

**FEDERICO NIETZSCHE Y EL VALOR DE LA MENTIRA**  
Su crítica al pensamiento racional de Occidente

**WILMER A. HERNÁNDEZ VELANDIA**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
**ESCUELA DE FILOSOFÍA**  
**BUCARAMANGA 2007**

**FEDERICO NIETZSCHE Y EL VALOR DE LA MENTIRA**

Su crítica al pensamiento racional de Occidente

**WILMER A. HERNÁNDEZ VELANDIA**

TRABAJO DE GRADO, PRESENTADO COMO REQUISITO  
PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

**DIRECTOR**

**PEDRO A. GARCÍA**

DIRECTOR ESCUELA DE FILOSOFÍA, UIS

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA 2007**

A mis padres Alfonso y Nelly, y a mi hermano Orlando,  
por las mil vidas y el destierro;  
A Abi, por el drama y la libertad;  
A Alfredo, Iván, Jeyver, Darío y Mafer,  
por su gran ejemplo y testarudez.

Quien me despierta me hiera.  
F. Nietzsche.

## CONTENIDO

PRÓLOGO-----	8
INTRODUCCIÓN	
I-----	10
II-----	11
III-----	12
IV-----	13
1. PRIMERA PARTE. La apariencia y la verdad	
1.1. Antecedentes prejuicios y oponentes de la tragedia	
1.1.1. Introducción-----	15
1.1.2. ¿Qué es la ilustración?-----	16
1.1.3. La culpa de Anaximandro y el niño de Heráclito-----	22
1.2. El nacimiento de la apariencia, o de la necesidad de Apolo-----	26
1.2.1. Pesimismo-----	27
1.2.2. Arte, o el mundo que compartieron los dioses y los hombres-----	28
1.2.3. Apolo-----	29
1.2.4. Dionisos-----	31
2. SEGUNDA PARTE. La enfermedad de Grecia y los paliativos de Sócrates	
2.1. Introducción a la Segunda y Tercera parte-----	33
2.2. Redimido por Dionisos, Apolo moribundo se hace máscara redentora-----	35
2.3. Los despojos poseídos, máscaras de Sócrates-----	37
3. TERCERA PARTE. El método	
3.1. El descubrimiento de quien se es-----	42
3.2. La genealogía del señor y la del esclavo-----	45
3.3. El caso de un mentiroso-----	51
BIBLIOGRAFÍA-----	55
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA-----	56

## RESUMEN

**TÍTULO:** FEDERICO NIETZSCHE Y EL VALOR DE LA MENTIRA. SU CRÍTICA AL PENSAMIENTO RACIONAL DE OCCIDENTE.\*

**AUTOR:** WILMER A. HERNÁNDEZ VELANDIA.†

**PALABRAS CLAVES:** Occidente, Ilustración, Grecia, Tragedia, pesimismo, mentira, verdad, apariencia, arte, Sócrates, razón, acción, reacción, genealogía, voluntad de poder.

**DESCRIPCIÓN O CONTENIDO:** En el presente trabajo se rastrean las nociones principalmente de «apariencia» y «verdad», en algunas de las obras de Federico Nietzsche.

En la primera parte se estudia *El nacimiento de tragedia*; allí el joven filólogo defiende la verdad pesimista y el contra-movimiento «arte», como medio de ocultación de aquella en la apariencia.

En la segunda parte se expone la denuncia que hace Nietzsche a la opción racional de salvación ofrecida por Sócrates, cuando queda al descubierto nuevamente el pesimismo en Grecia, por efecto de la propia razón, pues dicha opción invita a la superación del dolor; circunstancia que tiene como efecto el desprestigio de los sentidos y del cuerpo en general, dado que a través de él se capta el mundo como devenir y cambio constante, lo cual es sólo apariencia para la razón.

Finalmente, en la tercera parte se estudia *La genealogía de la moral*, lugar donde Nietzsche expone más ampliamente los orígenes de la forma de pensamiento que se rige por el prejuicio de la antítesis de los valores; con ello, Nietzsche renueva sus nociones de «verdad» y «vida», y deja claro que el pesimismo, o su antigua verdad, no es más que otro síntoma del tipo de fuerza de aquellos que sólo pueden seguir con vida a través de la falsificación de la voluntad que se afirma; para lo cual se ha tomado, ha modo de ejemplo, nuevamente el caso de Sócrates.

---

\* Trabajo de grado.

† Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Pedro A. García, Director Escuela de Filosofía UIS.

## SUMMARY

**TITLE:** FREDERICK NIETZSCHE AND THE VALUE OF THE LIE. HIS CRITICISM OF THE CONCEPT OF WESTERN RATIONALITY.\*

**AUTHOR:** WILMER ALFONSO HERNÁNDEZ VELANDIA.†

**KEYWORDS:** Western, Illustration, Greece, tragedy, pessimism, lie, truth, appearance, art Socrates, reason, action, reaction, genealogy, will of power.

**DESCRIPTION OF CONTENTS:** This paper explores principally the notions of «appearance» and «truth» in some of the works of Frederick Nietzsche.

The first part studies *The Birth of Tragedy*, where the young philosopher defines the pessimistic truth and the contra movement «art», as the way to mask the appearance.

In the second part is presented Nietzsche's denunciation of the rational option of salvation as offered by Socrates, whereby the pessimism is revealed again in Greece, as the effect of proper reason. This option invites to overcome the grief; this circumstance has the affect of disparaging the senses and the body in general, as through it the world is perceived in a state of constant flux, which is just appearance for reason.

Finally, the third part studies the *Genealogy of the Moral*, in which Nietzsche expounds widely on the origins of the shape of thinking which is ruled by the prejudice of the antithesis of values. In this Nietzsche renews his notions of «truth» and «life», and leaves it clear that pessimism, or his old truth, is no more than another symptom of the type of power of those who go through life falsifying the will which is ratified; for this Socrates is again taken as an example.

---

\* Paper Work

† Human Sciences Faculty, Philosophy School. Director: Pedro Antonio García Obando.

## PRÓLOGO

Afortunadamente, este trabajo de grado es lo que queríamos que fuera. Ya lo diremos. Todo porque no se hizo caso. No pudimos aceptar los sinceros consejos de quienes «ya pasaron por éstas». Aunque sí se debe reconocer, y dejar por escrito, el convenio al cual tuvimos que llegar todos, pues descubrimos a tiempo la absoluta necesidad que teníamos de lo otro, para sacar adelante lo nuestro ¿Cuántos éramos nosotros? Varios.

En una ocasión habíamos escogido el fragmento como forma estructural del trabajo, para que tuviera oportunidad cada uno de decir lo suyo sobre un punto, al modo como se intenta desarrollar en el niño el pensamiento divergente, con un punto en la pizarra. Pero no como lluvia de *gotitas* de ideas al respecto, sino de fragmentos hinchados y bien diseñados. El punto hacía de bajo continuo, mientras los fragmentos contrapunteaban. No obstante, con el transcurso del trabajo, estos cada vez tendrían que ver más los unos con los otros, primero dos, luego cuatro, y por último, de gran *finale*, todos sin excepción, debían armonizar plenamente, poder explicarse como sistema, donde cada uno se hacía realmente, en algún momento, imprescindible. Pero entiéndase que se trababa más bien de la formación de un ser vivo, susceptible de ser absorbido por otro, otro sistema, otro concepto, o de absorber y de hacer órgano, así como de estar dispuesto a dejar atrofiar algunos de los suyos por falta de uso, según las nuevas condiciones a que se viera enfrentado.

La antigua introducción a este trabajo ya contaba con esta forma fragmentada. Se hablaba de la risa, de lo serio, de la imagen que debía mantener el hombre moderno, de Nietzsche y la mentira por supuesto, del lenguaje, de la moral; en fin, se intentaba tocar una gran serie de temas, cada uno por sí mismo extremadamente complejo.

Las Escuelas recomiendan, para el trabajo de grado, la especialización, limitarse al estudio de un sólo concepto en un autor, desarrollar una sola pregunta guía, manejar un par de textos nada más, escribir cierto número de páginas. Cualquier concepto es susceptible de ser visto a través de la historia y puesto en observación por los diferentes campos académicos. Pero este enfoque también tiene sus problemas. Al iniciar la investigación con una pregunta, sin tener muy claro todavía el contexto específico, el campo semántico en el cual se introduce, es muy probable que se haya empezado mal: puede que en realidad cada palabra que invoca la pregunta conserve de principio el sentido y los matices que le ha adjudicado otro contexto, y que aunque sea muy común también en el contexto en el cual se problematiza ahora, el sentido con que la abordamos tal vez corresponda a otra cosa bien distinta. Esto sucede con frecuencia en la investigación que es básicamente interpretativa, la investigación histórica, la filológica, la filosófica, entre otras.

