

Nietzsche en perspectiva



COMPILADOR

Germán Meléndez

Siglo del Hombre Editores
Pontificia Universidad Javeriana
Universidad Nacional de Colombia

LA JUSTIFICACIÓN ESTÉTICA DEL MAL EN EL JOVEN NIETZSCHE

GERMÁN MELÉNDEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen:

Este artículo se propone un esclarecimiento de los planteamientos centrales de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. Se esclarece, por una parte, en qué consisten los impulsos artísticos designados como “lo apolíneo” y “lo dionisiaco” con miras a comprender la relación de mutua intensificación que, según su autor, ha de regir entre dichos impulsos como condición para que una cultura alcance su ápice. Se exponen, asimismo, dos formas como Nietzsche cree lograr una justificación del mal (tarea de una teodicea filosófica) como justificación *estética*: una justificación de la destrucción como (y sólo como) contrapartida necesaria del placer de crear, y una justificación del engaño como lo que hace posible el placer propio de toda contemplación de lo bello.

Palabras claves: Nietzsche; apolíneo; dionisiaco; cultura; mal.

Abstract: *Young Nietzsche's Aesthetic Justification of Evil.*

This paper seeks an elucidation of the central tenets of Nietzsche's *The Birth of Tragedy*. On the one hand, it clarifies the artistic impulses referred to as “the Apollinean” and “the Dionysian”, aiming thus at understanding the mutual reinforcement relation which, according to its author, must rule between such impulses as a condition for a culture's reaching its summit. On the other hand, the paper will expound both ways in which Nietzsche thinks to have accomplished a justification of evil (duty of a philosophical theodicy) as an *aesthetic* justification: a justification of destruction as (and only as) necessary counterpart to the pleasure of creation, and a justification of deceit as what makes possible the pleasure to all contemplation of the beautiful.

Key words: Nietzsche; Apollinean; Dionysian; culture; evil.

1. Introducción

La pregunta central que Nietzsche aborda en *El nacimiento de la tragedia*, la primera de sus obras publicadas, es la pregunta por las condiciones que hacen posible el máximo florecimiento de una cultura. Esta pregunta coincide para Nietzsche con la pregunta por las condiciones que hacen posible un máximo florecimiento del arte. Por “arte” Nietzsche entiende toda actividad productora de apariencia, de ilusión. El joven Nietzsche descubre en el arte, así entendido, la fuerza creadora que da origen a los diversos poderes culturales: religión, ciencia, moral, metafísica y, claro está, las artes en sentido estricto (pintura, escultura, música, poesía, etc.). Todas estas construcciones culturales son tomadas “en consideración en este libro exclusiva-

mente como diversas formas de la mentira" (NA 222; 11[415]).¹ Todas ellas, dice Nietzsche textualmente, "son producciones de [la] voluntad de arte, de mentira, de huida ante la 'verdad', de *negación* de la 'verdad'" (*Ibd.*). El hombre tiene necesidad de rodearse de un tupido velo de ilusiones a fin de poder ocultarse la verdad terrible y adversa: la verdad de que "hay tan sólo un único mundo y éste es falso, cruel, contradictorio, embaucador, carente de sentido [...] un mundo así constituido es el mundo verdadero". "Tenemos necesidad de la mentira", dice Nietzsche, "para lograr la victoria sobre esta realidad, esta 'verdad', esto es, para vivir" (*Ibd.*). El edificio entero de la cultura es una mentira necesaria que el hombre teje para engañarse acerca de la verdadera inanidad de su existencia.

La pregunta central de NT, repitémoslo, es la pregunta por las condiciones que hacen posible el máximo florecimiento del arte y, por ende, de la cultura. Ahora bien, puesto que el joven Nietzsche concibe a la tragedia como el máximo desencadenamiento de las fuerzas simbólicas del arte, como la "meta suprema [...] del arte en general" (NT 172), la mencionada pregunta coincide para él con la pregunta acerca de las condiciones que en su momento hicieron posible el nacimiento del arte trágico en la Antigüedad y las que se dan y aún tendrían que darse para el renacimiento de una cultura trágica en el mundo moderno.

La respuesta que Nietzsche ofrece en NT al interrogante planteado puede resumirse en la tesis de que la cultura alcanza su "meta suprema" cuando los dos impulsos de los que emerge todo arte, según Nietzsche, entran en una muy determinada relación entre sí. A estos dos instintos artísticos Nietzsche los bautiza con el nombre de lo apolíneo y lo dionisiaco. La relación que ha de regir entre ellos en aras de una máxima potenciación de la voluntad de arte es la de una cierta concordia en medio de la discordia. Es el propósito inmediato de la presente exposición esclarecer en qué consisten los dos mencionados impulsos artísticos y en qué consiste la mencionada relación. Al final de mi exposición traeré cinco tesis acerca de la relación del pensamiento de Nietzsche con la filosofía alemana.

