

EL PENSAMIENTO DIONISIÁCO

Eduardo Carrasco Pirard
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

1.

RE La primera expresión de este pensamiento que Nietzsche llama “dionisiaco” está en *El Origen de la Tragedia*, libro escrito a los 26 años de edad. La experiencia que preside la escritura de *El Origen de la Tragedia* la muestra el mismo Nietzsche en el “Ensayo de autocrítica”, que antecede a la obra, aunque está escrito 16 años después: “...aquí hablaba algo así como un alma mística, casi un alma de ménade, que atormentada, insumisa, como dudando entre mostrarse y ocultarse, balbuceaba una lengua extranjera” (*WW*, I, 12). Es así como da cuenta Nietzsche de su propio punto de partida como pensador: se trata de un pensamiento que podríamos llamar, “místico”, en la medida en que descartemos de esta palabra las implicancias religiosas que ella tiene, y entendamos por esto un pensamiento que se dirige a resguardar la unidad del hombre y de todo ente, con lo Uno originario, nombrado desde el comienzo mismo de la obra. Esta idea tiene un antecedente en el neoplatonismo, y recuerda la $\alpha\phi\eta$ de Plotino, el contacto o fusión del alma individual con el principio divino. Naturalmente, en Nietzsche esto pasa a tener un carácter completamente diferente y solo seremos capaces de acceder a su adecuada comprensión, si tomamos en cuenta y respetamos las características esenciales de su propio cometido filosófico. En este caso, lo “místico” está dado por la experiencia dionisiaca, cuyo principal carácter reside en la disolución de la individualidad que se fusiona con el ser. Únicamente una visión de conjunto, tomando diversos momentos de su itinerario filosófico, podrá acercarnos a una aclaración de esta experiencia.

Digamos por el momento, que la “lengua extranjera”, a la que aquí se refiere Nietzsche, es la filosofía de Schopenhauer, filosofía que en un primer momento le aparecerá como respuesta adecuada –en cuanto ella parece asumir el dolor de la vida humana en plenitud, condición indispensable para tener la certeza de que un pensamiento se acuerda a la unidad del ser– pero que posteriormente Nietzsche abandonará, por ver en ella una reformulación del pensamiento de la dualidad, es decir, una forma de rechazo al dolor. En efecto, su pesimismo no conduce a la verdadera afirmación, sino a la negación de la vida, a su anulación, en cuanto esta filosofía se propone todavía la anulación del dolor, y no su ascensión como parte necesariamente integrante de ella. Por eso, en Schopenhauer habría por lo menos dos errores: el primero, el de pretender que sea posible excluir el dolor, expulsándolo de la vida por medio de la restricción del querer; el segundo, el de pretender que esta forma de

anulación pueda valer como fusión del querer individual con el querer universal (el ser). Solo se puede lograr esta fusión, en la medida en que mi propio querer quiera lo mismo que la vida, es decir, quiera a la vez los contrarios que la conforman, el bien y el mal, el placer y el dolor, la creación y la destrucción, el amor y el odio, etc. El querer que busca su propia anulación es una forma más de intento de separación de los contrarios, y no una afirmación de ellos. La fusión dionisiaca con el devenir es, al mismo tiempo, fusión con su inocencia, pero en ningún caso una remoralización a favor de uno de sus componentes.

Es interesante que Nietzsche vea aquí la dirección de su pensamiento ya decidida en esos primeros escritos, y que considere que este se ha expresado por primera vez bajo una forma inadecuada. Eso significa que el Nietzsche maduro se reconoce plenamente en el pensamiento de base de *El Origen de la tragedia*, distanciándose de él únicamente en su forma de expresión. Lo cual quiere decir que la diferencia entre el Nietzsche de los comienzos y el Nietzsche posterior es principalmente de tipo formal. Lo que nos señala que una correcta comprensión de su filosofía debiera tener en cuenta su evolución, como un desarrollo hacia un acercamiento cada vez más cercano a este centro ya presente en sus primeros escritos filosóficos. Se trata, más de una evolución hacia una comprensión cada vez más profunda de un mismo pensamiento, que de un verdadero cambio de dirección que justificara el establecimiento de épocas diferenciadas. Aquí, como en muchos otros grandes pensadores, es pertinente hablar de un camino de pensamiento que va encontrando una mayor autenticidad y una mayor fidelidad consigo mismo, alejándose de toda forma de expresión que pudiera traicionarlo. La filosofía de Schopenhauer es la ocasión que la vida le ha presentado a Nietzsche para dar sus primeros pasos hacia su centro, pero es una piel que quedará atrás, apenas se vayan mostrando para él mismo, las exigencias nuevas que surgen de su decisión más íntima de unidad. Pero lo central que Nietzsche reconoce en *El Origen de la Tragedia* es esta experiencia que él mismo llama, "mística". Observemos como la describe:

Bajo el embrujo de Dionisios "el hombre no es más artista, se ha transformado en obra de arte: lo que se revela aquí en el temblor de la ebriedad, es, en vistas de la suprema voluptuosidad y del apaciguamiento de lo Uno originario, la potencia artística de la naturaleza entera" (*WW*, I, 25). Dionisios es el Dios que personifica esta unidad y que otorga al hombre la experiencia que está en la base de ese pensamiento: la posibilidad de disolución, de superación del desgarramiento de la fragmentariedad de la que es culpable toda existencia particular. Esta misma experiencia está puesta en el mismo "Ensayo de autocrítica" en relación con el cristianismo: "...Es por lo tanto contra la moral que en este libro problemático se había volcado mi instinto, un instinto que intercedía a favor de la vida y que se inventó por principio una contra-doctrina y una contra-evaluación de la vida, puramente artística, anticristiana" (*WW*, I, 15).

Lo dionisiaco sería lo contrario del cristianismo, en cuanto este último aparece como impulso hacia la separación. Desde el momento en que el cristianismo pone frente al hombre la posibilidad de una redención, niega con ello la afirmación del mundo unitario único existente, en el que conviven con iguales derechos a la existencia, lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo, lo que se acuerda a las expectativas

del ser humano y lo que las contraría, causándole el tormento de su vida. Así, el cristianismo es la expresión del deseo de que el dolor humano tenga una salida y un sentido más allá de esta vida. La tragedia, en cambio, es la obra de arte de la unidad; en ella, el ensueño no se dirige hacia la modificación del estado de cosas existente, sino que eleva a la más alta dignidad lo existente mismo. De esa manera, el dolor y la culpa son presentados sin que sea necesaria redención alguna.

Pero, al mismo tiempo, debe comprenderse en profundidad la interna ambigüedad que habita en el pensamiento dionisiaco. Se trata de un asentimiento a la vida, pero al mismo tiempo, de una negación de la situación presente, se trata de un sí que es insoluble de un no, de una reconciliación y de una destrucción que ésta lleva consigo. Y es en este carácter contradictorio, que lo dionisiaco se distancia de toda actitud meramente positiva o contemplativa. Lo dionisiaco es tan afirmativo como destructivo, se trata de una disolución de lo individual en el todo, pero como este “todo” es el puro devenir, es decir, algo que constantemente se niega y se devora a sí mismo, el movimiento necesariamente debe engendrar la crueldad y el espíritu de destrucción. Lo dionisiaco no es únicamente la fusión con la plenitud del ser, estado que podría terminar en una suerte de éxtasis contemplativo: se trata de fundirse con una fuerza que es la vez destructiva; por eso, a ella pertenece también la violencia.

La ilusión de *Apolo*: la eternidad de las formas bellas; legislación aristocrática: “ello debe ser siempre así”.

Dionisios: sensualidad y crueldad. La inestabilidad de las cosas podría ser interpretada como el goce de una fuerza que engendra y destruye, como una *creación perpetua*.

(KSA12, *Frag. Póstumos, otoño 1885–otoño 1887*, 2 (106))

El pensador que haya reconocido que en nosotros, al lado de todo crecimiento, reina al mismo tiempo la ley de la destrucción, y que es indispensable que todas las cosas sean aniquiladas y disueltas sin piedad, a fin de que otras puedan nacer y ser creadas, aquél deberá aprender a encontrar en esta contemplación una suerte de alegría, si quiere poder soportar la idea de ello, sin lo cual no será más apto para el conocimiento. Es preciso entonces que sea capaz de una crueldad refinada y que se prepare para ella con un corazón decidido. Y si él ocupa un rango todavía más elevado en la jerarquía de las fuerzas, si él mismo es, no solo un espectador, sino un creador, no bastará de ningún modo que sea capaz de crueldad en la contemplación de muchos sufrimientos, de desapariciones, de destrucciones; será preciso que un tal hombre sepa hacer el mal con placer, que él sea cruel en gestos y en actos, y no solamente por los ojos del espíritu¹.