He aquí la importancia que tiene para nosotros la historia universal, la forma de vida de un hombre, sus creencias, sus enemigos, su ambiente familiar y académico, su juventud, su idea sobre la historia, sobre él mismo y su tiempo. Todo ello afluido hacia un sólo concepto tomado en serio, pero que podía haber sido otro de todos modos, o varios a la vez. Hemos conformado así, y definitivamente, tomando en cuenta nuestro enfoque general y el sugerido de lo particular, un ambiente, un espacio, un horizonte, como si se tratara de una zona geográfica, de una ciudad, un lugar con sus propios accidentes, al cual hemos logrado colonizar, alcanzar, llegar. Terminado este trabajo, creemos, ahora sí nos es lícito preguntarnos adecuadamente, señalar, porque se trata de un lugar por descubrir, dónde vivir, el gran marco teórico de un proyecto de vida tal vez.

## INTRODUCCIÓN

### I

Nuestra más honda intención es hacer una construcción propia *básica* o idea general, sobre un tema tratado por un autor y sobre el autor, a partir del estudio de algunas de sus obras. Queremos dar un enfoque. No se intenta tomar al autor por cada uno de sus puntos definitorios, es decir, resolverle, y menos despejar toda sombra de duda sobre uno sólo de ellos en un tiempo específico de su vida. Tratamos de rastrear lo que alguien tiene por mentira en varios momentos sucesivos de su pensamiento y el modo en que se relacionan.

Damos a este trabajo el tono de una investigación. Y la razón de ello es que no podemos tener presentes, desde el inicio, ni todas las respuestas ni todas las preguntas. No expondremos únicamente resultados, haremos patente además el trabajo de campo. Así, damos oportunidad a que surjan, en el desarrollo, conclusiones o preguntas *no programadas*, que permitirían plantear el problema desde otra perspectiva o dar con otros, para dilatar en próximas investigaciones. Obviamente, tratamos de dejar siempre al margen por ahora esas dilataciones: sólo así se hace meramente posible este trabajo. Y si se trata de dejar, a los posibles lectores, las cosas claras sobre nuestras intenciones acá, y para ello se hace necesario plantear una pregunta inicial guía, tenemos, pues, ésta: ¿A qué llama Nietzsche mentira, dentro de su consecutiva exposición y crítica a occidente?

No es demasiado pronto para afirmar lo siguiente: no ha habido autor serio que no haya tocado el problema de la verdad, es más, la filosofía a lo largo de toda su historia occidental no se ha preocupado por otra cosa que por buscar la absoluta verdad y la fuente de todo engaño, apariencia, mentira. Creemos, con Foucault, que la filosofía desde Parménides no ha sido otra cosa que *una crítica de una analítica de la verdad en genera*<sup>1</sup>.

Ahora bien, entendemos que Federico Nietzsche puede brindarnos una orientación especial, por cuanto que es con él precisamente que la modernidad capta por primera vez con suficiente claridad este rasgo fundamental de la filosofía y de la modernidad misma, que se creía excluida de alguna manera de la historia, más allá de ella.

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, MICHEL, *¿Qué es la Ilustración?* Tomo diez «Saber y verdad», Colección «Genealogía del poder», Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, España, 1991. pág. 207.

No hay duda de que la filosofía siempre ha ido tras la verdad. Bien, ¿esto presupone que indiscutiblemente hay una verdad, que una bella u horrenda verdad debe subyacer o existir *más allá del todo*?

## II

Lo que nos ha convencido de estudiar las obras de Federico Nietzsche para el propósito de ahondar en el tema, la mentira, han sido primariamente los tres capítulos iniciales de su obra *Más allá del bien y del mal*. Allí, de manera especialmente clara, Nietzsche da con la causa principal por la cual los filósofos siempre han sostenido que «la verdad debe ser más valiosa que la apariencia» o, lo que es lo mismo, que lo serio e inmutable debe ser de mayor valor que todo aquello que tenga o tienda al doble sentido, a la malinterpretación, a la mofa. Nietzsche, parafraseando a los metafísicos, dice: «las cosas de *valor sumo* es preciso que tengan otro origen, un origen propio, - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí»<sup>2</sup>. Encuentra que la verdad de lo *en sí* incondicionado, así como la mentira de la *antítesis* del mundo condicionado de las apariencias, se basan en un mero argumento de autoridad a partir del cual los filósofos de todas las épocas habían venido montando sus edificios conceptuales<sup>3</sup>. La pregunta que sin esperar nos salía al paso era ¿y por qué? La pregunta por el valor: ¿Por qué damos, nosotros los occidentales, más valor al oro que al barro? Pero la pregunta que se haría Nietzsche sería aún más radical que la nuestra, ¿por qué, ni aún *los más previsores* de los filósofos, nunca se habían hecho esa pregunta? La cuestión aquí planteada es ya de otro fardo, pues antes de formular una pregunta que interrogara por la verdad, como siempre lo habían estado haciendo los filósofos antecesores de Kant, Nietzsche, por el contrario, se encamina hacia una *ontología del presente*<sup>4</sup>. El *quizá* es el siguiente: «Sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo, a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida»<sup>5</sup>. Esto supondría que nunca ha importado, en realidad, la falsedad de un juicio, ni que en su base argumentativa acaso

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, § 2, pág. 23.

<sup>3</sup> En su obra *Crepúsculo de los ídolos, o Cómo se filosofa con el martillo*, en la sección «El problema de Sócrates» Nietzsche pone de primera línea el juicio del llamado *consenso de los sabios*: la vida no vale nada – sustentado en un puro argumento por autoridad. A la conclusión «aquí, en todo caso, algo tiene que ser verdadero», Nietzsche propone «aquí, en todo caso, algo tiene que estar enfermo.» El hecho de lanzar un mismo juicio de valor sobre la vida demuestra dos cosas: Uno, no una verdad sino una misma constitución fisiológica previa y modeladora, de modo que el juicio solo podría valer como síntoma; Dos, una falta de sabiduría, «por cuanto que el valor de la vida no puede ser tasado» y significaría una falta de *finesse* no darse cuenta que algo viviente, en su condición de hacer parte de la vida, no puede ser juez. Ahora bien, habiendo encontrado que los llamados sabios son siempre hombres tardíos y de constitución débil, que niegan lo negativo, ello demuestra, según Nietzsche, precisamente su falta de sabiduría y decadencia, con lo cual reduce a una falacia *ad populum* el citado argumento por autoridad. (Alianza Editorial, Madrid, 2001. págs. 51-52)

<sup>4</sup> En el citado curso de Foucault, se habla de Kant como del primero que fue capaz de mirar al presente y preguntar por nosotros. Entre los que luego intentaron hacerlo en más detalle está Nietzsche. (Véase, *¿Qué es la Ilustración?*, op cit. pág. 207.)

<sup>5</sup> *Más allá del bien y del mal*, op cit., § 4, pág. 24.

hubiera una anegadiza creencia, siempre y cuando propiciara la *conservación* de una forma de vida. No importaba que una especie viviera en una mentira, mientras viviera, mientras esa mentira favoreciera su conservación o crecimiento. La sencilla conclusión que podíamos sacar de allí es la siguiente: lo vivo quiere vivir a toda costa.

Lo definitorio, la certeza que nos ha puesto en un camino del cual ya no nos quisimos sustraer, que ha despertado nuestra total fascinación, ha sido pues el del valor de la mentira y el descubrimiento de que la búsqueda incesante de la verdad de los filósofos sería pura voluntad de engaño.

