

En el presente artículo se plantea la visión de Nietzsche sobre el hombre y la existencia humana, definida como “una disonancia encarnada”, así pues como una disarmonía que hay que tratar de armonizar casi musicalmente: a través de una cultura “dionisiana”, es decir, vital, vitalista o vitalizante.

Palabras Clave: Filosofía de la vida. Hermenéutica de la existencia. Valores. Sentido del ser. Dios.

Artikulu honetan Nietzscheren gizakiari eta giza izateari buruzko ikuskera planteatzen da, “disonantzia haragitu” gisa definitua, hau da, disarmonia baten gisa, zeina harmonizatu beharra dagoen ia musikaren erara: kultura “dionisiar” baten bidez, hots, kultura bizi, bizizale, biziemaile baten bidez.

Giltza-Hitzak: Bizitzaren filosofia. Existenziaren hermeneutika. Balioak. Izatearen esanahia. Jainkoa.

Dans cet article la vision de Nietzsche sur l’homme et l’existence humaine est présentée, définie comme “une dissonance personnifiée”, ainsi que comme un désaccord qu’il faut tenter d’harmoniser presque musicalement: à travers une culture “dionysienne”, c’est-à-dire, vitale, vitaliste ou vitalisante.

Mots-Clés: Philosophie de la vie. Herméneutique de l’existence. Valeurs. Sens de l’être. Dieux.

# Nietzsche: la disonancia encarnada

(Nietzsche: Dissonance  
incarnate)

**Ortiz Osés, Andrés**

Univ. de Deusto. Dpto. Ciencias Sociales. Apdo. de Correos 1.  
48080 Bilbao  
andres.ortiz@deusto.es

BIBLID [0212-7016 (2011), 56: 1; 182-210]

Leer a Nietzsche de joven empalma con una filosofía juvenil, ya que el filósofo alemán nunca llegó a viejo. Pero leer a Nietzsche de viejo, tras haberlo leído juvenilmente, resulta un poco inquietante ya que nos confrontamos con una filosofía efervescente y a veces enervante, pero divisada desde una perspectiva ya calmada. Por eso leer a Nietzsche de viejo resulta tan nostálgico, puesto que en el joven domina la inquietud y en el mayor la quietud, mientras que Nietzsche permanece en vilo toda su vida. Pues es característico de nuestro autor una inteligencia y sensibilidad extremas, aunque también cierta megalomanía e incluso fanatismo, como reconocerá el propio filósofo tardíamente.

En esta ocasión queremos estudiar especialmente al primer Nietzsche y al último, o sea, tanto *El nacimiento de la tragedia* (1871) como los *Fragmentos póstumos* de 1885-9 en torno a la "voluntad de poder" (*Wille zur Macht*). Entre la primera obra y la última se ubica todo el itinerario nietzscheano, el cual pasa del romanticismo juvenil junto a Schopenhauer y Wagner hasta derivar en una especie de "positismo" basado en la afirmación de los valores biológicos o vitalistas. Si en el primer Nietzsche hay un equilibrio entre Dioniso el vital y Apolo el formal, el último Nietzsche se decanta por Dioniso contra Apolo, la voluntad de poder contra la decadencia, la autoafirmación frente a toda despersonalización, el mundo immanente contra el mundo trascendente propio de las religiones, especialmente la cristiana.

El itinerario nietzscheano resulta hoy bastante aclarado y podemos presentar su falsilla del siguiente modo. El filósofo alemán descubre la lucha soterrada entre la vida y la razón bajo los símbolos de Dioniso y Apolo respectivamente. Aunque enamorado de Dioniso, el Nietzsche juvenil admite el contraste corrector de Apolo como necesario, conformando así una entente de la vida con la razón. Sin embargo, el Nietzsche maduro afirmará a Dioniso contra Apolo, o sea, la vida contra la razón (*pereat veritas, fiat vita*). De este modo, el latente criticismo nietzscheano frente a Sócrates y el racionalismo, así como frente al cristianismo y el moralismo se radicalizará compulsivamente.

Pero nosotros no queremos reflejar meramente la obra nietzscheana ni solamente reflexionar sobre ella, sino inflexionar el texto y leerlo oblicua y transversalmente hasta encontrar en sus pliegues y repliegues un encuentro de contrastes bien contrastados. A tal fin partimos de la filosofía hermenéutica, según la cual se trata de entender al otro mejor de lo que se entendió a sí mismo, pero añadiendo nuestra hermenéutica simbólica, según la cual se trata de entenderse uno mismo mejor a través del otro.

He aquí nuestro recorrido:

1. Del Nietzsche romántico al posromántico
2. El equilibrio entre Dioniso y Apolo
3. El desequilibrio de Dioniso y Apolo
4. Hermes entre Dioniso y Apolo
5. Filosofía hermesiana
6. La vida y la muerte
7. Sentido y sinsentido
8. Conclusión final: Zaratustra
9. Excurso sobre G. Vattimo

## 1. Del Nietzsche romántico al posromántico

Nietzsche es un filósofo y filólogo que proyecta un pensamiento literario basado en la compresencia simbólica de Dioniso y Apolo: aquel representa nuestros instintos vitales, este nuestra ensoñación racional o formal. Como había afirmado anteriormente el mitólogo suizo Juan Jacobo Bachofen, colega mayor de Nietzsche en la Universidad de Basilea, Dioniso comparece en la Grecia arcaica como el hijo predilecto de la diosa madre Demeter, mientras que Apolo es el hijo predilecto del dios padre Zeus. El dios Dioniso es preheleno y preolímpico, el divino Apolo es heleno y olímpico, representando aquel las fuerzas arracionales o emocionales y este la fuerza abstractiva o separadora respecto a lo vital (*abstrahere* dice separar). Pues bien, así como Bachofen describe la religión griega como el tránsito del culto matrial de Demeter a la cultura olímpica de Zeus, así Nietzsche describe el pensamiento griego como el paso del culto orgiástico de Dioniso a la cultura organizada de Apolo<sup>1</sup>.

Bachofen ya había entrevisto en la tragedia griega la compresencia del principio matriarcal y del principio patriarcal, así en el Edipo de Sófocles, que primero se casa con su propia madre a la que posteriormente renuncia patriarcalmente. Por su parte, Nietzsche verá en la tragedia griega la paralela compresencia dual del principio dionisiaco y del principio apolíneo, así en el propio Edipo sofo-

---

1. De Bachofen puede verse su obra *Mitología arcaica y derecho materno*, Anthropos, Barcelona 1992. De Nietzsche véase *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid 1994, volumen que incluye los escritos preparatorios de dicha obra. Para el conjunto de la obra original nietzscheana ver: COLLI, G.; MONTINARI, M.; GRUYTER, Walter. *Werke*. Berlín, 1980.

cleo, en el que descubre una música dionisiana de fondo –el destino matriarcal en Tebas– transformada empero apolíneamente ante la visión final de Atenas. Si la genialidad de Bachofen está en contar la dualidad del principio matril y patril en Grecia, la genialidad de Nietzsche está en cantar la dualidad del principio dionisiano y apolíneo en la propia Grecia<sup>2</sup>.

Quizás el problema estriba en que ninguno de los dos mitólogos germanos logran captar la relevancia de una reconciliación de los contrarios en una tercera figura o figuración remediadora de dicho dualismo. Ninguno de los dos atisba la figura simbólica de Hermes como mediación de Dioniso y Apolo respectivamente. Esta visión mediadora emerge en la tradición de la Hermenéutica contemporánea, cuyo patrón es Hermes, el dios de la comunicación de los contrarios. Por otra parte, ni el uno ni el otro parecen percatarse de que el cristianismo representa una religión hermesiana o mediadora entre lo matriarcal y lo patriarcal, lo dionisiano y lo apolíneo, aunque Bachofen lo barrunta sin llegar a captar que la figura de Cristo simboliza el Hijo de la diosa Madre y del dios Padre, así como el Hermano que hermanaría a Dioniso y Apolo (el cristianismo como religión fratriarcal)<sup>3</sup>.

Pero hay una obvia diferencia entre la mitología cultural de Bachofen y la de Nietzsche. Mientras que Bachofen se considera cristiano (protestante), Nietzsche acaba profesando un anticristianismo militante al considerar el cristianismo la encarnadura misma de la decadencia idealista y del igualitarismo debilitador, una religión innatural propia de los esclavos y débiles, las mujeres y los enfermos. Frente al cristianismo, el filósofo alemán proyecta la Grecia arcaica como estandarte de la religión vital de Dioniso trasfigurado por Apolo, aunque finalmente nuestro filósofo acabará festejando a Dioniso y renegando de Apolo y lo que representa: la razón, la verdad y la ciencia, Sócrates y Eurípides, el cristianismo y la moral, el decadentismo de Schopenhauer y Wagner.

Frente a todo este mundo decaído Nietzsche presentará como sus modelos a los espíritus libres y los genios creadores, que encarnan el poderío como diversificación y la honestidad o veracidad humana (frente a la verdad mentirosa), así como a los héroes trágico-guerreros del paganismo que coafirman la vida inmanente, pero también el virilismo propio del código arío de Manu o Zaratustra y del hinduismo de las castas, la virilidad árabe (Mahoma) y la fuerza del Antiguo Testamento (Moisés), el carácter indómito de los corsos y Napoleón, la filosofía de Empédocles y Heráclito, Anaximandro y Pisítrato, los sofistas y los cínicos, la autoafirmación egoísta, Demócrito y Protágoras, Jenofonte y Píndaro, Tucídides y Demóstenes, Pericles, Alejandro Magno y Julio César, Bruto y Petronio, Cicerón y

---

2. Puede consultarse al respecto el *Edipo Rey* de Sófocles, varias ediciones. Por cierto, Nietzsche toma en préstamo de la Biblioteca de Basilea en 1971 la obra de Bachofen *Gräbersymbolik*, así como la de F. Creuzer *Symbolik und Mythologie*.

3. El fratriarcalismo pagano se inscribe en la progenie de Edipo, cuya hija Antígona es la heroína del amor para con su hermano Polinice, frente al tirano Creonte (fratriarcalismo versus patriarcalismo). Respecto al fratriarcalismo puede verse mi obra *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona 1992.

Horacio, Maquiavelo y César Borgia, la sabiduría artística de Montaigne y Gracián, Shakespeare y Leonardo, Rafael y Miguel Ángel, Palestrina y Mozart, Bach y Beethoven, Lessing y Lamarck, Burckhardt y Goethe, Stendhal y Lichtenberg, Mirabeau, Merimée y Bizet<sup>4</sup>.

Pero a esta lista de amigos se contraponen un listado de enemigos decadentes como Buda y Pablo de Tarso, Parménides y Solón, Aristóteles y Platón, Aristipo y los megáricos, los estoicos y los racionalistas, los moralistas y la “metafísica celibataria” medieval, Cervantes y su Don Quijote, Rousseau y Hegel, D. Strauss, el socialismo y la democracia, los débiles o no-libres. Entre ambos quedan situados los ambiguos o ambivalentes como la filosofía china y Homero, los epicúreos y los hedonistas, los judíos, Jesús y el Evangelio de san Juan (misterioso), Pitágoras y Orfeo, Plutarco, Spinoza y Voltaire, La Rochefoucauld, Schiller y Leopardi, Hölderlin y Emerson, Dostoievski y Baudelaire, Dühring<sup>5</sup>.