¹ Nietzsche's Werke, Gross 8. Ausgabe, Band XIII, N° 104 (C.G. Naumann, Leipzig, 1903). No he podido encontrar la correspondencia de esta cita en la edición Colli-Montinari (KSA).

Lo dionisiaco presenta aquí dos aspectos: una capacidad de contemplación de lo contradictorio, cuando se trata del mero acto de conocimiento, de manera de hacerse capaz de observar sin compromiso la unidad de contrarios que constituye toda realidad, y una capacidad de crueldad, de destrucción gozosa en aras de la construcción, cuando se trata de ir más allá de la contemplación, hacia la creación de lo nuevo. En ambos casos, quien accede a esta experiencia se encuentra ubicado exactamente en el punto de vista de la vida, superando así toda perspectiva individual. El acto de unidad con la vida, el ver desde ella y el actuar desde ella, es lo que caracteriza lo esencial del pensamiento dionisiaco.

2.

El cristiano, en cambio, es un hombre escindido, que vive su dolor sin querer aceptarlo, y por eso lanza su anhelo más allá de la vida, negándola, inventa otra vida, en la que las contradicciones de ésta desaparezcan y se anulen. Su punto de vista es el de lo fragmentario, coincide con su propio interés, pero no es capaz de alzarse hasta la unidad con lo terrible. Es importante, sin embargo, destacar que el hombre trágico o dionisiaco no ha renunciado al ensueño. De hecho la propia tragedia es surgida de este, pero como el propio Nietzsche nos lo muestra, lo que aquí es objeto de la idealización característica de todo estado de ensoñación, es la propia situación de unidad con lo uno originario. La tragedia surge cuando el hombre poseído del transporte místico dionisiaco se aparta del coro de bacantes, y proyecta su estado en un ideal donde se muestra la magnificencia de la propia unidad. Se trata de una idealización de la vida, en la que esta no aparece negada, sino conservada en toda su grandeza, incluyendo, por supuesto, su dolor y su carácter terrible, es la idealización de la unidad. El sueño cristiano, en cambio, por un proceso de negación, inventa una vida más allá de la vida, se sale de las condiciones que esta pone y establece la separación de las dos vidas, la eterna y la de este mundo. El sueño, en este caso, niega y separa. De este modo, queda claro que no es lo mismo soñar, en el sentido de idealizar la totalidad tal como ella se da, sin quitarle nada, y soñar, en el sentido de la idealización que niega la parte dolorosa y se inventa un mundo en que esta desaparezca. En el primer caso, tenemos la tragedia, en el segundo, la utopía cristiana. Los dos mil años de cristianismo (de afirmación unilateral de lo positivo) han hecho que la palabra “tragedia” haya llegado a significar para nosotros algo negativo, donde predominan el dolor y la muerte. En su origen, la palabra busca significar simplemente el arte supremo de la celebración de la vida, arte en el que el dolor se muestra en toda su nobleza, sin necesidad de ninguna redención. En la tragedia no se trata de resolver ningún conflicto moral que la trama haya planteado, no se trata de que los malos paguen y los buenos tengan su recompensa. Este tipo de soluciones es necesario únicamente desde una visión cristiana. En la tragedia se muestra al desnudo la condición humana, el poder de los dioses, el alcance de la acción de los hombres, la soberbia. La tragedia, etimológicamente, es el canto del macho cabrío (τράγος, macho cabrío, y αἶδω, “yo canto”), en cuanto este último personifica la animalidad desenfadada, la

“esencia titanesca-bárbara” que corresponde a lo dionisíaco, y en la cual no existe rechazo alguno a la esencia terrible de la vida.

3.

Metafísica, cristianismo y moral son denominaciones del mismo fenómeno de afirmación de la particularidad, expresiones de la unilateralidad humana, ensayos desesperados de afirmar lo fragmentario, frente a la fuerza de lo uno que impera necesariamente sobre todo. La valorización de la tragedia tiene entonces este carácter anticristiano y hace aparecer el cristianismo como una ideología de lo fragmentario, una impiedad ante el poder sobrecogedor del ser. Por eso, el tema de la moral, al que Nietzsche dará una tan decisiva importancia, aparece desde un principio vinculado a un tema filosófico más de fondo, tratado en *El Origen de la Tragedia* por primera vez, como problema de la oposición entre lo unitario y lo fragmentario. “Pesimismo”, para Nietzsche, es la afirmación de la negatividad como formando parte de la esencia del mundo. “Pesimismo”, quiere decir, imposible superación del dolor, imposible superación de la finitud en la que el hombre se encuentra, imposible sobrevivencia más allá de la muerte; hablando en términos hegelianos, imposible “negación de la negación”, por lo menos en lo que se refiere al conjunto total de la existencia. Esta es la oposición básica entre Schopenhauer y Hegel, tal como la percibe Nietzsche: el primero pretende volver a la unidad de la tragedia, el segundo es cristiano. En la tercera Consideración, Nietzsche resume así su valoración de Schopenhauer: “Es esa su grandeza, la de ubicarse frente a la imagen de la vida como ante una totalidad, para interpretarla como totalidad” (WW, I, 303). Pero el problema es que su intento no es radical, pues en lugar de correr a abrazar amorosamente la vida, como hace Zaratustra, Schopenhauer inventa una salida del dolor, una huida hacia una vida en que se renuncie al querer, que es la esencia de la vida misma. De este modo se ve claramente como Zaratustra lleva al extremo el intento schopenhaueriano de totalización. Para Schopenhauer, la esencia de la vida es un querer que necesariamente fracasa; para Nietzsche, la esencia de la vida es un querer que necesariamente se quiere a sí mismo, queriendo así su propia superación (la voluntad de poder).

El cristianismo, como el platonismo, pertenecen entonces a lo que podríamos llamar “la ideología de la separación”, es decir, el pensamiento que afirma el interés de lo fragmentario por encima del “interés” de lo unitario. Todo pensamiento antropomórfico es necesariamente ideológico, por cuanto más que la descripción del estado de hecho del ser (*fatum*), representa la manifestación de un deseo o una aspiración humana. Es distinto pensar a partir de un querer o una necesidad, que pensar como simple dar cuenta de lo que se presenta ante mí (contemplación dionisíaca), o como necesidad de destrucción-construcción que pone lo nuevo a partir de la exigencia que viene de eso mismo dado (creación dionisíaca). Así, el pensamiento, en términos de decir el *fatum*, o de crear lo nuevo, no puede ser ni esperanzador ni salvador; su propósito es más humilde, solo puede atenerse a lo dado, es pensamiento de la

donación de lo dado, y por eso, si se ajusta a su cometido, es un hablar donde habla lo dado, no el hombre, o más precisamente aún, donde habla la unidad de lo dado con el hombre. Pero su propósito puede ser también más ambicioso, cuando lo que habla pone a través suyo su exigencia de una meta más alta, destruyendo la situación lograda, para abrirle paso a lo que debiera venir. En ambos casos, el habla es la manifestación de lo hablado en ella. Cuando el hablar se atiene al ser (devenir) y no a otra cosa, el hablar se hace hablar del ser, en los dos sentidos anotados de la contemplación y la creación dionisiacas. Miradas las cosas desde esta perspectiva, quizás no exista otro verdadero hablar que no sea el hablar del propio ser (devenir). Pero como estamos acostumbrados a pensar estas cosas desde el cristianismo y la metafísica, es decir, desde el antropomorfismo, desde la separación entre el ámbito de la trascendencia y el ámbito de lo humano, se nos encubre [el gran misterio del habla, que no es otro que la experiencia de que en su seno habita lo otro que el hombre, lo que los filósofos griegos llamaron en su momento, el Λόγος, “lo divino”, que es lo que Nietzsche pretende redescubrir.

