicas que conforman nuestro pensamiento. El carácter enigmático de toda realidad empírica procede, por lo mismo, del hecho de que ésta contradice la ley suprema de nuestro pensamiento: el principio de identidad, criterio formal y ontológico de toda realidad. En consecuencia, todo aquello que sea llamado realidad deberá coincidir con la afirmación absoluta de un principio formal.

En cuanto afirmación ontológica, el principio de identidad adquiere una relevancia especial, puesto que una vez negada la posibilidad de la unión no contradictoria de lo diverso, debe negarse también la realidad de aquellas unidades múltiples que son los objetos de experiencia. Así que, entre la constitución de la realidad sensible y las exigencias del principio de la razón se abre un abismo insuperable.

Para Spir la verdadera filosofía comienza precisamente con la conciencia de la contradicción esencial que alberga en sí la «realidad empírica». Contradicción que, sin embargo, la ciencia natural no advierte, puesto que nuestra actividad representativa transforma las diversas sensaciones en objetos, es decir, organiza la multiplicidad en unidad, contradiciendo explícitamente la exigencia del principio de identidad, pero logrando la apariencia de que la «realidad empírica» concuerda con la norma absoluta. En la representación, las sensaciones aparecen asociadas y sucediéndose según reglas fijas, lo que introduce un «principio de constancia», sin éste la aplicación de la norma de nuestro pensamiento al mundo del fenómeno, la aparente

transformación de la diversidad en unidades substanciales, no sería posible⁴².

La condición de existencia de todo el mundo natural es *disfrazar* el cambio al que está sometido, apareciendo ante las conciencias como substancia, es decir, como algo normal que se ajusta al principio de identidad. Esto lleva a Spir a afirmar que el principio de toda acción y todo cambio es una tendencia primordial de lo anormal (definiendo «lo anormal» como aquello que no se adecua, más que en apariencia, al principio de identidad lógica), a negarse como tal para aparecer como natural. El problema que preocupa a Spir es cómo una realidad anormal, que implica la tendencia a su propio aniquilamiento, a su propia negación, puede existir. Una realidad que implica la tendencia a aniquilarse a sí misma no podría existir si no contuviera al mismo tiempo la tendencia opuesta: la de afirmarse y conservarse. La concurrencia de estas tendencias opuestas hace que la existencia de los objetos de la experiencia sea un “renacer de todos los instantes”, es decir, que esos objetos, para durar, deban reproducirse sin cesar una y otra vez, puesto que la duración no es su verdadera manera de ser. Si se analiza hasta sus últimos elementos el mundo de los cuerpos tal como es percibido, persistiendo al hacerlo en la convicción de que el mismo constituye una realidad substancial, se arriba inevitablemente a contradicciones lógicas insalvables, que sólo se revelan; si acaso, a través de la reflexión metafísica.

También Anaximandro insta la lógica como criterio para valorar que es y que no es, y encuentra que el devenir fenoménico según el cual nada se adecua al criterio, no es. Nietzsche afirma que esta valoración negativa de la existencia sólo es sostenible como

⁴² Cfr. Afrikan Spir, *Erneuerung der Kritischen Philosophie*, I, 370 y ss.

resultado de una «metáfora antropomórfica», un *salto valorativo* en función del cual se niega aquello que no se adecúa a los principios propios de la lógica, es decir, sólo si buscamos entender la vida en términos de identidad lógica ésta aparece como condenable, dado su carácter esencialmente contradictorio⁴³. Para Anaximandro este juicio negativo también se aplica a la vida humana la maldad de esta se desprende del “hecho mismo de que ninguna de estas vidas soporta que se las contemple con atención y se la examine en sus detalles” (FTG, p. 52). Sólo por analogía con las formas valorativas de la vida humana es posible aplicar a la existencia en general el carácter de una culpa que debe ser expiada⁴⁴.

Sin embargo, Nietzsche coincide con Spir en su caracterización de la «realidad empírica». Cree, en efecto, que si ésta fuese analizada desde una perspectiva lógica, mostraría un carácter necesariamente contradictorio, dado que su característica es, efectivamente, la coexistencia y el cambio de cualidades diversas en un mismo objeto, y que, por lo tanto, no expresa un carácter idéntico, sino diversificado. Estas afirmaciones, acerca de la relación propiamente contradictoria entre la lógica que condiciona nuestro pensamiento y la naturaleza de la realidad, son aceptadas por Nietzsche. Sin embargo, lo que éste no acepta es que un principio lógico, que no es más que el producto de nuestra evolución, pueda constituirse en un criterio del que se siga necesariamente una valoración negativa de la realidad. El desacuerdo entre ambos filósofos se establece, entonces, a partir del hecho de que Nietzsche, invirtiendo el sesgo platónico del Africano, hace de la lógica

⁴³ Para este punto es útil tener presente algunos aspectos de la filosofía de A. Spir, ya que Nietzsche refleja en gran medida la concepción de Anaximandro en la de su contemporáneo Spir, el cual es en palabras del biógrafo de Nietzsche “un rasgo de la obra y el talento de Nietzsche: la referencia inmediata a la antigüedad, y al revés, el salto de la antigüedad a su presente también sin escalones intermedios” (Curt Janz, T II, p. 131).

⁴⁴ Esta apreciación de Anaximandro (y de la tradición platónica posterior), sobre la originaria maldad del universo, es para Lange consecuencia de la perspectiva ideal que llevamos en nosotros y desde la que la valoramos (*Historia del materialismo*, p. 581).

no un principio sino un producto derivado y dependiente de nuestro cerebro. En contraposición a la «realidad absoluta» coherente y metafísica de Spir, Nietzsche afirma el carácter ilusorio y dependiente de la misma y asevera enfáticamente la condición de «única realidad» de la «realidad empírica», que nos es atestiguada por los sentidos, a la que valora profundamente, junto a Lange, como la única realidad de la que tenemos algún testimonio. Para Nietzsche debemos diferenciar, según la distinción conceptual establecida por Afrikan Spir, entre el concepto de una «realidad efectiva», cuya esencia es la ley de causalidad que rige las transformaciones de la materia, y el de una «Realidad», regida por el principio de identidad (Cfr. FTG, p. 60). Pero, mientras Spir se pronuncia a favor de aquella «Realidad» que se presenta a la conciencia mediante la reflexión filosófica, que desenmascara la «realidad efectiva» como mera ilusión de los sentidos, Nietzsche se opone a Spir bajo la consideración de que la «Realidad» que nos presenta la reflexión filosófica es tan sólo el producto de nuestro intelecto, con el cual tampoco llegamos a atisbar la cosa en sí, siendo lo incondicionado tan sólo el último y más abstracto producto de nuestra actividad conceptual.

2.El devenir de Heráclito.

Tomando como punto de partida el diagnóstico de Anaximandro: la indeterminabilidad del mundo del devenir, al que había condenado como “la mansión del pecado” y de la expiación de la justicia del devenir, Heráclito y Parménides asumieron diversas posturas, “buscaron una salida a aquella contraposición y separación de un orden doble del mundo” (FTG, p. 77). No obstante, sus conclusiones fueron diametralmente opuestas.

Oponiéndose a la mirada incriminatoria de Anaximandro Heráclito descubría alborozado el mundo del devenir. Al contemplarlo se representaba que en él imperaba una justicia a la que se sometían todas las cosas, por lo que llegó a sostener que este mundo no podía ser “el ámbito de la culpa, de la expiación, del castigo (...) el patíbulo de todos los condenados”, razón por la cual lo había condenado su antecesor. Lo que él observaba no era “la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir” (FTG, p. 57). Incluso la culpa y la injusticia son, para Heráclito, únicamente el producto de la obtusidad del hombre, cuya “inteligencia limitada ve únicamente lo separado, y no la unidad” (FTG, p. 67-8). Este destruir gozoso, que Heráclito personificaba en la figura del niño que juega despreocupadamente en la playa, Nietzsche lo va a convertir en un impulso colmado de fuerza que atraviesa todos los ámbitos de la vida. El solitario de Turín llamó a este impulso destructor, Dionisos, el dios que juega. Y a éste contrapuso la figura de Apolo, el creador del Ser, el dios Templo.

Heráclito es la personificación del artista que Nietzsche valoraba en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

posee como patrimonio propio y soberano una fuerza extraordinaria de representación intuitiva; en cambio, se muestra frío e indiferente frente a esa otra clase de representaciones que operan a través de conceptos y combinaciones lógicas; esto es, se expresa con intrepidez, con indiferencia y casi con acritud contra la razón, y parece sentir

un gozo especial cuando puede contradecirla arguyendo una verdad intuitiva cualquiera (FTG, p. 58).