2. Lo apolíneo y lo dionisiaco

¿A qué se refiere Nietzsche con los apelativos de lo apolíneo y lo dionisiaco? Lo apolíneo y lo dionisiaco constituyen dos formas antitéticas de relacionarse con lo que NT designa como lo "eternamente sufriente y contradictorio" (NT 57). Antes de entrar a caracterizar los dos impulsos artísticos conviene, entonces, exponer en qué

¹ Para las abreviaturas, véase la Bibliografía al final del artículo.

radica la mencionada contradicción originaria con respecto a la cual ellos se definen como dos formas contrarias de relacionarse.²

La experiencia ordinaria percibe el mundo como una pluralidad de cosas que se presentan como individuales, como llevando su propia e inalienable existencia particular. El mundo así percibido es un mundo regido por lo que Schopenhauer en MVR y Nietzsche en NT denominan *principium individuationis*, el principio de individuación. En este mundo regido por el principio de individuación todo aparece con un contorno bien definido, con límites bien establecidos. Es, en otras palabras, el mundo de las formas, entendiendo aquí por forma justamente aquello que delimita cabalmente la identidad e individualidad de cada cosa y hace posible distinguirla y separarla nítidamente de las demás. Bajo el imperio del principio de individuación, por así ponerlo, una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa. Yo soy yo y tú eres tú. (Mi dolor es mi dolor y el tuyo es el tuyo.) Dicho sea de paso, el aire de trivialidad que rodea a estos juicios da testimonio de la arraigada normalidad de la experiencia que en ellos se resume.

Pero el principio de individuación que gobierna nuestra experiencia y conocimiento ordinarios sufre excepcionalmente una suspensión. Cuando ello acontece se logra entrever que *ese mismo mundo* que para nuestra experiencia corriente aparecía conformado por individuos claramente diferenciados los unos de los otros, constituye, en el fondo, una unidad.³ Nietzsche habla de la irrupción de lo dionisiaco como irrupción de un sentimiento místico de unidad. Todo es uno.

Una visión sobrecogedora surge con la ruptura del principio de individuación. Desde la sentida conciencia de la unidad de todo lo existente, eso mismo que en la sobriedad de la experiencia cotidiana percibíamos serenamente como la individualidad de las cosas es ahora dramáticamente percibido como espantoso desmembramiento de lo que en el fondo es uno y lo mismo. El reconocimiento de la pertenencia de lo diverso y múltiple a una unidad primordial hace que la serena visión de su existencia aislada se transmute en la visión repulsiva de una totalidad desgarrada en pedazos. Bajo el sentimiento místico de unidad que, al decir de Nietzsche, prevalece durante la suspensión

² Nietzsche no nos ofrece en NT una caracterización puntual de lo que ha de entenderse por contradicción primordial. Parece más bien presuponer ya en el lector dicha comprensión, lo cual parece indicar que Nietzsche desea que se parta de lo que la filosofía de Schopenhauer nos presenta como tal contradicción.

³ Cabe aquí un importante paréntesis. Se ha de recalcar que no se trata en absoluto de la captación de un mundo enteramente disociado del mundo que diariamente experimentamos. No se trata de un acceso a un mundo aparte. En tal caso no cabría describir la experiencia dionisiaca como experiencia de una unidad omniabarcadora. Habría que describirla, sin más ni más, como experiencia de una fundamental dualidad, como experiencia de dos mundos. Se trata antes bien de la captación de un aspecto normalmente oculto del mismo mundo que tenemos ante los ojos.

del principio de individuación, la individualidad aparece ya no como una condición originaria y natural sino como resultado del despedazamiento de una unidad primordial. Nietzsche ve simbolizada esta condición desgarrada del mundo en una de las divinidades de los griegos: Dioniso Zagreo. Dioniso es

[...] aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación, [aquel dios] del que los mitos maravillosos cuentan que, siendo niño, fue despedazado por los Titanes, y que en este estado es venerado como Zagreo [...] En las intuiciones [...] [que integran el mito de Dioniso, G.M.] tenemos [...] juntos los componentes de una consideración profunda y pesimista del mundo, y junto con esto *la doctrina misteriosa de la tragedia*: el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de la unidad restablecida. (NT 98)

Baste lo anterior como intento de ofrecer una apretada presentación de lo que para Nietzsche constituye “lo Uno primordial” en cuanto “lo eternamente sufriente y contradictorio” (NT 57). Su carácter contradictorio, digámoslo de una vez, radica en que el mundo es a la vez unidad y multiplicidad: el mundo es escisión.

Debemos proceder ahora a una caracterización de lo apolíneo y lo dionisiaco como dos formas de relacionarse con lo Uno sufriente y contradictorio. Se trata de dos formas contrarias de relacionarse que pueden caracterizarse como ocultación y desocultación, oclusión y apertura, con respecto al carácter escindido del mundo o, en otras palabras, con respecto a lo que Nietzsche llama la verdad del pesimismo. Lo apolíneo consiste en la activa ocultación de la unidad primordial, consiste en un activo recluirse en el mundo sereno de lo individual. El mundo tal y como emerge del impulso apolíneo en tanto encubrimiento de lo Uno es justamente el mundo tal y como inicialmente lo describíamos: el mundo a la luz de la experiencia y del conocimiento ordinarios, el mundo bajo el imperio del *principio de individuación*. Sin embargo, este mundo de la experiencia y del conocimiento cotidianos (mundo al que Nietzsche se refiere como la realidad empírica, cf. NT 57), ha de ser ahora descrito, a la luz de lo expuesto, ya no como el mundo como es en sí mismo, sino como una lenitiva apariencia. El mundo apolíneo es una tranquilizante impostura que se logra superponer y sobreponer como un velo a aquella unidad originaria que constituye el trasfondo sobre el cual la reposada visión de la individualidad de las cosas se transmuta en un horrible espectáculo de despedazamiento. El mundo empírico es, pues, un velo de apariencia. Este velo hace posible el sosegado deleite de lo individual, es decir, de aquello mismo que, desde la ahora velada perspectiva de la unidad