En este sentido, y para precisar lo que Nietzsche entiende como aspecto contemplativo de lo dionisiaco, es importante considerar lo que Nietzsche llama, “[objetividad]”. Esto permite comprender hacia qué tipo de mirada conduce el distanciamiento propio de la filosofía. [El texto 11 (10) de los *Fragmentos Póstumos verano 1881-verano 1882* (KSA9), muestra exactamente este concepto:

“Querer reconocer las cosas tal como ellas son –he ahí la única buena inclinación: ¡de ninguna manera mirar del lado de los otros, ni ver con otros ojos– lo que no sería más que un *cambio de lugar* de la visión egoísta! Buscaremos mejorarnos de esta demencia de fondo; *medir todas las cosas según nosotros mismos*: el “amor propio” es una expresión falsa, demasiado estrecha; el odio de sí mismo y todos los efectos están constantemente actuando en este breve salto de humor; como si todas las cosas *solo aspiraran a nosotros*. Uno anda por las calles pensando que la menor mirada que encontramos nos concierne; ¡y qué puede importarnos si tal mirada o tal palabra nos concierne realmente! –¡Así como tampoco nos importa la mirada o la palabra dirigida a otro! –¡Deberíamos ser personalmente tan indiferentes en uno como en otro caso! ¡Multiplicar nuestra indiferencia! ¡Y *para esto, ejercitarse* en ver con *otros* ojos; hacerlo sin relaciones humanas, por consiguiente, ejercitarse en ver *objetivamente*! ¡Tratarse la humana megalomanía! ¿De dónde viene ella? Del *temor*: se necesitaría que toda fuerza espiritual hiciera un paso atrás en la visión personal. He ahí la pasión animal. ¡No es en el amor de otro que la suprema avidez de sí mismo tiene su contrario! ¡Sino en la visión neutra y objetiva! ¡La *pasión por lo “verdadero”*, a pesar de todo respeto humano, a pesar de todo lo “agradable” y desagradable, es la pasión suprema –y en consecuencia la más rara hasta ahora!”

Otra cita, que curiosamente coincide exactamente con la definición que da Neruda de su cometido poético en el poema “El hombre invisible”, que inicia las *Odas Elementales*, es ésta:

“Crearse los prejuicios de un muerto –que nadie se ocupe de nosotros, ni por, ni contra. Imaginarse excluido de la humanidad, olvidar las apetencias de todo

tipo: y usar de todo el excedente de fuerza para *mirar el espectáculo*. ¡¡Ser el *invisible espectador!*!”

(KSA9, *Frag. Póstumos, verano 1881–verano 1882*, 11 (35)).

En estas dos citas se muestra de qué manera la filosofía, en cuanto pasión del conocimiento, consiste en ubicarse en una determinada perspectiva que supera toda egoidad, o para ser más preciso, en establecerse en un territorio indiferente a los intereses del individuo. Esta “objetividad”, mientras más radical es, más se acerca a la perspectiva que podría tener la vida misma, si esta tuviera una mirada, pues su “objeto” no es otro que la vida misma. El “invisible espectador” es precisamente aquél que ha sido capaz de distanciarse de su propia fragmentariedad, para fundirse con el flujo del devenir, y desde allí observar. En este sentido, la “objetividad” es la característica esencial del pensamiento dionisíaco, en cuanto se trata en este, de hablar desde la unidad con lo Uno-todo. El “muerto” a que aquí se alude, es el que, por estarlo, se ha fundido con la vida del todo, ya no posee ninguna voluntad particular, su querer propio se ha desintegrado. Este estar excluido es lo que aparece como similar al ideal del filósofo, en quien la palabra propia se ha puesto al servicio de la voluntad del devenir total. El filósofo es la voz del devenir, la palabra del Λόγος, del Uno-todo.

Por eso es preciso distinguir el hablar que nos habla, del hablar que nos sirve para hablar. Este último solo podemos entenderlo como una forma derivada del primero, porque solo de él extrae su posibilidad. El hablar esencial no es del hombre, sino del ser, pues solo el ser verdaderamente “habla”. El hombre, si habla en forma auténtica, solo repite lo que el ser le habla. Por eso hay una jerarquía en el hablar, no todos son capaces de decir en un sentido prístino. El que habla, escucha. Hablar es escuchar lo que viene al habla, y decirlo, ajustándose exactamente a lo que se escucha. Sin este escuchar, ninguna lengua habría sido posible. Cada hombre es un eco donde resuena el ser. Que a veces este eco se limite a ser una hueca resonancia, no es asunto del ser, sino del hombre. Allí donde habla el habla, el hombre deja de hablar unilateralmente. En este sentido, toda religión, en cuanto es un habla estratificada, establecida, codificada y ordenada, es un habla que ha dejado de escuchar, que se limita a repetir lo que alguno escuchó una vez, pero de lo cual ya no quedan casi rastros ni resonancias. Y esta habla, que es solo vaga repetición de lo que un día fue habla verdadera, es más extraña que el Logos, la Epifanía de lo otro.

4.

Esta fragmentariedad, implícita en el cristianismo y la metafísica, está claramente expresada en *Así habló Zaratustra*, en el trozo “De la redención” (WW, II, 392), que es tal vez la interpretación que cala más hondo, del propio fenómeno de la huida del mundo, característica de todo “idealismo”. La raíz de toda fragmentariedad está en la imposibilidad de unidad de la voluntad que no es capaz de querer el dolor del tiempo, que no es capaz de querer el “fue”. “Impotente contra lo que está hecho –es la

voluntad un malvado espectador para todo lo pasado”. El querer impotente se vuelve “causante de dolor”: “y en todo lo que puede sufrir, véngase de no poder ella querer hacia atrás”. La voluntad neurotizada quiere que no sea lo que es (fue). La fuente metafísica de la limitación y del dolor humanos está en el no poder cambiar el “fue” del tiempo, y ese desgarramiento original es lo que da lugar al desgarramiento propio del pensamiento de la separación. Por eso la interpretación mentirosa de la venganza se llama castigo. El cristianismo interpreta la venganza como castigo. Si todo perece es porque *tiene* que perecer, porque es justo que perezca. El dolor es un castigo. La palabra “pena” en castellano significa a la vez, dolor y castigo. Estos dos sentidos están en el origen etimológico de la palabra. “Pena”, deriva del latín, “poena”, con idéntico significado, y este, a su vez, del griego, ποινή, que significa, “multa”. La existencia es un castigo (Anaximandro). Si la existencia es un castigo, el dolor proviene de una voluntad ajena a la mía. El pago por la ὕβρις de la existencia es el dolor. La existencia escindida no quiere su propio dolor, el dolor le es impuesto como una pena.

La trampa de la reconciliación vengativa está en entender que la redención podría llegar a ser una superación del dolor. Pero la verdadera redención no es superación, sino asunción del dolor, querer el dolor no es superarlo, sino simplemente asumirlo. Querer que sea y querer que haya sido, no disolverlo en una negación de la negación. El dolor no se disuelve jamás, es la existencia la que cambia: en un caso, se huye del dolor negando la existencia real, y en el otro, se lo enfrenta cara a cara, como un aliciente de la propia existencia.

5.

La “Gaya Ciencia” es la correcta traducción del libro, *Die Fröhliche Wissenschaft*. En realidad es al revés, es esta última expresión en alemán la que intenta traducir la fórmula con que los poetas provenzales nombraban a la esencia de la poesía amorosa. Esta feliz denominación llamó la atención de Nietzsche durante su estadía en Génova, en el verano de 1881-1882, y la utilizó para bautizar su libro, estableciendo así la unidad de esencia entre poesía y filosofía. “Gaya ciencia” es el saber afirmativo que da origen a ambas. Esta unidad queda expresamente formulada en el Prefacio a la segunda edición del libro, que termina precisamente afirmando la identidad de espíritu entre el nuevo pensamiento anunciado y el arte: “¿No es a esto precisamente que volvemos, nosotros temerarios del espíritu, que hemos escalado la más peligrosa cima del pensamiento contemporáneo, y que, desde allá arriba, hemos inspeccionado el horizonte, y que, desde esta altura, hemos lanzado una mirada hacia abajo? ¿No es en esto que somos –griegos? ¿Adoradores de formas, de sonidos, de palabras? ¿Y en consecuencia –artistas?” (WW, II, 15). La “ciencia” de la “Gaya ciencia” contiene una doble significación. Es un saber, pero que no puede asimilarse al saber de la ciencia, en el sentido habitual de la palabra. En el caso de los poetas provenzales, la expresión nombra una sensibilidad y un “saber hacer” que está detrás

de la poesía, que sustenta su aparición. De ese modo, el nuevo saber no deberá asimilarse al de la ciencia, pues su esencia más bien deberá buscarse en su parentesco con el arte. La nueva ciencia es una nueva sensibilidad ante la vida, lo que será aclarado en forma definitiva en el número 1 del libro primero, trozo titulado “Los doctrinarios del fin de la existencia”.