### III

Pero, y a todas estas ¿qué es vivir? ¿Qué era que algo estuviera vivo? Para unos sufrimiento, culpabilidad y sinsentido (Cristianismo); o bien, un crimen y una oportunidad (Grecia arcaica); para otros una gran mentira (nihilismo), en fin; según Nietzsche: voluntad de poder. El hombre, «el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir»<sup>6</sup>, debía justificar tanto dolor, darle alguna interpretación, esto era, un sentido; los griegos le tuvieron por condición de vida y le afirmaron con el devenir, *lo negativo* sin discusión; la casta sacerdotal lo toma como algo de por sí injusto, por lo cual debía existir un culpable. La cura contra este sufrimiento habría de ser la creencia en otro mundo de un tiempo para acá; nacida del odio al mundo del sufrimiento, inocente para los griegos. Ahora bien, de ahí a caer en el nihilismo no había sino que preguntar por el prejuicio número uno de los filósofos, hasta sus últimas consecuencias: la voluntad de verdad, favoreciendo su propio desenmascaramiento y muerte, hasta el punto de despojar la vida de todo sentido e interés. Por ello, es normal que muy pronto empezara a parecer tan simple como funesta aquella respuesta, cuando siempre se había estado en busca de una *verdad* cargada de sentido, de plenitud; cuando siempre se había puesto la esperanza en otra cosa que no era, ni mucho menos, esta vida. La razón: El mundo y la vida en él están en permanente devenir. Pero la vida ¿por qué había de tener un sentido para querer ser vivida? ¿por qué de otro modo no se hace vivible, no se la quisiera vivir? Mejor aún ¿qué clase de seres somos nosotros, los occidentales, que sólo aceptamos la vida en devenir con una condición, *una promesa de felicidad*?<sup>7</sup> Miremos nuestras *exigencias fisiológicas*: exigimos lo indeterminado, que la verdad sea más valiosa, lo que es idéntico a sí, lo incondicionado, el número<sup>8</sup>. Esto es

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, Tratado Tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos? En, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, § 28, pág. 204.

<sup>7</sup> Para Stendhal lo *bello* representa «Una promesa de felicidad», definición citada por Nietzsche en el tercer tratado de su *Genealogía* para contrariar precisamente la idea kantiana de lo bello como «aquello que agrada, *desinteresadamente*.» *Genealogía de la moral*, op cit., § 6. pág. 135.

<sup>8</sup> En la primavera de 1888, Nietzsche escribe para su obra «*Voluntad de poder. Intento de una transvaloración de todos los valores*», de la cual, como es bien sabido, sólo ha podido dejarnos un buen número de fragmentos preparatorios, algo que ha titulado «Capítulo I. Origen del “*mundo verdadero*”» donde describe las consecuencias del *error más grande*, luego hecho prejuicio incuestionable y punto de partida en la reflexión. Para reducir la *multiplicidad desconcertante* o fárrago de percepciones, ya que el mundo era puro devenir, el hombre debía inventarse una mentirilla útil, un *sistema de falseamiento* o esquema práctico con un criterio de verdad para hacerse *manejable* el mundo del devenir. Su mundo debería corresponder a sus condiciones de

exactamente opuesto a «devenir» y obedece a un *tipo*. No se puede vivir en el devenir, quizá no se sobrevive, en otras palabras, no se es fisiológicamente apto para vivir *aquí*. Este mundo se hace insoportable, se sufre demasiado, ello es prueba suficiente de que se está en el lugar equivocado. ¿De qué otra manera se justifica tanto sufrimiento? Frente a esto, o bien, nos hacíamos a una *nada segura*, o bien, dábamos origen a un *mundo verdadero*<sup>9</sup>. En todo caso, advierte Nietzsche, tal forma de pensar debía dar origen a estas dos posibilidades. Sólo se trataba de llevar hasta las últimas consecuencias el mismo juego dialéctico.

#### IV

Dicha es, a grandes rasgos, la argumentación que nos ha convencido de estudiar este autor, para unos intereses específicos. Ahora queremos empezar *por el principio* y poner nuestra atención inicialmente en la inaugural obra de Federico Nietzsche: *El Nacimiento de la tragedia*. De ella se analizan tres aspectos principalmente en una *primera parte*: uno, algunos de los antecedentes y las circunstancias históricas que determinan tanto las tesis de aquel libro, como el pensamiento del joven Nietzsche. Allí se exponen, por ende, a grandes rasgos, los objetivos más importantes de la Ilustración, aspectos claves del romanticismo y lo propio del pensamiento científico; *dos*, las teorías de los filósofos presocráticos: Anaximandro y Heráclito, quienes son dos de los más grandes exponentes y depositarios de la cultura griega arcaica, y asimismo determinantes en el concepto de Nietzsche acerca de dicha cultura; *tres*, la tremenda importancia que el arte ha tenido en la constitución de una cultura, en la medida que hace frente a una verdad con una bella apariencia (Dionisos-Heráclito vs Apolo), y se avista el fondo verdadero y originario del arte lírico y la tragedia ática (apareamiento Dionisos-Apolo). El problema de Sócrates es la cuestión estudiada en una *segunda parte*. Nietzsche encuentra ya en *El nacimiento de la tragedia* que la causa de la muerte de la tragedia ha sido el optimismo o la dialéctica: se expondrá el modo en que lo negativo es negado con Sócrates, el devenir es tomado explícitamente como error, dando comienzo, de este modo, al largo período de la decadencia para Occidente. Así Nietzsche cree atacar abiertamente, y por primera vez para la historia de la filosofía occidental desde

---

existencia. Así era para el hombre necesario forjarse una lógica, una simbología, una tabla de categorías, un sistema numérico etc. Luego, «se puso en juego una categoría moral: ningún ser quiere engañarse, a ningún ser le es lícito engañarse». Desde allí las formas de subsistencia del hombre en el devenir, su perspectiva, fueron tomadas como criterio de valor y de realidad del mundo. De modo que el mundo del devenir ahora sería un mundo falso, aparente, frente al *mundo verdadero* que no tendría ni origen ni final, que no devendría ni sería contradictorio, en fin, un lugar donde todas las cosas tendrían un sólo sentido de una vez y para siempre, un presente y nada más. Luego, preguntas v. gr., “¿Cómo se deshace del mundo falso y meramente aparente?” darían nacimiento a la filosofía crítica de una analítica de la verdad en general, como le llama Foucault (Véase, *¿Qué es la ilustración?* op cit. pág. 207), en contraposición a la ya citada y más reciente Ontología *del presente*. Lo que Nietzsche descubre o concluye de aquí es que esta categoría moral, mejor llamada “voluntad de verdad”, no sería sino otra forma de voluntad de poder cuya herramienta principal es la metafísica, siendo esta nociva para la vida, es decir, para la misma voluntad de poder. (Véase, *Fragments póstumos*, Selección de Germán Meléndez Acuña, para la Editorial Norma, Colección «Cara y cruz», Santafé de Bogotá, Colombia, 1992, frag. 14 [153] [primavera 1888], pág. 117.)

<sup>9</sup> *Más allá del bien y del mal*, op cit., § 10, pág. 31.

Platón, a la moral y su valor. Recurriremos también a los apuntes al respecto consignados especialmente en el *Crepúsculo de los Ídolos, los filósofos preplatónicos*, y otros encontrados en la compilación de inéditos que hace el profesor Germán Menéndez Acuña titulada *Fragmentos póstumos*, que tendremos en cuenta además en la *tercera y última parte*, donde se planteará, especialmente desde *La genealogía de la moral*, el nuevo método de conocimiento de Nietzsche y los ideales ascéticos, con los cuales daremos un último vistazo a la figura de Sócrates y a la empresa de desprestigio del mundo que con él comenzaría en occidente. Sabemos de la importancia del cristianismo en la configuración de Occidente y el pensamiento Nietzscheano, pero nos abstenemos de estudiarlo, pues es igualmente determinante y amplio, y amerita su espacio de investigación propio. De esta manera, creemos estar atendiendo a la pregunta planteada al inicio: ¿A qué llama Nietzsche mentira, dentro de su *consecutiva* exposición y crítica a la metafísica? Como se advierte, tratamos de seguir ordenadamente el drama del pensamiento de Nietzsche, respecto del tema.

## **1. PRIMERA PARTE**

### **LA APARIENCIA Y LA VERDAD DE LA TRAGEDIA**

Prometeo. – Sí. Hice que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo.

Corifeo. – ¿Qué medicina hallaste para esa enfermedad?

[...]

Prometeo. – y además de esto les concedí el fuego.