Fue precisamente sostener proposiciones dictadas por su intuición, aunque no respetaran los principios de la lógica -como, por ejemplo, que todo contiene en sí mismo a su contrario (Cfr. FTG, p. 58)- el motivo por que Heráclito fue “enjuiciado por el *tribunal de la razón*” de Aristóteles. Heráclito es caracterizado como el heraldo de la verdad intuitiva, del orgullo, un astro sin atmósfera que no mira hacia el exterior buscando aceptación (Cfr. FTG, p. 72-5), y que, al igual que Demócrito, no formó escuela y dijo haberse dedicado a las investigaciones independientemente, no habiendo sido discípulo de ningún filósofo⁴⁵, y no dirigiendo nunca “su actividad a un «público», al aplauso de las masas o al coro entusiasta de sus contemporáneos” (FTG, p. 72)⁴⁶, por lo que fue denominado el Oscuro, a la vez que injuriado por Aristóteles.

La representación intuitiva⁴⁷, a diferencia de la representación conceptual, que no obtiene de la realidad más que lo que nosotros ponemos en ella, comprende “el mundo que constantemente se nos acusa en todo su colorido y multiplicidad; luego, las condiciones únicas que hacen posible cualquier experiencia en dicho mundo, el espacio y el tiempo”. La verdad intuitiva a la que alcanzó Heráclito y, posteriormente, Schopenhauer y Nietzsche, es aquella según la cual la única esencia de la realidad es acción (FTG, p. 59). Es decir, que cada instante temporal existe en la medida en que destruye al que lo precede y será destruido por el que le sigue e igual ocurre con el espacio, por esto, todo tiene un ser relativo y no es posible que exista en la realidad

⁴⁵ Cfr. Diógenes Laercio. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, vol. II.

⁴⁶ Cfr. También León Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, p. 68: “Fue un temperamento inspirado y solitario, temperamento de *melancólico*, como dice Teofrasto”.

⁴⁷ Defendida también en *Sobre verdad y mentira*.

otra especie de ser (Apolo es apariencia). Esta verdad, que se reduce en última instancia a la ley de causalidad que rige el entero mundo de los fenómenos y que por lo tanto es la esencia de la realidad, el *principium individuationis* “es una verdad de una inmediatez y una claridad absolutas y es accesible a cualquiera en virtud de la intuición; mas, precisamente por eso muy difícil de alcanzar racional o conceptualmente” (FTG, p. 59).

Heráclito personifica al genio schopenhaueriano que, en “Schopenhauer como educador”, Nietzsche promueve como centro esencial de la cultura (Cfr. CI-III, pp. 68-9). En *El mundo como voluntad y representación* el genio queda definido por “la aptitud de conocer las Ideas independientemente del principio de razón, en lugar de limitar su conocimiento a las cosas individuales, que no existen más que condicionadas por diversas relaciones, y en ser el correlato de la Idea frente a esas mismas cosas”⁴⁸. La Idea contemplada por el genio es luego expresada en la obra de arte, ésta es una técnica adquirida por él con el fin de expresar a los demás hombre lo que ha contemplado⁴⁹.

El sabio es el hombre intuitivo, como lo define Nietzsche en *Sobre verdad y mentira*, tiene como características distintivas la preeminencia de la capacidad intuitiva frente a la racional. Cuando en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer habla del hombre vulgar u ordinario, el que se contrapone al genio, sostiene que éste, del mismo modo que el perezoso, busca el asiento sobre el que reposar. El hombre vulgar, que es producido por millares en la naturaleza, busca el concepto bajo el cual se ordena la cosa y fuera de

⁴⁸ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, p. 159.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*

esto no le interesa nada más⁵⁰. Éste no contempla la vida sino que busca su camino a través de ella⁵¹.

Ahora bien, Nietzsche parece coincidir con la valoración schopenhaueriana del genio, según la cual éste es distinto del hombre «genérico» (vulgar), pero no con el hecho de que esta distinción venga determinada por la posibilidad del mismo de contemplar Ideas que debamos situar más allá del mundo del fenómeno, las que serían expresadas a través del arte. Nietzsche acepta el límite del conocimiento humano expuesto por Kant y por esto se opone a la pretensión schopenhaueriana de un acceso a un «más allá ideal» tras los fenómenos⁵². En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, queda claramente desarrollada la concepción nietzscheana según la cual lo que expresa el arte es lo que el genio artista descubre como una necesidad social y que no se encuentra en el mundo de los fenómenos, pero tampoco en un «más allá». Lo que expresa el arte, para Nietzsche, es la creación que realiza el artista y pone en el mundo, no un ideal descubierto por la actitud contemplativa del genio schopenhaueriano⁵³.

⁵⁰Cfr. *Ibid.* p. 154. Es interesante la relación que puede establecerse entre esta observación schopenhaueriana y aquella que Nietzsche manifiesta a propósito de Sócrates en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como expresión de su degeneración respecto de los filósofos que lo precedieron: “El mundo entero de la anthrópina[de los asuntos humanos] aparecía ante Sócrates como un mundo de amathía[ignorancia]: existían palabras, pero no fijaban con firmeza ningún concepto. Sócrates se esforzaba por ordenar este mundo convencido de la idea de que cuando estuviera ordenado, al hombre no le cabría otra alternativa que la de vivir virtuosamente.” (FTG, p. 187).

⁵¹ Es interesante el hecho de que en la tercera intempestiva Nietzsche ponga al artista como el ejemplo del genio, de aquel que sale de este estereotipo (Cfr. UBIII, p. 36), cuando ya años antes, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, había identificado al genio con el filósofo escéptico, tal como lo representa a Heráclito, identificación que sólo saldrá a la luz con *Humano, demasiado humano*.

⁵² El mismo Schopenhauer critica en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, esta pretensión de los teólogos, denunciándola como expresión de una intención de fondo.

⁵³ También en Emerson, en el ensayo titulado “El poeta”, aparece destacada la figura del «genio», directamente relacionada con la creación del lenguaje. Emerson habla de la figura del poeta como del *genial* creador del lenguaje, aquel que “ve el universo como si fuera transparente y nos muestra las cosas en su verdadero orden, pues gracias a su más fina percepción, toca las cosas más de cerca y las ve desvanecerse, metamorfosearse; (...) percibe la independencia del pensamiento para con el símbolo, la estabilidad de este pensamiento, lo fugaz y frágil del símbolo” *Ibid.*, p. 243-4. Y habiendo experimentado esta fugacidad de los símbolos los toma “por lo que contienen de vida”, haciendo de esta apropiación vital de los símbolos el contenido y sentido de la ciencia. Dada “su más fina percepción” el poeta capta datos últimos, y los configura a fin de darles sentido. “Bien que el origen de la mayor parte de las palabras esté olvidado, cada vocablo fue primitivamente un rasgo de genio y tuvo éxito porque por el momento simbolizaba el mundo (o una parte del mundo) a los ojos del

Una condición que Nietzsche considera connatural al genio es que disponga de un lenguaje metafórico y brillante, que le permita expresar sus intuiciones. Un lenguaje como el de Heráclito, por ejemplo, capaz de iluminar “con un relámpago divino” la noche en la que Anaximandro había sumido el problema del devenir (Cfr. FTG, p. 56). Lenguaje que para Nietzsche sólo puede ser considerado oscuro por aquellos que tienen razones para no estar satisfechos con lo que éste sostenía ya que para Nietzsche es muy probable que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante. Sin duda escribió con gran parquedad y concisión, y por eso, para aquellos lectores que leen con descuido, también con oscuridad (FTG, p. 71). El lenguaje del sabio griego representa el tipo ejemplar de discurso en que se debe formular la filosofía, aunque para nosotros, epígonos de la modernidad “que manejamos la lengua de una manera groseramente empírica” (ER, p. 90), nos resulte, como a Aristóteles, un medio artificioso de simular la inmadurez de pensamiento.

La metáfora, mediante la que expresó sus intuiciones más profundas, es necesariamente la expresión de una “experiencia singular completamente individualizada”, como se dice en *Sobre verdad y mentira*. En cuanto individual, toda metáfora es incodificable, y tan pronto como comienza la codificación, la igualación, esto es, tan pronto como la metáfora trasciende el uso colectivo del lenguaje se diluye en un concepto. La metáfora es el medio capaz de expresar la intuición individual, la realidad en devenir, y sólo a través de ella puede expresar la producción artística ficciones vitales.

orador y de su interlocutor” *Ibid.*, p. 244. Somos símbolos y de símbolos vivimos; obreros, trabajos, herramientas, palabras y cosas, nacimiento y muerte, todo es emblema; pero no queremos sino simpatizar con los símbolos, e infatuado el uso económico o cotidiano de las cosas, no advertimos que son ideas” *Ibid.*, p. 243. Ideas de las que se siguen, según Emerson, problemas prácticos concretos una vez que se estabilizan tales como los «errores religiosos»: La historia de las jerarquías parece probar que todos los errores religiosos provienen del exceso de importancia y solidez concedida a los símbolos, y, en último lugar, de un abuso o exageración del órgano del lenguaje Cfr. *Ibid.*, p. 253.