La idea de este breve escrito es mostrar las siguientes ideas: en primer lugar se determina “la esencia de la especie gregaria que somos” en el instinto de conservación. El hombre es gregario, es decir, debe ser comprendido como especie, no únicamente como individuo, y desde esta perspectiva, toda versión individual de lo humano ha servido por igual a su conservación. Desde el punto de vista de la conservación, no se puede decir que haya una dirección moral en ella. A la especie le son necesarios tanto los buenos como los malos. La perspectiva de la especie se ubica, por tanto, más allá del bien y del mal. Eso quiere decir que para la especie, el bien y el mal aparecen como unilateralidades. Lo que interesa es entonces ubicarse en el plano más alto, que incluye dentro de sí, como necesidades, tanto lo bueno como lo malo. Ya nada puede dañar a la especie, haga lo que haga el individuo, siempre existirá esta supra “razón”, que recupera sus acciones como acciones benéficas para la conservación de lo que está por encima de sus propósitos. Ya no se puede ser ni bueno, ni malo; en cualquier caso, el individuo está actuando en beneficio de la especie. Lo bueno y lo malo son las acciones individuales vistas desde la perspectiva de algún tipo especial de individuos. Pero esta perspectiva es necesariamente superada siempre por la exigencia de la especie.

Así surge, desde la oposición entre perspectiva individual y perspectiva de la especie, la oposición de lo serio y lo risible. La seriedad pertenece necesariamente a la perspectiva individual, unilateral, moralista. La risa, en cambio, es lo que permite ubicar correctamente la aventura individual dentro de lo que persigue la especie. El individuo que se toma en serio es el que es incapaz de acceder al punto de vista de la especie. “En efecto, para saber reír de sí, como sería preciso que se ría, pero de una risa que explote desde el fondo de la entera verdad, —¡los mejores espíritus hasta ahora no han tenido suficiente el sentido de la verdad, y los más dotados demasiado poco genio! ¡Tal vez la risa tenga todavía un porvenir! Y esto cuando la tesis: “la especie es todo, lo particular no es nada” —se haya encarnado en la humanidad y que en todo instante esta última liberación, esta última irresponsabilidad será accesible a cada cual. Tal vez entonces la risa se habrá aliado a la sabiduría, tal vez entonces no habrá más otra ciencia que la ‘gaya ciencia’” (WW, II, 33).

En este texto queda claramente mostrado que para Nietzsche esta perspectiva de la especie es el “fondo de la entera verdad”, fondo no alcanzado hasta ahora, precisamente porque siempre han prevalecido las perspectivas individuales, o por lo menos, unilaterales, circunscritas al interés de lo fragmentario. La “entera verdad” surge cuando el que piensa es capaz de elevarse por encima de la moral, por encima del bien y del mal, valores opuestos que no son otra cosa que puntos de vista de una determinada forma de vida fragmentaria. Así, la oposición entre moralidad y amoralidad esconde la oposición entre fragmento y totalidad, y de este modo, la seriedad y la risa no son otra cosa que las expresiones de esta misma oposición. La risa es la

actitud del que supera la visión sesgada del bien y del mal, la del que puede mirar las tragedias actuadas y vividas desde la misma altura. “Quien escala las más altas cimas se ríe de todas las tragedias actuadas y de todas las tragedias vividas” (*Así habló Zaratustra*, “Del leer y escribir” (WW, II, 305)). Pero esto no significa otra cosa que “La Gaya Ciencia” no es más que “ciencia” construida desde el pensamiento dionisíaco.

Se explica también qué quiere decir “altura” en Nietzsche: la toma de visión que es capaz de integrar lo fragmentario dentro de la totalidad a la que corresponde. Quien es capaz de mirar desde más alto, es quien puede abarcar un horizonte más amplio, dentro del que caben los puntos de vista más fragmentarios. Así, toda visión sesgada esconde una moral. Desde la totalidad, nada es condenable, todo tiene que ser integrado a la necesidad de la unidad correspondiente. Quien más puede reír, es quien desde más alto mira, es decir, quien abarca más con su mirada. El saber se vuelve jovial, reidor, la ciencia se vuelve “gaya ciencia”, en la medida en que se sea capaz de alcanzar una mayor altura. La sabiduría, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía de Hegel, es el camino de liberación por el cual la mirada se hace cada vez más afirmativa. En Hegel el camino del espíritu es la negación, en Nietzsche, en cambio, la afirmación. Por la negación de la negación, el espíritu se hace cada vez más unilateral, hasta anular su contrariedad inicial en la absoluta afirmación de sí mismo. Por la afirmación nietzscheana, el espíritu se vuelve cada vez más elevado, es decir, menos unilateral, más abarcador de lo contrario que alberga en sí, sin que ello signifique en ningún caso su disolución. Es por eso que la mirada más alta es la menos moral, la más unitaria, la más abarcadora, la más amplia, la que por fin es capaz de alzarse hasta la afirmación de lo que no es ella, pero a la que ella pertenece. En Hegel hay una reducción de lo otro a la medida del sujeto, en Nietzsche hay una disposición de entrega del sujeto a la medida de lo otro. Moralizar el mundo, es someter el ser a la medida de los intereses de un cierto tipo de hombres. Lo que busca Nietzsche es devolverle al ser su verdadera medida.

La época de las morales y de las religiones es, en definitiva, la época de la unilateralidad, es decir, la época en que la humanidad no ha tomado todavía conciencia de la inmoralidad o amoralidad del ser total, revelado en la visión a distancia. Pero finalmente, el poder de recuperación que posee esta totalidad es tal, que incluso quienes viven intentando asentar sus propios valores, su propia forma de vida, no hacen otra cosa que favorecer los “intereses” de la vida. De este modo, la totalidad opera incluso en aquellas fuerzas que parecerían negarla. La forma en que esto tiene lugar es a través de la atribución de un valor a algo, que considerado desde la distancia, no lo tiene. Si los hombres tuvieran esta visión descarnada del sinsentido de la totalidad, no lo soportarían. De ahí la necesidad de una ilusión que les haga soportable su inutilidad. La vida en su interior no es más que “impulso, instinto, locura, ausencia de fundamento”. Para que aparezca un fin cualquiera que oculte el horror de fondo de la ausencia de fundamento, aparece el “maestro de la moral”, que inventa una forma de vida superpuesta a la verdadera, dándole a la locura una inesperada seriedad, al absurdo una ilusoria misión, a la irracionalidad una nueva lógica. De ese modo, la seriedad corresponde a la forma ilusoria de la conciencia, que no es capaz de soportar su inconsistencia de fondo, y por el contrario, la risa o la burla no son otra cosa que la

destrucción purificadora de esta superchería y la vuelta a la reconciliación del individuo con las condiciones verdaderas que le pone la vida.

Esta interpretación de toda moral como necesariamente ideológica tiene como trasfondo la afirmación de esa conciliación como verdadera situación del hombre en su vida. “Todas las éticas fueron desde siempre insensatas y contranatura a un grado tal, que cada una de ellas hubiera sido capaz de arruinar la humanidad en el caso en que hubiera logrado el dominio sobre la humanidad” (*op. cit.*). Y a la vez, frente al intento de predominio de la seriedad, siempre surge la contrapartida de la risa; a la moral se le opone constantemente el pensamiento de la distancia, a la necesidad de un sentido se le enfrenta la afirmación gloriosa del sinsentido. La fragmentariedad erige con soberbia sus finalidades ilusorias, y la totalidad vuelve cada vez por sus fueros a afirmar su alegre absurdidad. Así ha surgido en la naturaleza humana una nueva necesidad, la de que aparezcan constantemente nuevas “doctrinas de la finalidad”: “es necesario que de tiempo en tiempo el hombre crea saber por qué él existe”. De este modo, ambas realidades, la búsqueda constante de la ilusión de un sentido, y la renovación sin término del espíritu afirmativo (de unidad con la vida sin ponerle exigencias), se suceden como la diástole y la sístole. Nietzsche no aspira a que su propio pensamiento pueda terminar con esta sucesión de actitudes contrarias; se trata simplemente de cumplir con la ley de sucesión, que obliga a cada fuerza a cumplir su rol en el proceso. Por eso, el texto termina con la afirmación esperanzada: “¿Comprenden ustedes esta nueva ley del flujo y del reflujo? ¡También nosotros tendremos nuestra hora!” (*op. cit.*).

La hora de Nietzsche es la hora de la aparición de la reconciliación, la hora del término transitorio de la ilusión que da paso a una época de unidad, de reconciliación con la vida, pero también, de conciencia de la unidad. Cuando el individuo quiere lo que quiere la totalidad, y es capaz de no contrariar la dirección del proceso y de asumir el sinsentido, cambia por un momento el espíritu de la época. Pero sería absurdo pensar que la nueva situación lograda pueda detenerse y estabilizarse en la armonía. Surgirán nuevas ilusiones, y con ellas, nuevas seriedades y nuevas morales. El hombre volverá a rebelarse contra la inhumanidad del todo, e intentará nuevamente imponerle su ley al devenir. Vendrá un nuevo entusiasmo, basado en una nueva ilusión, y destinado, como todos los entusiasmos anteriores, a la desaparición. Todo lo humano se destruye; tanto el absurdo intento de superar la absolutez de la indigencia humana, como la radical honradez del reconocimiento de la inutilidad de toda vida; son solo momentos de una historia que nunca termina, o que más bien, termina con el hombre. No hay en Nietzsche ninguna esperanza de que su pensamiento vaya a imponerse algún día definitivamente, y a predominar sobre las ilusiones morales. Se trata de una de las dos formas opuestas en que tiene lugar la vida del espíritu, sea como ideología, religión o moral, sea como filosofía o lucidez afirmativa. En un lado, la negación ideológica de la vida con el objeto de soportarla, en el otro, la afirmación y la asunción de lo terrible por imperativo de veracidad. Afirmación de lo fragmentario (humanismo o antropocentrismo) versus pensamiento dionisiaco.