primordial, se revelaba como fuente misma del sufrimiento. Al tenderse el velo de la bella apariencia, el mundo aparece dividido entre un sujeto de conocimiento que registra el acontecer del mundo, por un lado, y sus objetos de conocimiento, por el otro. El sujeto de conocimiento se experimenta y se sabe fundamentalmente distinto a sus objetos.⁴ Reina entre el sujeto y sus objetos de conocimiento una distancia comparable a la que media entre un espectador y una representación dramática a la que asiste. El espectador se siente protegido por estar íntimamente convencido de que lo que acontece en el escenario es, después de todo, apenas una representación.

El velo del principio de individuación no sólo se extiende entre el sujeto y sus objetos de experiencia y conocimiento. El velo se extiende, asimismo, *entre* dichos objetos, es decir, entre las cosas que, como representaciones, pertenecen al mundo empírico. Ellas aparecen ante quien se las representa como diferentes las unas de las otras. Más aún, a fin de hacer posible un mayor deleite del universo de las formas, el velo se prolonga sobre el mundo de las artes. Allí, según Nietzsche lo apolíneo logra redoblar la nitidez e inteligibilidad que aún no alcanzaba en el mundo empírico (NT 41-3). Así, utilizando una célebre expresión que Platón reservara para las creaciones artísticas, Nietzsche se refiere al producto de este redoblamiento del impulso apolíneo como *apariencia de la apariencia* (NT 57). Esta coincidencia en la apreciación del arte como mentira hace, sin embargo, tanto más patente una fundamental divergencia entre Platón y Nietzsche. Nietzsche invierte aquí el platonismo. En un célebre texto inédito de la época de NT se encuentra lo siguiente:

Mi filosofía [es] *platonismo invertido*: entre más lejos de lo verdaderamente existente, tanto más puro, tanto más bello, tanto mejor es. La vida en la apariencia como meta. (KSA 7, 199 7[156])

En suma, lo apolíneo obra una ocultación de lo Uno primordial y disuelve así, por la ilusoria sustracción de uno de sus polos, la contradicción primordial que esta unidad conforma junto con la pluralidad de individuos en la que se encuentra dividida.

Lo dionisiaco, por el contrario, constituye un abrirse y exponerse a la unidad fundamental que todo lo atraviesa y, por ello, constituye

⁴ Conocer puede él de una u otra manera todas las demás cosas, pero serlas no puede de ninguna manera; en rigor sólo puede *ser* él (no otro). Sólo de sí mismo tiene este sujeto experiencia viva y directa. De sí mismo, a diferencia de las otras cosas de las que tiene conocimiento, el sujeto tiene *no sólo* representaciones que median entre él y lo que se representa. Está consigo además en una relación con la que no está con ninguna otra cosa. Es justamente esta relación la que hace posible que de todas las representaciones que tiene pueda decir de algunas (*e.g.*, las de su propio cuerpo) que lo representado por ellas es justamente él y no alguna otra cosa. De ellas puede decir: "este soy yo".

simultáneamente un exponerse a la contradicción primordial que, como indicábamos, Nietzsche ve míticamente simbolizada en Dioniso. A lo que aquí se desoculta Nietzsche lo denomina, en conformidad, la verdad dionisiaca. Ya anteriormente hemos aludido de pasada al horror y al dolor que Nietzsche encuentra indisolublemente asociado con dicha verdad (NT 43). Lo uno existe no como un uno indiferenciado e indiviso, tampoco como una armónica y orgánica conjunción de lo enteramente diverso. Existe como una unidad desmembrada. La experiencia de la contradicción primordial es dolorosa desde el punto de vista de la individualidad por oponérsele como algo aparentemente externo, una totalidad en la que finalmente se pierde y disuelve; también es dolorosa la contradicción desde el punto de vista de la unidad por oponérsele lo individual que la desgarrar. El dolor implicado en la experiencia dionisiaca, podría decirse, está en que, a pesar de reconocerse la existencia tanto de lo uno como de lo individual, no se logra concebir a los dos sino como una dualidad, es decir, como si se tratara también en este caso de dos entidades individuales y separadas, enteramente excluyentes y contrarias la una para la otra.

Esta aprehensión sufriente de las cosas, recordémoslo, se da dentro de la experiencia de la unidad fundamental a la que todo pertenece. Yo mismo soy uno con ello, no algo distinto que pueda ya recluirse en la sosegada contemplación a distancia de todo lo otro. Así pues, la aprehensión dionisiaca del dolor de un mundo escindido, lejos de ser reposadamente contemplativa, se manifiesta en el ánimo como el amenazante estremecimiento de un real sufrimiento. El hombre dionisiaco, dice Nietzsche, "se vuelve con mirada inmóvil hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio" (NT 148).

En este punto podemos citar el contraste entre lo apolíneo y lo dionisiaco tal y como Nietzsche parece haberlo visto prefigurado ya en el MVR de Schopenhauer. Se trata de un pasaje que el mismo Nietzsche cita, aunque en forma más abreviada, en el primer apartado de NT (43).