Nietzsche ha equiparado la gramática, lo estático, la afirmación del ser y de la supuesta verdad “con mayúscula”, con el hombre genérico y; en cambio, la retórica, lo variable y metafórico como el medio más adecuado para expresar el devenir y el individuo. La metáfora es de “carácter individual” y esto hace de ella “lo *inconmensurable*, lo no idéntico, y por eso mismo no puede tener ninguna correspondencia”⁵⁴. El hombre «genérico», la comunidad en general, habla gramaticalmente para poder vivir en sociedad. Sólo los individuos usan el lenguaje *retóricamente* para crear expresiones nuevas y únicas del «estado de su alma», las que por el *usus* general devendrán figuras gramaticales, como ha destacado Nietzsche en los *Escritos sobre retórica*. Lo que determina que una figura sea retórica o gramatical es su uso, no su origen que es siempre el mismo. Lo que originariamente es siempre individual se transforma en formas conceptuales rígidas según el gusto de la mayoría.

El lenguaje es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría. Sólo un pequeño número de individuos habla [figuras], es su *virtus* en relación a la mayoría (ER, p. 93).

En los *Escritos sobre retórica* Nietzsche hace alusión al «espíritu libre» que con *Humano, demasiado humano* llegará a ser el término clave que designe lo que es para él el ideal de hombre. En el momento en que escribió el texto que estamos considerando, «espíritu libre» aparece ligado al creador de un lenguaje retórico-metafórico capaz de expresar las intuiciones originarias, y que “utiliza la ciencia como un

⁵⁴ L. E. de Santiago Guervós, *op. Cit.*, p. 47.

medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los «ideales», para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y de la moral”⁵⁵. Cuando el hombre descubre la naturaleza ilusoria del Ideal, se vuelve libre: “percibe el carácter de riesgo de la existencia”⁵⁶ y toma la vida como un experimento en el que ahora es él mismo el que tiene que poner la meta, crear el Ideal, realizar su propio camino inescrutado⁵⁷. La figura de Heráclito interviene en la producción de Nietzsche como un modelo de individuo y de fortaleza que puede servir a la filosofía para librarse del yugo de la metafísica tradicional.

Con su valoración de Heráclito, el enamorado de Cosima comienza una lucha contra los eléatas y la tradición metafísica que tiene sus raíces en ellos⁵⁸. En oposición a estos, sostiene enunciados fundamentales sobre la realidad como devenir. El uso de metáforas le permite incluir la verdad del devenir en el lenguaje: “la metáfora *deja que el mundo sea*, deja que aparezca la pluralidad creativa del devenir y profundiza en el mundo no como una realidad sustancial, sino como un *signo* de sí mismo, como su propia metáfora. Esta profunda mirada *metafórica* del mundo, es por tanto, el poder y la fuerza del mismo mundo en pluralizarse y en reinterpretarse a sí mismo”⁵⁹. La afirmación del devenir busca la negación de cualquier realidad o Ser más allá del espacio y del tiempo, niega la mera posibilidad de mundo de *Ideas* y Seres inteligible para el hombre y apunta a la afirmación de aquél que nos proporcionan nuestros sentidos y que disfraza nuestra razón. Un mundo real, efectivo, móvil y viviente, que no conoce ninguna sustancia estable; que es esencialmente devenir.

⁵⁵ L. E. de Santiago Guervós, *op. Cit.* p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁷ Idea que será central en su filosofía ulterior.

⁵⁸ Cfr. Eugen Fink, *op. cit.*, p. 16

⁵⁹ L. E. de Santiago Guervós, *op. Cit.*, p. 35.

¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer. Usáis los nombres de las cosas como si éstas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior. (...) El vulgo cree, sin embargo, reconocer algo inmóvil, acabado, permanente; (...) Las cosas mismas, en cuya consistencia y duración creen las estrechas mentes de los hombres y los animales, no poseen, de hecho, verdadera existencia; no son sino el relampagueo y los chispazos que originan las espadas que entrechocan en combate, son el fulgor de la victoria en la lucha de las cualidades contrarias (FTG, pp. 58-60).

Nietzsche valora en Heráclito la afirmación de la lucha de opuestos, de la guerra como supuesto de la vida, que confieren a la misma el carácter de experimento, y junto a éste la destrucción de toda seguridad: “toda seguridad y firmeza de la existencia es eliminada por nuestro pensador (Heráclito); se entrega gozoso a formar frases que se burlan de la inteligencia humana; olvida o descuida las limitaciones sin las cuales aquellos enunciados no tienen sentido inteligible y aceptable. (...) Cuanto más extraños los resultados que obtiene; tanto más satisfacen su afección a lo paradójico; su preferencia por oscuros dichos enigmáticos, su menosprecio de todas las verdades llanas y fácilmente comprensibles...”⁶⁰. Estas características expresadas por Teodoro Gomperz, resumen los aspectos a los que Nietzsche da mayor valor del discurso del ermitaño de Éfeso.

⁶⁰ Theodor Gomperz, p. 100.

Para Heráclito el pólemos es el padre de todas las cosas y de él será de quien Nietzsche tome el concepto de agón. En su trabajo sobre los filósofos preplatónicos podemos intuir que Heráclito fue ciertamente la máscara tras la que Nietzsche vio la ley en el devenir y el juego en la necesidad.

3.El Ser de Parménides.

Parménides enfrenta el problema del devenir desde un punto de vista completamente diferente, siguiendo la dirección marcada por Anaximandro. Él se representaba el mundo fenoménico en virtud de un método dictado por su razón. Sin embargo, para Nietzsche mostraba, más que la esencia de la realidad, una forma de proceder abstracta y lógica, que resistía a las evidencias de los sentidos:

tomaba un par de antítesis, (...) y teniendo por patrón el paradigma de la antítesis luz-oscuridad, clasificaba una de las cualidades elegidas como positiva si se correspondía con la luz, y como negativa si se correspondía con la oscuridad. (...) de esta forma consideraba lo pesado como una simple negación de lo ligero, y esto, a su vez, como una cualidad positiva (FTG, p. 78).

Luego llamó a lo positivo Ser y a lo negativo no Ser, comprometiéndose con la afirmación de este último, es decir, de que hay «seres» que no son. El devenir se constituye en el concurso del «ser» y el «no ser»: “cuando ambos actúan conjuntamente, acontece el devenir” (FTG, p. 80). Ante la necesidad de explicar cómo es que cosas diversas pueden unirse para crear el mundo fenoménico que deviene, Parménides apela a una *qualitas occulta*, una “mística atracción mutua

entre los contrarios” por la que estos se atraen y se repelen. La denomina Afrodita.

El poder de Afrodita es el causante de la unión de los contrarios, el que posibilita la unión del ser con el no ser. El deseo es lo que une a los elementos contrarios, que se odian, y los incita a la pugna; el resultado es un devenir. Si se satisface el deseo, el odio y el antagonismo íntimo separan de nuevo lo que «es» y lo que «no es», y en tal caso es cuando dice el hombre: «Tal cosa perece» (FTG, p. 80).

Poniendo al deseo como causa del cambio, el sabio de Elea pasó de la lógica a la mística de las cualidades ocultas. En términos de Nietzsche, debió “saltar para no caer” (Cfr. FTG, p. 79), introduciendo en su sistema seres que «no son». Cuando posteriormente examinó sus afirmaciones sobre las cualidades negativas, cuya existencia había aceptado en su explicación del devenir, “sintió su vida sobrecargada por el peso de un terrible *pecado lógico*; sin pensarlo había estado admitiendo constantemente la existencia de cualidades negativas, del no ser absoluto; había estado admitiendo que, en efecto, «A» sería igual a «no A», lo cual, sólo podría fundamentar la absoluta *perversidad* del pensamiento” ya que “La única forma de conocimiento que intuimos inmediatamente, que concedemos sin condición alguna y cuya negación equivale al absurdo es la tautología $A = A$. Pero justamente es esta tautología la que le grita despiadadamente: «¡Lo que no es, no es!» «¡Lo que es, es!»” (FTG, p. 83). Y así descubrió Parménides la doctrina del Ser, en función de la cual todo el mundo del fenómeno fue negado y desvalorizado.

Parménides es caracterizado por Nietzsche, en oposición a Heráclito, como el profeta de una verdad lograda por medio de la razón, un apasionado de la dialéctica⁶¹ y la lógica, entendida como un principio formal. Nietzsche considera que tanto para Parménides como para Spir el alcance de los enunciados de la lógica no es lógico, sino ontológico, puesto que sólo *es* que aquello que se adecúa al principio de identidad. De modo que el entero mundo del fenómeno, en el que no encontramos identidad, es negado junto con los sentidos. Así, “Después de plantear como regla del pensamiento el principio de contradicción, fundado a su vez en la ley del ser, ha sido el iniciador de la Ontología especulativa y, más generalmente, de toda Filosofía racionalista”⁶².