Esquilo, *Prometeo encadenado*

#### **1.1. Antecedentes, prejuicios y oponentes de la tragedia**

##### **1.1.1. Introducción**

Entre los temas de mayor interés para el joven Nietzsche estaban, sin lugar a dudas: los griegos, la música y los ideales de su propio tiempo. Esto es lo que se puede leer en muchos de los escritos de juventud; y las conclusiones que extrajo en ese entonces son producto de sus reflexiones al respecto. Entre los hallazgos más significativos que obtuvo están las nociones de «cultura», «arte», «pesimismo», «Sócrates» «pensamiento trágico» y «verdad», con las cuales Nietzsche se encaminó práctica y sencillamente a su destino <sup>10</sup>, dado que, como opinan no pocos de sus comentaristas <sup>11</sup>, palabras más palabras menos, con el tiempo se encargaría sólo de limpiar, precisar, ampliar y rodear las mismas nociones desde otras perspectivas y a través de la perfección de su propio método de crítica y evaluación: el método genealógico. No hay que olvidar en ningún momento, a pesar de lo dicho, que la obra de nuestro autor es, en todo caso, una crítica al pensamiento occidental, de la cual no se salvaría ni siquiera él mismo, pues además de saberse intempestivo, se contaba también entre los de su época, como nos lo confirma este fragmento de 1885: «El enlugarbrecimiento, la coloración pesimista, llega necesariamente como consecuencia de la Ilustración [...] Ahora bien, si pretendo estar aventajado unos cuantos siglos con respecto a Voltaire e incluso a Galiani –que era algo mucho más profundo– en lo que se refiere a la

---

<sup>10</sup> Se puede intuir esto además en el subtítulo de su obra autobiográfica, *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, el artículo del profesor Germán Meléndez Acuña, «*El nacimiento de la tragedia como Introducción a la filosofía Posterior de Nietzsche*», publicado en la revista *Ideas y Valores* No. 102. Diciembre, 1996, Bogotá, Colombia; O la introducción de Andrés Sánchez Pascual a la obra de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*, para Alianza Editorial.

Ilustración: ¡Cuánto no tendré que haberme adentrado en el enlugarbrecimiento! Pero también es cierto que me puse tempranamente en guardia»<sup>12</sup>.

Y desde la época de su primera obra había sido así, pues aunque lo que tenía por decir, entonces, lo dijo al modo del pesimismo de Schopenhauer, del sentido religioso de Wagner e incluso de un modo hegeliano, como luego lo admite v. gr., en el *Ensayo de autocrítica* de 1886 o en el *Ecce homo*<sup>13</sup>, la campaña de desprestigio y rechazo, y los rumores de muerte académica prematura de un excelente recién graduado en filología, por parte de colegas y alumnos a la publicación de su primera obra<sup>14</sup>, no dejan duda de la elaboración de una posición propia con respecto a las ideas de la época y del pasado defendidas.

En otro fragmento del mismo año, Nietzsche revela su más profunda inquietud desde la culminación de *El nacimiento de la tragedia*: «He procurado pensar el pesimismo en profundidad para redimirlo de la estrechez e ingenuidad medio cristianas, medio alemanas en que me salió por última vez al paso en la metafísica de Schopenhauer»<sup>15</sup>. Hemos de percibir en qué consistía aquella estrechez, con el objeto de comprender el tratamiento que para esa ocasión le dio al pesimismo en el contexto de la Grecia arcaica y luego la de Sócrates. Pero de inicio ya nos surge la famosa pregunta ¿qué es la Ilustración?, y ¿en qué medida ésta ha dado lugar al pesimismo del que habla Nietzsche? Y es de suma importancia tener claro en qué consistía el movimiento ilustrado y los ideales burgueses, para entender asimismo *El nacimiento de la tragedia* y contra quiénes exactamente va dirigida esta obra como una bomba, o a qué se le llamará mentira de ahora en adelante, en sentido extramoral. Creemos que con el tratamiento que damos a aquellas cuestiones y tocando precisamente *estas*, nos encaminamos a una aproximada interpretación del valor que tenían para Nietzsche la mentira, y lo que ello significa.

### 1.1.2. ¿Qué es la Ilustración?

Acerca de los hombres occidentales, es común encontrar al menos en las obras de Nietzsche que nos ocupan ahora, una apreciación, en su mayor parte negativa. Incluso el que menos entienda o le interese el pensamiento nietzscheano podrá fácilmente encontrar y

---

<sup>12</sup> *Fragmentos póstumos*, op cit., frag. 34 [49] [junio-julio 1885], pág. 17.

<sup>13</sup> «Aquí hablaba en todo caso –esto se admitió con tanta curiosidad como repulsa– una voz extraña, el discípulo de un «dios desconocido» todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento alemán, e incluso bajo los modales del wagnerianismo» Nietzsche Friedrich, *Ensayo de autocrítica*, En *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1977. pág. 29. Y en *Ecce homo*: «Es políticamente indiferente –no “alemana” se diría hoy– desprende un repugnante olor hegeliano, sólo en algunas fórmulas está impregnada de amargo perfume cadavérico de Schopenhauer» Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1995. pág. 68.

<sup>14</sup> Al respecto suele citarse la ofensiva obra de Wilamowitz-Moellendorf, «Filosofía del futuro», que es una respuesta a la reciente publicación de Federico Nietzsche de ese tiempo *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*.

<sup>15</sup> *Fragmentos póstumos*, op cit., frag. 34 [204] [abril-junio 1885], pág. 13.

decir, con buen tino, que para Nietzsche el hombre occidental ha estado cometiendo un error<sup>16</sup>; por decir lo menos. Porque también, como sin mucha dificultad se puede descubrir, nuestro autor no es solamente de su época, es decir, que además de enrolarse con las ideas de momento y de hacerles frente o acogerlas, también parece interesarse por todo el movimiento histórico y filosófico del hombre, pero sobre todo por el del hombre occidental. De modo que el punto de ataque de Nietzsche no es sólo su tiempo, sino toda la historia del pensamiento de occidente. Lo que parece menos claro son los motivos y el punto o perspectiva desde los cuales estudió y resolvió toda una era, como lo habían hecho también hace poco *los filósofos* de la Ilustración.

Durante su vida intelectual, Nietzsche progresivamente fue descubriendo y resumiendo el pensamiento de hombre occidental en general, a la luz del desarrollo que iba teniendo a la par su propio método de estudio, basado en toda una sintomatología, a la manera de un médico, pues cualquier fenómeno: acepciones de palabras, lo que se tiene por acontecimientos, intenciones, lo que alguien dice que quiere o en lo que cree, un gusto; todo ello, Nietzsche lo toma como síntomas de una fuerza que puede ser activa o reactiva. Baste con decir, por ahora, que la primera es de origen noble, está en mayor medida en aquel que se afirma a sí mismo en su diferencia, y jerárquicamente se encuentra arriba; mientras que la segunda corresponde a los «mal-librados», aquellos que prefieren tomar venganza contra el rasgo de carácter fundamental de quienes les han sometido y se encuentran *arriba* (la voluntad de poder o instinto de libertad que dice sí), de manera que terminan negando todo lo que es de estos. Los mal-librados niegan lo que no son<sup>17</sup>.

Ahora bien, decir hombre, hombre occidental, occidente, es decir reactivo. Según el estudio genealógico que ha hecho Nietzsche a Occidente, o lo que él quiere, éste en algún momento devino reactivo, débil, ha preferido su conservación, se le ha hecho necesaria la creencia en la permanencia de las cosas, el egiptisismo<sup>18</sup>, ha tenido que justificar el dolor y darle un sentido superior al Ser del mundo: su eterno devenir<sup>19</sup>; ha puesto en marcha el prejuicio moral de que “la verdad”, como voluntad independiente, es algo querido por naturaleza. Porque, además, lo que un *tipo* quiere es lo que también necesita, sea para su escasa conservación, crecimiento o afirmación, como hemos dicho. Y lo que, en resumidas cuentas, ha necesitado el hombre occidental es de un *consuelo*, el cual jerárquicamente lo pondría de nuevo arriba porque «...No hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder»<sup>20</sup>, pero ahora, como negador de todo aquello que le ha puesto abajo o tiene la culpa: el dolor, la crueldad, la nobleza, el devenir; o a través de algo que justifique todo ello

---

<sup>16</sup> Véase nada más la forma como Nietzsche sintetiza, en una página, toda la historia de la filosofía de Occidente, y la titula: Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. *Historia de un error*. (*Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, págs. 57-58)

<sup>17</sup> Véase, *Genealogía de la moral*, op. cit., tratados Primero y Segundo.

<sup>18</sup> «Tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación» Véase el pie de página 52 de *El crepúsculo de los ídolos*, donde define así, Andrés Sánchez Pascual, este concepto nietzscheano. op. cit., pág. 156.

<sup>19</sup> La manera como el pensamiento occidental se hace reactivo lo estudiaremos mejor en la segunda y tercera parte, dedicada a Sócrates, de esta investigación.