La ingeniosidad de Nietzsche consiste en haber delineado un elenco configurativo de los valores y visiones del mundo más importantes en sus encarnaciones históricas, geográficas o personales. Si de joven nos presenta a Alemania frente a judíos y latinos, como nación cultural por excelencia con Lutero y Kant a la cabeza, más tarde criticará lo alemán situándolo entre lo metafísico y lo vulgar, despreciando lo inglés por su utilitarismo y prefiriendo lo latino, especialmente el Renacimiento italiano con Leonardo y Maquiavelo, así como la sensibilidad francesa y el sur mediterráneo, con la música de la ópera Carmen de Bizet al frente. Sintomáticamente Nietzsche, discípulo de Schopenhauer y amigo de Wagner, acabará distanciándose de ellos considerando al primero pesimista y al segundo romántico. Pero paradójicamente lo que el propio Nietzsche destaca de su amigo/enemigo Wagner no sólo describe el lenguaje operístico-musical de este, sino también el propio lenguaje filosófico-artístico de nuestro pensador:

El esplendor pictórico y la potencia del sonido, el simbolismo de la sonoridad, del ritmo, de los cromatismos de la armonía y la disarmonía, la sugestiva significación de la música en relación con otras artes, la entera sensualidad de esta<sup>6</sup>.

En su intensa soledad existencial de “homo viator” que recorre el sur de Francia, Suiza e Italia, nuestro filósofo será incapaz de salvaguardar el equilibrio dinámico entre Dioniso y Apolo, desequilibrándose a favor de aquel frente a este. Su filosofía dionisiana es el eco de “la autoresonancia de la soledad”, en la que el enfermo Nietzsche proyecta una voluntad de salud que trata de superar su pro-

---

4. Nietzsche acentúa su virilismo de fondo prusiano a lo largo de su vida, interpretando la efebofilia griega como una manifestación de la virilidad, cuya decadencia representa Sócrates (un personaje empero tan fascinante como Jesús para el propio Nietzsche). Ello no excluye la fina observación del filósofo germano, capaz de descubrir el fondo femenino-religioso en Jesús o Francisco de Asís, pero también en la potente música de Bach, aunque no en Miguel Ángel, cuyo Cristo del Juicio Final interpreta como Juez titánico o “titánida”, desconociendo su probable rictus compasivo o amoroso; puede verse al respecto mi Apéndice a GADAMER, H.G.; et al. *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

5. Para la ubicación de Nietzsche puede consultarse Varios, *Nietzsche bifronte*, Biblioteca nueva, Madrid 2005.

6. F. Nietzsche, *Fragments póstumos* (1885-9), Tecnos, Madrid 2008, pág. 676.

pia debilidad orgánica heroicamente. Pero al final sucumbe en un desequilibrio de teoría y práctica que lo lleva al manicomio fatalmente. La embriaguez de Dioniso ha vencido a la lucidez de Apolo, pero en la batalla de Dioniso tanto contra Apolo como contra el Crucificado, aquel comparece en el último acto como un “Dioniso crucificado”: una imagen del propio Nietzsche hospitalizado desde 1889 hasta 1900, el año de su muerte<sup>7</sup>.

En el presente texto trataremos de delinear el primer escrito de Nietzsche –*El nacimiento de la tragedia*–, así como el último –*Fragmentos póstumos*. Es un modo efectivo de plantear la originaria filosofía nietzscheana y señalar su posterior evolución. Pensamos que la auténtica aportación nietzscheana está en haber planteado el tema radical de una filosofía de la vida, que él mismo formula así: “Cómo soportar lo insoportable”. Pues Nietzsche no es un filósofo que se vaya por las ramas estudiando cuestiones escolásticas, sino el filósofo que planta como un espino el sentido de la vida y de la existencia humana, el sentido radical del mundo. Su respuesta es tan radical como su planteamiento, pero quizás no tan radicada como debiera haber sido, acaso porque su respuesta es valiente pero demasiado cínica (en el sentido filosófico del término)<sup>8</sup>.

## 2. El equilibrio de Dioniso y Apolo

Nietzsche escribe a los 25 años su obra más interesante: *El nacimiento de la tragedia*. Se trata de una obra que plantea la lucha cultural como una lucha cuasi erótica que concelebra su reconciliación en los momentos culminantes, los cuales son los momentos fecundos y procreadores de sentido. En efecto, Dioniso simboliza el trasfondo matricial, bárbaro y titánico, encarnando el destino transracional del mundo; por su parte, Apolo representa la superficie de la aparición y la apariencia, la ensoñación abstractoide y la ilusión racioide. Mientras que Dioniso es un dios naturalista que expresa la voluntad de vivir como infraestructura de lo real, Apolo es un dios culturalista, plástico o figurativo de carácter supraestructural.

La realidad profunda, la cosa-en-sí, tiene un carácter dionisiano, trágico y musical basado en la melodía y la armonía; por su parte, la realidad fenoménica o apariencial tiene un carácter apolíneo y rítmico o gestual. Pues bien, precisamente en la tragedia arcaica de Esquilo y Sófocles se produce el encuentro y acorde tensional entre Dioniso y Apolo, por cuanto Apolo espiritualiza el materialismo de Dioniso a través de una trasfiguración del destino ciego o aciago en sentido apolíneo, luminoso o solar. La naturaleza desgarrada de Dioniso es superada y articulada simbólicamente por Apolo<sup>9</sup>.

7. Puede consultarse al respecto P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, Pre-textos, Valencia 2000.

8. El cinismo es una filosofía libre y aun libertaria; hay que recordar las figuras de Antístenes y Diógenes.

9. Detrás de Dioniso están los aquelarres de las brujas en torno al macho cabrío, así como los carnavales: puede consultarse al respecto mi obra *Antropología simbólica vasca*. Barcelona: Anthropos, 1989. Por cierto, en su obra juvenil Nietzsche considera la melodía o armonía como dionisianas y lo rítmico como apolíneo, lo que le confiere a Dioniso una dimensión romántica y sentimental (a modo de alma...

En su primera obra Nietzsche, siguiendo aún a Schopenhauer, concibe la existencia como la obra de una divinidad sufriente que se refleja en el mundo dolorosamente. Este sufrimiento se expone en Dioniso, el cual encarna “el abismo del ser”, cuya superación está asignada a Apolo a través de un proceso de sublimación de lo abismático y de elevación de lo terrestre a lo celeste olímpico. De este modo el “espanto” que nos produce la tragedia griega no es aniquilado por la catarsis o purificación puramente racional, como pensaba Aristóteles, sino que es asumido heroicamente como una disonancia que acaba en consonancia a través de la compasión apolínea de la pasión, muerte y renacimiento de Dioniso<sup>10</sup>.

El eco de la sabiduría trágica griega se daría por una parte en la Misa católica en cuanto drama de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y por otra parte en la Ópera a partir del Renacimiento, encontrando en Wagner la máxima expresión de aquella disonancia que culmina en acorde. En la ópera Tristán e Isolda comparecería el destino trágico redimido por un amor que lo revierte en destinación humana. De esta guisa ejemplifica Nietzsche su noción capital de amor destinal (*amor fati*) como coafirmación de la vida y de la muerte, del placer supremo y del más hondo dolor, de *eros* y *thánatos* (según la terminología de S. Freud y el psicoanálisis)<sup>11</sup>.

Sin embargo, la filosofía de Nietzsche no se queda en este movimiento de Dioniso hacia Apolo, sino que se completa con el retorno de Apolo a Dioniso. El primitivo Dioniso matriarcal-naturalista es sublimado por el Apolo patriarcal-racionalista, mientras que el propio Apolo precisa de Dioniso para abrir el reino de la apariencia apolínea a la realidad en-sí dionisiaca. El primer movimiento de la vida es ascensional, pero el último movimiento de la vida es descensional, ya que disuelve nuestra individualidad apolínea en la universalidad dionisiana de la madre naturaleza, al revertir el ser patriarcal a su raíz matriarcal: a las *madres del ser*, como las llama el propio Nietzsche siguiendo a Goethe<sup>12</sup>.

He aquí que las *madres del ser* son la voluntad transpersonal (*Wille*) como esencia energética de la vida, el dolor (*Weh*) como condición existencial y la alucinación (*Wahn*) como experiencia surreal del pandemonium llamado mundo. Normalmente esta tercera matriz del ser (*Wahn*) suele traducirse como “ilusión”, pero la ilusión es típicamente apolínea en cuanto mienta la aparición y apariencia de la realidad superficial, mientras que la matriz dionisiaca no es aparición sino “parición”, mentando la condición radical de la realidad como pro-creación matricial. Por eso habla Nietzsche de la esencia de lo real como voluntad sufriente y paciente, ya

---

...matricial del mundo) frente a un Apolo más viril. Pero significativamente en su obra madura se invertirán los términos, definiendo a Dioniso por la gestualidad viril de la danza frente al Apolo poético o ensoñador, otorgando ahora a Dioniso un carácter más corporal y a Apolo más anímico. Como veremos es el paso del Dioniso matriarcal (el dios de las mujeres) al Dioniso patriarcal (el dios de los viriles). Si en el primer Nietzsche el matricial Dioniso es sometido por el viril Apolo, posteriormente Dioniso asume la virilidad apolínea, quedando Apolo como signo de una especie de feminidad abolida. Puede consultarse Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, o.c., pág. 519.

10. Heidegger recoge la visión nietzscheana de lo abismático y de lo sublime en su concepción mitológica del ser; ver mi obra *Heidegger y el ser-sentido*, Universidad Deusto, Bilbao 2009.

11. Consultar de S. Freud su obra *El malestar de la cultura*, así como también *El futuro de una ilusión*.

12. De Goethe puede consultarse su *Fausto*, varias ediciones.

que no se trata de luz apolínea sino del dar-a-luz dionisiano como creación estridente, siquiera dicha parturición dé a luz también la belleza y la propia luz del mundo<sup>13</sup>.

Quiere esto decir que antes y después de la aparición o apariencia apolínea está la *parición* o procreación dionisiana, la cual no es una ilusión sino un delirio o alucinación, una enajenación o desvarío, si acaso una “dilusión” o disolución de lo real en la surrealidad, de lo dado o creado en su dación o creación matricial. Desde esta perspectiva cabe decir nietzscheanamente que Dioniso simboliza la vida, Apolo la existencia y Dioniso de nuevo finalmente la muerte y la recreación del mundo. De esta manera Apolo nos ayuda a soportar la vida (animal) reconvertida en existencia humana (estética), pero a su vez Dioniso nos ayuda finalmenter a soportar la existencia (humana) al diluirla en la vida universal (dionisiana), es decir, en el Uno-Todo (*Hen-Pan*) originario y terminal. La dialéctica transcurre por lo tanto de Dioniso a Apolo y viveversa, de Apolo a Dioniso, en donde al principio y al final vence Dioniso, quedando para Apolo el medio del camino entre la vida y la muerte, el medio o mediación de la existencia humana.

Toda esta dialéctica o dualéctica entre Dioniso y Apolo, la vida y la existencia, queda rota según Nietzsche cuando se desengancha la fraternidad entre el dios irracional y el dios racional. Si en la Grecia arcaica Apolo significa la racionalización estética de la irracionalidad dionisiana en la tragedia, después triunfa el racionalismo apolíneo con la llegada de Sócrates y Eurípides, cuyo racionalismo reprime el trasfondo dionisiano simbolizado por la música y lo trágico, la vida que implica la muerte, el amor destinal.