En *La filosofía en la época trágica* Parménides representa al hombre que se esconde tras los conceptos. A partir de una inferencia inválida sostiene que el ser existe, aunque nunca se presenta en la experiencia, por el solo hecho de que puede ser pensado y bajo el exclusivo “presupuesto de que poseemos un órgano del conocimiento que penetra en la esencia de las cosas y que es independiente de la experiencia” (FTG, p. 88). Para Parménides, entonces, la verdad esencial es que “el ser es y el no ser no es” y lo que define al ser, son las mismas características que lo definían para Spir: la identidad y unidad, por lo que resulta “imposible que existan varios «ser», varios «lo que es»; de ser así, para poder diferenciar y dividir unos de otros tendría que existir entre ellos algo que no fuera ser: una suposición que

⁶¹ Cfr. También León Robin, *op. Cit.*, p. 87.

⁶² *Ibid.*

se anula a sí misma. Por lo tanto, lo único que existe, lo único verdadero, es la eterna unidad” (FTG, p. 85)⁶³.

Como profeta de la verdad racional, Parménides concedía la máxima importancia a la rígida separación entre «ser» y «no ser» y debía parecerle algo profundamente odioso el juego antinómico de Heráclito; una proposición como “nosotros somos, y al mismo tiempo no somos”, “ser y no ser es lo mismo y a la vez no es lo mismo” (Cfr. FTG, p. 83-84). Incluso su primera doctrina, que hacía del mundo sensible el resultado del concurso del ser y el no ser, le resultó un *pecado* lógico, que había cometido por prestar atención a los sentidos, cuando para él las percepciones de los sentidos no nos proporcionaban más que engaños e ilusiones, que nos llevan por el camino del «no ser», haciéndonos creer en su existencia. Pero cuando Parménides volvía su atención al mundo del devenir se encolerizaba contra los sentidos que sólo captan el devenir y volvía al resguardo de su pensamiento que tenía el poder de suministrarle la ilusoria estabilidad del ser.

Para Nietzsche, el eléata llevó a cabo la primera crítica del conocimiento, lo cual es importante, pero sus consecuencias le parecen inaceptables; ya que, con la misma “escindió limpiamente los sentidos de la facultad de pensar y abstraer como si se tratara de dos actividades dispares; incluso destruyó el intelecto como tal y alentó la tan errónea distinción entre «cuerpo» y «espíritu» que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía” (FTG, p. 85). Nietzsche contrapone que desde esta perspectiva, “sólo en las ampulosas y etéreas abstracciones, en las cuencas vacías de los conceptos más indeterminados residirá entonces la verdad, atrapada como en una tela

⁶³ Una alternativa a esta solución de Parménides la proporciona Demócrito, para quien, como veremos, existe tanto el ser como el no ser, ya que si no, el mundo del fenómeno queda sin explicar. Lo que lleva a uno y otro autor a aceptar o rehusar la existencia del no ser parece ser el interés por explicar o meramente condenar el mundo del devenir.

de araña: junto a tal «verdad» se sienta ahora el filósofo, también él exangüe, semejante a una abstracción e inmerso en un maremágnum de fórmulas” (Cfr. FTG, p. 86).

Así pues, el amigo de Rohde expone y denuncia el origen metonímico de la abstracción⁶⁴. Define la metonimia como la sustitución o intercambio de un nombre por otro y sostiene que la más común de las metonimias que se registra en la historia de la filosofía es aquella que nos lleva a confundir la causa con el efecto, en función de la cual es posible la metafísica y la moral, puesto que los “atribuimos a las apariencias como *causa* aquello que es solo un efecto. Los *abstracta* provocan la ilusión de que *ellos* son la esencia, es decir, la causa de las propiedades, mientras que sólo a partir de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada” (ER, p. 110).

Esta confusión entre causa y efecto, que será el centro de la crítica que lleva adelante *Humano, demasiado humano*, se evidencia ya en la filosofía parmenídea en relación con el concepto de Ser.

¡El concepto de ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues «*esse*» sólo significa, en definitiva, «respirar». Cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transferir la convicción propia de que él mismo es quien respira y vive. (...) Enseguida, pues, se anula el significado original de la palabra, aunque siempre queda de él lo suficiente como para que el hombre se represente el ser de las demás cosas según su propia analogía, es decir,

⁶⁴ Cuando Nietzsche en su reflexión sobre el lenguaje pone a la base del mismo la fisiología, se opone estrictamente a la distinción sostenida por la tradición filosófica deudora de Parménides.

antropomórficamente, y en todo caso mediante una transferencia ilógica (FTG, p. 90)⁶⁵.

Las palabras son sólo símbolos de las relaciones recíprocas entre las cosas, y también de las cosas con respecto a nosotros, y jamás llegan a palpar la verdad absoluta. La misma palabra Ser indica sólo la relación general que conjuga todas las cosas entre sí, y lo mismo sucede con la palabra no-Ser. Mientras no se pruebe la existencia misma de las cosas, la relación recíproca de unas cosas con otras lo que llamamos «ser» y «no ser» tampoco servirá para acercarnos ni un solo paso más a la tierra de la verdad (FTG, p. 89).

Desde el marco de referencia proporcionado por la retórica, Nietzsche critica a Parménides su creencia en la abstracción y el que haga que ésta sea subsidiaria del temor y del instinto gregario, que son el fundamento del lenguaje y de la ciencia, los que a su vez son condición necesaria de la sociedad. A esta crítica le agrega en *La filosofía en la época trágica de los griegos* “un par de vigorosos argumentos”(FTG, p. 95), uno contra la negación del devenir y otro acerca de la afirmación de la apariencia del no ser. Al primero lo denomina “objeción de la razón en movimiento”, de éste “se seguiría la realidad del movimiento y la multiplicidad”; y del segundo, al que nombra “el origen de la apariencia”, “la imposibilidad de la apariencia según la definición parmenídea”:

⁶⁵ Esta idea de la etimología fue expresada por el poeta R. W. Emerson con hermosas palabras . En *El poeta* éste hace referencia a la importante figura del «etimologista» que adquiere conciencia del origen de nuestra actividad conceptual, el mismo “descubre que las palabras más incoloras fueron antiguamente brillantes pinturas”, que “Cada palabra fue antiguamente un poema. (...que) El lenguaje es poesía fosilizada (EP, p. 244)”, así, también Emerson, como Nietzsche y Gerber, defiende la idea del «lenguaje como poesía», como arte. El etimologista descubre el origen artístico, no estereotipado, de los conceptos. Estas poesías originarias de nuestro lenguaje son elaboradas por el poeta -el «sujeto artísticamente creador» de *Sobre verdad y mentira*..

Primero: si el pensamiento de la razón es real en los conceptos, también tienen que ser reales la pluralidad y el movimiento, puesto que el pensamiento racional es móvil y, por cierto, es éste un movimiento de concepto a concepto, es decir, dentro de un conjunto de una pluralidad de realidades. Contra esto no hay escapatoria alguna, es completamente imposible definir el pensamiento como algo permanente y fijo, como un pensarse-a-sí-mismo —eterno e inmóvil— de la unidad (FTG, p. 95).

Como veremos a continuación, la doctrina de Demócrito, discípulo y continuador de Parménides, comienza precisamente a partir de este punto.

Segundo: si de los sentidos sólo proviene engaño y apariencia, y si en verdad no existe más que la identidad real entre ser y pensamiento, ¿qué son entonces los sentidos mismos? En cualquier caso, tampoco es otra cosa que apariencia, puesto que los sentidos no coinciden con el pensamiento, y su producto, el mundo sensible, no lo hace con el Ser. Pero si los sentidos en sí mismos son apariencia, ¿para quién son apariencia? ¿Cómo pueden engañar aun siendo algo no-real? Lo que no es carece siquiera de la posibilidad de engañar. Así pues, el origen del engaño y la apariencia sigue siendo un enigma, una contradicción (FTG, p. 95).

Como habíamos visto al exponer la idea de la metafísica como «poesía conceptual», tanto para Lange como para Nietzsche “El simple

racionalismo se pierde en la arena de la vulgaridad sin poder nunca desembarazarse de dogmas insostenibles”⁶⁶.

4. La ética es física, Demócrito, variante del èthos ánthropoi dàimon de Heráclito.

El puro instinto de existir es lo que Nietzsche llama la inocencia del devenir (physis), de forma que se contrapone al orden moral del mundo kantiano, que fue el fundamento de la tragedia en Schiller. El término opuesto a inocencia es culpa (aitía), no entendida como causa reflexiva sino al modo de Demócrito y Leucipo; esto es, como la necesidad del devenir, la fatalidad del mismo, que se convierte en inocencia, pues el devenir que acontece según aitía, el nacimiento que tiene una aitía es una necesidad, una fatalidad que anula la culpa, puesto que la fatalidad excluye culpabilidad, autoría, libertad [recordemos aquel episodio de la Ilíada en el que Agamenón justifica la usurpación de Briseida a Aquiles como un acto provocado por las Erinias, esto es por la fatalidad, dicho lo cual se desvincula de cualquier responsabilidad sobre sus actos y su areté queda intacta. Resulta interesante al respecto la distinción que hace Dodds entre cultura de vergüenza (griega) y cultura de culpabilidad (judeocristiana)].