<sup>20</sup> *Fragmentos póstumos*, op. cit., frag. 5 [71], titulado: El nihilismo europeo, § 10, pág. 37.

y lo condene. No se trata pues de algo que justifique el dolor para poder seguir viviendo en este mundo en el cual se quiere vivir y se admite que será por siempre el mismo: el caso de los griegos, sino de negarlo, decir que no es verdad, o apenas un engaño, una apariencia, que el devenir es mentira o algo pasajero –mientras se encuentran las leyes que lo rigen.

Siempre ha habido fuerzas activas y fuerzas reactivas, lo problemático es que éstas últimas hayan triunfado en Occidente, pues con su triunfo, según Nietzsche, la humanidad pierde; en realidad, la vida y la tierra tal y cual es, en devenir, es condenada y ahora explotada, el testimonio de los sentidos de que todo fluye es tomado por un engaño de éstos, y ahora se menosprecia la experiencia que pueden brindar, junto con ellos mismos y, en general se menosprecia el cuerpo.

Así pues, la aceptación de una moral de rebaño, un fin, siendo este fin la perfección, o la *síntesis* Dios<sup>21</sup> –que consiste en la permanencia de algo, fundamento, verdad y ley del mundo *aparente* del devenir–, habrían puesto hasta ahora a salvo a los hombres del nihilismo, del «en vano», o falta de sentido, como nos lo enuncia Nietzsche en este fragmento de junio de 1887: «Ahora bien, la moral ha protegido a la vida de la desesperación y del salto hacia la nada en aquellos hombres y clases que han sido violentadas y oprimidas por otros hombres: pues es la impotencia frente a otros hombres, no la impotencia frente a la naturaleza, la que produce la más desesperada amargura contra la existencia»<sup>22</sup>. En las siguientes dos partes del trabajo se desarrolla mejor esta gran tesis; miremos por ahora otros puntos históricos para su mejor comprensión.

Las condiciones de existencia en Occidente, poco a poco y con el transcurrir de los años, cambian, de modo que las valoraciones que son móviles y sólo se encuentran en función, y son, de una forma determinada de vida debieron reordenarse y valorar otras cosas, esto es, llamar «buenas» a otras condiciones, según las nuevas formas de existencia. En Occidente, la clase comercial tomaba cada vez más fuerza y se hacía necesario explorar nuevos métodos de fabricación, desplazamiento y comunicación más rápidos y eficaces; y la ciencia desde el Renacimiento, a partir del giro copernicano y los descubrimientos comprobados científicamente por Galileo y Kepler, ponían a la tierra y al hombre *en órbita*, y en una nueva actitud para auscultar la naturaleza, luego de superar poco a poco el prejuicio griego de que «toda actividad manual», como dice Bertrand Russell en su *Perspectiva científica*, es «indigna de un caballero, de suerte que todo estudio que requiriese experimentos» parece «un poco vulgar»<sup>23</sup>. El despegue de la ciencia, a partir de allí y tantos descubrimientos que ponían al hombre en poder de una cantidad asombrosa de conocimientos, con los cuales podían seguir escudriñando, ahora imparable y aceleradamente, en la naturaleza y manipularla, terminaron por desplazar [al principio con demasiadas dificultades, como en el caso de Galileo, quien tuvo que retractarse de sus hipótesis ante el Tribunal de la Santa Inquisición, pero luego con pleno apoyo universal, en

---

<sup>21</sup> «Las morales y las religiones son el medio principal con el cual se puede formar del hombre lo que se quiera» (Ídem, op cit., frag. 34 [176] [abril-junio 1885] pág. 10.)

<sup>22</sup> Ídem, frag. 5[71] Títulado: El nihilismo europeo. § 9. pág. 36.

<sup>23</sup> RUSSELL, BERTRAND, *La perspectiva científica*, Editorial Sarpe, S.A., Madrid, 1983, pág. 29.

el caso de Newton] las ilusiones y los supuestos medievales, hasta finalmente propiciar, por el siglo XVIII, un real debilitamiento de la idea de Dios. La Ilustración empieza a tomar la historia del hombre hasta ese momento como una serie de medidas, dictámenes, costumbres y acciones carentes de base racional. Empero, aún en dicho periodo se creía en la superación del dolor, de la estupidez y, en fin, de la naturaleza humana con el advenimiento de la razón. A esta esperanza se la ha llamado optimismo. Todo lo que Dios fuera, ahora la ciencia y la razón podrían proporcionárselo al hombre: «Asentado lo cual ¿Qué necesidad tenemos de hacer intervenir un ser más incomprensible que ella [la naturaleza], para explicar los modos de obrar, maravillosos sin duda para todo el mundo, pero más aún para aquellos que no la han estudiado? ¿Estarán acaso más instruidos o adelantados, cuando se les diga que un ser, que no están capacitados para entender, es el autor de los efectos visibles, cuyas causas naturales no pueden desentrañar?»<sup>24</sup>. Por el poder que ha dado la ciencia, se alcanzarían todos los fines racionales, el bienestar, el descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza, las cuales permitirían al hombre, asimismo, manejarla a su gusto, hacerla menos azarosa, impredecible, y más calculable, matemáticamente controlada y perfecta, y de esta manera esquivar a su más fiel enemigo desde sus inicios reactivos: el dolor. Estas eran las pretensiones ilustradas, las cuales delegan a Dios la sencilla función de principio creador, pero no creador desde la nada y de cualquier manera, como creía la escolástica, sino que Dios habría determinado, además, las leyes naturales a partir de las cuales el universo se regiría<sup>25</sup>. Ahora el hombre sería el dueño de su destino, su razón lo pondría en el camino de la *liberación de su culpable estado de tutela*, como se puede leer en el texto de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*<sup>26</sup>, el cual radica en la cobardía del hombre para guiarse por él mismo según la razón, para tomar la decisión de pensar, haciendo un *uso legítimo* de aquella, y evitando así las fantasías e ilusiones de los mitos arcaicos, el uso indiscriminado de la imaginación, y, en general, todos aquellos productos del miedo que da lo desconocido, haciendo que desaparezca –en el descubrimiento del hombre, en su decisión, de que nada que no sea racional, cognoscible y manipulable puede existir realmente. No obstante, aquella era la posición más radical al respecto, pues Kant, por el contrario, no negaba la existencia de la cosa en sí, incognoscible además. Y Nietzsche no solamente estaba enterado al respecto, sino que además, desde muy temprano, sabía de las consecuencias, 1872: «En cierto sentido la influencia de Kant ha sido pemiciosa, pues se ha perdido la fe en la metafísica. Nadie podría contar con su cosa en sí, como si se tratase de un principio de sujeción»<sup>27</sup>. Por otra parte, la llamada *sociedad estamental* que consistía en la institución del *honor*, como privilegio de los aristócratas, que impedía realizar trabajos manuales, y concedía el legítimo derecho a atesorar un exorbitante capital, quedó puesta a *crítica* y se comprobó su falta de sustento racional, ya que perjudicaba gravemente la economía burguesa y sólo permitiría a unos

---

<sup>24</sup> d'HOLBACH: le Système de la Nature. En, ARTOLA, MIGUEL, *Textos fundamentales para la historia*. Alianza Editorial S.A., Madrid, 1997, pág. 399.

<sup>25</sup> Véase, ARTOLA, MIGUEL, *Textos fundamentales para la historia*, op. cit., pág. 376.

<sup>26</sup> Véase, KANT, IMMANUEL, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* En: *¿Qué es la Ilustración?* Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1993. págs. 17-25.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El libro del filósofo*. Taurus Ediciones, Madrid, España, 2000, § 32, pág. 21. Véase además, en *Crepúsculo de los ídolos*. op cit., la sección titulada: *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*. *Historia de un error*, el numeral tres. pág. 57.

pocos progresar, alcanzar algún grado de bienestar o superación de los padecimientos de la existencia y las necesidades naturales del cuerpo<sup>28</sup>. El poder de la Burguesía se acrecentaba y necesitó legitimar la introducción de su dinámica comercial al orden mundial, y nada mejor que las consignas de libertad de la Ilustración para ello, dado que ahora todo el mundo podía hacer uso de su razón y buscar, por sí mismo, su bienestar; pues nadie se desviaría de su *fin natural*, su felicidad, el cual sólo puede ser *material*, acá en la tierra<sup>29</sup>. Además de ello, el increíble desarrollo de la ciencia se colocaría al servicio del poder naciente, proveyendo de máquinas, estrategias de mercado, medios masivos de transporte, comunicación y publicidad, a toda una estructura económica basada en el sometimiento de la naturaleza y de los hombres, y la acumulación, inversión y acrecentamiento del capital, o como dirían dos grandes conocedores de la Ilustración, Adorno y Horkheimer: «el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización, ni en la condescendencia para con los señores del mundo»<sup>30</sup>.