6.

La relación que guarda el poema de Zaratustra con el pensamiento dionisiaco, la expresa el mismo Nietzsche en el apartado dedicado a este libro, en *Ecce Homo* (WW, II, 1128). En el N° 6, Nietzsche dice claramente: “Mi noción de lo “dionisiaco” se ha hecho aquí la *más alta acción* –medida con ella, todo el “hacer” del hombre parece pobre y limitado”. Más adelante expresa una segunda idea: “...Con cada palabra él contradice; este espíritu que, más que ningún otro, sabe decir *sí*: en él todas las contradicciones se funden en una unidad nueva...” Y finalmente, una tercera:

Pero (el Zaratustra) es la idea misma de Dionisios. Otra consideración lleva igualmente a pensarlo. El problema psicológico que plantea el personaje de Zaratustra es el de saber como aquél, que en un grado inaudito, dice no, *hace* no, a todo eso que hasta ahora se ha dicho sí, puede ser al mismo tiempo lo contrario de un espíritu negador; como el espíritu que carga el destino más pesado, una tarea que es una verdadera fatalidad, puede a pesar de todo ser el más ligero, el más aéreo –Zaratustra es un bailarín– como aquél que ha pensado “el pensamiento más abismal”, no encuentra allí sin embargo argumentos en contra de la existencia, ni siquiera contra su retorno eterno, —sino que, muy por el contrario, encuentra en ello una razón más de *ser* él mismo, el *sí* eterno a todas las cosas, “el inmenso sí, el *amén* ilimitado”...“hasta a los abismos voy a llevar mi sí bendicente”...*Pero una vez más, es la idea misma de Dionisios que se repite.*

(WW, II, 1136).

Podemos discernir tres ideas esenciales en estos textos. Resumidas son: 1.- El poema de Zaratustra es dionisiaco, y por ello es “la más alta acción”. 2.- El espíritu de Zaratustra es dionisiaco, en cuanto representa, más que ningún otro, un pensamiento de una “unidad nueva” en la que el sí y el no se reúnen, y 3.- El pensamiento dionisiaco, que Zaratustra representa mejor que nadie, dice y hace no a lo que antes se ha dicho sí, y en ese mismo acto es pura afirmación, “inmenso sí” y “amén ilimitado” (pensamiento del eterno retorno de lo mismo).

Al ser el Zaratustra el libro en que se expresa de manera más adecuada el pensamiento dionisiaco, se transforma en “la más alta acción”, es decir, en la acción que forja los tiempos venideros y le entrega al hombre una meta que supera todas las metas alcanzadas hasta ahora. El concepto de “acción” (*Tat*) incluye aquí dos sentidos: el de “hecho”, en el sentido de efectuación y realización de algo, y el de hazaña, proeza o logro. En ambos casos, la “acción” concebida tiene poco que ver con la idea común de “acción” que se presume puede tener una obra literaria, esto es, lograr un resultado, atestiguable en los efectos medibles o directamente constatables que deberían lograrse una vez que el libro sea conocido y sus enseñanzas asumidas como propias por una mayoría de individuos. Si observamos atentamente esta manera de entender la “acción”, comprenderemos de inmediato que aquí se pone la eficacia de la obra en la fuerza con que sus enseñanzas son adoptadas y asumidas conscientemente por sus lectores. A mayor cantidad de ellos, mayor “acción”. Asimismo, a mayor fuerza de convicción que presenten sus conciencias, mayor “acción”. Pero si queremos comprender el pensamiento de Nietzsche, tenemos que alejarnos de esta

idea común, que pone el acento en el receptor. Finalmente, la “acción” de una obra como el Zarathustra dependería de la masividad de su difusión y de su poder de convencimiento sobre sus lectores. Pero ambas cosas están expresamente descartadas por Nietzsche y particularmente en su poema de Zarathustra (Prólogo de Zarathustra).

La “acción”, aquí, coincide con la creación misma del personaje Zarathustra, con la invención de una nueva manera de ser, que consiste en el vivir reconciliado con el carácter no moral de la existencia, hasta el punto de que este nuevo hombre que así se crea, pueda querer el eterno retorno de lo mismo. Esta transformación debe llevarse a cabo necesariamente a través de la negación de lo humano tal como hasta ahora ha existido, es decir, caracterizado como el ente que piensa y hace negando lo que ahora pasa a tener un sentido afirmativo. Es en esta concepción donde radica el verdadero valor del libro y su poder determinante hacia el futuro. El poder de “realización”, por así decirlo, radica en la invención del personaje, en cuanto este significa la posición de una meta que abre por sí misma un nuevo espacio de libertad para los hombres. El poder querer algo superior, el hecho de ponerse una meta más alta que las que han existido hasta el momento, es por sí solo, una “acción”, y nada menos que “la más alta acción” que se haya concebido hasta el momento, puesto que la posición de algo más alto es una exigencia que proviene de la propia esencia de la vida, que busca cada vez ascender a un punto de mayor poder. Inventar una nueva posibilidad es ya violentar el movimiento de la historia y desbrozar los nuevos caminos que seguirá la humanidad en los años futuros. Estos caminos y estas metas, simplemente por el hecho de existir, son determinantes para los tiempos que vendrán. Más grande que la ejecución del camino mismo, que el caminar por las sendas nuevas, es el señalarlas y posibilitar así su advenimiento, tarea que para Nietzsche solo al arte le está encomendada. En ese sentido, el arte es un estimulante de la vida y “vale” más que la verdad.

Por eso, *Así habló Zarathustra* es un poema y es “un libro para todos y para ninguno”. “Para todos”, quiere decir que concierne a todos los hombres, en la medida en que se define en él la posibilidad de la más alta afirmación posible, la idea del eterno retorno de lo mismo, idea que marca el extremo de la distancia con respecto al cristianismo, al platonismo, a la metafísica y a la moral, términos que en Nietzsche son simples variaciones de lo que aquí hemos llamado: “ideología de la separación”. Esta afirmación es más alta que toda afirmación posible, porque ella afirma inclusive la negatividad anterior, transformándola en un destino necesario. De ahí que Zarathustra es afirmativo incluso cuando niega, su esencia crítica en relación con el pasado invierte lo anterior para que ello también se redima en la suprema afirmación. La destrucción de lo negativo forma parte de una superación que no lo diluye en la positividad, sino que lo quiere como negativo. Así, lo negativo se transforma en una exigencia del proceso, sin necesidad de que se transforme él mismo en su contrario. La más extrema afirmación es lo mismo que el pensamiento dionisiaco, es decir, lo mismo que el pensamiento de la unidad, de un querer que coincide absolutamente con el “querer” del ser, el *amor fati*.

Este pensamiento trata de mostrarlo Nietzsche como una experiencia de la unidad circular, en la que se anula necesariamente la individualidad del que piensa.

La anulación de la subjetividad es una exigencia que viene dada por el carácter de lo que se piensa: en efecto, la más alta afirmación no puede venir de un querer unilateral del sujeto, pues este tipo de afirmación no sería otra cosa que una afirmación absoluta del sujeto mismo. El sujeto que afirma el ser se atribuye a sí mismo el máximo poder afirmativo, pero esto sucede porque lo afirmado es el ser. Pero una afirmación unilateral no sería más que un tipo de empecinamiento en la subjetividad, y no una verdadera afirmación de la vida, es decir, de lo afirmado. Para que esta afirmación sea posible, se requiere, en primer lugar, que el sujeto se afirme a sí mismo “dentro” de lo afirmado: lo que él afirma es lo afirmado, pero al mismo tiempo, su pertenencia a ello. Y en segundo lugar, es necesario que la afirmación misma sea generada desde la unidad, y no únicamente desde el lado del sujeto. Esto quiere decir, que además de que el sujeto se afirme a sí mismo “dentro” del ser, como “parte” suya, es necesario que su propia afirmación no provenga unilateralmente de él mismo, sino que sea un resultado de la unidad de ambos, constituyéndose así en un “acto doble”, que es tanto del ser, como del individuo que lo afirma. Por este “acto doble” es el ser mismo quien se afirma a sí mismo a través de la afirmación del individuo, el que, por su parte, afirma al ser, afirmándose a sí mismo. La unidad o síntesis es la experiencia de base de lo dionisiaco, como ya lo hemos dicho. Por eso, no debe extrañarnos que para Nietzsche sea tan importante mostrar que el Zarathustra es producto de un momento especialísimo, en el cual su rol como creador ha sido “escuchar” la voz que se manifiesta, más que elaborar una nueva teoría sobre el ser. “Tal vez Zarathustra pertenece enteramente a la música: en todo caso es cierto que presupone un verdadero renacimiento del arte de escuchar” (*Ecce Homo*, WW, II, 1128).