Según Demócrito, el hombre es completamente naturaleza en sus más altas y nobles fuerzas y uno de sus rasgos más destacados es la crueldad, el placer felino de la aniquilación. Tales presupuestos del hombre entendido como naturaleza, los encuentra Nietzsche ejemplificados en una fórmula concisa en el pensamiento de

⁶⁶ Lange, *Historia del materialismo*, p. 587.

Demócrito: la ética es física, esto es, la vorágine de los átomos es el mundo de la guerra y de la lucha en la ética.

La teleología se encuentra entre las preocupaciones centrales de Demócrito. La idea del filósofo de Abdera, que reviste especial interés para Nietzsche, es aquella según la cual todo el entero universo es reductible, desde un punto de vista ontológico y epistemológico, al movimiento de átomos y vacío.

Demócrito parte de la afirmación de la «realidad del movimiento»⁶⁷ y considera que para que éste exista es precisa la existencia de un espacio vacío: para que todo nuestro mundo sea es necesario que sea también el no ser, entendido éste como el espacio vacío en el cual los átomos que constituyen todas las cosas del mundo de los fenómenos, se relacionan. De este modo “El movimiento prueba tanto la existencia del ser como la del no ser” (FTG, p. 154). Con esto Demócrito pone un límite a su aceptación de la filosofía parmenídea, junto con “Leucipo, evita la embriaguez lógica, hace concesiones a la experiencia sensible y quiere salvar la pluralidad y el movimiento, la generación y el devenir”⁶⁸. Esto es lo que Nietzsche valora profundamente en Demócrito⁶⁹, así como su reducción del entero mundo a átomos y vacío⁷⁰, en última instancia a materia en movimiento que se reúne según necesidad (que está “más allá del bien y del mal”).

⁶⁷ Es importante notar que esta creencia en el movimiento sitúa a Demócrito junto a Heráclito: “Demócrito posee de común con Heráclito la fe inquebrantable en el movimiento: que cada movimiento presupone un contrario, una réplica; que el conflicto es el padre de las cosas” (FG, p. 175). Nietzsche discute en estos comentarios la oposición que la tradición supone entre de Heráclito “el filósofo llorón” y Demócrito “el filósofo risueño”. Dice: “¿De dónde provino la idea de que haya reído de todas las cosas? ¿Quién inventó la oposición de Demócrito y de Heráclito?” (AF, p. 74).

⁶⁸ Leon Robin, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁹ Esta característica del pensamiento democriteo, la permanente referencia al mundo sensible, es lo que hace que el mismo no caiga, como en cambio lo hizo Parménides, en la arena vacua del racionalismo, a la cual se refiere Lange.

⁷⁰ Para Demócrito sólo como resultado de nuestra percepción existen las cualidades, que nosotros consideramos propiedad de los átomos y el vacío, que son lo único realmente existente: “Únicamente nuestros sentidos nos muestran cosas con diferencias *cualitativamente* determinadas: Así pues, todas las cualidades tendrán que reducirse a las diferencias cuantitativas” (FG, p. 155), con lo que el Ser queda definido por características *extramORALES*, cantidades y cualidades que se limitan a la realidad que les proporciona nuestra percepción.

Esta valoración queda evidenciada, por ejemplo, en el siguiente fragmento:

Es un pensamiento de lo más grandioso reducir este universo de orden y finalidad, de incontables cualidades, a manifestaciones de *una* fuerza de la especie más ordinaria. La materia, cuyo movimiento se rige según las leyes más generales, y en virtud de una mecánica ciega, provoca efectos que parecen responder a un plan concebido por una sabiduría superior. (...) *Me parece que aquí podría exclamarse, en cierto sentido, sin exageración: ¡dadme materia, y construiré un mundo!*». Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (FTG, p. 158).

El primer capítulo de la obra capital de Lange, la *Historia del materialismo* desarrolla su valoración de aquellos aspectos de Demócrito que Nietzsche tiene en tan alta consideración. En esta ocasión Lange cita uno de los postulados básicos del materialismo, a saber: “nada sucede fortuitamente sino que todo tiene su razón y su necesidad”. A partir de aquí explica Lange el sentido en que debemos entender Razón, esto es, en el sentido de “una refutación perentoria de toda teleología, porque la *razón* no es otra cosa que la ley matemática y mecánica a la cual los átomos, en sus movimiento, obedecen con una necesidad absoluta”⁷¹.

En virtud de la explicación puramente mecánica del movimiento, dice Nietzsche, se ha denunciado a los materialistas de postular que el mundo entero está supeditado a variaciones gobernadas únicamente por el ciego azar. “Sin embargo, -sostiene-, habría que decir: la causalidad

⁷¹ F. A. Lange, *op. cit.*, p. 45.

carente de fin, (...) de propósitos e intenciones; aquí no se habla en absoluto de ningún azar, sino de la más rigurosa legalidad, sólo que no en virtud de leyes racionales. (...) Mediante la acción conjunta de fuerzas contrarias la masa adopta un movimiento de rotación” (FTG, p. 158). También Lange asevera que es consecuencia de una mala comprensión de la doctrina materialista el que se la haya tomado como afirmadora del azar, puesto que “hay completa contradicción entre el azar y la necesidad, aunque nada es mas frecuente que la confusión entre estos dos términos; la idea de necesidad es perfectamente clara y precisa, en tanto que la idea de azar es muy imprecisa y relativa. Cuando una teja cae sobre la cabeza de un transeúnte, se considera este accidente como un efecto del azar, y, no obstante, nadie duda de que la presión del aire producida por el viento, las leyes de la gravedad y otras circunstancias naturales dan completa razón de esta caída, que de este modo resulta de una necesidad natural, y que, de igual suerte, por otra necesidad natural ha debido tocar la cabeza que estaba precisamente en el sitio determinado donde debía caer. Por este ejemplo se ve fácilmente que la hipótesis del azar no es, hablando con propiedad, más que la negación parcial de la causa final”⁷². Lo que Demócrito habría dejado de lado con su explicación materialista del movimiento es aquello que Aristóteles llamó causa final y que suplantó por la *mera* necesidad natural, es decir, no afirmó el azar, sino una legalidad no planteada en términos de una teleología racionalista. Sólo desde el punto de vista humano rige, para Demócrito, un azar, mientras que desde el punto de vista natural es preciso afirmar la más estricta necesidad. Esta fue una de las razones que obviamente propiciaron el desprecio que Aristóteles sentía por el sistema de Demócrito. Sin embargo, otra corriente a la que Nietzsche estima en estos años, de la

⁷² *Ibid.*, p. 46.

mano de Bacon de Verulam, notorio opositor de Aristóteles, ha tenido a Demócrito en gran estima justamente por esta explicación, llegando a llamarlo el “Humboldt del mundo antiguo”⁷³.

De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente. Presupone en todas las cosas la más rigurosa necesidad: no admite la existencia de interrupciones súbitas o extrañas en el curso de la Naturaleza. Sólo ahora acaba por superarse la visión antropomórfica del mundo propia del mito, únicamente ahora se cuenta con una *hipótesis* utilizable de una manera rigurosamente científica; como tal le fue siempre de gran utilidad al materialismo. Se trata de la visión más lúcida: parte de las cualidades reales de la materia, *no procede a saltar de inmediato* sobre las fuerzas más simples, como sucede con ...las causas finales de *Aristóteles* (FTG, p. 158).

Ahora bien, lo que Nietzsche valora de aquí en más en Demócrito es el tipo del *científico natural*, que no impone al universo la existencia de una finalidad racional. Valora a Demócrito precisamente en la medida en que se opone a Aristóteles, el que es atacado en variadas ocasiones por Nietzsche y también por Lange quien lo denomina “el ídolo filosófico de la edad media”⁷⁴. En *Homero y la filología clásica* hace múltiples referencias a ésta hostilidad de Aristóteles hacia Demócrito. La más significativa reseña la mala suerte de que han gozado éstos emplazando la tendencia de los siglos sucesivos.

Ellos [los materialistas] desaparecen del horizonte porque la preferencia de los siglos siguientes los sienten cada vez más extraños, y sobre todo porque, la Cristiandad rechazó a

⁷³ Curt Janz, *op. cit.*, p. 199.

⁷⁴ F. A. Lange, *op. cit.*, p. 41.

Demócrito por motivos tan comprensibles como aquellos por los que aceptó a Aristóteles (AF, p. 83).