Mientras que el héroe trágico sucumbe, el nuevo héroe postrágico ya no sucumbe porque niega lo trágico. En el lugar/lagar de lo trágico se yergue ahora una existencia descolorida y una coexistencia plastificada, cuyos representantes son Platón y Aristóteles, pero también el cristianismo con su trascendencia apolínea. Los viejos dioses olímpicos, dioses vitales y epicúreos, ceden al dios cristiano, el cual es para Nietzsche un dios pálido y antivital, anémico y débil, asténico y moralizante, decadente y antivital<sup>14</sup>.

Con el racionalismo socrático y el cristianismo moralizante se abre la época del gran desequilibrio –Apolo versus Dioniso-, frente a la cual Nietzsche trata de reequilibrar sus valores aunque recayendo infaustamente en su inversión y, por tanto, en un nuevo desequilibrio cuyo lema es Dioniso contra Apolo y el Crucificado. El autor alemán tiene razón en su crítica al nuevo apolinismo hegemónico, basado en la voluntad clásica de verdad, pero se pasa inopinadamente al extremo contrario al defender un dionisismo hegemónico basado en la “voluntad de poder” más allá del bien y del mal. En ello no ha sabido o no ha podido seguir su propia receta de vivir sin reparos entre los opuestos, como su admirado Goethe, utilizando unas doctrinas contra otras para así reservar su propia libertad<sup>15</sup>.

13. Nuestro Zubiri, a partir de Nietzsche y Heidegger, ha podido distinguir entre el brillo de lo real en-sí (de-suyo) y la luz advenida y posterior; véase su obra *Sobre la esencia*.

14. Para una revisión del Dios cristiano tradicional ver mi libro *Amor y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2006.

15. Fragmentos póstumos, o.c., pág. 293.

### 3. El desequilibrio entre Dioniso y Apolo

La obra madura de Nietzsche *Así habló Zaratustra*, publicada tras el giro ilustrado de nuestro filósofo, significa la expresión del cénit que acoge al nadir, la exaltación que cobija a la depresión, la montaña que alberga al abismo. Tras la decepción de su amor por Lou Salomé, al ser rechazado por esta, el filósofo solitario trata de transformar el no en sí, la decepción en recepción, el desamor en amor, la descensión en ascensión. El personaje de Zaratustra tiene rasgos del Hermes griego, como ya entrevió C. G. Jung, por cuanto Zaratustra trata de reconciliar el abismo dionisiano y la sublimación apolínea a través de un lenguaje tensado como la cuerda del arco y de la lira reunidos. Zaratustra proyecta la reversión de los valores pero no su inversión, al tratar de trasvalorar los valores con valor o vale-rosamente, pero sin resentimiento<sup>16</sup>.

Sin embargo este equilibrio irregularmente encarnado por Zaratustra no logra mantenerse homeostáticamente, y en la última etapa nietzscheana Dioniso destruye agresivamente a Apolo. Tal ocurre en su aguerrida obra *La genealogía de la moral*, en la que lo apolíneo representado por la moral cristiana encadenadora sufre el furor fatal de un Dioniso cual Prometeo desencadenado. Aquí Dioniso ya no es el hijo de la madre Demeter, tal y como comparece en Creta o en Eleusis, sino una figura protogriega emparentada con el ario Wotan de la mitología germana. Ahora Dioniso es un dios patriarcal, guerrero y belicoso en lucha a muerte contra los valores femeninos y fermentidos, enfermizos y judaicos, socráticos y sacráticos, débiles y cristianos, románticos y decadentes<sup>17</sup>.

La eclosión de semejante traspaso de Apolo a un Dioniso enfurecido puede observarse nítidamente en los textos de los *Fragmentos póstumos*, los cuales ofrecen las últimas meditaciones nietzscheanas antes de su debacle mental en Turín. En estos Fragmentos nuestro filósofo alaba a los superadores dionisianos y vitupera a los superados apolíneos. Partiendo de una revisión del ser de la realidad como vida y nada más que vida, Nietzsche redefine esta vida simplemente como “más vida”, voluntad de poder, fuerza biológica (*Bíos=Bía*). Se afirma sin ambages la fortaleza y la raza señorial, el aristocratismo y el virilismo, la imposición del sentido en lo real y la divinización de la inmanencia, el movimiento de arriba abajo y el dominio victorioso, la valentía fáustica y la fisiología corporal frente al alma y lo anímico<sup>18</sup>.

Lo que subyace a esta filosofía dionisiana de signo antiapolíneo es la sobreafirmación de la vida y su sacralización en todos sus extremos, la eternización del devenir reconvertido así en ser, la santificación de todas y cada una de las cosas

16. De Jung ver su *Nietzsche's Zarathustra*. También se ha querido ver en Zaratustra un eco de Empédocles, el filósofo griego que piensa la realidad como la conjugación entre el amor y el odio.

17. Un ejemplo de este dionisismo desatado lo tenemos en la tardía reacción de rencor de Nietzsche al no de su amiga Lou, a la que acabará llamando “mona”, pero no en el sentido de monada sino de manada (mona como simia o simiesca).

18. Nietzsche se ha inspirado para la definición de vida como fuerza (*bíos=bía, víta= vis*) en Lucilius, así como en Menandro y su concepción de la vida como expansión violenta. Puede consultarse *Fragmentos póstumos*, pág. 218.

en un Todo que todo lo contiene y consagra. La tesis del “eterno retorno” de todas las cosas es la afirmación del mundo considerado como su propio trasmundo, cuyo dios es el propio Dioniso inmanente y no un dios trascendente. Ahora el auténtico dios nietzscheano es una divinidad que comprime en sí la plenitud de antagonismos de la vida, redimiéndolos y justificándolos en su trasfiguración divina. Al bendecir así el todo de la vida se bendicen sus partes, al asumir lo bueno asumimos también lo malo, al decir sí acogemos el no. Por eso Nietzsche puede hablar de divinizar al mismísimo diablo y santificar el mal, los cuales no son sino los reversos necesarios del ser. Sólo los más fuertes coafirman también lo más débil o debilitado, el dolor y el azar, el sinsentido y la fatalidad, el mal y lo malo, la enfermedad y el infortunio. Pues lo terrible vital forma parte de la grandeza existencial<sup>19</sup>.

El paradigma científico de Nietzsche respecto a la voluntad de poder es el *protoplasma*, el cual se apropia de algo y lo incorpora en su organismo íntegramente. El egoísmo auténtico, dionisiano o vital, está así en la base de la existencia como condición ontológica de nuestra potencia. De este modo la vida se autoafirma incluso más allá de la muerte, ya que el Dioniso despedazado por las Ménades renace y retorna de nuevo a esta vida (y no a la otra como el Cristo). El devenir es así el devenir del ser inmanente, ya que el ser es la voluntad de devenir y realizarse mundanamente. Por ello hay que vivir dionisianamente, lo cual dice resolutamente (Goethe): con resolución, puesto que como dice P. Berkowitz, lo que uno no domina, lo domina a uno<sup>20</sup>.

Nietzsche recupera drásticamente el paganismo clásico frente al cristianismo tildado de castrador del vigor corporal en nombre de la virtud moral (moralina). Esta recuperación del paganismo ateo no debe verse como algo malo sino como una revisión del mal, cuya trasfiguración se pretende sin moralina. El ateísmo nietzscheano no es malo sino que observa el mal en el mundo, el cual hace imposible la idea de un Dios-bien creador del mal. A partir de aquí el teísmo es visto como una creencia moral realmente inmoral e impúdica, por cuanto escamotea el mal inmanente en nombre del bien trascendente<sup>21</sup>.

La cuestión así planteada cobra una intriga nueva cuando ponemos el ejemplo del mal radical simbolizado por la muerte. La muerte es el mal radical en cuanto fracaso existencial y consunción de la vida, ejecución de nuestra finitud y contingencia, límite final y extinción consecuyente. Frente a semejante mal radical encarnado en la muerte, Nietzsche lo asume para trasfigurarlo inmanentemente en el infinito retorno de lo mismo así eternizado en el tiempo como devenir cíclico. Por su parte el cristianismo asume la muerte para su trasfiguración en el retorno eterno de la vida a su trasposición trascendente.

Así que mientras Nietzsche proclama una trascendencia inmanente, el cristianismo proclamaría una inmanencia trascendente o trascendida por la trascendencia. En ambos casos la muerte es la cruz o revés de la vida: una cruz recu-

---

19. *Fragmentos póstumos*, pág. 368 y 270.

20. Ver de P. Berkowitz su obra *Nietzsche. La obra de un inmoralista*. Madrid: Cátedra, 2000.

21. Por otra parte, el propio Nietzsche no se considera irreligioso o impío sino religioso, fundador de una nueva religiosidad: una especie de religiosidad secular.

bierta por las rosas, como dice Nietzsche siguiendo a Goethe, o una cruz recubierta por la corona de espinas en el cristianismo nazareno. En cualquier caso, y como Nietzsche sabía, la rosa surge de la espina como la vida de la muerte, y la espina resurge de la rosa como la muerte de la vida<sup>22</sup>.

He aquí un leve pero lúcido elemento de encuentro dialéctico entre nietzscheanismo y cristianismo, dionisismo y apolinismo, vida y muerte. Quizás podríamos decir que el paganismo afirma especialmente la vida (que asume la muerte), mientras el cristianismo coafirma la muerte (que asume la vida). El propio Dioniso simboliza primero la vida en su embriaguez, mientras que Apolo representa la vida en su plasticidad y plastificación estética y, por tanto, la vida plástica o plastificada (la vida detenida o contenida, amortajada). Pero acaso lo más interesante y a menudo olvidado es que Dioniso simboliza simultáneamente la vida como eros y la muerte como *thánatos*, de acuerdo con el presocrático Heráclito<sup>23</sup>.

A continuación quisiera recoger la cuestión abierta de la vida y de la muerte, introduciendo un nuevo personaje mitológico, el dios mediador Hermes más arriba concitado. Nos reclamamos así de la Hermenéutica actual, cuyo patrón es Hermes, el cual reequilibra el desequilibrio introducido tanto por la filosofía apolínea como por la filosofía dionisiana separadamente. Retomamos así la primitiva intención nietzscheana de reenganchar a Dioniso y Apolo, replanteando la figura de Hermes como posible solución a la disolución (pos)moderna. Se trata de una solución hermenéutica a favor de un dionisismo apolíneo y de un apolinismo dionisiano, de un paganismo cristiano y de un cristianismo pagano (secular), de un estoicismo epicúreo y de un epicureísmo estoico y, finalmente, de una vida mortal y de una muerte vital<sup>24</sup>.

#### 4. Hermes entre Dioniso y Apolo

Hermes es el dios del lenguaje, la comunicación y la mediación. La mitología griega lo presenta como una divinidad de origen pregriego pero arraigado en el Olimpo, de modo que es capaz de mediar el trasfondo preolímpico y la supras-estructura olímpica. Hijo de Zeus y de la ninfa Maya, padre del Hermafrodita, Hermes no es sólo el dios de la hermenéutica sino también de la hermética, por cuanto media el inframundo, lo terrestre y lo celeste. Filosóficamente Hermes simboliza la piedra de toque del sentido, en cuanto señala las encrucijadas y los límites, indicando las rutas o direcciones del sentido. Mensajero de los dioses apolíneos, Hermes es también el falo de fecundidad dionisiana, caracterizado por una astucia no de la razón (hegeliana) sino del sentido (heideggeriano)<sup>25</sup>.