Todo el movimiento de una crítica total, así, había empezado: la historia, la religión, la cultura, fueron atacados cada vez más implacablemente por la razón salvadora. La Ilustración deja en manos de la ciencia la posibilidad de aquella perfección anhelante del hombre reactivo. «El sentido de la veracidad, altamente desarrollado por el cristianismo»<sup>31</sup>, a partir de la categoría moral impuesta según la cual «ningún ser quiere engañarse, a ningún ser le es lícito engañarse», termina finalmente en la muerte de Dios<sup>32</sup>. Por amor a la verdad, se condensa un pensamiento que niega la posibilidad de Dios como lecho de perfección, como explicación de la existencia, como fin. Pero el *enlugaramiento* de Europa, la recaída en el pesimismo o «contabilización de placer y displacer, y el cálculo de si acaso la vida humana implica un excedente de sentimientos de displacer»<sup>33</sup>, también había empezado. Parece ser que luego de haber tenido lugar las guerras napoleónicas, hubo «una profunda desilusión y desconfianza», con respecto a las ideas de la Ilustración, comenta Cassirer, pues «Todas las grandes promesas de la Revolución Francesa quedaron incumplidas»<sup>34</sup>, las promesas de igualdad, libertad y felicidad. Nada había salido bien, los mismos ideales dieron origen a diversos modelos de Estado en compensación a las dificultades que presentaban los ya establecidos. Las guerras y levantamientos del siglo XIX no fueron nada consecuentes con las causas de la Revolución del 89. La ciencia, principalmente luego de la Revolución Industrial, no frenaba en modo alguno la fatiga, el dolor, la vida agitada que se debe llevar a causa del *azar* de las circunstancias que en cualquier momento acometía. Las innovaciones tecnológicas y científicas proseguían, pero

---

<sup>28</sup> *Textos fundamentales para la historia*, op. cit., págs. 378-379.

<sup>29</sup> Ídem, pág. 379.

<sup>30</sup> HORKHEIMER, MAX. ADORNO W, THEODOR, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 1997, pág. 60.

<sup>31</sup> *Fragmentos póstumos*, op cit., frag. 2 [125] [otoño 1885–otoño 1886]

<sup>32</sup> No es el lugar para estudiar aquel fenómeno, el cual para nombrarlo Nietzsche utiliza palabras con las que se describen casos fisiológicos: la muerte.

<sup>33</sup> Ídem, frag. 39 [15] [agosto-septiembre 1885] pág. 18.

<sup>34</sup> CASSIRER, ERNST, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, S.A., Santafé de Bogotá, D.C., Colombia, 1996, pág. 212.

incluso la comodidad y la perfección ilusoria a que podrían inducir, hacían además caer o en el extremo aburrimiento, o en la necesidad de hacerse absolutamente indiferente ante las aparentemente pequeñas e incómodas circunstancias cotidianas, en la hipocresía o la fanfarronería de las que tenía que percatarse o cansarse alguna vez <sup>35</sup>. La consigna pesimista del siglo XIX, en su sentido más radical, toma ahora el dolor, la estupidez, la irracionalidad como inherentes a la existencia; así lo creyeron Schopenhauer, Eduard von Hartman, Paul Deussen, entre otros, bien conocidos por Nietzsche. El *hombre*, que es esencialmente nihilista, que tiende a captar la sinrazón de la vida y a poner esto como objeción frente a ella, motivo por el cual un día acudió al cristianismo y a Dios, y llenar de sentido la existencia, ahora, sin Dios, al redescubrir el excedente de sufrimiento inmanente a la vida, por el sentimiento de humillación que el dolor le despierta, puede volver a caer en el nihilismo.

El romanticismo alemán, parece ser en alguna medida un período que hizo frente a las ideas modernas que desde la Ilustración habrían desatado un progresivo pesimismo y un posible nihilismo. «Pero, señor mío, ¿qué es romanticismo en el mundo entero si su libro no es romanticismo?»<sup>36</sup>, se dice Nietzsche a sí mismo años después a través de su *Ensayo de autocrítica*. Él mismo admitió ser romántico en su juventud, época de la cual dice más tarde que significó para él un *ponerse en guardia* frente a aquel visitante que estaría *a las puertas*: el nihilismo. El romanticismo de Nietzsche consistió precisamente en tomar otro punto de vista que no fuera el cristiano-moral, para la interpretación de la *verdad* pesimista que se imponía cada vez más, y en la cual creía fervientemente nuestro joven profesor de filología Clásica de la Universidad de Basilea.

El romanticismo, como se sabe, fue un movimiento fuerte hasta 1830; pero luego de las guerras napoleónicas, también éste perdió fuerza, dado que los problemas netamente políticos que envolvían a Europa hicieron a muchos de sus representantes sospechar de sus propios principios estéticos e históricos que empezaron a aparecer a sus ojos tal vez como tontas ilusiones, frente a la desoladora y palpable guerra. Parece ser, pues, que los mismos motivos que dieron lugar a otra interpretación de la historia y el arte aparte de las impuestas por *los filósofos* de la Ilustración, fueron los que deterioraron precisamente esta otra interpretación romántica<sup>37</sup>. No obstante, en los años venideros, Europa se ordenaría definitivamente de acuerdo a los intereses de la burguesía, y las ideas de progreso, de la mano de aquella, impondrían una disciplina que sería la misma tanto para la vida práctica como para cualquier forma de estudio y conocimiento que se hiciera. Nietzsche, por ende, disentía de su época, pues antes que entregarse «a todo lo que es de ahora»<sup>38</sup>, y al positivismo de todos los campos del saber, prefirió retroceder unos años y acoger muchas de las ideas románticas, leamos: «relación entre el nihilismo, el romanticismo y el

---

<sup>35</sup> La buena literatura del siglo XIX y principios del XX, puede dar mejor cuenta de esto, entre los autores que me atrevo a citar se encuentran los franceses Balzac, Flaubert, Stendhal, Proust, los rusos Dostoievski y Tolstoi, el dandi británico Oscar Wilde, Virginia Wolf, el norteamericano Herman Melville, y sin duda el checo Franz Kafka.

<sup>36</sup> Ensayo de autocrítica. En, *El nacimiento de la tragedia*, op cit., §7. pág. 35

<sup>37</sup> Véase, *El mito del Estado*, op cit., pág. 220-221.

<sup>38</sup> Ensayo de autocrítica. En, *El nacimiento de la tragedia*, op cit., §7. pág. 35.

positivismo (este último como contra-golpe contra el romanticismo, obra de románticos desilusionados)»<sup>39</sup>.

La oposición del romanticismo es claramente evidente en sus interpretaciones de la historia y el arte, como veremos más adelante. Con lo anteriormente expuesto creemos ha quedado en buena medida descubierto el lugar y los participantes que tienen encuentro en *El nacimiento de la tragedia*, además de vislumbrar la importancia de esta obra en su tiempo y el camino que trazó para los posteriores años de erudición de Nietzsche.

No obstante, nuestro autor descubre también tempranamente que esta caracterización de Occidente tendría su espejo y origen en Grecia. Sus estudios filológicos le llevaron principalmente a dos descubrimientos: *uno*: la misma oposición, permanencia vs. devenir, era precisamente ya el punto de discusión desde los filósofos presocráticos: cuál de los dos era mentira, cuál la verdad; y *dos*: los griegos también combatieron el pesimismo, pero su fortaleza hizo que su valoración de la existencia no fuera la misma cristiana, pues afirmaban la vida, así tuvieran que sentirse culpables de algo y sufrir por ello. Es precisamente con esta valoración que Nietzsche hace frente a la interpretación moral-cristiana del dolor. Miremos.

### **1.1.3. La culpa de Anaximandro y el niño de Heráclito**

En su estudio de los griegos, Nietzsche encuentra que la posición que él mismo mantiene con los ideales de su época no simplemente es el forcejeo de un joven y obstinado filólogo que se resiste a su tiempo, porque aquel forcejeo es para él la verdad de profundidad de la historia de occidente. Nietzsche, a través de *El nacimiento de la tragedia*, se suscribe como discípulo de un dios que afirmaría lo que en todo tiempo la filosofía de occidente ha intentado negar o controlar desde sus principios. Miremos aquello que se opone y sus razones. La idea de una radical oposición en todo sentido en Federico Nietzsche bien puede rastrearse desde sus primeros estudios acerca de los filósofos preplatónicos, como él les llama, a partir de los cuales moldea muchas de las tesis de su primera obra publicada.