Quando el mar brama con furia formando las olas monstruosas en su inmenso horizonte, el marino permanece sentado en su barco, tranquilo y lleno de confianza en la frágil embarcación; de igual manera, en medio de un mundo lleno de aflicciones, el hombre aislado permanece sereno porque pone su confianza y ve su apoyo en el principio de individuación, en otras palabras, en la manera que el individuo tiene de conocer las cosas. El mundo inmenso lleno por todas partes de dolor, así en un pasado infinito como en un porvenir infinito también, es para él algo desconocido, una fábula [...]. (MVR 165)

[...] hasta entonces, en las profundidades más recónditas de su conciencia, se agita simplemente un oscuro presentimiento de que todo, en el fondo, podría no ser enteramente ajeno a él y podría por el contrario, tener con él conexiones de que no puede librarle el principio de individuación. A este presentimiento se debe el inextinguible espanto [...] que se apodera de [todos los hombres] cuando por un azar cualquiera pierden el quicio del principio de individuación [...]. El terror inmenso que se apodera de nosotros en estos casos resulta de que quedamos desconcertados en lo tocante a nuestra manera de interpretar los fenómenos, que es lo que nos hace considerar nuestro individuo como cosa separada del resto del mundo. Pero esta separación no existe sino en el fenómeno [en apariencia] y no en la cosa en sí [...] Según la esencia verdadera de las cosas cada hombre debe mirar como propios todos los dolores del mundo y considerar reales hasta aquellos que no son más que posibles. (MVR 165)

Ahora bien, para Nietzsche, el desocultamiento de la verdad dionisiaca de lo Uno contradictorio trae consigo no sólo el espanto sino un particular gozo y éxtasis (NT 43).⁵ Lo dionisiaco aloja en sí mismo una duplicidad de afectos: por un lado, se encuentra la dolorosa y opresiva compenetración con la universalidad del mal y del sufrimiento; por otro lado, se encuentra una gozosa y extática empatía con ese mismo mundo que alberga al mal y al sufrimiento. Aquí aparece, con respecto a Schopenhauer, el ingrediente propiamente nietzscheano en la comprensión de lo dionisiaco. Aquí aparece la contrapartida, el antídoto a la letal compasión schopenhaueriana.

Partamos de la constatación de que el gozo dionisiaco es un gozo que se experimenta ante aquella misma visión que, por otro lado, produce el terror dionisiaco. Se trata en ambos casos de un mundo en el que lo que aparecía como separado y disociado aparece ahora como uno y lo mismo. Pero mientras que en el caso del horror dionisiaco lo que se produce es una identificación con todo otro individuo en cuanto individuo sufriente, lo que ahora se produce es una identificación con la naturaleza como una unidad y totalidad distinta a un simple agregado de individuos, como algo que obra a través de lo individual. Lo que ahora queda comprendido como objeto de empatía es la unidad que atraviesa la pluralidad de las cosas individuales en el tiempo, es decir, lo que atraviesa su mutabilidad y mortalidad. Aquello que se manifiesta como uno y lo mismo a través de la renovada alter-

⁵ Puede decirse, por contraste con nuestra previa caracterización del espanto dionisiaco, que este gozo se hace posible en la medida en que lo uno y lo individual dejan de experimentarse como una dualidad en la que se tratase de dos polos que se expugnan el uno al otro y pasan a experimentarse como parte de una unidad más alta (una unidad de segundo orden) en la que la unidad que a todo subyace y lo individual aparecen ahora integrados.

nación de las cosas en el tiempo es el devenir como eterno juego de crear y destruir, de nacer y perecer. Todo lo individual nace y perece pero lo que se mantiene como uno y lo mismo a través de ello es el devenir mismo. En el *horror* dionisiaco domina la compasiva identificación con el indefectible destino perecedero de lo individual. Si bien lo dionisiaco incluye una compenetración dolorosa con este destino, también lo dionisiaco abre la posibilidad de que a dicha compenetración se sobreponga una compenetración más unitaria y abarcadora con lo que en medio de este proceso de constante aparición y desaparición de formas es uno y lo mismo: el crear como incesante e imperecedero. Se trata, pues, de una empatía, ya no (o ya no sólo) con lo que son las *obras* siempre transitorias y cambiantes en que se plasma el crear incesante, sino de una empatía con la *actividad* creadora misma: una empatía no con lo creado sino con el crear.

Concretamente, el gozo dionisiaco es alcanzado al concebir el devenir mismo como una unidad que incluye el crear y el destruir, no como dos cosas separadas a la manera de dos opuestos externos y disociables el uno al otro, sino como dos cosas que se requieren mutuamente. El destruir se concibe como parte necesaria del crear. Y el deleite primordial que Nietzsche asocia con el crear constituye, a su turno, la necesaria redención del dolor que su otra cara, la de la destrucción, implica. Todo lo que nace debe perecer a fin de que se abra nuevo espacio para nuevas creaciones, es decir, a fin de que se reproduzcan las mismas condiciones que tuvieron que cumplirse para que lo que ahora está condenado a desaparecer hubiera podido, en su momento, surgir a la vida. Para que algo nuevo aflore a la existencia es necesario que algo se despida de ella y le abra campo. El gozo dionisiaco surge del reconocimiento de esta mutua necesidad.

Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual - y, sin embargo, no debemos quedar helados de espanto: un consuelo [metafísico] nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables. Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias nos parecen ahora *necesarios*, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del *miedo* y de la *compasión*, somos los hombres que viven felices, no como

individuos, sino como lo uno viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos. (NT 138-9; énfasis añadido)⁶

Hemos descrito el espanto y el júbilo dionisiacos. Ahora bien, lo dionisiaco en NT no es unilateralmente ni este gozo ni aquel dolor sino tanto éste como aquél, o mejor sería quizá decir: lo dionisiaco es este gozo en medio de (o a través de) aquel dolor. Lo dionisiaco es, como Nietzsche mismo lo caracteriza, una “milagrosa mezcla y duplicidad de afectos” en la que “los dolores suscitan placer”, en la que “en la alegría más alta resuenan el grito de espanto o el lamento nostálgico por una pérdida insustituible” (NT 49). Así pues, lo dionisiaco es un *pathos*, es un afecto de *ambivalencia*, un hallarse escindido ante un mundo que es él mismo escisión. Lo dionisiaco es un afecto mixto que consiste justamente en un encontrarse a sí mismo dividido entre una identificación dolorosa y compasiva con lo individual y aislado que en cuanto tal carga el dolor de su oposición a lo otro, y una identificación gozosa con aquello que, no obstante, lo une todo a través de dicha oposición.⁷

Como dos caras de lo dionisiaco aparecen indisolublemente imbricadas tanto la conciencia de “la entera crueldad natural de las cosas”, de “la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias”,⁸ por un lado, como, por el otro, la conciencia de “la vida [...] indestructiblemente poderosa y placentera”, la conciencia de “lo único viviente con cuyo placer procreador estamos fundidos”.⁹ Se trata, como decíamos, de la captación de la relación entre el crear (y su placer), y el

⁶ La identificación con el eterno crear, unida al reconocimiento de la necesidad del destruir como condición de aquél, hacen posible una gozosa compenetración con el acontecer del mundo en su totalidad. El mundo, la naturaleza, se define para el joven Nietzsche precisamente como constante actividad creadora y destructora de formas. La naturaleza es el eterno artista que para la renovación de su actividad requiere de arrojar siempre nuevas formaciones individuales a la vida para luego retraerlas a su seno como material de otras nuevas. Lo dionisiaco, dice Nietzsche, revela “la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba” (NT 188).

⁷ Como ambivalencia ante la escisión, lo dionisiaco es una captación de lo semejante a través de lo semejante (es empatía, captación empática).

⁸ Cf. NT 77 (“la mudanza de las apariencias” y “el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza”), 81 (“la constante desaparición de las apariencias”), 149 (“la entera crueldad natural de las cosas”), 138 (“todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso”, “la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias”).

⁹ Cf. NT 77 (“la vida [...] indestructiblemente poderosa y placentera”), 138 (“la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo”), 139 (“lo único viviente con cuyo placer procreador estamos fundidos”).

destruir (y su dolor), como relación de mutua necesidad. Nietzsche así lo corrobora en la siguiente nota escrita años después de NT:

[C]on el nombre de Dioniso queda bautizado [...] el devenir concebido activamente, sentido en compenetración subjetiva como forma de la furiosa voluptuosidad del creador que conoce a la vez la furia del destructor [...]. [E]l devenir, sentido e interpretado desde dentro, sería el continuado crear de un ser insatisfecho, sobreabundante, infinitamente tenso y urgido, de un dios que sólo se sobrepone al tormento del ser mediante una transformación y cambio constantes [...]. (NA 216, 2[110])

Con la palabra “dionisiaco” se expresa: un urgir hacia la unidad, un trascender más allá de la persona, más allá de la cotidianidad [...] un fascinado decir-Sí al carácter *total* de la vida como lo igual en todo cambio, lo igualmente poderoso, igualmente bienaventurado, la gran compenetración *panteísta* en la alegría y el dolor, que sanciona incluso las propiedades más terribles y cuestionables de la vida a fuerza de una eterna voluntad de procreación, de fertilidad, de eternidad: como sentimiento de la unidad y necesidad de la creación y destrucción. (NA 223; énfasis añadido)

Hay pues, en resumen, dos formas de relacionarse con el horror de lo que Nietzsche denomina en NT la “verdad dionisiaca”. Se tiene, por un lado, lo apolíneo como ocultación de lo Uno contradictorio y como glorificación de lo individual. Se tiene, por otro lado, un estado mixto que, con el nombre de lo dionisiaco, se abre y expone a la verdad del pesimismo. Experimentando el horror del desgarramiento (como captación de la unidad fundamental que subyace a lo múltiple) el hombre dionisiaco logra, no obstante, mantenerse en el desocultamiento de lo Uno contradictorio al lograr una compenetración ya no con lo individual sino con el devenir eterno en cuanto actividad en la que se funden en una unidad creación y destrucción.¹⁰