---

22. Respecto a la visión "rosa-cruz" de la vida y de la muerte, puede consultarse la obra musical de Mozart "La flauta mágica".

23. Véanse de Heráclito sus *Fragmentos/Fragmente*. Dublín-Zurich: Weidman, 1968.

24. En un fragmento de 1881 Nietzsche afirma haber tomado para su teoría y práctica una parte del estoicismo y otra del epicureísmo.

25. Ver sobre Hermes Varios, *El retorno de Hermes*. Barcelona: Anthropos, 1992.

Las ciudades en las que había culto a Hermes se llamaban Hermópolis, cultos que predisponían a cierta política hermenéutica o ecuménica. Pues no en vano, según Tertuliano o Lactancio, Hermes es el profeta pagano del cristianismo, así como la prefiguración pagana del Cristo mediador entre los cielos y la tierra a través de su encarnación. Tanto Hermes como Cristo son hijos del dios Padre nacidos de una figura matriarcal-terrestre (Maya, María). Pero quizás lo más decisivo de Hermes es que pone en comunicación este mundo y el trasmundo, la vida y la muerte, la existencia y el Hades o los Campos Elíseos. Pero también en esto se asemeja al Cristo, que desciende al Sheol, Hades o seno de Abraham y asciende a los cielos o supramundo (seno de la divinidad).

Técnicamente Hermes es el “psicopompo” o conductor de las almas de este mundo al otro, de la vida al más allá a través de la muerte, caracterizándose como una divinidad anímica asociada al *alma*, la cual se sitúa entre el espíritu puro apolíneo y el impuro cuerpo dionisiano, precisamente mediando ambos extremos. En el propio símbolo hermesiano (el caduceo) comparece la serpiente terrestre y las alas celestes, cosignificando a Hermes como una especie de serpiente alada o emplumada. Y sin embargo, Nietzsche no tuvo en cuenta suficiente esta figura o figuración de Hermes como mediador de Dioniso y Apolo, siquiera un cierto eco pueda advertirse en el Zaratustra, como adujimos antes. No obstante, es posible rastrear cierto hermesianismo implícito o implicado en Nietzsche, a pesar de su extremosidad final, no sólo en su primera obra sino también en la última. Pues el propio Nietzsche es un “centauro”, bifronte y ambivalente que ha entrevistado modos creadores basados en la coimplicación de los contrarios u opuestos<sup>26</sup>.

Ya hemos visto cómo el joven Nietzsche nos presenta a Dioniso y Apolo reconciliados hermesianamente o, como el propio filósofo afirma, apareándose cuasi androgénicamente en una alianza fraternal, hasta el punto de definir al Hombre como disonancia dionisiana encarnada, humanada o humanizada en acorde apolíneo (*Menschwerdung der Dissonanz*). Pero incluso en el Nietzsche maduro es posible atisbar esos momentos/mementos en los que el alemán declina su furor teutónico haciendo gala de un humor fulgurante. En los *Fragmentos póstumos* concitados, su obra terminal, Nietzsche proclama una auténtica síntesis de opuestos capaz de hacer emerger la fuerza global a través de la sujeción de los contrarios. Por eso trata desesperadamente de elevar a Dioniso al Olimpo, así como de redimir el mal. Su propia visión de la lucha es entendida alguna vez como equilibramiento e impulso de libertad, de acuerdo a un hermesianismo que coloca la interpretación en el centro del acontecer humano del mundo<sup>27</sup>.

Colocar la interpretación en el centro de su cosmovisión es presentar el mundo como una “inter-pretación” o mediación de fuerzas valorativas. En efecto, tanto la razón como el lenguaje son entendidos hermenéuticamente como equi-

---

26. En un fragmento de 1877, Nietzsche habla de “incorporar en mí todo el positivismo y, sin embargo, seguir siendo portador del idealismo” (Colli-Montinari, 8, 386).

27. Hermes como serpiente alada simbolizaría la elevación de Dioniso por Apolo: un Dioniso alado y un Apolo serpentino.

librio de fuerzas afectivas y estados que pasan del inconsciente a la consciencia, al tiempo que el yo es visto como mediador o intérprete de los afectos contrarios. Por otra parte, concebir el acontecer del mundo como interpretación, significa no tomar nada a pecho (pesimismo), sino interpretativamente como un baile de máscaras. La visión de un devenir hermenéutico o interpretante es la revisión de lo real como relacional y no como absoluta, de donde el intento lúcido de proponer una cosmovisión matizada, eliminando las oposiciones en el médium disolutor del mar infinito. No extraña acabar oyendo al desmesurado Nietzsche que los más fuertes serán los más medidos o asuntivos, los más ligeros, como Zaratustra<sup>28</sup>.

Aquí no es la verdad dogmática sino el sentido laberíntico el médium en que se mueve este hermeneutismo nietzscheano: "Ariadna, dijo Dioniso, tú eres el laberinto". En el centro del laberinto está el Minotauro, que es el propio Dioniso, a veces simbolizado como Edipo, Tristán o Fausto, César o Napoleón, pero también como Leonardo, Beethoven o Wagner. En todo caso, no debemos exterminar al Minotauro, Monstruo o Dragón, el cual encarna la pasión dionisiana (*pathos*), sino configurarlo en nombre de la razón estética o apolínea (pero no en nombre de la razón represiva). Como ya dijimos antes, se trata de asumir el necesario reverso de las cosas a través de una tensión de opuestos cuya clave no es el heroísmo sobrepasador, sino el heroísmo soportador y transformador. El auténtico héroe es el que saca del conflicto un tono concertante. Según C.P. Janz el propio Nietzsche avanza así, en proposiciones disonantes, dejando abierto el acorde final<sup>29</sup>.

Incluso en medio de tempestades del cuerpo y vicisitudes del alma, nuestro filósofo habla positivamente de las virtudes trasfigurantes, considerando alguna vez el mal como una exageración y el bien como una protección. El auténtico artista, que es el que da en lugar de recibir, es el creador que usa las pasiones y conflictos como medios de su creación. Por ello valora a los valientes y abstinentes, aconsejando arrojar al mar lo que nos pesa (y al cabo arrojarse uno mismo liberadoramente). Este Nietzsche lúcido transcribe el consejo de poner fin a la enemistad con la amistad, y no con más enemistad. Pues a pesar de su distanciamiento cínico respecto al amor romántico, nuestro filósofo dirá silientemente que "no he profanado nunca el sagrado nombre del amor". En esta misma línea admite que el sufrimiento existencial sólo se redime por el amor o por la muerte<sup>30</sup>.

El amor o la muerte. El amor es en el fondo nietzscheano-dionisiano amor al destino, amor del hado, amor fatal: "¿No puedes soportar tu destino? Ámalo: la voluntad redime". De este modo radical el amor al hado es en el fondo amor a la muerte, amor mortal: *amor fati* como *amor mortis*. No en sentido fascistoide sino en el sentido biófilo de que amar la vida es amar la muerte. Novalis pudo

28. *Fragmentos póstumos*, pág. 123 ss. Sobre la ligereza de Zaratustra consultar *Así habló Zaratustra*, Cuarta parte.

29. *Fragmentos póstumos*, pág. 270, 329, 334-6. Ver de Janz su obra *Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1985.

30. *Fragmentos póstumos*, pág. 74, 726.

hablar románticamente de la muerte como de una noche de bodas para los que aman; por su parte Isolda celebra anegarse en el todo inconscientemente. A este respecto el propio Nietzsche recita aquella sentencia de Zenón el estoico que coliga la vida y la muerte, la navegación y el naufragio *per modum unius* (de modo unitario):

*Naufrajium feci: bene navigavi.*  
He navegado bien, incluyendo el naufragio.

Algo parecido parece decir Ungaretti en su encuentro con el mar-madremuerte:

Con el mar  
me hago  
un ataúd  
de frescura.<sup>31</sup>

Si la pregunta filosófica radical de Nietzsche era “cómo soportar lo insoportable”, ya nos estamos acercando a la respuesta. Por una parte, lo insoportable de la vida trágica o dionisiana lo soporta Apolo a través del arte postrágico (cómico) de sobrevivir culturalmente. Por otra parte, lo insoportable de la sobrevivencia apolínea lo soportamos dionisianamente a través de la embriaguez de la música trágica. Finalmente soportamos lo insoportable de la vida dionisiana por la propia muerte trágica que rompe el hechizo de vivir. Así que soportamos lo insoportable de la vida trágica por la existencia cómica, y soportamos lo insoportable de la existencia cómica por la compasión trágica. Lo cual quiere decir que soportamos la vida por la muerte como descanso final, y soportamos la muerte por la vida como reclamo existencial. Quizás entendemos ahora que la expresión “Dios ha muerto” viene a decir que la vida muere, consignificando que la vida es mortal y la muerte vital o divina, en cuanto introducción en el Uno matricial (*Das Ur-Eine*).

Esta coimplicidad del vivir y del morir ha sido bien captada por Cioran:

Vivir intensamente, hasta sentirse morir de vivir. Cuando el pasado del alma palpita en nosotros con una tensión infinita, cuando una presencia total actualiza experiencias soterradas y un ritmo pierde su equilibrio y su conformidad, entonces la muerte nos arranca de las cimas de la vida, sin que experimentemos ante ella el terror que nos acompaña cuando nos obsesiona dolorosamente. Sentimiento análogo al que experimentan los amantes cuando, en el súmmum de su dicha, surge ante ellos, fugitiva pero intensamente, la imagen de la muerte, o cuando, en los momentos de incertidumbre, emerge, en el amor naciente, el presentimiento del final o del abandono<sup>32</sup>.

31. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, pág. 721. De Novalis véanse sus *Himnos a la noche*. De Ungaretti ver *Antología*, Compañía Fabril, Buenos Aires 1965. Como cuenta Diógenes Laercio, el tal Zenón se estableció bien en Atenas tras haber naufragado.

32. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Valencia 2009, pág. 13, 14.

Hermes entre la vida y la muerte. Quizás sería mejor no haber nacido o, si nacido, haber muerto, como quería el Sileno. En todo caso la muerte no sería la gran catástrofe de la separación del alma y del cuerpo, como piensa Tomás de Aquino, sino el sacramento terminal como piensa L. Boros (*sacramentum mortis*). En donde la muerte es el fin como finalización, cumplimiento o plenitud de vida, como afirma K. Rahner, por cuanto el alma se abre en la muerte al todo del mundo pancósmicamente. Ya lo barruntó el propio Nietzsche cuando en el verano de 1888, poco antes de su desequilibrio mental y orgánico, inscribió esta sentencia lapidaria:

Certeza tenemos de nuestra muerte:  
¿por qué no tendríamos que estar serenos?<sup>33</sup>

## 5. Filosofía Hermesiana

Nietzsche realiza una auténtica crítica de la verdad (trascendente) en nombre de lo que podemos llamar el sentido o valor de la vida. Pero al redefinir posteriormente el valor vital o existencial como “voluntad de poder”, el propio Nietzsche recae en el dogmatismo de un sentido-verdad o verdadero, formulado como “eterno retorno de lo mismo” de un modo fijo o fijado. En donde la afección del sentido queda congelado o reificado en el frígido determinismo de un acontecer impersonal<sup>34</sup>.