Su punto de atención parece ponerse particularmente en las diferencias y semejanzas que existen entre dos de ellos: Anaximandro y Heráclito. Ambos tendrían a la vista de sus meditaciones «el problema del devenir»<sup>40</sup> y la existencia. El primero, insatisfecho con la propuesta de Tales de que el agua debía ser el origen de todas las cosas, pues, como explica W. Jaeger, «no podía comprender cómo la preponderancia de una sólo sustancia tan especial como el agua podía dar nunca origen a cualidades de tal índole que hagan posible

---

<sup>39</sup> *Fragmentos póstumos*, op cit., frag. 2 [131] [otoño 1885–otoño 1886] titulado: Plan del primer libro, pág. 25.

<sup>40</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, [Online] Buenos Aires, Argentina, [citado 27 de enero de 2007], 1999, sección V, disponible en Internet: [http://www.nietzscheana.com.ar/la\\_filosofia\\_en\\_la\\_epoca\\_tragica.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/la_filosofia_en_la_epoca_tragica.htm)

la existencia de otras cosas de distinta constitución, como el fuego y la tierra»<sup>41</sup>, decidió que debía haber de *principio* (ἀρχή), algo indeterminado o *apeiron*<sup>42</sup>, algo que no siendo idéntico a nada del mundo en devenir, no obstante le *abarcará* y *gobernará* por completo, de otro modo dicho mundo no sería el que es, según él. Ahora bien, de este principio habrían de *separarse* los opuestos frío y calor, cualidades primordiales del agua de Tales; en otras palabras, todo lo que vino a la existencia, lo hizo como producto de esa separación que ahora constituye el agua, la cual recorrería «en infinitas transformaciones la vía del devenir»<sup>43</sup>: de sólido o tierra a húmedo o vapor, y de húmedo a fuego, y ahora en forma descendente. De tal manera que el agua alimentaría tanto la tierra y es ella misma tierra, y el fuego de las estrellas siendo ella misma en esa medida fuego. No obstante, para que se dieran dichas transformaciones, era absolutamente necesario tanto el frío como el calor, pues sólo así el agua podría ascender y descender. Heráclito conviene con Anaximandro en que «Todo contiene, al mismo tiempo, en sí su contrario»<sup>44</sup>, dos cualidades, expresiones de una misma fuerza, que luchan eternamente y de ese modo propician el devenir: Lo que significa que «todo fluye» y, por tanto, «nada permanece», y la supuesta permanencia de las cosas sería sólo un engaño<sup>45</sup>, en el que tiende a caer fácilmente «el vulgo» (opuesto del hombre intuitivo), que no alcanza a percibir la subsistencia de cualidades contrarias en cualquier cosa, y que si bien puede aparecer como permanente es porque dichas cualidades en un instante han alcanzado cierto equilibrio allí, «pero este equilibrio no pone fin a la lid, que dura eternamente»<sup>46</sup>, además de que dicho equilibrio depende apenas de una determinada «escala de percepción»<sup>47</sup>: la humana. Ahora bien, la fuerza de la cual

---

<sup>41</sup> JAEGER, WERNER. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Fondo de Cultura Económica, Ltda. Santafé de Bogotá D.C., Colombia. 1997, pág. 30.

<sup>42</sup> Según W. Jaeger, Nietzsche habría cometido el mismo error que cometieron muchos otros filólogos modernos, que tradujeron «apeiron», como *lo indeterminado*, cuando lo correcto es seguir a Aristóteles en su explicación al respecto, y entender por este concepto *lo ilimitado* (Véase, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., pág. 30.)

<sup>43</sup> *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., sección VI.

<sup>44</sup> Ídem, sección V.

<sup>45</sup> El paso siguiente a esta reflexión lo analizaremos más adelante, pues habiendo encontrado Nietzsche, dónde está el verdadero engaño, según él, y quiénes son los que se engañan, entrará a analizar en *El nacimiento de la tragedia*, y desde un punto de vista más antropológico y menos romántico en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, hasta qué punto se trata de un engaño o mentira útil y necesaria para una forma de vida, o un valor. Reflexiones que lo llevarán al fin a estructurar toda una tipología del ser humano. En el *Crepúsculo de los ídolos*, no obstante, hace una crítica a la tesis de Heráclito según la cual los sentidos engañarían en la medida que captan la permanencia de las cosas. Mientras que para Nietzsche los sentidos «no mienten de ninguna manera», y todo depende de la interpretación que nosotros hacemos del testimonio de los éstos. Véase la sección, *La razón en la filosofía*, § 2, pág. 52.

<sup>46</sup> *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., sección V.

<sup>47</sup> En otro compendio de trabajos realizados por Nietzsche para su cátedra en la universidad de Basilea, que hasta 1995 ha podido ser recuperado en su totalidad y publicado, llevando por título *Los filósofos preplatónicos*, se encuentra un capítulo dedicado a Heráclito, en el cual, entre otras cosas, elabora un argumento con base en la tesis didáctico-fantástica del científico de la Academia de San Petersburgo, Von Bär. Según él, la velocidad con que percibe un animal las cosas y de sus movimientos voluntarios, es directamente proporcional a la velocidad de las pulsaciones de su corazón. Este fenómeno haría que cada especie tuviera su propia medida básica de tiempo. Ahora bien, si el hombre tiende a percibir más comúnmente la permanencia de las cosas que su movilidad, es porque su medida básica de tiempo es pequeña, y la velocidad de las pulsaciones de su corazón relativamente rápidas. Así es como se puede intuir que si el

brotarían todos los contrarios es el Fuego y nada más que él, de modo que en realidad no se trata de dos opuestos de naturaleza absolutamente distinta cada uno, sino más bien de dos grados de lo mismo, de una gradación infinita sin rangos; así, Heráclito hace frente a la idea dualista de Anaximandro, según las cuales también hay necesidad de lo frío para la transformación. La primera interpretación que se le tiende a dar a aquel Fuego es la de elemento físico fundante y componente de todo ente; al modo como se concibe el principio básico del agua en Tales de Mileto, pero Nietzsche intuye tempranamente que tal vez se trata de algo más que un principio físico elemental. Una segunda interpretación lo entiende como aquella fuente misma de donde brotan los contrarios, aquello que edifica y destruye, eternamente, en la forma que lo haría un artista-niño: inocente, *reinante*, que juega y nada más, sin propósito, sin justificación, pero *en todo caso como Juez*, moviente, voluntad, más allá – dicha interpretación sigue partiendo el todo en dos, una entidad activa y otra pasiva. Y aunque con aquel rasgo de inocencia en la fuente, ya se alejaría Heráclito de la concepción griega de la existencia, en cuanto que para ésta cultura el dolor de la existencia también necesitaba una justificación, no deja de poner algo fuera «del todo», que le dinamiza. Ahora bien, lo que Nietzsche percibe con las frases de Heráclito «lo uno es lo múltiple» y «el aiôn juega consigo mismo», es una real ruptura no sólo con la teoría de Anaximandro sino con el ser griego, dado que Fuego, contrario, devenir, existencia, es lo único y lo mismo, el fuego-artista es la misma obra de arte que «transformándose en agua y en tierra, construye, como el niño, castillos de arena a la orilla del mar, edificando y derribando»<sup>48</sup>.