La experiencia de esta revelación está descrita en forma magistral en el Aforismo 3 de esta misma parte de la obra citada. Aquí se la nombra, “inspiración”, y se la compara con la experiencia de la que han surgido los libros sagrados de la antigüedad. Nietzsche se ve obligado a citar un trozo de su propio libro para presentar su experiencia. Se trata de “El retorno al país”, de la Tercera Parte de *Así habló Zarathustra* (WW, II, 432): “He ahí que a tu palabra todas las cosas acuden, acariciadoras y te halagan: pues ellas quieren volar sobre tus alas. Con cada imagen tú vuelas hacia una verdad. El verbo, los tesoros del verbo se abren para decir “el ser”: todo “devenir” quiere hacerse verbo para que tú le enseñes a hablar”. La palabra inspirada es del “ser”, del “devenir”. Es importante señalar que aquí, en contra de lo que ha sido tradicional en la historia de la filosofía, el ser y el devenir se comprenden como términos sinónimos. Esto proviene de uno de los propósitos esenciales del pensamiento de Nietzsche, el cual está anunciado en su famosa frase programática: “Darle al devenir el carácter del ser —es la suprema *voluntad de poder*” (KSA12, *Frag. Póstumos, otoño 1885—otoño 1887*, 7 (54)). Mientras la filosofía anterior ha comprendido el ser y el devenir como la extrema oposición, Nietzsche intenta comprender el devenir como lo único verdaderamente existente. El “ser”, entendido como la permanencia que como sustrato o substancia sostiene sus modificaciones, los accidentes, no es más que una invención que pretende desvalorizar la verdadera realidad, que es lo efímero. Para Nietzsche no hay más que esto efímero; por consiguiente, su propósito de entregarle a esto la total fuerza de realidad (el carácter del ser), es precisamente la expresión más sintética de su programa de pensamiento. Pero la forma de darle la

mayor consistencia al devenir no puede ser otra que el pensamiento del eterno retorno, pues es de ese modo como lo más efímero, el instante, se hace eterno él mismo y no se separa de una eternidad exterior a él. La unidad de ser y devenir se transforma así, en unidad del instante y de la eternidad (eterno retorno de lo mismo).

7.

Entre el inicio y el término de la obra de Nietzsche no hay –en lo que concierne a esta experiencia cósmica o mística, que es el fundamento del pensamiento dionisiaco– ninguna diferencia. Por ejemplo, veamos lo que anota en la primavera-otoño de 1881, época de la redacción de “*La Gaya Ciencia*”: “*¡Pensamiento capital! No es la naturaleza la que nos engaña, a nosotros los individuos, ni la que favorece sus fines propios por nuestra desaparición: son los individuos los que acomodan toda existencia según criterios individuales, o sea criterios falsos: queremos tener razón de esta manera y en consecuencia es preciso que “la naturaleza” aparezca como engañosa. En verdad no hay verdades individuales, sino toda suerte de errores individuales –el individuo mismo es un error. Todo lo que ocurre en nosotros es en sí algo otro que nosotros ignoramos: no hacemos otra cosa que proyectar en la naturaleza la intención, el engaño y la moral...*”. Y más adelante agrega:

...Somos los brotes de un solo árbol – ¡qué sabemos nosotros de lo que puede ocurrir con nosotros en interés del árbol! ¡Pero tenemos una conciencia como si quisiéramos y debiéramos ser *todo*, una fantasmagoría de “Yo” y de *todas suertes* de “No-yo”! ¡*Cesar de sentirse a sí mismo como un tal ego fantasmagórico!* ¡Aprender paso a paso a rechazar al *pretendido individuo!* ¡Descubrir los errores del ego! ¡Reconocer el *egoísmo en tanto que error!* ¡Sobre todo no tomar el altruismo como lo opuesto! ¡Lo que sería el amor por los *otros pretendidos* individuos! ¡No! ¡Ir más allá de “mí mismo” y de “ti mismo”, EXPERIMENTAR DE UNA MANERA CÓSMICA!”

(KSA9, *Frag. Póstumos, primavera 1881–verano 1882*, 11 (7)).

Aquí, lo “cósmico” aparece opuesto a la individualidad: el individuo es un “error” en cuanto dirección desde lo fragmentario que impide la visión desde la unidad total. La filosofía de Nietzsche presupone siempre la posibilidad real de “experimentar de una manera cósmica”. Esto quiere decir que el filósofo puede acercarse a esta visión desde lo Uno-Todo y solo desde ella se muestra la verdadera realidad. El filósofo es un fragmento que se anula a sí mismo en cuanto tal, para que exista el habla de la propia unidad. El discurso filosófico es una curiosa voluntad de poder que se funde con la voluntad del todo, es el todo hablando por la boca de un fragmento, que por eso mismo pierde lo limitativo de su carácter fragmentario. Así, el filósofo es, al mismo tiempo, el habla del todo uno y el habla de un fragmento, la individualidad al servicio de la totalidad, y a la vez, la totalidad al servicio de la individualidad.

8.

La separación entre pensamiento dionisíaco y pensamiento cristiano metafísico, no es otra cosa que la reiteración de una separación entre dos formas de pensamiento que ha aparecido en el origen mismo de la filosofía: en Heráclito, los fragmentos 1, 2 y 50, por ejemplo, tienen directamente que ver con eso. El pensamiento de lo uno no puede ser compartido por todos los hombres, solo los sabios acceden a él. La mayoría de los hombres viven en lo fragmentario. Por eso, los que desconocen el Λόγος, viven como durmientes, ensimismados, sin darse cuenta que hay otra dimensión de las cosas, en la que éstas aparecen anudadas en un destino común. En Parménides también se habla de esta separación, y se sienta por primera vez la diferencia entre el pensamiento del ser y el pensamiento de la apariencia u opinión.

Al final del Fragmento 1, Heráclito, refiriéndose a los hombres que no escuchan el Logos, dice: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κόσα ἐγεθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ κόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται. (“En cuanto a los otros hombres, lo que hacen despiertos se les escapa, de la misma manera que se les escapa lo que ellos olvidan durmiendo”). Lo que “ellos olvidan durmiendo” es lo que nosotros llamamos “la realidad”. Al dormirse, el durmiente se olvida de la vida de la vigilia, y el dormir consiste precisamente en este “olvidar”. Existen, por así decirlo, tres órdenes de “conciencia”: el dormir, que es un olvidar la vigilia; la vigilia, que es un “olvidar” el Λόγος, y el pensamiento del Λόγος, que es una supravigilia, en la cual el hombre no solo ve lo que él está viviendo, sino también el Logos, o el orden al que pertenece esto que él está viviendo. El sueño está entendido aquí como una suerte de ensimismamiento, de entrada en sí extrema, en la cual se pierde un grado de realidad, para entrar en otro. Y a la vez, (el pensamiento del Λόγος es un despertar a otro mundo, a otro nivel de apertura, en el cual se anula todo ensimismamiento, toda “egoidad”, toda separación del individuo del todo al que pertenece (Λόγος), lo sepa él o no.

El Fragmento 2 aclara mejor lo dicho, pues opone el pensamiento como algo particular, en el que la mayoría de los hombres están, al pensamiento universal del Logos, propio del filósofo. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (“Mientras el Logos verdadero es universal, la multitud vive teniendo el pensamiento como algo particular”). Pensar lo universal es salir del ensimismamiento individual. El Fragmento 50 define en qué consiste este pensamiento que es capaz de salir de esta limitación para escuchar el Λόγος: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἰμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι (“Es sabio que aquellos que han escuchado, no a mí, sino al Logos, convengan en que todo es uno”). En el pensamiento del individuo, habla el Logos, no él. Lo individual no es lo esencial, precisamente porque es la voz de lo fragmentario, el habla que habla desde su punto de vista particular. El habla del Λόγος dice: “todo es uno”, o más rigurosamente, “uno todo”. Solo ese habla supera las limitaciones del decir individual. Decir “uno todo” es entrar en el círculo del decir del Λόγος, por eso esta sabiduría no se limita a una repetición incesante de lo mismo: ella habla desde el nuevo territorio abierto, y por eso, para ella todo cambia, no solamente la conciencia suprema de la totalidad universal. En todo lo que dice el filósofo está anunciándose el

habla del Λόγος. Su hablar pasa a ser ese hablar doble, en el que habla el individuo para anularse como individuo, dejando así que su palabra sea la palabra propia de la unidad total. Como se ve, el pensamiento dionisiaco de Nietzsche no hace otra cosa que “repetir” lo que la filosofía por la boca de Heráclito ha dicho desde sus inicios.