La Edad Media no tenía nada positivo para rescatar de un pensador que encontraba el fin más elevado de la existencia en la investigación científica, en cuyo modo de vida reside, para él, la felicidad. Un pensador que aboga por la abolición de todo tipo de mitología y antropomorfismo en las explicaciones del hombre y del mundo, esto es, todo tipo de metafísica que en su discurso busca satisfacer las necesidades del «hombre genérico».

De esta manera alcanza, primero entre el griego, el *carácter científico* que consiste en el esfuerzo por explicar de manera unitaria una cantidad de fenómenos sin llamar en ayuda, en los momentos más críticos, un *deus ex machina* (AF, p. 88).

Demócrito estaba abocado al olvido. Tanto Platón como Aristóteles, las autoridades del período medieval, encontraban elementos en la doctrina democrítea que lo hacían desdeñable, en tanto que para Nietzsche el único punto débil de Demócrito fue su creencia en átomos últimos, en alguna forma de ser en la que reposar, en la que la búsqueda termina. Esta “concesión democrítea a la metafísica” será criticada cada vez más profundamente por el maestro de Peter Gast, para quien ésta constituye el punto débil de la doctrina del filósofo de

Abdera, ya que lo hace subsidiario del pensamiento dogmático de Parménides⁷⁵.

La tradición reservaba para Sócrates mejor suerte, sin embargo, para Nietzsche, su aparición marca el inicio de la decadencia de la historia de la filosofía griega⁷⁶. La inflexión que con él se da es significativa, puesto que, a partir de ese momento, el intelectualismo, como un tirano, sumerge al griego en el optimismo científico que busca una justificación moral de la existencia, alejándolo de la trágica aceptación del devenir.

En la figura de Sócrates se condensan aquellas fuerzas productoras de conceptos, de identidad, de Ser, que en *Sobre verdad y mentira* se oponen a la intuición del artista. El engendramiento de tal impulso científico termina por ahogar la matriz instintiva y artística (cuyo primer vehículo es el individuo) de la que surge lo nuevo y el constante movimiento de revitalización en la sociedad, ya que cuando este elemento prima, impide la renovación cultural. Visto como síntoma, Sócrates representaría la exageración, la deformación del elemento racional-gregario-moral.

Sócrates se torna en un *crítico* de su época al procurar reemplazar la sabiduría instintiva, inconsciente, presente en sus antecesores, por una conciencia erudita capaz de expresar conceptualmente aquello que

⁷⁵ De hecho Platón, en la senda de Parménides, abrigó gran desprecio por Demócrito, llegando a tener intenciones incluso de quemar sus libros, de lo cual fue disuadido sólo por el testimonio de unos pitagóricos que le informaron que esto era inútil dado que “andaban ya en manos de muchos”. Sin embargo, su oposición al “más excelente de los filósofos” –según lo llama Diógenes, esta importante fuente de Nietzsche en los estudios sobre Demócrito–, fue no emitir comentario alguno. En oposición a Platón, Timón alaba a Demócrito llamándolo “sabio/ autor del bello estilo y la docta frase/ y sobre todo del hablar festivo” (Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 151). La estima de Nietzsche hacia Demócrito, en desmedro de la figura de Aristóteles, muestra hasta que punto ha incorporado, ya en sus primeros años de recepción, la visión de Lange incluso por sobre la de Schopenhauer (ver en general las reflexiones sobre Demócrito expresadas en *El mundo como voluntad y representación* y la *Historia del materialismo*).

⁷⁶ También en este aspecto (considerar a la filosofía posterior a Sócrates como decadente) Nietzsche coincide con Lange; éste, al final del capítulo “Darwinismo y teleología”, sostiene: “la decadencia tiene también sus grandes filósofos, como Platón en los últimos tiempos de la filosofía griega” (p. 318).

antiguamente se expresaba, sin más, en la acción. Él es, para Nietzsche, un ser sacerdotal que cultiva la ciencia con el propósito de fundamentar la moral⁷⁷. Queda tipificado, por esto, como “el griego malogrado por excelencia, que se define y caracteriza por un defecto monstruoso: por la falta total de «seguridad instintiva», que lo impulsó al desarrollo desproporcionado de la racionalidad contra los instintos. Cuando la «racionalidad» suplanta a la seguridad instintiva la vida necesita de la razón como de un tirano, a fin de no disgregarse en la anarquía de impulsos contradictorios (Cfr. FTG, p. 186-191).

Ahora nos parece indispensable indicar, al menos como un breve esbozo, algunos aspectos de la crítica a Sócrates, poniéndolo en relación con lo anteriormente dicho sobre Demócrito, a fin de evitar una aparente contradicción referente a la heterogénea valoración que en cada caso Nietzsche realiza respecto de la racionalidad científica.

Como hemos visto, en Demócrito el uso de la razón está animado por la voluntad de liberar al hombre de la mitología, para buscar explicaciones de la naturaleza libres de antropomorfismo. En ningún caso la razón es buscada como un instrumento con el que dar a la existencia un cariz optimista y a las acciones contenido moral, como dice Nietzsche que ocurre en el pensamiento de Sócrates. De éste, emana un torrente moralizador que busca el «conocimiento» en cuanto cree que es la vía capaz de llevar al hombre a la virtud, puesto que considera que “siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (NT, p. 127). La aceptación de esta creencia socrática marcará, para Nietzsche, la vida griega hasta el

⁷⁷ La relación que existe entre ciencia y moral queda detallada por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, según creemos haber mostrado al inicio de nuestro trabajo, y constituye, a nuestro modo de ver, el eje de la compleja crítica a Sócrates ya en estas producciones de juventud.

punto de invertir sus valores. Mientras “en todos los filósofos anteriores [a Sócrates] la vida servía al pensamiento y al conocimiento”, tras él la vida dependerá del pensamiento. Nietzsche entiende que de este modo comienza una disgregación de los instintos morales, la virtud es ahora el conocimiento conceptual y no el saber actuar⁷⁸.

En *El nacimiento de la tragedia* también se encuentran referencias a estos aspectos de la relación entre Sócrates y la cultura griega precedente, si bien el espíritu general de la obra dista en gran medida del expresado en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. La «metafísica de artista» presente en su primera publicación, cuyos postulados básicos responden a los reconocidos cánones románticos, según los cuales hay una «esencia del mundo» que, aunque se mantenga por principio inaccesible al conocimiento, puede ser inmediatamente vivida en la experiencia artística, corresponde tan sólo a una parcela del pensamiento nietzscheano, si bien de peso en esta época; aquella en que se verifican las ideas metafísicas que habían sido transmitidas a Nietzsche por Schopenhauer y Wagner llegando a constituir el centro de su primer publicación. Sin embargo, teniendo en cuenta las reflexiones contemporáneas de la década de 1870 sobre el lenguaje y la filosofía griega, que hemos utilizado en nuestra exposición⁷⁹, se prefiguran ciertas ideas propias de la filosofía de Nietzsche. Así ocurre con algunos aspectos naturalistas y “antimoralistas” centrales, que se han mantenido ocultos en su filosofía de juventud –en gran medida por la cercanía de la teoría de Nietzsche

⁷⁸ Podemos ver aquí el origen de la barbarie que Nietzsche critica a los modernos en la *Segunda intempestiva*, por el abismo que en ellos separa al contenido de la forma, al saber de la acción, llegando a considerar que la cultura moderna sería en realidad un “mero saber de la cultura”, un “manual de formación íntima para bárbaros exteriores” (cfr. CI-II, § 4).

⁷⁹ Es decir, en los *Escritos sobre Retórica*, en *Sobre verdad y mentira*, en *Filosofía en la época trágica de los griegos*, etc.

con la de Wagner, aun cuando Nietzsche en esta época había dejado de congeniar ya en gran medida con las ideas de este maestro⁸⁰.

Vemos que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche define la naturaleza de la existencia en estrecha relación con la experiencia de lo trágico, del decir sí sin reservas al fluir y aniquilar de todo lo que es, cuya expresión filosófica encuentra Nietzsche en Heráclito. Este *pathos* esencial, cuyo símbolo es Dionisos, se contrapone a la moral cristiana, preludiada por Sócrates, y ofrece, por lo tanto, una alternativa frente a la evasión de este mundo por la promesa de un mundo futuro *mejor*. Así, la afirmación del inocente devenir funcionará como modelo en toda la obra del filósofo alemán⁸¹ y definirá el sentido de la crítica que realiza a la modernidad. Ésta, al centrar sus estudios en “la decadencia de Grecia”, -los filósofos posteriores a Sócrates, precursores de la Edad media y del cristianismo-, reafirma la religión de la contranaturaleza, la valoración de la existencia en términos morales, que se introdujo en la filosofía occidental. En términos de Fink aquello “que Nietzsche combate tan apasionadamente como cristianismo es, ante todo, una *valoración*. (...) la *valoración de la metafísica*, la valoración de toda la interpretación occidental del ser, que interpreta lo sensible, lo mundano y lo terreno, lo percibido con el cuerpo, *a la luz de las ideas*, a la luz de un mundo supra-terreno, auténtico, verdadero, transmundo, y lo interpreta como lo pasajero, lo inauténtico, lo aparente”⁸².