¹⁰ Lo que hace de la relación conflictiva entre lo impulsos apolíneo y dionisiaco algo particularmente intrincado es el hecho de que su relación es ella misma un caso de conflicto, un caso, como decíamos, de contradicción en torno a la contradicción. Y en torno a esta relación es asimismo posible tanto una relación de exclusión como una relación de reconocimiento de su mutua necesidad. Con respecto a este conflicto es posible plantear en un segundo plano, por así decir, la pregunta acerca del tipo de relación que ha de regir entre los impulsos en pugna. La respuesta de Nietzsche es clara. La relación que ha de regir en aras de una máxima intensificación del crear es la de un reconocimiento *práctico* de su mutua necesidad. Así pues, la relación entre Apolo y Dioniso ha de ser una relación marcada ella misma por el espíritu de lo dionisiaco. Habría entonces en NT un Dioniso, un gran Dioniso, que engloba a y gobierna sobre Apolo y Dioniso haciendo entonces justamente posible su esporádica concordancia en la (buena) discordia. Hay en mi opinión en NT un Dioniso que, por así decir, abarca a y gobierna sobre Apolo y Dioniso. En este sentido comprensivo de lo dionisiaco puede, por ejemplo, entenderse la “magia dionisiaca” de la que habla Nietzsche en NT 174.

3. La buena discordia: condición de florecimiento de una cultura

Después de esta presentación de lo apolíneo y lo dionisiaco es el momento de regresar ahora al asunto de la relación que ha de regir entre uno y otro como condición de la máxima potenciación del arte. La pregunta por dicha relación, decíamos, es la pregunta central de NT. La respuesta se encuentra ya en la primera página de la obra.

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco: de modo similar a como la generación depende de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la *reconciliación* se efectúa sólo periódicamente [...] estos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí [...] hasta que, finalmente, [...] se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia [ática]. (NT 40-1; énfasis añadido)

La relación que rige entre lo apolíneo y lo dionisiaco es una relación de constante pugna. Se trata, en efecto, de opuestos, como ya lo ponía de presente el hecho de que los hubiésemos descrito respectivamente como un impulso de ocultación y un impulso de desocultación. Pues bien, el arte y la cultura trágicos, nos dice Nietzsche en esta cita, surgen del apareamiento de estas dos fuerzas en oposición. La meta suprema del arte, la tragedia, se alcanza sólo excepcionalmente cuando lo apolíneo y lo dionisiaco logran pactar una *alianza fraternal* que les permite entrar en una relación de profunda y fructífera complementariedad.¹¹ A pesar de que Nietzsche mismo utiliza la expresión "alianza fraternal" o también la palabra "reconciliación" para caracterizar esta relación, tanto ésta como aquélla se prestan fácilmente a malentendidos. No se trata aquí, como los términos parecieran sugerirlo, de una alianza o conciliación tendiente a deponer la lucha que dichos impulsos artísticos sostienen entre sí. Muy por el contrario, la alianza radica en que los opuestos logran coincidir, no en la suspensión, sino justamente en la preservación e intensificación de su antagonismo como condición necesaria de su *mutuo* fortalecimiento (cf. Meléndez 1996, 60). Se pacta no la paz sino la lucha; mas no una

¹¹ Cf. NT 40 ("reconciliación"), 41 ("apareamiento"), 58 ("necesidad recíproca"), 59 (intensificación mutua"), 172 y 185 ("alianza fraternal"), 191 ("desarrollo de sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca"). En este último pasaje Nietzsche se refiere a esta relación de concordia en la discordia: "la ley de la eterna justicia".

lucha cualquiera sino justamente una lucha pactada, concretamente, una lucha acordada de tal manera que redunde en el crecimiento de cada una de las partes en discordia. Esta meta común requiere de cada una de las fuerzas en conflicto un especial cuidado y cultivo del contrario. No se trata de una lucha cuyo objetivo sea el exterminio del antagonista. Si la preservación e intensificación de la lucha es condición del propio fortalecimiento, como Nietzsche lo cree, asimismo lo es la cuidadosa conservación y fortificación del adversario.¹² Así pues, en medio de esta particular alianza cada uno de los antagonistas trata de evitar sabiamente el exterminio y el debilitamiento del otro. A esta *concordia* en la discordia Nietzsche la califica en algunos textos de la época de NT como la *buena discordia*.¹³ Se trata, de un acuerdo difícil y excepcional pues, como se lo puede fácilmente colegir, presupone de parte de cada una de las fuerzas en conflicto un grado nada despreciable de fuerza, dominio y sabiduría. ¿No es, en efecto, síntoma de debilidad querer eliminar al adversario? ¿No denota acaso agotamiento, falta de dominio y de sapiencia, el suprimir de esta manera lo que es condición del propio crecimiento? ¿No es signo de fuerza, dominio y sabiduría querer robustecerlo? Para Nietzsche la indisponibilidad para preservar lo opuesto es signo de debilidad.

Recordemos que lo dionisiaco representa, al menos en una de sus dos facetas, la horrible verdad del pesimismo. En contraposición, lo apolíneo representa el arte en el sentido amplio de voluntad de ilusión,¹⁴ de anhelo de apariencia. En este sentido amplio puede decirse que el arte nos redime del horror mediante la creación de formas. Pues bien, una de las tesis centrales de NT concernientes a la relación entre verdad y arte radica en que este último, el arte (en cuanto negación de la verdad), no tiene una existencia autónoma. La voluntad de ilusión tiene como condición de su persistencia la confrontación con su respectivo opuesto, es decir, con lo horrendo de la verdad. El arte, puede decirse, es una fuerza reactiva que como toda fuerza en general sólo existe en conjunción con aquello a lo que ofrece resistencia. Su impulso creador proviene del efecto repulsivo de la verdad. Su fuerza está

¹² Como todo pacto este también exige reciprocidad. El contrario debe retribuir con un recíproco cuidado por su contrario.