Pero con Parménides ocurre lo mismo. En los versos 29 a 32 del primer fragmento de su poema, aparece por primera vez en la historia de la filosofía la oposición entre verdad y opinión (βροτῶν δόξας):

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμεῖς ἦτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνι πίσιτις ἀληθῆς.

(“Es preciso que tú te instruyas de todo, del corazón sin temblor de la verdad, esfera perfecta, pero también de lo que ven los mortales, en lo que no se puede confiar que haya nada de verdadero”).

Independientemente de cómo interpretemos la Δόξα, cuestión, por lo demás, en la que se juega algo fundamental para la interpretación del conjunto del poema, es claramente percible una oposición muy parecida a la que encontramos en Heráclito. La utilización de la palabra, “mortales”, en plural, y la idea de la “esfera perfecta”, que se identifica con el “corazón sin temblor de la verdad”, sugiere una idea no solo cercana al pensamiento de la sabiduría como unidad del pensamiento con el Uno-todo de Heráclito, sino también a lo que Nietzsche comprende como “experiencia mística”.

9.

La alegría y la felicidad son estados en los que el querer coincide con el ser. Lo que es, es lo que yo quiero, y lo que yo quiero, es precisamente lo que es. Esta unidad es la que se realiza también en el pensamiento de la unidad. La abolición de la distancia entre el pensamiento y el ser es la esencia del pensamiento dionisiaco, en lo cual se revela el sentido profundo de lo trágico como pensamiento de la plenitud. Tal como Nietzsche lo ha visto, son los descontentos los que ponen distancia entre el ser y ellos mismos. El cristianismo y la metafísica son pensamientos de la distancia, no de la plenitud. Pero a la vez, no podemos pensar la plenitud como algo deseable –lo que implicaría de inmediato una distancia– sino como algo dado. El pensamiento de la plenitud solo puede ser comprendido como un don. No se puede pensar, si no se está ya en ese pensamiento. O es un pensamiento de la plenitud en acto, o no existe como pensamiento. De ahí que la filosofía deba entenderse como un regalo, como una situación en la que uno está, y de la que se puede dar cuenta, pero no como algo que se busca. Es la razón por la cual Heidegger ha diferenciado el pensamiento llamado, “filosofía”, del pensamiento de la unidad, que ya no es “filosofía”. Curiosamente, en φιλεῖν hay efectivamente una ambigüedad: puede entenderse como una dirección

hacia algo que todavía no se tiene, una especie de nostalgia o afición, y puede entenderse como una concordancia o una correspondencia en la que ya se está. Ambos aspectos se revelan en el amor. El amor romántico es la nostalgia de lo que no se tiene, pero el orgasmo es la plenitud en la posesión de lo deseado. Amor deseado y amor realizado son dos formas distintas del amor, una feliz y otra todavía desgraciada. La filosofía trágica es la manifestación del amor feliz, la metafísica es la manifestación del amor desgraciado.

La filosofía como pensamiento de la plenitud no se puede predicar. Solo se puede dar cuenta de ella en el lenguaje. De donde el sentimiento de distinción que la acompaña. El filósofo trágico se descubre hablando desde la unidad con el ser, no busca, es poseedor de un don. De ahí la extraordinaria dificultad para comprender este tipo de pensamiento en una época como la nuestra, en la cual la lógica aceptada por todos es la de la acción directa, o de la acción entendida como lo ha indicado Heidegger, como "efectuar un efecto". Pensamiento moderno y pensamiento nuevo no pueden ser comprendidos como dos posiciones que se darían en un mismo plano. La oposición entre ellos es transversal, no horizontal. Por eso no puede ser comprendido el nuevo pensamiento como una posición más en la historia de la lucha entre tendencias filosóficas. La prueba de que todas las filosofías anteriores responden a una esencia común, es precisamente esta imagen de discusión entre escuelas, de diferendos entre pensamientos que responden de diferentes maneras a lo mismo. La diferencia del pensamiento dionisíaco con respecto a ellas es justamente que ahora no hay discusión posible. Lo que se manifiesta como pensamiento es, de por sí, algo establecido por el ser mismo. La historia del pensamiento no aparece como historia del esfuerzo humano por llegar a la verdad, sino como historia del ser mismo. El pensamiento ya no tiene que discutir con nadie para imponerse, porque, precisamente, ya no se trata de imponerse a nadie. Su necesidad no proviene de la aprobación que le pueden o no dar los hombres, él existe porque de hecho se ha manifestado. Y se ha manifestado como momento de la unidad entre hombre y ser.

A la desesperación del pensamiento anterior, que busca por todos los medios de que dispone, alcanzar su cumplimiento en la aprobación de los hombres (convencer), el nuevo pensamiento opone una serenidad extrema. La nueva piedad consiste en confiarse al poder del ser: se trata de una palabra que simplemente dice lo que es. Si lo dice, lo dice, si no lo dice, no lo dice. Eso es todo lo que se juega en ella. Ya no es una palabra que dé poder sobre las situaciones humanas, sino una que se confía al poder del ser. La palabra donde ya no habla solamente el hombre, sino que habla a la vez el ser mismo, es una palabra que se retira de todo conflicto. Por eso, ella simplemente se pronuncia, nada más. Es un simple decir, de donde no resulta ninguna acción humana en especial. Y sin embargo, es la palabra del poder del ser: a través de ella el ser mismo muestra su dirección. No es lo mismo renunciar a la acción, que entregarse al poder del ser. En el primer caso, yo simplemente me atengo a los poderes humanos: actuar o no actuar, es moverse en el mismo plano, abstenerse de actuar es una forma de actuar. Pero el entregarse al poder del ser es una forma más radical todavía de "inacción": es un decir, en el que el ser mismo dice, es un decir desde la unidad, no desde la separación. Esto es lo que significa el símbolo de los animales de

Zaratustra, el águila, el animal más orgulloso bajo el sol, y la serpiente, el animal más sabio. El pensamiento dionisíaco es la sabiduría orgullosa.

10.

La afirmación de que “no hay verdad”, en cuanto no existe un mundo estable, en sí, detrás del cambio, debe entenderse correctamente, en el sentido de que ella no destruye toda posible afirmación, sino únicamente aquella que afirma la estabilidad metafísica de un ser detrás de la apariencia. Pero al mismo tiempo, ella presupone la afirmación de la verdad de un mundo en transformación y en devenir. En este último sentido, hay verdad, puesto que es posible afirmar el movimiento puro del ser, que no se detiene jamás. Esta verdad, traducida al lenguaje de los valores, es la más alta expresión de la voluntad de poder, puesto que recupera para sí, la unidad con aquello que ella afirma. No hay distancia, como la habría en el deseo unilateral de una voluntad que querría afirmarse a sí misma, distanciándose con ello del carácter unitario del devenir. La afirmación de una verdad metafísica abre una escisión entre la voluntad de poder y el verdadero carácter del ser (devenir), es la afirmación de una estabilidad, de una detención del movimiento, que en realidad, no existe. La nueva verdad se entiende como una coincidencia entre el devenir y la palabra que lo nombra, se trata de una voluntad de poder, que en lugar de afirmarse a sí misma en contra del carácter inconstante del ser, afirma su propia unidad con él. En este sentido, el nihilismo extremo del que habla Nietzsche no es otra cosa que la afirmación mística o unitaria del ser mismo. Es el ser el que nombra su propia esencia, a través de la voluntad de poder, que sin necesidad de renunciar a sí misma, afirma el devenir. “...contra el valor de lo que permanece eternamente idéntico (ingenuidad de Spinoza, igualmente de Descartes) el valor de lo que hay de más breve, de más perecible, el seductor centellear dorado sobre el vientre de la serpiente vida.” (KSA13, *Frag. Póstumos, otoño 1887-marzo 1888*, (19), 9, (26)).