Nietzsche considera que la afirmación suprema de este mundo, a que invita toda su filosofía madura contra un “más allá” prometido, está expresada ya por los filósofos expuestos en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y cuyo fin marca la filosofía de Sócrates, quien

⁸⁰ Cfr. Prólogo de Andrés Sánchez Pascual a *El nacimiento de la tragedia*., p. 13.

⁸¹ Cfr. Curt Janz, *op. cit.*, p. 134-135.

⁸² *Ibid.*, p. 164

representa para él, el verdadero antagonista de la sabiduría trágica: el «socratismo» (NT, p. 26-7)⁸³ con el que se inicia la época del hombre teórico. En el “Ensayo de autocrítica” (añadido en 1886) la cultura socrática será cuestionada en los siguientes términos:

¿Y si tal vez, a despecho de todas las ideas modernas y los prejuicios del gusto democrático, pudieran la victoria del *optimismo*, la *racionalidad* predominante desde entonces (...) ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica? (NT, p. 31).

Ahora bien la valoración de eso que Nietzsche llama «Sócrates» y «socratismo» es uno de los aspectos fuertemente señalados aún por su valoración de la razón, en tanto enemiga de las fuerzas *vitales* (e inconscientes) del mito. Ésta era la concepción de Wagner a la que todavía se somete Nietzsche por ésta época, y que queda evidenciada tanto en la obra como en la vida pensador, a pesar del escepticismo ya conquistado en sus fragmentos inéditos precedentes a 1872. Cuando, años más tarde, Nietzsche haya superado la fascinación que lo unía al músico mostrará en la obra publicada su valoración positiva del elemento *iluminista*, racional y antimítico, visible en los escritos tempranos sobre Demócrito, pero eclipsada por el compromiso con la figura de Wagner y el mundo del romanticismo que prestan al conjunto de sus reflexiones una halo de ambigüedad.

III.LA TRAGEDIA DE LA HISTORIA.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

El devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Nietzsche quiere un mundo en que sea posible desear el retorno de lo igual. Hay que satisfacerse con el mundo dado: tal es el canon del orden ético que creó el materialismo. Nuestro filósofo pretende restaurar una metafísica naturalista de tipo griego en la culminación de la modernidad, partiendo de esta base se nos antoja coherente nuestra exposición de las premisas establecidas por los más eminentes filósofos preplatónicos, aquéllos que estaban a salvo de la enfermedad socrática; pues, ésta no había hecho todavía su puesta en escena.

Heidegger sostiene que el filólogo de Basilea es el último pensador de la historia de la metafísica gracias al peculiar vínculo su pensamiento con la poesía y la literatura. *El nacimiento de la tragedia* es una reinterpretación de la greicidad, una revolución filosófica y estética, una crítica de la cultura de su tiempo y un programa de renovación de la misma. Todo ello gira en torno al descubrimiento de las dos nociones de *apolíneo* y *dionisiaco*.

1. Dionisos.

Dionisos es el símbolo de la negación creadora, del inmoralismo, es el símbolo de la vida. Su verdad se encuentra oculta tras la bella apariencia apolínea y, sin embargo, él deviene en eterno retorno. A través de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se propone desmontar piedra a piedra aquel primoroso edificio de la cultura apolínea.

Dioniso y la idea de lo trágico no fueron frutos del joven filólogo, empero su audaz interpretación devolvieron ambos fenómenos a su

unidad originaria: Dioniso y Apolo son fuerzas reales que, aunque sofocadas, siguen activas en la vida de los mortales, se encuentran subsumidas dentro del ideal clásico de la existencia. Esta relación entre apolíneo y dionisiaco es ante todo una relación de fuerzas en el interior del individuo, que al principio de la obra, Nietzsche compara con los estados del sueño y de la embriaguez; y que funciona en el desarrollo de la civilización como la dualidad de los sexos en la conservación de la especie. Toda la cultura humana es fruto del juego dialéctico de estos dos impulsos artísticos (Kunsttriebe), respecto de los cuales el artista actúa como imitador. Así queda fundada la única metafísica de la que Nietzsche se siente partícipe, la única que se ajusta a la realidad, la metafísica de artista. El artista trágico acumula mucha más energía de la que necesita para subsistir, y ese excedente no puede dejar de derrocharlo.

2. Metafísica de artista: La doctrina de la ley en el devenir y del juego en la necesidad.

"El mundo es el juego de Zeus [...] el bello e inocente juego del aión" (FTG). A través de estas sentencias de Heráclito podemos entender mejor la consideración nietzscheana del mundo como obra de arte. El mundo es el juego del artista, en el que la inocencia (la consecuente necesidad de las aitia) constituye la eterna ley del devenir. Siguiendo estas interpretaciones, la tragedia se presenta como la síntesis de dos elementos antagónicos, como la unidad en la que es posible el movimiento conjunto de Ser y Devenir, movimiento que conforma la figura agónica del juego trágico.

Lo esencial de esta concepción descansa, no en el puro antagonismo, sino en la alternancia pendular de ese antagonismo, en el modo en que se atraen y se repelen el Ser y el Devenir, el tono y el metron, el ritmo y la melodía, la acústica y la óptica, la embriaguez y el sueño, la cosa en sí y la apariencia cognoscible, la excitación y la contemplación, el individuo y la masa, la escultura y la música. Así el auténtico espíritu de la tragedia griega consiste en que "al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso"(GT 21,172).

3. Der Tragödie als Wille zur Macht.

"Una tragedia ática es un trozo concluso en sí del epos, elaborado poéticamente en estilo sublime para ser presentado por un coro ático de ciudadanos y de dos a tres actores, y con el objeto de ser representada como parte del servicio divino público en el templo de Dioniso". U. Von Willamowitz-Moellendorf, Euripides Herakles, Darmstadt, 1959, t. I, pág. 108.

La concepción nietzscheana de tragedia gira en un sentido totalmente opuesto al expresado por el princeps philologorum, aquí lo dionisiaco pasa a un segundo plano, es sólo templo.

A esto Nietzsche responde: El arte es la única fuerza capaz de hacer soportable la existencia y su instrumento supremo es la tragedia. A través de ella se supera el mundo de la representación, nos otorga la posibilidad de huir del caos de la voluntad, del mundo de formas definidas, de manera que somos sustraídos de la lucha por la vida. Más aún, la tragedia convierte en tolerable la conciencia de la ineluctabilidad del error sobre el cual se asientan la vida y el

conocimiento, haciéndonos ver que es la única fuente de la belleza y abundancia de la existencia. Su poder es purificante, así al levantar el velo de Maya de lo apolíneo para mostrarnos a Dioniso en su apogeo, no sólo no derruye la figura del primero, sino que a través de ésta resulta fortalecido.

La tragedia representa todo lo contrario del arte como catarsis, el arte no tiene por objeto ni calmar las pasiones mediante un desahogo momentáneo, ni aplacarlas mediante una explicación de la superior racionalidad de las vicisitudes humanas. La tragedia es agón, entendido como decisión, como juicio estético, pero en cuanto es juicio del instinto, es decir, de la naturaleza, es un juicio universal: la tragedia para Nietzsche es el tribunal supremo del Universo.

El devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones, el punto de vista trágico tendría por función subsumir, en un todo que se cierra sobre sí mismo, la diversidad al fin reducida del tiempo. Nos permite reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación, lanza sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo; una mirada aguda, que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes; una mirada disociante, capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado. De forma que a toda solución del azar opone, para dominarla, el riesgo de un azar aún más grande.

EPILEGÓMENOS

1. Hemos buscado exponer cómo mediante la valoración de la filosofía antigua preplatónica, Nietzsche, expone su valoración crítica de la modernidad, en varios sentidos. Por un lado, valorando paradigmáticamente a la Grecia anterior a los Grandes Sistemas, poniéndose de este modo, contra el círculo académico de Basilea, para el que la valiosa Grecia clásica era aquella que comenzaba con Sócrates, con quien quedará irremediabilmente perdido aquel *pathos* trágico helénico en virtud de un hipertrofiado racionalismo. Por el otro, en su apropiación de los filósofos antiguos hemos encontrado caracterizados y juzgados modos de pensamientos que en muchos casos corresponden a los de pensadores contemporáneos, quienes son de este modo, encubiertamente sometidos a crítica, haciendo que la recepción de los filósofos no sea fiel a los personajes históricos de Sócrates, Heráclito, Parménides, etc., sino una máscara de los mismos que sirve a Nietzsche como excusa para sacar a la luz las valoraciones propias.