¹³ La buena discordia, reiterémoslo, es aquella que no busca la lucha como medio para aniquilar o expugnar al adversario sino que cuida de la preservación de éste como medio de preservación de la lucha y a ésta como condición de la propia autosuperación. Sobre la distinción entre una buena y una mala discordia (en griego: *eris*), véase KSA 1, 786 ("Homer's Wettkampf"). La distinción proviene de Hesíodo.

¹⁴ Esta afirmación constituye una cierta simplificación puesto que Nietzsche concibe no sólo a las formas individuadas de Apolo sino asimismo a la visión de la indestructibilidad de la naturaleza (correspondiente al así llamado consuelo metafísico) como una forma de ilusión (NT 145).

directa y proporcionalmente condicionada por la fuerza de su oponente.

Así pues, lo apolíneo requiere, en cuanto *actividad* creadora de apariencias, de una cierta exposición al poder negativo de la verdad dionisiaca. Pero lo apolíneo no sólo está caracterizado en NT como *creación* de formas sino como *contemplación* de las mismas. El placer estético específicamente apolíneo es el placer receptivo del espectador ante la obra acabada: “la fascinada permanencia ante un mundo imaginado y soñado, ante el mundo de la bella apariencia como una redención del devenir” (NA 216, 2[110]). Como ya se lo insinuaba más arriba, el deleite apolíneo de la *contemplación* estética emerge del encubrimiento de aquella unidad originaria que hace percibir la existencia de lo individual como despedazamiento. Así pues, como deleite contemplativo lo apolíneo supone el ocultamiento de lo dionisiaco. Sin embargo, como ya lo advertíamos hace un momento, la *actividad* creadora de las formas en las que aquél se recrea depende de la enorme fuerza repulsiva generada por el desocultamiento de la verdad del pesimismo. El ocultamiento activo consistente en la creación de bellas formas presupone un medido exponerse al desocultamiento de lo horrendo. Así pues, lo apolíneo debe encarnar asimismo una actitud escindida ante la verdad dionisiaca. Vive de su ocultamiento y desocultamiento. Es un ocultamiento que para perpetuarse activamente se ve necesariamente remitido a enfrentar el desocultamiento. Justamente como *mimesis* de la verdad dionisiaca el arte es tanto lo uno como lo otro. Como *imitación* la *obra* de arte oculta y revela a la vez lo imitado manteniéndolo, en todo caso, a la distancia de lo meramente representado. Sin embargo, como *actividad* de crear (y destruir), el arte es uno y lo mismo con la naturaleza entera entendida como la entiende el joven Nietzsche, a saber, como el verdadero artista primordial (NT 67).

En cuanto *actividad* el arte es expresión mimética de esa misma naturaleza que Nietzsche diviniza, de esa naturaleza divinizada con el nombre de Dioniso.

[...] sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo. De hecho, el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista – un “dios” si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y soberanía idénticos, [...] El mundo [es] en cada instante la *alcanzada* redención del dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la *apariciencia* sabe redimirse: a toda esta metafísica de artista se la puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica-, lo esencia

en esto está en que ella ya delata un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado *morales* de la existencia. Aquí se enuncia, acaso por vez primera, un pesimismo “más allá del bien y del mal” [...]. (NT 71-2)

4. Conclusiones y prospección

Para terminar quisiera formular, a manera de conclusión y prospección, algunas afirmaciones sueltas acerca de la significación que el mismo Nietzsche le otorga a NT en el contexto del desarrollo de la filosofía alemana. Enuncio a continuación cinco tesis seguidas de breves aclaraciones.

1.) *NT hace parte de una gran iniciativa de la filosofía alemana: la iniciativa de la afirmativa inclusión de lo negativo.* Nietzsche describe esta iniciativa de la siguiente manera: “idear un *panteísmo* en el que el mal, el error, y el sufrimiento *no* se sientan como argumentos en contra de la divinidad” (NA 242, 2[106]). Nietzsche considera a Hegel y a Goethe como especialmente representativos de esta iniciativa (y ello en razón de ser particularmente afines al pensamiento de Spinoza).

El concepto de totalidad (es decir del todo como uno) juega aquí un papel fundamental como lo sugiere precisamente el término “*panteísmo*”. Por tal entiende Nietzsche “la creencia de que sólo lo individual es reprochable, de que en la totalidad todo se redime y se afirma” (CI 127). El dios que es objeto de esta fe es, en el pensamiento de Nietzsche, Dioniso.

2.) *NT es una justificación estética del mal.* Nietzsche sostiene que la especificidad del aporte de NT a dicha iniciativa radica en su ensayo de “una justificación estética” del mal, el error y el sufrimiento.

La justificación corre, por un lado, por cuenta del gozo dionisiaco como afirmación integral del devenir entendido subjetivamente como placer del constante crear. Quien afirma el crear afirma el mal, entendido éste como el dolor del destruir.

La justificación corre, por otro lado, por cuenta del placer apolíneo en la *contemplación* de lo creado. Ella constituye una justificación de la ilusión, del error, de la mentira como lo creado por aquella incesante voluntad de creación.