El hecho de que aparezca en esta cita la palabra, “valor”, indica que en esta idea no hay una renuncia a la verdad, sino una nueva interpretación de ella. Cuando Nietzsche establece su famosa frase “Que no hay verdad...”, explica inmediatamente en qué sentido debe entenderse esta afirmación: “que no hay ninguna conformación absoluta de las cosas, ninguna 'cosa en sí' ” (KSA13, *Frag. Póstumos, otoño 1887-marzo 1888*, (27), 9, (35)). Pero esto no significa que no exista por otro lado un sentido nuevo de la afirmación sobre como sean las cosas. La reducción de la verdad al valor, y la comprensión de ella como “punto de vista”, significa que existen por lo menos dos formas de comprenderla: como punto de vista de la voluntad débil, que no es capaz de afirmar la esencia del ser como devenir, y como punto de vista de la voluntad fuerte, que al contrario, es capaz de ello. La fortaleza de esta voluntad fuerte se mide precisamente por su capacidad de afirmar el devenir. Así, la verdad de la fuerza es la verdad del cambio, de la transformación, de la vida, de la apariencia, etc. En cambio, la verdad de la debilidad es la afirmación de la estabilidad. Esta oposición nace de la comparación entre las dos formas de sensibilidad predominantes en la

cultura occidental ya señaladas, la forma trágica y la forma metafísica. Sin esta oposición, nada de lo que hemos afirmado sería comprensible. De ahí que la “negación de la verdad” en Nietzsche deba comprenderse como una contienda entre verdades, y no como una negación subjetivista o relativista de la Verdad, como algunos la malinterpretan. Subjetivismo y relativismo son completamente ajenos al espíritu de Nietzsche. Estas tendencias no hacen más que reproducir, a su modo, la lógica metafísica, pues ellas expresan meramente la desesperación ante la multiplicación de los puntos de vista, pero no son capaces de elevarse hasta la afirmación unitaria con el devenir, o hasta la verdad de la esencia del ser (movimiento eterno). El relativismo es la constatación de lo fragmentario, pero no la palabra de aquello que fragmenta, el poder de la eterna transformación (ser-devenir).

La apreciación de valor es la esencia de la verdad, pero ella tiene dos sentidos muy diferentes cuando la apreciación viene de la fuerza, o cuando viene de la debilidad: en este último caso, cada entidad se afirma a sí misma desde su fragmentariedad, sin ser capaz de alzarse hasta la voluntad del ser mismo. Cuando se trata de la primera, tenemos la expresión misma de la unidad, la palabra que se afirma ya no pertenece a quien la afirma, sino a lo que se afirma en ella, es la palabra del ser-devenir. Esta unidad es la circularidad que está en la base de toda la filosofía de Nietzsche. Todo lo vivo busca afirmar sus condiciones de conservación y crecimiento, pero el hombre, en su versión trágica y dionisiaca, ha sido capaz de encontrar sus condiciones de conservación y crecimiento en las características propias del devenir, y no en contra de ellas, como sucede en el cristianismo.

La experiencia mística que subyace en el pensamiento dionisiaco es una retirada hacia una exterioridad en la que se disuelven las diferencias y las oposiciones que forman parte de la vida cotidiana. En este sentido, la filosofía debe necesariamente hablar un lenguaje que nada tiene que ver con el sentido común. El pensamiento de la separación conduce constantemente a hacer nuevas diferencias. Lo entitario se resuelve en nuevas formas de entidad, tal como sucede, por ejemplo, en el campo de la física, donde las necesidades de explicación de los fenómenos conduce a nuevas y nuevas partículas cada vez más pequeñas. Toda comprensión en este terreno significa nuevas determinaciones cada vez más precisas: se marcha desde el género hacia la diferencia, y de esta, hacia nuevas diferencias, en un camino sin final, pues solo queda comprendido lo que queda incluido en el concepto anterior. La filosofía, en cambio, marcha exactamente al revés, ella requiere que se retroceda hacia una exterioridad cada vez mayor y tan extrema como sea posible pensarla. El límite de esta exterioridad son palabras como, “Ser”, “Ereignis”, “Uno-todo”, etc. Estas palabras solo tienen sentido en la unidad y la circularidad de una experiencia que disuelve todo lo fragmentario. Un ejemplo de esta ubicación en la exterioridad es este escrito de Nietzsche, recogido en los *Frag. Póstumos de Primavera-otoño de 1881 (KSA9, 11 (70))*. En él, el pensador intenta mostrar el modo como se disuelve la diferencia entre lo vivo y lo muerto cuando se mira desde la totalidad: “Apreciación de valor profundamente falsa del mundo sensible con respecto al mundo muerto. ¡Porque somos nosotros ese mundo, porque le pertenecemos! Y sin embargo. Con la sensación, la superficialidad, la impostura, comienzan: ¡qué tienen que ver el placer y el dolor

con el proceso real! – ¡No es más que una marcha marginal que no penetra en absoluto en la profundidad! Pero nosotros la llamamos el interior, y el mundo muerto lo miramos como exterioridad – ¡visión completamente falsa! ¡El mundo “muerto”! ¡Eterno y movido y sin error, fuerza contra fuerza! Es una fiesta pasar de este mundo al mundo “muerto” –y la mayor ambición del conocimiento tiende a oponer a este mundo falso, las eternas leyes donde no hay ni placer, ni dolor, ni impostura. ¿Es que esto sería negación de la sensación por ella misma, en el intelecto? El sentido de la verdad es comprender la sensación en tanto que la cara exterior de la existencia, en tanto que un error del ser, una aventura. ¡Tanto más breve es su duración! ¡Sepamos traer a luz esta comedia y así gozar de ello! ¡Sepamos concebir este retorno al estado insensible de ninguna manera como regresión! Así llegaremos a ser totalmente verdaderos, así nos consumaremos. ¡Hay que reinterpretar la muerte! De esta manera nos reconciliaremos con lo real, es decir, con el mundo muerto”.

Digamos finalmente que la armonía o la síntesis, desde la cual piensa Nietzsche, se traduce en una experiencia de unidad con el ser, que, en definitiva, no es otra cosa que una rehabilitación de la *Μοῖρα* griega. Solo que en Nietzsche, este pensamiento toma una piadosa forma afirmativa que deriva de su confrontación con el cristianismo. La ideología de la separación tiene como supuesto una desconformidad con la existencia, una necesidad de negar lo que existe y de buscar lo verdadero en un mundo diferente, que no es el del ser-devenir. En Nietzsche, en cambio, se trata de lo contrario, de afirmar lo que es, hasta sus últimas consecuencias. Es lo que el filósofo llama *amor fati*. Escuchemos lo que dice en el aforismo 276 que inaugura el Libro cuarto de “*La Gaya ciencia*”: “...Yo quiero aprender de más en más a considerar la necesidad en las cosas como lo Bello en sí: –así yo sería uno de los que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡que este sea ahora mi amor! Yo no haré la guerra contra la fealdad; no acusaré a nadie, ni siquiera acusaré a los acusadores. *Volver la mirada*: ¡que esta sea mi única negación! Y en resumen: ¡yo quiero a partir de un momento cualquiera ser uno que solo dice sí! (*ein Jasagender*) (WW, II, 161).

Esta radical afirmación del ser-devenir constituye a la vez la máxima unidad con él que pueda pensarse. No existe fisura alguna entre el hombre y el ser, ambos son lo mismo, o mejor aún, ambos están enlazados como si fueran una misma voluntad: no quiero otra cosa que lo que existe, y eso, tal como él existe. No hay en lo que fue nada que me impulse a desear algo diferente. Yo quiero que vuelva eternamente lo que ha sido, porque de eso depende que mi voz sea o no sea la voz de aquello que, a través de mí, quiere expresarse. El pensamiento dionisíaco es la extrema distancia con respecto al hombre, para cumplir de ese modo la más alta dignidad que a este le ha sido conferida, la de ser el portavoz de lo otro que él mismo, del *Λόγος*, de “lo divino”, del incommensurable misterio que alberga en sí la palabra “ser”.

Emblema de necesidad,
sublime astro del Ser!
Tú, que ningún anhelo alcanza,
que no mancha ningún “no”,

eterno “sí” del Ser,
para siempre yo seré tu “sí”:
¡pues yo te amo, oh eternidad!”

(*Ditirambos de Dionisios*, (WW, II,1260))

Referencias bibliográficas

Obras de Nietzsche

- KSA Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Nördlingen: DTV, Walter De Gruyter, 1988. (*)
- WW Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*. Ed. Karl Schlechta. München: Hanser, 1954.

Dejo testimonio aquí de mi agradecimiento al profesor Roberto Torretti, quien ha tenido la generosidad y gentileza de incorporar al manuscrito electrónico los textos griegos incluidos en este trabajo.

(*) Con excepción de la cita de la página 19, las citas de los *Fragmentos Póstumos* se han hecho según esta edición, por considerar que ella los ordena en forma más clara y completa, indicando el momento en que fueron escritos.