Sin embargo el interés de Nietzsche radica en haber replanteado la filosofía tradicional con su escolasticismo a partir del sentido de la vida y de la existencia. Al resituarse este sentido existencial entre Dioniso y Apolo, la vida y la muerte, el filósofo alemán ha experimentado la tragicidad de la vida y ha recreado toda una axiología y simbología para tratar de entender la conexión entre la vida y la muerte, precisamente para responder a la pregunta por la soportabilidad de lo insoportable.

Y bien, ¿cómo soportar lo insoportable? En primer lugar, como hemos apuntado, supurando lo insoportable y no superándolo (esto último es imposible), supuración que consiste en soportar hermesianamente a Dioniso por Apolo y a Apolo por Dioniso, a Dios por el diablo y al diablo por Dios, a lo trágico por lo cómico y a lo cómico por lo trágico, a la vida por la muerte y a la muerte por la vida, al mal por el bien y al bien por el mal, a la noche por el día y al día por la noche, al amor por el humor y al humor por el amor, al cristianismo por el paganismo y al paganismo por el cristianismo, a la derecha por la izquierda y a la izquierda por la derecha, al cielo por la tierra y a la tierra por el cielo, a lo masculino por lo feme-

---

33. *Fragmentos póstumos*, pág. 716 ss. De K. Rahner véase su obra *Teología de la muerte*.

34. Curiosamente hay un acercamiento a Nietzsche en la actual concepción física del universo como “multiverso”, al concebir universos o mundos infinitos, pero que se finitizan en acontecimientos limitados, por lo que dichos acontecimientos finitos acaban repitiéndose en universos o mundos infinitos. Subyace a esta visión física la idea de que los universos o mundos son cerrados y se recrean espontáneamente de modo infinito (mejor sería decir, de modo indefinido, dado que se trata de una hipótesis).

nino y a lo femenino por lo masculino. Pero esto es predicar/practicar un hermesianismo o, si se prefiere, un dionisismo apolíneo y un apolinismo dionisiano<sup>35</sup>.

Nietzsche captó perfectamente bien esta necesaria teoría y práctica de la coimplicación de los contrarios, pero al final su vida y su filosofía se desequilibran dionisianamente. A pesar de ello logró mantener un equilibrio dionisiano áureo hasta que no pudo más, entonces lo insoportable de la razón fue soportado perdiendo la razón, pero no el sentido, pasando de la consciencia diurna a la inconsciencia nocturna. De este modo la enfermedad nos salva de una salud explosiva y viceversa, de modo que la vida nos salva de la muerte y la muerte nos salva de la vida en una cosmovisión dualéctica generalizada.

Desde la posición pagana grecorromana Nietzsche nos ha hecho ver el extremismo del judeocristianismo y su moralismo, aunque ahora se trataría también de ver el extremismo del paganismo desde la perspectiva cristiana. Cuando nuestro autor se reclama de gran Renacimiento italiano no debería olvidar que nos las habemos con una época cultural en la que se conjugan el paganismo y el cristianismo, Sócrates y Jesús, como ha mostrado convincentemente Agnès Heller. Precisamente el denostado por Nietzsche *democratismo* moderno sigue siendo una interesante síntesis de la libertad pagana y del igualitarismo cristiano en fraternidad intercultural. Todavía en un líder como el presidente Obama puede apreciarse bien ese entrecruzamiento benévolo de contrastes<sup>36</sup>.

Entender la *contradicción* como Nietzsche quiere significaría aprehender tanto la vida dionisiana como la sobrevida apolínea, ya que Apolo no se queda en el mero vivir inmediato, sino que quiere algo más que la mera vida, para adoptar la expresión de G. Simmel. El propio lenguaje humano es la fusión de la música o sonido dionisiano y del gesto apolíneo imaginal o conceptual. La coimplicación de los contrarios consiste en “amar en el norte el sur y en el sur el norte”, como dice bellamente nuestro filósofo en *Más allá del bien y del mal*. Por eso asocia el humor al amor del hado, ya que “se requiere del mejor humor del mundo para soportar semejante mundo del eterno retorno”<sup>37</sup>.

Quizás es que debemos interpretar a Nietzsche no conceptualmente sino musicalmente, interpretativamente. Mientras que la música es un simbolismo preconceptual (pero conceptual), el concepto es ya un símbolo amusical (un mero signo semiótico y no hermenéutico). Así que el concepto racional es unívoco, mientras que el concepto simbólico es inteligencia afectiva y “logos polytropos”, por cuanto incluye la música: el primero se basa en la dicotomía general del *aut-aut* (o esto o lo otro), el segundo se basa en policromía dualéctica del *sive-sive* (ora esto ora lo otro). Pues la vida no es trágica o cómica sino *tragicómica*, por eso hay que asumir también a Eurípides, frente al criterio de Nietzsche, por cuanto añade al pesimismo trágico de Esquilo y Sófocles la comedia optimista. Y por

---

35. Sobre el hermesianismo como hermenéutica de la coimplicación, ver mi obra *Cuestiones fronterizas*. Barcelona: Anthropos, 1995.

36. Sobre el gran Renacimiento véase el libro de Agnès Heller al respecto (Península).

37. Nietzsche, *Fragments póstumos*, primavera 1885, así como *Más allá del bien y del mal*. De G. Simmel pueden consultarse sus *Estudios sociológicos*.

lo mismo hay que recuperar a Sócrates y su socratismo racionalizador, como cuando en 1877 nuestro autor considera “necesario incorporar en mí todo el positivismo y, sin embargo, seguir siendo aún portador del idealismo”. Y es que, en efecto, hay un Nietzsche mediador que en 1874 intenta reconciliar a Brahms y Wagner<sup>38</sup>.

Respecto al cristianismo, la crítica nietzscheana resulta certera aunque exagerada y despiadada. A pesar de que salva parcialmente a Jesús, el cristianismo queda condenado como una moralización monstruosa e innatural de la vida ascéticamente envenenada o culpabilizada, sólo redimible en el más allá de una hipotética trasvida enajenante. A pesar de todo, tanto en el dionisismo nietzscheano como en el cristianismo nazareno este mundo comparece como la obra de un dios sufriente, y en ambos casos el dolor y la cruz se ocultan bajo el reverso de la vida, como adujimos más arriba. También en ambas latitudes el sufrimiento santifica la vida, aunque el Nietzsche final ya no querrá saber tanto de esta concepción romántica juvenil. Pero incluso el último Nietzsche proyecta un dios trasfigurador de la vida, colocando la redención de la vida en el amor a la muerte, como ya dijimos, lo cual significa asumir el sufrimiento del amor y el sufrimiento de la muerte como redentores de la existencia<sup>39</sup>.

A pesar de su final antiromanticismo, Nietzsche se aproxima a V. Hugo en su visión de la melancolía como la felicidad de estar triste. Toda la filosofía nietzscheana trata de dar un nuevo crédito a lo desacreditado por la filosofía decadente, pero sabiendo distinguir perfectamente entre la felicidad externa del vicioso y la felicidad interna del vigoroso, entre la satisfacción exterior del libertino y la satisfacción interior del un artista como Rafael, entre el normal o normalizado (mediocre) y el raro o creador, entre la alegría necia y la alegría que trasfigura el dolor. Incluso tras haber proclamado la divinización del mundo, Nietzsche sabe que el mundo no es divino, ni moral ni humano. Por eso reconoce cínicamente llevar una vida de perros, asolado por una soledad que asume y exorciza a un tiempo en su roca solitaria junto al mar en Génova, desde la que vuelve a distinguir entre el Jesús sublime o sublimador y el cristianismo desublimado y castrador propio de la Iglesia<sup>40</sup>.

---

38. Sobre la mediación que ofrece la razón simbólica entre intelecto y emoción, ver mi obra *La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca 2000. Sobre el simbolismo musical, ver D. Picó, en *Nietzsche bifronte*, obra citada. Por cierto, el simbolismo lacaniano es paterno (semiótico, amusical), mientras que el simbolismo junguiano es materno (pulsional, musical): puede consultarse mi obra *C.G.Jung*, Universidad Deusto, Bilbao 1982. En la óptica de Nietzsche, el simbolismo es la objetivación apolínea de lo dionisiaco, de modo que el sentido simbólico o imaginal sería la trasfiguración del caos, el logos del mito, la configuración de la pulsión.

39. El Nietzsche juvenil llega a presentar al santo cristiano martirizado como ejemplo de la voluptuosidad en el sufrimiento (uno pensaría en la iconografía de san Sebastián). Sería interesante una comparación al respecto con el *De profundis* de O. Wilde, en el que el literato dice de Cristo que comprendía el pecado y el dolor como algo bello y santo, como etapas de la perfección.

40. Nietzsche critica la sexualidad extraviada de los fundadores del cristianismo (de Jesús a Francisco de Asís), la cual tiene que satisfacerse con fantasmas. Para la crítica de la Iglesia (católica) al respecto, véase la autocrítica del teólogo y psicoanalista E. Drewermann, *Kleriker/Clérigos*, Trotta, Madrid 1997.

Su propio antifeminismo queda matizado cuando le oímos decir que la sabiduría es una mujer, eso sí, que ama a un varón fuerte y no débil. Pero significativamente la cantidad y lo cuantitativo –la fuerza– queda referida a la cualidad y lo cualitativo –la *virtú* o virtualidad renacentista–, de modo que acaso lo fuerte encuentra su correspondencia en lo débil, y por tanto la fortaleza sería la ocasión de mostrar la capacidad de asumir la debilidad propia y ajena. Entre las debilidades nietzscheanas está precisamente su falta de una fuerte felicidad, como confiesa al final de su vida, lo que le obliga a soportar el sinsentido pero sin culpabilizar ni culpabilizarse, que sería la gran gangrena cristiana. En su trasvaloración de los valores arribará a una afirmación mediterránea del devenir convertido en ser eterno o eternizado. En ello hay una curiosa equivalencia con Heidegger, pues si en Nietzsche el acontecer es el ser, en Heidegger correspectivamente el ser es el acontecer<sup>41</sup>.

## 6. La vida y la muerte

*Una cierta disarmonía, es decir,  
una cierta mezcla de consonancia y conflicto  
parece ser la verdadera forma de la vida.*

(Nietzsche sobre Dühring).

El fino olfato nietzscheano conduce a nuestro autor a una regeneración de la sensualidad decadente o innatural típicamente socrático-sacrática (cristiana) en nombre de una sensualidad natural poscristiana. La sensualidad cristiana es una sensualidad enfermiza porque es una erótica del ideal, que busca la salvación en lugar de la sanidad o sanación. La salvación es moral y fantasmagórica, la sanación es biológica y fisiológica. En realidad Cristo fue un “anarquista santo” malentendido por su Iglesia, puesto que siempre pensó vivencial y simbólicamente y no literal o dogmáticamente. Según Nietzsche, Jesús plantea una redención del pecado y del pecador, al tiempo que proyecta una fe viva que es su propia recompensa, de la que obtiene una dicha genuinamente religiosa, mientras que en el cristianismo posterior es la desdicha lo que lleva al cristiano a la fe (una desdicha que desdice esa fe).