3.) *NT es parte de una tendencia inconfesa de la filosofía alemana hacia la superación de una concepción moral y metafísica del mundo.* La mencionada iniciativa de la filosofía alemana equivale, a ojos de Nietzsche, a una tentativa de elaborar una concepción enteramente desmoralizada de la naturaleza y de lo divino. En este respecto, la filosofía alemana tiene desde la óptica amoral de Nietzsche un carácter progresivo. Ha de entenderse aquí por moral una concepción fundada en la idea

de que lo bueno y lo malo en cualquiera de sus formas (por ej. la justicia y la injusticia), constituyen opuestos totalmente disociados y separados el uno del otro. Dicha concepción invita a pensar que se podría optar por lo bueno excluyendo a lo malo como su contrario. Dicha concepción invita a pensar que la forma de afirmar la existencia consiste en tomar exclusivamente lo positivo y expungar acordemente lo negativo.

La crítica posterior de Nietzsche a la metafísica es precisamente la crítica a esta concepción sobre la que se funda la moral. Su crítica a la metafísica es una crítica a toda concepción que tienda a dividir el mundo en mitades, una mitad valiosa y objeto exclusivo de afirmación y otra mitad execrable y objeto decidido de exclusión.

4.) *No obstante la grandeza de su iniciativa, la filosofía alemana exhibe un carácter vacilante: no prueba estar a la altura de su propia tentativa.* Si bien la filosofía alemana ha significado un comienzo en la tarea de mostrar la mutua necesidad de los contrarios, específicamente la mutua necesidad del bien y del mal, ella misma se ha quedado a mitad de camino. La filosofía alemana exhibe en ello algo que para Nietzsche es característico de toda la filosofía moderna: su carácter vacilante. Por temor a extraer las últimas consecuencias, deja a medias lo que inicia.

5.) *La tarea inmediata que la filosofía de Nietzsche se propone es la profundización del pesimismo con miras a su cabal superación.* El pesimismo es una de las condiciones necesarias para la renovación y revitalización de una cultura.

El pesimismo es al devenir de las culturas lo que el momento de la destrucción es al devenir en la naturaleza. Es un momento necesario para su renovación. La filosofía alemana ha introducido e impulsado el pesimismo en el pensamiento moderno. Nietzsche piensa aquí en Kant y Schopenhauer (cf. NT 147-9). Pero el pesimismo de la filosofía alemana es también un pesimismo a medias que teme extraer todas sus consecuencias. Es un pesimismo vacilante. A fin de crear una nueva cultura (regida por valores no morales) la tarea del presente consiste en la profundización y radicalización del pesimismo con miras a su real y cabal superación. NT es para Nietzsche un primer paso en esta dirección.

Con todo, apenas es un primer paso. En 1885, catorce años después de la publicación de NT, Nietzsche escribe:

Amigos míos, ¿en qué he estado ocupado desde hace muchos años? He procurado pensar el pesimismo en profundidad para redimirlo de la estrechez e ingenuidad, medio alemanas, medio cristianas, en que me salió por primer vez al paso en [la] metafísica de Schopenhauer [...] He buscado también un ideal inverso, una manera de pensar que es la más rebosante y vital y la que

más llega a afirmar el mundo entre todas las formas posibles de pensar [...] Se me perdonará el que yo no esté dispuesto en lo más mínimo a renunciar a una de estas dos maneras de pensar – tendría que renunciar a mi tarea, la cual requiere de medios contrapuestos. Una manera de pensar pesimista resulta temporalmente [...] de sumo valor para la destrucción o para la vacilación y profundización de hombres y pueblos, y quien reivindica los fueros del creador en el gran sentido tendrá también que reivindicar los del destructor y enseñar en ciertas circunstancias formas de pensamiento destructivas (KSA 11, 34[204]; FP 13-5).

Los conocedores de la obra de Nietzsche saben a qué pensamiento, a la vez letalmente destructivo y decididamente afirmativo, se refiere Nietzsche aquí a la altura de 1885. Nietzsche piensa en su doctrina del eterno retorno de lo mismo. En el umbral del más profundo estremecimiento trágico ante el más completo nihilismo hasta ahora ideado, debemos hoy detenernos. “Vamos por partes”, decían los Titanes mientras desmembraban la tierna unidad de Dioniso. Con una disonante y enigmática risotada, el niño respondía “Adelante, adelante, todo es y vuelve a ser uno y lo mismo”. Así hablaba Dioniso ya desde chiquito.

Bibliografía

- Llinares, J.B. (ed.) (1988). *Nietzsche: Antología*. Barcelona: Península.
- Meléndez, G. (1996). “El nacimiento de la tragedia como introducción de la filosofía posterior de Nietzsche”. En: *Ideas y valores* 102, Bogotá.
- Nietzsche, F. (1973a). [NT] *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- (1973b) [CI]. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- (1980) [KSA]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (eds., G. Colli & M. Montinari). Munich: Deutscher Taschenbuch, 15 vols.
- (1988) [NA]. *Nietzsche: Antología* (trad. J.B. Llinares Chover (ed.) & G. Meléndez). Barcelona: Península.
- (1992) [FP]. *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma.
- Schopenhauer, A. (1985) [MVR]. *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona: Orbis.