2. Hemos intentado mostrar que la consideración de la filosofía griega reviste importancia, a su vez, por tratarse del punto de génesis de los posteriores desarrollos teóricos de la cultura europea, en la que se evidencian, para Nietzsche, los resultados adversos de la hipertrofia de la razón introducida con el «socratismo» que destruyó la cultura del pueblo griego, cultura para la que teoría y práctica constituían una unidad. Aquellos que no enseñaron la escisión propia de la modernidad, que Nietzsche busca abolir, entre teoría y práctica. Justamente la relación orgánica entre estos ámbitos es lo que justificaba la búsqueda del conocimiento entre los griegos, y, a su vez, lo que legitima la

indagación nietzscheana del pasado. Es el interés vital que Grecia posee para la práctica lo que le mueve a ello. En los griegos localiza la expresión de todos los tipos posibles de caracteres, en ellos se expresan todos los ejemplos que la historia de la filosofía podrá ofrecer.

3. Que, como hemos visto, la indagación de las fuentes permite comprender la discusión de los problemas que se plantea Nietzsche, como ocasión que este aprovecha para confrontarse con pensadores y corrientes teóricas de su época, así por ejemplo el caso de Gerber, Lange, Spir, etc.

4. Las nociones Ser y Devenir, Apolo y Dionisos aparecen vistos a la luz de sus múltiples relaciones e implicaciones para la cultura y siendo siempre solidarias de actitudes básicas hacia la existencia, que encarnan en cada caso un *pathos* básico.

Así, Ser-Apolo aparece siempre ligado al mundo de las esencias eternas, de la quietud, de lo soñado, relacionado a una ilusión humana surgida del temor. A los que sostienen el Ser escindido del Devenir-Dionisos, Nietzsche los considera seres débiles y temerosos, entes que huyen de la existencia por el camino del ascetismo. A diferencia de éstos, los que asienten el Ser y al mismo tiempo atestiguan el Devenir poseen, para Nietzsche, la fuerza necesaria para aceptar la terrible verdad de que todo cambia, sin precisar por ello buscar el amparo de la metafísica.

Muchas de estas ideas nietzscheanas que aparecen ya claramente en los primeros años manteniéndose hasta los últimos escritos, por lo

tanto ideas no wagnerianas, aunque estaban ya presentes en escritos previos a *Humano, demasiado humano* pudieron hacerse públicas con esta obra dado el definitivo distanciamiento de Nietzsche y Wagner.

Se hace palpable la asunción de los conceptos de Ser y Devenir / Apolo y Dionisos como pilares fundamentales del pensamiento del filósofo germano porque preludian algunas nociones fundamentales para la comprensión de aspectos centrales de su filosofía, que en algunas exposiciones sobre su doctrina aparecen carentes de fundamento. Del mismo modo que representan valoraciones significativas de la filosofía nietzscheana, que se reflejan en la exposición de los filósofos griegos, exposición que se atiene tan sólo a algunos aspectos de la filosofía de los pensadores, a fin de resaltar el carácter propio que los define. De esta manera, el desarrollo sobre Heráclito, «el dionisiaco expositor del devenir», nos coloca frente al *tipo* o *pathos dionisiaco* con el que Nietzsche se identificará hasta el final de su obra; por el contrario, con el apolíneo Parménides, «el ascético expositor del ser», se ejecuta la crítica a la racionalidad metafísica propia de una vida decadente, cuya expresión más acabada es el «racionalismo socrático moralizante», con el que todos los instintos helénicos quedan sujetos a crítica por la sesgada razón. El *tipo* socrático y su extrema valoración de la razón, la ciencia y la dialéctica, responde ya a la decadencia de los instintos. Así como, dentro de las críticas que Nietzsche emprende desde su juventud, hemos visto el valor que reviste Demócrito; con éste, Nietzsche toma explícito partido por planteamientos antiteleológicos y escépticos.

5. La relevancia extrema que adquiere la interpretación nietzscheana de la tragedia ática (la de Esquilo y Sófocles), hasta el punto de esgrimirla como objeto supremo de su metafísica de artista, lugar donde la síntesis kantiana es llevada al terreno de la vida y donde los dos eternos agonistas, Dioniso y Apolo, quedan descubiertos como los dos impulsos con los que cuenta Zeus para jugar eternamente. El movimiento contingente del Ser que se lleva a cabo a través del Devenir representa la plasmación más perfecta de la visión de la vida a través de la óptica del arte. Bien que dividiéndose se une, como la armonía invisible del arco y la lira.

BIBLIOGRAFÍA.

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke in 15 Bänden. kritische Studienausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlín, New York, 1980.

Nietzsche, Friedrich. *Appunti filosofici 1867-1868. Omero e la filología classica*, Adelphi Edizioni, Milano, 1993.

- . *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Trad. Alejandro del Río Herrmann, Arena Libros, Madrid, 1999.
- . *Escritos sobre retórica*, Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000.
- . Fragmentos póstumos contemporáneos de las “notas para las lecciones de retórica” y de “Verdad y mentira” compilados en *El libro del filósofo*, Trad. Ambrosio Berasain, Taurus, Madrid, 1980.
- . *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Trad. Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1999.
- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Ed. Tecnos, Madrid, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1996.
- . *Aurora*, Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- . *Consideraciones intempestivas II*, Alción editora, Córdoba, 1998.
- . *Consideraciones intempestivas III*, Trad. Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1999.

----- . *Ecce homo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

----- . *El crepúsculo de los ídolos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1998.

----- . *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1995.

----- . *Humano, demasiado humano*, Ed. Akal, Madrid, 1996.

----- . *La gaya ciencia*

----- . *Más allá del bien y del mal*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1998.

Emerson, Ralph Waldo. *Self- Reliance and other essays*, Dover Publications, New York, 1993. (Ed. Castellana, *Diez ensayos*, Americalee, Bs. As.,1943).

Gerber, Gustav. *Die Sprache als Kunst*, Vol. II., Bromberg, Mittler'sche Buchhhandlung, 1871-1874; 2ª Edición: Berlín, R. Gärter's Verlag, 1885, Vol. I. (contamos con traducciones parciales al castellano, provistas por nuestro profesor guía).

Lange, Friedrich A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, 2 Bde. (Trad. Española: *Historia del Materialismo*. Ed. Jorro, Madrid., 1910.). Vol. I, cap. 1; Vol. II, Cap. 4.

- Spir, African. *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*, Leipzig, Forster & Findel, 1877.
- . *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, Leipzig, Forster & Findel, 1869.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*, Ed. Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Cotta-Insel, Stuttgart, 1960, 5 vols.
- . *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid, 1981.
- . “Fragmentos de historia de la filosofía” en *Eudemología: Parerga y Paralipomena*, Bergua, Madrid, 1931.
- Zeller, Eduard. *Fundamentos de la Filosofía Griega*, Ed. S. XXI, Bs. As., 1968.
- Astrada, Carlos. *Nietzsche y la crisis del Irracionalismo*, Ed. Dedalo, Bs. As., 1960.
- Colli, Giorgio. *Introducción a Nietzsche*, Ed. Folios, México, 1983.
- Conford, F, M. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Visor, Barcelona, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1978.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- Mazzarella, Eugenio. *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoles, 1983, cap. I.

- Tanner, Michael. *Nietzsche*, Oxford, University Press, 1995.
- Valverde, José M. *Nietzsche, de Filólogo a Anticristo*, Ed. Planeta, Barcelona, 1993
- Stern, J.P. *A Study of Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona, 1987.
- Aristóteles. *Metafísica*, ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1976, libro A, 980^a a 993^a.
- . *Retórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Bréhier, Émile. *Historia de la Filosofía*. Ed. Sud. América, 1942, Vol. 1 y 1944, vol. 3.
- Burckhardt, Jacob. *La cultura del renacimiento en Italia*, Hyspamerica, Barcelona, 1985.
- Cassirer, Ernst. *El Problema del Conocimiento*, Ed. Fondo de Cultura, México, 1983, Vol. 4.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- . *La sabiduría griega*, Ed. Trotta, Madrid, 1995.
- Curt, Paul Janz. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 1. *Infancia y Juventud*, Vol. 2. *Los Diez Años de Basilea. (1869-1879)*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- Diógenes Laercio. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Editorial Orbis Hyspamerica, España, 1985, vol. II.

Gigón, Olof. *Los Orígenes de la Filosofía Griega: de Hesíodo a Parmenides*, Gredos, Madrid, 1985.

Gomperz, Theodor. *Pensadores griegos*

Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros Ensayos*, Ed. Tecnos, Madrid, 1982.

Kirk, Raven y Schofield. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987.

Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco- romana*, Losada, Bs. As., 1952.

----- . *El Problema del Conocimiento desde los Presocráticos hasta Aristóteles*, Varios, vol. 8.

----- . *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*

----- . *Historia del Espíritu Griego*, Ed. Ariel, Barcelona, 1975, *passim*

Schacht, Richard. *Making sense of Nietzsche*, University of Illinois Press, urbana and Chicago, 1995, parte II, “approaches”.

Spengler, Oswald. *Heráclito*, Espasa Calpe