Pero Nietzsche se acoge frente a toda trascendencia a lo que G. Colli ha llamado su “intransigente inmanentismo”, al identificarse con un Dioniso huérfano de Apolo. La flauta dionisiana ya no se acuerda de acordarse con el acorde musical de la cítara apolínea. Ahora la estridencia de la música dionisiana disuelve la consonancia de la lira apolínea. Pero necesitamos tanto la flauta como la cítara, tanto el arco en tensión dinámica como la lira en distensión apaciguadora, tanto

---

41. El joven Nietzsche apoya a una especie de héroe antiheroico capaz de ser victorioso en la derrota. Y en un fragmento de 1875 nuestro autor se plantea la hipótesis dorada de la existencia de lo superior por mor de lo inferior, la gran virtud en función de la fragilidad, criticando que lo fuerte se imponga a menudo de modo negativo. Por su parte, el dios cristiano encuentra la fuerza en su debilidad o encarnación (la debilidad del amor). Respecto a Heidegger ver mi obra *Heidegger y el ser-sentido*, Universidad Deusto, Bilbao 2009.

la profundidad del dolor como la superficie del placer, tanto la vida como la muerte, la alegría como la tristeza<sup>42</sup>.

**(Si no viviera triste moriría)**

Defiende su derecho a la tristeza.  
"Si no viviera triste moriría".  
A fuerza de tristeza queda ileso  
de su amarga acritud.  
La tristeza  
lo que de Dios nos queda todavía.

**(Mañana será el mar)**

Mañana llegará nuestro descanso;  
no ceses de latir, corazón mío;  
mañana será el mar, será el remanso  
en que mi afán se tienda como un río.  
Mañana será el pan de nuestra hambre,  
mañana a nuestra luz huirá el ocaso<sup>43</sup>.

Nietzsche, reflejando a Dühring, ha escrito sobre la vida y la muerte:

Se debería considerar la muerte como una cierta reconciliación de todos los males de la existencia individual, no dominables de otra manera. La muerte no puede faltar en el conjunto de la vida: de lo contrario, ésta sería un quehacer insulso y aburrido. La muerte no es la enemiga de la vida por antonomasia, sino el medio a través del cual se hace manifiesto el significado de la vida. La muerte es la medida de la vida<sup>44</sup>.

En pro y en contra de Dühring, el propio Nietzsche escribió que

[...] la forma más universal del destino trágico es la derrota victoriosa o llegar a ser victorioso en la derrota. Pues lo que es derrotado es el individuo, y a pesar de ello nosotros sentimos su aniquilación como una victoria. Para el héroe trágico es necesario perecer en aquello que él tiene que vencer, pues perecer aparece tan digno y venerable como nacer. Pero el individuo que descubre por doquier su insuficiencia, ¿cómo podría soportarlo si no reconociese a la vez algo sublime y pleno de sentido en sus luchas, en sus afanes y ocasos?.

Como el Tristán de Wagner, Nietzsche siente "amor por aquello a través de lo cual uno es redimido, juzgado y aniquilado"<sup>45</sup>.

A partir de aquí cabría definir la muerte como la trascendencia de la vida immanente, así como la salvación del perecimiento individual en el Uno matricial. La originalidad de Nietzsche se caracteriza por su necesidad de asumir el sufrimiento y otorgarle nobleza frente a su miserabilización y deshumanización: hasta tratar de trasfigurarlo (trans)humanamente. Por eso puede afirmar la dicha de la

---

42. El Nietzsche maduro afirma que el placer es más profundo que el dolor, pero el dolor sería más real o radical, como afirmaba de joven en consonancia con su maestro Schopenhauer: véase la magna obra de este *El mundo como voluntad y representación*.

43. Jesús Tomé (Puerto Rico), extractos de dos poemas (pueden verse íntegramente en internet).

44. Véase la transcripción y comentarios a la obra de DÜHRING, E. *El valor de la vida* en Fragmentos póstumos (1875-82), pág. 131 ss.

45. *Fragmentos póstumos 1869-1874*, pág. 180, así como 1875-82, pág. 178 y 197. En un fragmento de 1870 Nietzsche afirma que el verdadero signo de salud es la muerte bella: la eutanasia.

desgracia del saber, lo cual es afirmar la dicha de la desdicha del conocimiento: el cual es siempre conocimiento trágico. Comentando a Wagner, nuestro autor vuelve a simbolizar el auténtico conocimiento en el conocimiento de la muerte (la muerte es mucho más perdurable que la vida):

Aquí es preciso aducir el prodigioso significado de la muerte: la muerte es el tribunal, pero libremente elegido, vivamente deseado, lleno de estremecedor atractivo, como si fuera algo más que una puerta hacia la nada. La muerte es el sello de toda gran pasión y de todo heroísmo, sin ella la existencia no es nada de valor. Estar maduro para la muerte es lo máximo que se puede lograr, pero también lo más difícil y lo que se conquista a través de heroicas luchas y sacrificios. Toda muerte de este tipo es un evangelio del amor; y la música toda es una especie de metafísica del amor; un aspirar y querer que a ojos de la mirada vulgar aparece como el ámbito de la "noluntad", como un bañarse en el mar del olvido, un conmovedor juego de sombras de la pasión pretérita. El individuo no puede vivir de una manera más bella que cuando madura y se inmola en esta lucha a muerte<sup>46</sup>.

En un aforismo de 1874, Nietzsche llega a afirmar que el sufrimiento es el sentido de la existencia. Ahora bien, afirmar que el sufrimiento es el sentido de la existencia (como trasfondo destinal) no equivale a decir que el sentido de la existencia sea el sufrimiento (como horizonte tendencial): en el primer caso el sufrimiento funge como "bajo obstinado" del existir, en el segundo como opción masoquista. Lo que el aforismo nietzscheano viene a decir es que sólo a partir de la procreación y el sufrimiento vital es posible la creación y el gozo existencial, lo mismo que a raíz del padecimiento de la vida se hace posible la alegría como un contrapunto armónico a la disarmonía de fondo. Es a partir de la tierra y el barro como construimos casas o catedrales, es a raíz del deseo carencial como podemos realizarnos<sup>47</sup>.

Nuestra consciencia procede desde la inconsciencia, lo mismo que el ser procede desde el no-ser. Nuestra existencia trata de encarnar la disonancia de la vida humanamente, como un acorde de la discordia. Pues el amor sólo surge del dolor, como la gracia desde la desgracia y la redención desde el pecado. Así que es a partir del pesimismo como podemos ser optimistas realistas, lo mismo que solamente asumiendo el sinsentido podemos proyectar el sentido humano aunque no sobrehumano, pues el Sobrehombre (*Übermensch*), ahora frente al propio Nietzsche, es una desmesura<sup>48</sup>.

Si según el filósofo germano el placer quiere profunda eternidad, el mismo placer debe soportar esa eternidad pacientemente. Pues si el placer quiere ser eterno sólo lo puede conseguir eternizando el correlato del sufrimiento vital a modo de basamento telúrico del Olimpo. Por ello el sufrimiento es el sentido ontológico-dionisiano del mundo, aunque el sentido existencial lo pongamos en el pla-

46. *Fragmentos póstumos* 1875-82, pág. 177-8, así como pág.702.

47. Para el aforismo, *Fragmentos póstumos* 1869-74. Madrid: Tecnos, 2007.

48. Podríamos hablar con cierto humor de una actitud "optimixta" de pesimismo. Para el Sobrehombre ver NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1980. Gianni Vattimo ha tratado de salvar al Sobrehombre nietzscheano traduciéndolo benévolamente como "Ultrahombre"(el hombre ulterior, y no el superhombre); véase su obra *Introducción a Nietzsche*.

cer apolíneo o antropológico. Ya que, como adujo nuestro autor, no hay verdad superficial bella sin una profundidad horrible. Se trataría de tocar ese fondo para, asumiendo su discordancia, contentarse concordantemente:

Cuán agusanada y hecha jirones está la vida humana, hasta qué punto se halla enteramente construida sobre el fraude y el disimulo, cómo todo lo solemne, cómo las ilusiones, todo placer de vivir se debe al error –y hasta qué punto el origen de un mundo semejante no hay que buscarlo en un Ser moral, sino acaso en un Creador-artista. Mas los dioses son malos y sabios: merecen su ocaso, el hombre es bueno y estúpido– tiene un porvenir más bello y únicamente lo alcanza cuando aquellos han entrado en su crepúsculo final<sup>49</sup>.

Frente a la disonancia del sinsentido, el sentido sería la disonancia encarnada o humanada, el ruido armonizado o simbolizado. Un tal sentido simbólico es la mediación o intersección de lo visual o espacial y de lo auditivo o temporal: por lo primero expresa la dirección imaginal, por lo segundo la tonalidad musical. El sentido abre un espacio melódicamente, proyectando un horizonte desde una cadencia. Así que el sentido es la interpretación del mundo desde el *pathos*, la pasión o la afección, es decir, “patológicamente”: artísticamente. Pedro se trata de un *pathos* enfriado con la edad, cuyo proyecto es un ideal noble abanderado por el “ángel frío”, el cual representa el idealismo pulsional y realista de un Nietzsche macerado y madurado a finales de 1880:

Mi ideal es: una independencia que no hiera la vista, un orgullo atenuado y escondido, un orgullo que se salda con los demás no compitiendo por su honor ni su placer y aguantando la burla. Eso ennoblecerá mis hábitos: nunca vulgar, siempre afable, sin ansiedad, pero avanzando tranquilo, levantando el vuelo; sencillo, hasta parco conmigo mismo, mas suave con los demás. Un sueño ligero, un paseo tranquilo a mis anchas, nada de alcohol, nada de príncipes ni otras celebridades, nada de mujeres y periódicos, nada de honores, ningún trato social salvo el de los espíritus superiores y de vez en cuando el pueblo bajo –esto es imprescindible, como tener a la vista una vegetación tupida y sana–, las comidas más preparadas, si es posible preparadas por mí mismo. Ideales del estilo son las esperanzas que las pulsiones nos permiten anticipar, nada más. Tan cierto como tenemos pulsiones es también que estas difunden por nuestra fantasía una suerte de esquema de uno mismo, cómo debiéramos ser para satisfacer adecuadamente las pulsiones –esto es idealizar. Habría que enseñarles a los trabajadores a disfrutar de la vida, a gastar poco, a estar a gusto, a cargarse lo menos posible (con mujer e hijos), a no beber, en fin, a ser filosóficos y a trabajar tan sólo mientras entretenga, a burlarse de todo, a ser cínicos y epicúreos<sup>50</sup>.

---

49. Al respecto NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. 1975-82; pág. 413, así como *Fragmentos póstumos*. 1869-74; pág. 280.

50. Al respecto, *Fragments póstumos*. 1875-82; pág. 693-4, así como *Fragments póstumos*. 1869-74; pág. 254.

## 7. Sentido y sinsentido

*Donde existe una gran fuerza,  
es necesario utilizar una balanza  
con contrapesos (F. Nietzsche).*

En este texto nos ha interesado confrontar al joven Nietzsche romántico y pesimista con el maduro Nietzsche posromántico e ilustrado que acaba afirmando optimistamente la “voluntad de poder”. Hemos tratado de reinterpretar esta contraposición como una composición cuasi musical, en la que finalmente se destila una especie de discordancia concordante regida por el compás empedoclesiano del amor y el disamor complementarios. Por ello nuestro filósofo puede describir a la filosofía como una alianza de fuerzas que unen (a modo de médico de la cultura), así como a la cultura como el acuerdo de muchas fuerzas originariamente hostiles que pueden repentizar hoy una melodía<sup>51</sup>.

En realidad interpretamos a Nietzsche no de un modo meramente histórico o historicista, sino de manera vital o transhistórica, lo cual quiere decir axiológica o simbólicamente. Esto significa buscar el valor o valoración de la vida, así como el sentido o sinsentido de nuestra existencia. Aquí radica precisamente el alto interés de la filosofía nietzscheana, en su captación valiente y veraz, profunda y afectiva del valor del ser. A este respecto el filósofo germano se pregunta si, como dijo Hume irónicamente, este mundo imperfecto ha sido objeto de creación de un sujeto divino demasiado joven o inexperto, o por el contrario demasiado viejo y decadente. Pues como dice el mismo Hume y transcribe Nietzsche, este mundo no es precisamente un mundo feliz:

Si un extranjero fuese inmediatamente arrojado sobre nuestro globo terráqueo, le mostraría, para que se hiciese una idea de nuestros sufrimientos, un hospital lleno de enfermedades, o una prisión atestada de malhechores, o un campo de batalla sembrado de cadáveres, o una flota a punto de naufragar, o una nación que agoniza bajo una tiranía, o por causa de la hambruna o la peste. Para mostrar el lado alegre de la vida y para darle una idea de sus placeres -¿a dónde tendría que llevarle? ¿A un baile, a la ópera, a una corte? Pensaría, con razón, que lo que yo quería era mostrarle únicamente otra clase de penas y preocupaciones<sup>52</sup>.

Pero es el propio Nietzsche quien, pasando de una consideración transhistórica a otra histórica, divisa nuestra sufrida contingencia en este mundo de un modo melodramático:

Sentir históricamente quiere decir saber que uno ha nacido, en todo caso, para sufrir y que todo nuestro trabajo sólo servirá en el mejor de los casos para olvidar el sufrimiento. Los semidioses vivieron siempre en el pasado, y la generación actual siempre ha sido la generación bastarda. Sólo las generaciones venideras podrán valorar en qué fuimos tam-

---

51. *Fragmentos póstumos 1869-74*; pág. 511 y 524.

52. D. HUME, *Diálogos sobre la religión natura*, sección 10; al respecto F. Nietzsche *Fragmentos póstumos, o.c.*, pág. 483-4.

bién nosotros semidiosos. Con esto no se quiere decir que exista una decadencia continua: pero cada época es siempre al mismo tiempo algo que se muere y suspira bajo la caída otoñal de las hojas. Sólo se considera la vida individual humana: lo que pierde el adolescente, cuando sale de la infancia, es tan insustituible (...) como lo que pierde cuando se convierte en hombre, para perder finalmente, una vez más, cuando llega a viejo, el último bien, de tal manera que ahora conoce la vida y está preparado para perderla. Pero hay que soportar la pérdida. El recuerdo acumula siempre más pérdidas y al final, cuando sabemos que hemos perdido todo, la consoladora muerte nos quita este saber, nuestro último predio. Mas si la tarea fuese en general decir en voz alta el pasado, ¿quién podría soportarlo? Para poder vivir, hay que tener mucha fuerza para olvidar<sup>53</sup>.

Este Nietzsche, que alguna vez fantasea con poder ser español mejor que alemán, es el discípulo de Schopenhauer, el cual buscaba la infelicidad aunque sin acabar de encontrarla, lo mismo que los antiguos buscaban la felicidad aunque sin encontrarla tampoco. Sin embargo, a diferencia de su maestro, Nietzsche sí que encuentra la felicidad precisamente porque no la busca, sino que le ha salido al encuentro paradójicamente con el destino de su crónica enfermedad. Es un encuentro de la felicidad en la infelicidad, porque nuestro filósofo es capaz de descifrar y asimilar lo que nos dice la infelicidad, el sufrimiento y el padecimiento:

Cada instante de la vida quiere decirnos algo, pero nosotros no queremos escuchar; tenemos miedo, cuando estamos solos y silenciosos, que se nos susurre algo al oído –y así odiamos el silencio y ensordecemos con la vida social. El hombre evita con todas sus fuerzas el sufrimiento, pero todavía más el sentido del sufrimiento padecido, poniéndose siempre nuevas metas busca olvidar lo que queda detrás. Si la pobreza y el sufrimiento le hacen rebelarse contra el destino, que le arroja precisamente contra esa abrupta costa de la existencia, evita así aquella mirada profunda que desde el núcleo de su sufrimiento le mira preguntando: como si le quisiese decir: ¿no se te ha hecho más fácil comprender la existencia? ¡Bienaventurados los pobres! Y si los aparentemente más afortunados son consumidos realmente por la intranquilidad y por la huida de sí mismos, a fin de no ver en absoluto la mala condición natural de las cosas, por ejemplo del Estado o del trabajo o de la propiedad –¡a quién podrían ellos provocar envidia!

Quienes glorifican el carácter finalista de la selección (como Spencer) creen saber cuáles son las circunstancias que favorecen el desarrollo y no incluyen entre ellas el *mal*! ¡Mas qué habría sido del hombre *sin* miedo, sin envidia o codicia! Ya no existiría; y si uno piensa en los hombres más ricos, más nobles y más fecundos, sin mal –se está pensando una contradicción. Que se actuara por todas partes con benevolencia, incluido uno mismo –eso sería un sufrimiento terrible para el genio, puesto que toda su fecundidad se nutre egoístamente de los demás, y pretende dominarlos, explotarlos, etc.<sup>54</sup>.

El auténtico filósofo nietzscheano es el crítico corrosivo de toda falsa infelicidad o felicidad, sea bajo la forma del tinglado o de la melopea, lo que nuestro autor denomina con las tres M: lo momentáneo, la moda y el modo filisteo o superficial (periodístico) de nuestra pseudocultura contemporánea. Frente a la felicidad beata o beatífica, pero también frente a la infelicidad abrupta y sin salida, Nietzsche busca otra escena o escenario, en cuyo frontispicio puede leerse la antigua sentencia española: “defiéndame Dios de mí” (pero un dios dionisiano).

53. *Fragmentos póstumos*, o.c., pág.505 y 507.

54. *Fragmentos póstumos*, o.c., pág. 563; *Fragmentos póstumos 1875-82*, pág. 768.

Porque tanto la felicidad como la infelicidad son simples expedientes de los que debemos librarnos o ser librados para poder/saber vivir, por cuanto son extremos de una realidad abigarrada: la infelicidad en la felicidad, pero también la felicidad en la infelicidad (dicho sea simbólicamente).

Desde esta perspectiva, se podría decir nietzscheanamente que es feliz quien es o al menos ha sido infeliz, lo mismo que es infeliz quien es o al menos ha sido feliz, puesto que se necesita un término de comparación correlativo. La correspectividad de la felicidad respecto a la infelicidad y viceversa, nos recuerda la misma correlatividad de la independencia respecto a la dependencia y viceversa, de modo que el independiente es aquel que tiene un alma paradójicamente dependiente, es decir, sensible. La dialéctica nietzscheana es una dialéctica de la contradicción como “condición”, hasta convertirse en una “diléctica” amorosa de esos contrarios, así cuando nuestro autor afronta abiertamente el logro y la decepción, bendiciendo la negatividad que enriquece el mundo y absorbiendo la dulzura amarga de la vida, pero también la amargura de la vida que revierte en dulce al poder expresarla. Claro que aquí nos topamos con el límite demoníaco, tras el cual subyace ya el sadomasoquismo nietzscheano, el cual consiste en la celebración positiva de lo negativo de forma inmediata (sin mediaciones o remediaciones):

La alegría ante la desgracia ajena o ante la felicidad ajena nos benefician, son fuente de un desarrollo más fuerte. Incluso es posible disfrutar de la alegría de nuestros enemigos ante nuestra desgracia. Se fantasea con un falso concepto de concordia y paz, considerado el más provechoso de los estados. En realidad, a todas las cosas les es inherente un fuerte antagonismo, al matrimonio, la amistad, el Estado, la confederación de Estados, la corporación de asociaciones científicas, la religión, a fin de que crezca algo adecuado. La oposición es la forma de la fuerza –en la paz como en la guerra, por eso tiene que haber fuerzas diferentes, y no iguales, pues estas se mantendrían en equilibrio. Cuando un pueblo se vuelve orgulloso y busca enemigos, su fuerza y sus bienes crecen.

Por otra parte, qué importa mi felicidad, los sabios entre los hombres deben regocijarse con su locura, pues yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso. Si-ni-stra es la existencia humana y carente aún de sentido. A fondo yo no amo más que a la vida -iy, en verdad, sobre todo cuánto la odio! La felicidad es una mujer, pero yo no corro detrás de las mujeres: por eso la felicidad corre detrás de mí<sup>55</sup>.

## 8. Conclusión final: Zaratustra

Con las últimas citas del Zaratustra nietzscheano nos confrontamos a la legendaria figura simbólica del profeta persa/iraní Zoroastro, del siglo VI antes de Cristo, cuya doctrina aria se describe en el Zend-Avesta como la lucha dramática entre el bien y el mal, Ormuz y Arriman, lo divino y lo demoníaco. De esta guisa Nietzsche replantea decisivamente la cuestión capital del bien y del mal, la cuestión de la tradición gnóstica sobreseída por el moralismo moderno en el que el bien comparece beatificado por encima del mal. Es verdad que incluso en el

---

55. *Fragmentos póstumos*, 1875-82, pág. 718 y 825, así como *Así habló Zaratustra*, o.c., discursos.

Avesta el bien acabará venciendo al mal, aunque esa victoria se dará en otro mundo, pero Nietzsche ha recogido del gnosticismo la importancia radical concedida al mal, aunque buscando no su vencimiento por el bien sino la sublimación del mal en bien, de modo que las nuevas virtudes poscristianas no surjan contra las pasiones sino de las pasiones, al mismo tiempo que lo divino y lo angélico surja de lo demoníaco por un proceso de destilación y no de represión.

En realidad no hay una oposición absoluta entre el arriba celeste y el abajo inframundano, ya que a mayor elevación hacia la luz (símbolo del bien) mayor profundización hacia la oscuridad (símbolo del mal). Así que el bien y el mal no son esencias inmutables sino símbolos temporales que se trata de trasvalorar, ya que el bien ha sido concebido buenamente y el mal malamente. Zaratustra comparece como el nuevo Hermes que cambia los mojones o límites de la moral tradicional. En efecto, lo bueno moralmente es lo malo vitalmente, y viceversa, de modo que la moral tradicional desmoraliza en lugar de dar moral, en el sentido de vigor, fuerza y poder. El intento de Zaratustra radica en quitar al mal su maldad tradicional, asimilando su energía y transustanciando su pulsión, elevando lo bajo y rebajando lo alto, asumiendo el azar y el destino, el tiempo y la temporalidad, de modo que se coafirmen lo alto y lo profundo, el arriba y el abajo, la cumbre y el abismo<sup>56</sup>.

Zaratustra acaba predicando al Sobrehombre, el cual es como un demonio trasmutador, arquetipo del Nietzsche tragado por la ballena de la soledad en la que encuentra como Jonás su patria salvadora de los hombres. Desde ella nuestro autor redime la inocencia y el gozo, el dominio y el egoísmo, el mundo del país de los hijos (niños) frente al país de los padres y de las madres. Zaratustra es a la vez el abogado de la vida y el abogado del sufrimiento, porque es el abogado del círculo o anillo del existir, cuya ley es el eterno retorno de lo mismo. En esta circularidad anida la eternidad del “dios desconocido”, una divinidad demoníaca que consigna a la vez el dolor y la felicidad de modo unitario, pues Nietzsche ama la ambivalencia (aunque no la ambigüedad). La conclusión de su nueva moral inmoral es consecuente: “nada es verdadero, todo está permitido”, lo cual encarnaría una inmoralidad moral, ya que aunque Nietzsche-Zaratustra ama a los “bellos lascivos” (la sensualidad), en el fondo se trata de “voluntad de amor” (*Wille zur Liebe*) y por ello de amor al amor, el cual es a la vez moral e inmoral, altruista y egoísta, donación y recepción, sufriente y gozoso<sup>57</sup>. El definitivo discurso de Nietzsche que sirve de alternativa “moral” se enuncia como un amor necesario (*amor fati*): el amor a lo que es necesario. Pero lo necesario es tanto el dolor como la alegría:

56. Ver al respecto el *Zaratustra* nietzscheano, reconocible como un demon (daimon, demoníaco trasvalorador de los valores). Curiosamente también M. Heidegger define al Ser-sentido de la existencia como sublime y abismático, véase mi *Heidegger*, obra concitada.

57. Ver de nuevo el *Zaratustra*, capítulo “Del immaculado conocimiento” y “El mago”; también mi visión juvenil de Nietzsche en mi obra *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona 1986. Al criticar el país del padre (*Vaterland*, patria) y el país de la madre (*Mutterland*) y afirmar el país de los hijos o niños (*Kinderland*), Nietzsche se sitúa en una posición cercana al fratricidalismo, puesto que el país de los hijos es el país de los hermanos, la fratria de la hermandad.

La capacidad para el dolor es un conservante extraordinario, una especie de seguro de vida: *ésta es lo que el dolor ha conservado*: es tan útil como el placer –para no decir demasiado. Me pongo a vivir para hacer que del dolor surja una vida que sea todo lo rica posible –seguridad, prudencia, paciencia, sabiduría, variación, todos los matices delicados del claro y el oscuro, de lo amargo y lo dulce –todo se lo debemos al dolor. Sólo con esta condición, estar siempre abierto al dolor, venga de donde venga y hasta lo más profundo, sabrá estar abierto el hombre a las especies más delicadas y sublimes de la “felicidad”.

¿Qué me sucedió ayer en este lugar? Nunca había estado tan feliz, y la marea de la existencia me trajo con las más altas olas de la dicha su más delicioso manjar, la melancolía púrpura<sup>58</sup>.

La melancolía nietzscheana es la *melancolía púrpura*: la melancolía de humano color encarnado: la melancolía encarnada.

## 9. Excurso sobre G. Vattimo

Aparece en español el Homenaje internacional al filósofo nietzscheano-heideggeriano Gianni Vattimo, articulado e introducido por su discípulo Santiago Zabala, en el que toman parte figuras reconocidas como U. Eco, Ch. Taylor, R. Rorty, M. Frank, R. Schürmann, W. Welsch, J.L.Nancy, R. Bubner, J. Grondin, G. Marramao, Flores d’Arcais, F. Savater y otros reconocibles. El traductor español Javier Martínez Contreras vierte el original –*Weakening Philosophy*– como “Debilitando la filosofía”, ya que es propio del “pensamiento débil” vattimiano disolver el dogmatismo del pensamiento tradicional absolutista, esencialista o sustancialista, desmoronando el fundamentalismo de la metafísica clásica y su idea fundamental del Ser precisamente como fundamento inconcuso de la realidad (así maniatada, amordazada o reificada)<sup>59</sup>.

En consecuencia, cabe entender la filosofía vattimiana como debilitante o debilitadora, como una asunción de la Gaya ciencia nietzscheana, así pues como el Gay saber propio del personaje de Zaratustra, el cual predica a la vez el arraigo en la tierra (simbolizado por la *serpiente* de su caduceo) y el andar ligeros sobre ella (simbolizado por las *alas* del mismo caduceo). Y en efecto, hay una cierta ligereza vattimiana frente a la seriedad germánica y a la analítica anglosajona, ligereza que tiene un toque latino de sensibilidad e intuición, de cromatismo y agilidad, de arraigo existencial y desarraigo libertario típicos del Zaratustra nietzscheano:

Zaratustra el bailarín, Zaratustra el ligero,  
el que hace señas con las alas, uno dispuesto a volar.  
(Así habló Zaratustra, Cuarta parte)<sup>60</sup>.

58. *Fragmentos póstumos 1875-82*, pág. 865 y 879, 894.

59. Véase ZABALA, Santiago (Ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de G. Vattimo*, Anthropos, Barcelona 2009.

60. Curiosamente, en un Fragmento de 1875, Nietzsche debilita el pensamiento darwiniano de la lucha por la existencia, alegando que son precisamente los débiles y ligeros quienes hacen progresar la sociedad frente a los elementos fuertes y estáticos que la estabilizan; ver *Fragmentos póstumos 1875-82*, pág. 214.

Como Zaratustra, Gianni Vattimo es fiel al sentido de la tierra, pero no de un modo pesante o sofocante sino ligeramente, flotante o posmodernamente. La simbólica de las *alas* remite aquí al interés liberador o emancipador, siempre presente en la actividad teórica y práctica del filósofo italiano, a la vez que político europeo. En efecto, hay que situar su hermenéutica entre el marxismo de Marx y el liberalismo de Popper, en esa zona solidaria que podemos denominar “comunismo hermenéutico” (que es precisamente el título de un libro anunciado de Vattimo en colaboración con S. Zabala).

Y es que Zaratustra no es Dioniso ni Apolo, sino Hermes el remediador, aquel dios griego que hace de puente con el dios cristiano. En efecto, Hermes es el Cristo pagano y Cristo es el Hermes cristiano. Se trata del dios de la Hermenéutica, pues la hermenéutica fundada por Heidegger y Gadamer realizan un puente o mediación entre el paganismo y el cristianismo, lo griego y lo cristiano, reinterpretando el ser griego como un ser encarnado y tachado o crucificado (Heidegger), cuya expresión es el logos humanado del lenguaje dialógico (Gadamer). En esto Vattimo ha sido fiel al espíritu de la hermenéutica, explicitando su idea originaria como “*Verwindung*”: no ya superación de lo otro sino comprensión, no ataque al otro sino coimplicación, no denegación de la diferencia sino asunción crítica, no violencia a la otredad sino ironía y caridad<sup>61</sup>.

Mas ironía y caridad responden respectivamente a una noción griega o pagana (la ironía socrática) y a otra noción cristiana. Pues bien, fue el romántico Schlegel quien coimplicó ambas nociones aparentemente dispares al proponer que la auténtica ironía es la *ironía del amor*, la ironía amorosa o caritativa, esa actitud que se acerca a la noción de piedad humanista y de compasión en Schopenhauer. Es esta ironía de la caridad la que le sirve a Vattimo para exorcizar los males de nuestro tiempo, desde el fundamentalismo a la marginación, desde el capitalismo a la pobreza, desde la violencia hasta la exclusión. Se trata de una búsqueda de la complicidad humana universal, basada en una Fraternidad que emerge precisamente en el entrecruzamiento simbólico del romanticismo (cristiano) y de la Ilustración (pagana).

Toda esta temática junto con otras adyacentes comparecen en el Homenaje internacional a Gianni Vattimo organizado por S. Zabala. Allí el lector curioso podrá encontrar la reacción de figuras relevantes del pensamiento contemporáneo a la filosofía vattimiana, así como la respuesta final de este. Algunos como U. Eco le ruegan a Vattimo que tenga en cuenta los límites de la interpretación sin fin preconizada por este, ya que siguiendo a su maestro Aristóteles el semiólogo Eco se siente inquieto por una posible disolución ilimitada propia del nihilismo vattimiano (acaso ignorando que toda disolución se realiza finalmente a favor de una resolución en nuestro caso política, de signo liberador o emancipador). Otros como Jean Grondin avisan al filósofo turinés del peligro de reducir el lenguaje del ser a nuestro lenguaje, lo cual sería recaer en antropomorfismo (un

---

61. Al respecto VATTIMO, G. *Non essere Dio*, Albertino, Regio Emilia 2006.

antropomorfismo empero que evita su subjetivismo si es consciente de serlo, diría yo). Otros como W. Welsch advierten a nuestro autor de una recaída en el historicismo (desconociendo quizás que uno relativiza su ideología reconociendo su historia relativa).

Uno de los autores más intrigantes al respecto es R. Schürmann, original personaje filosófico que se inspiró en el maestro Eckhardt para realizar una interpretación radical del ser heideggeriano como anarcoide (el ser no como fundamento sino como desfundamento). En su artículo sobre Vattimo este autor plantea sutilmente el sexo del ángel de P. Klee, aquel angelote que W. Benjamín descubre junto a las ruinas acumuladas de la historia. Pues bien, el propio Schürmann responde que quizás se trata de un ángel femenino, cuya debilidad se traduce en compasión, reflejando así el debilitamiento vattimiano como una disolución de la razón patriarcal (una cuestión que me es cara). Ya Karl Popper en su obra "La sociedad abierta y sus enemigos" interpretó las Ideas platónico-aristotélicas de las cosas como sus "padres" o esencias internas, es decir como sus estructuras o fundamentos esenciales (frente los cuales la *existencia* significaría no el patrón de las cosas sino su madre o matriz, añadiríamos nosotros hermenéuticamente).

Para finalizar yo mismo quisiera plantearle al maestro y amigo Vattimo la cuestión de su vinculación filosófica a Nietzsche y Heidegger. De Nietzsche parece tomar la parte más crítica de su pensamiento nihilista, de Heidegger (y Pareyson) retomaría la parte constructiva de su cristianismo hermenéutico. Ahora bien, a la hora de la verdad, el propio Vattimo aduce que trata de interpretar a Heidegger a partir de Nietzsche, de ahí su acento deconstructivo o disolutor, así como su aceptación de que "el valorar o interpretar (humano) constituye al ser" (Nietzsche). Esta posición antropomórfica o superhumanista se diferencia del antihumanismo heideggeriano, según el cual el valorar o interpretar (humano) no constituye al ser, sino que constituye *el* ser (en el sentido de que el ser mismo valora o interpreta a nuestro través, mientras que el hombre realiza una respuesta al ser más o menos responsable).

El caso es que en Nietzsche hay una cierta reducción del ser al (super)hombre, lo que lleva a cierto antropomorfismo asumido; por su parte en el Heidegger maduro hay la convicción de que valoramos o interpretamos al ser porque el ser precisamente valora o interpreta a nuestro través, de modo que hay una cierta preeminencia del ser sobre el hombre (ontología hermenéutica). Pues bien, la hermenéutica clásica de Gadamer ha proseguido la senda de Heidegger, aduciendo que "hay más ser que conciencia, de modo que no puede ser superado"<sup>62</sup>. Podríamos decir que el ser no puede ser superado por el (super)hombre, sino solamente supurado, dado su carácter destinal. Se trataría entonces de articular nuestro destino humano: humanamente.

---

62. GADAMER, H.G. *Kleine Schriften*, I, pág. 127.