Con esta misma concepción de la existencia hace Heráclito su propia interpretación de la hipótesis de Anaximandro sobre una inminente «catástrofe cósmica periódica»<sup>49</sup>, pues el mundo, [primero] en su normal desenvolvimiento y desarrollo, empezará paulatinamente, [segundo] a precipitarse hacia, [tercero] su propia aniquilación en el fuego originario, para luego, [cuarto] volver a surgir. Anaximandro entiende el primer estado y el último como una injusticia, pues es producto del despedazamiento del Ser indeterminado o *apeiron* en la multiplicidad o devenir por *desmesura* (ὑβρις), pero a la vez es también un castigo o acto de *purificación* (κάθαρσις). Esto se puede constatar claramente en el hecho de que todo es

---

hombre tuviera una medida de tiempo aún más corta, viviría muchísimo menos, pero lo importante es que apenas podría percibir algún cambio en las cosas, tal vez al modo como a las mariposas, si seguimos el hilo de la argumentación de Nietzsche, les parecerá que las plantas o incluso las flores en su individualidad son inmortales por el hecho de tener –las mariposas– un lapso de vida y una medida de tiempo mucho más cortos; o al modo del zancudo y el mosco, cuya velocidad de su percepción es mayor, igual que sus movimientos voluntario, pues lo que para nosotros sería alta velocidad, por ejemplo cuando intentamos aplastarles con la mano, para ellos debe ser una película en cámara lenta, por lo cual tendrían siempre tiempo de sobra para percibir el ataque-movimiento y escapar sin prisa. Con mayor razón para estos últimos la permanencia de las cosas sería lo único. Y como último ejemplo, pongamos al hombre en relación con su planeta, del cual apenas si puede deducir su movimiento de traslación, que es de 1600.000 kilómetros por hora, y nosotros a través de nuestra percepción directa de las cosas jamás lo hubieramos sabido. Quede claro que es una tesis didáctico-fantástica. La exposición completa de su argumento se puede encontrar exactamente en la compilación *Los Filósofos Preplatónicos*, Editorial Trotta, S.A. Madrid. 2003, págs. 77-79.

<sup>48</sup> *La Filosofía en la Época Trágica de los griegos*, op. cit., sección VII.

<sup>49</sup> *Los Filósofos Preplatónicos*, op.cit., págs. 84-85. Y en *La Filosofía en la Época Trágica de los griegos*, sección VI.

mezclado y tiene en sí el germen de su corrupción; así es como no puede haber placer absoluto sino más bien, además, intenso dolor, y toda forma de vida tendrá siempre su final en la muerte. De este modo, en general, es entendido el dolor y la muerte como formas de castigo, y en esa medida se justifican, tienen una razón, una finalidad, serían una medida de cambio o de pago; asimismo el devenir. Esta teoría puede ser entendida, además, como una abstracción del pensamiento del hombre griego corriente de la época, lo cual es rastreable, además, a través de sus mitos, si nos atenemos a la explicación de Carlos García Gual acerca de su función: «explican el mundo, justifican los hábitos y los ritos, ofrecen las causas de las pautas de comportamiento y relatan por qué las cosas son de un modo determinado»<sup>50</sup>; y como ejemplo de ello propone a continuación, en esa oportunidad, el mito de Prometeo, pues el robo del fuego y el engaño a Zeus con un lote de huesos y grasa de buey, proporcionó a los hombres tanto la posibilidad de un desarrollo cultural, como un sin fin de males y castigos en justicia a tal atrevimiento. Por ello, cada vez que al hombre le acaece un infortunio, *culpa* a los dioses; pero los dioses culpan asimismo al hombre, y condenan su forma de existencia, medida por un castigo eterno y tan doloroso como el desgarramiento que hace todos los días el águila al pobre hígado de Prometeo. Más adelante veremos cómo Nietzsche entiende la asunción de semejante responsabilidad por parte del griego como una prueba de verdadera fortaleza y de voluntad de vivir. El segundo estado es para Anaximandro una *carencia* (*χρησιμωσύνη*), lo que significa que por *necesidad* el mundo debe llegar al tercer estado, al hartazgo (*κόρος*), o consumación en el fuego, que es a la vez «la pureza alcanzada»<sup>51</sup> y ocaso de la multiplicidad.

Heráclito por el contrario, según Nietzsche, da un tratamiento completamente amoral a esta hipótesis. Pues para aquel, con el devenir y el perecer, con el dolor y la muerte, no se estaría pagando injusticia alguna. Nada es culpable de nada. La *δίκη* (Justicia) es la eterna regularidad de las cosas, aquellos cuatro estados que se repetirían eternamente, los cuales no son más que el mismo Fuego manifiesto en todos los contrarios o propiedades que se hacen la guerra, y propician así el devenir y el perecer de todas las cosas sin finalidad alguna, por una simple *necesidad* de juego, de creación y de completa destrucción constante e inocente, «El mundo-niño sólo puede actuar apropiada y legalmente, pero no *quiere* esto o aquello»<sup>52</sup>.

Así Nietzsche encuentra la oposición radical que empezaría a desarrollar incluso desde antes de su obra *El nacimiento de la tragedia*, entre lo moral y lo estético, entre un pensamiento que intenta justificar el dolor y desde allí dar una explicación de la forma en devenir de la existencia en oposición a un ser absoluto y verdadero, y la *sabiduría* heraclitiana de que el dolor no es una injusticia ni la existencia un castigo, y que sólo en la guerra eterna de las propiedades de las cosas se puede devenir y perecer, y puede seguir siendo este único mundo lo que es: un fuego-niño-artista que juega con sí mismo eterna e inocentemente.

---

<sup>50</sup> GARCÍA GUAL, CARLOS, *Introducción a la mitología griega*, Alianza Editorial S. A., Madrid, 1993, pág. 99.

<sup>51</sup> *Los Filósofos Preplatónicos*, op.cit., pág. 86.

<sup>52</sup> Ídem, pág. 88.

Vemos pues cómo Heráclito es el auténtico hombre intuitivo que *afirma* el devenir, distinto al pensamiento racional de su tiempo, que se encontraba en desarrollo y creía en la permanencia de las cosas o de un algo indeterminado, absoluto y arché. En otras palabras, lo que para Heráclito es mentira, la permanencia de algo, para la mayoría de los hombres de su época era la verdad atrás del telón de la rueda del devenir; el Ser sería para él en realidad el Devenir, y lo Uno, lo Múltiple.

Y tanto el hombre *sabio*, quien *contemplando esta sabiduría* del fuego es *uno* con la obra estética del mundo, es decir, artista y obra de arte, como dicha sabiduría, se oponen a los demás hombres y a su concepción de la existencia. Por lo general, aquel sabio es distante, solitario y poco comprendido, como lo podrá descubrir cualquier estudioso de la obra y vida de Heráclito. El destino de este hombre intuitivo, entre los cuales se suscribe Nietzsche, es el del aislamiento. Nietzsche mismo lo acepta y vive conforme a su verdad, como gran opositor de las ideas racionalistas de su tiempo y alejado de él más allá en el futuro.

### **1.2. *El nacimiento de la apariencia, o de la necesidad de Apolo.***

Este capítulo no tiene otra razón de ser, aparte de mostrar de qué manera lo que es para Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, una *apariencia*, es además absolutamente necesaria para los griegos, en la medida en que es condición de vida y de cultura, frente a una aniquiladora *verdad*, que no solamente era la de ellos, también la del propio Nietzsche. Esto significa, en primer lugar, que aquella obra además de ser un estudio en cierta medida *objetivo, filológico y científico* sobre un tiempo pasado, como lo requerían las corrientes positivistas del ambiente de trabajo de Nietzsche, parece tener también la pretensión romántica de encontrar en el pasado lo absolutamente verdadero para todos los tiempos. Pues si para la Ilustración estudiar la historia es importante porque enseña a los hombres *hechos* y hasta *lo que no se debe hacer*, y esto significa, tomarla como experiencia para no volver a caer en los mismos errores, como lo muestran estas líneas, «nosotros hemos admirado menos a nuestros antepasados, pero hemos querido más a nuestros contemporáneos y hemos esperado más de nuestros descendientes.»<sup>53</sup>, cita Cassirer; para los románticos, por el contrario, la historia es el origen de todas las manifestaciones culturales. En otras palabras, si para los Ilustrados es la *razón* la que debe guiar los pasos del hombre hacia su gran fin, el cual podemos decir con Nietzsche que es, en últimas, el bienestar y la perfección, y aquella es apenas encontrada y desarrollada a partir del siglo XVIII, por lo cual toda la historia anterior es inconsecuencia y error; para los románticos, el nacimiento del lenguaje, la ley, etc., tuvieron lugar tiempo atrás, en la historia, en lo irracional, incluso en algo incognoscible por ende, inhumano, metafísico. Pero, en segundo lugar, el hecho de ser la verdad de los griegos, la verdad para Nietzsche, despierta la

---

<sup>53</sup> Véase, *El Mito del Estado*, op cit., pág. 215. Chastellux, *De la félicité publique*, II, 71; citado por Carl L. Becker, *The heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Heaven, Yale University Press, 1932). pp. 129-130

sospecha de que tal vez, él sólo buscaba en el pasado una prueba de sus intuiciones: fines nada científicos. Y para salir de dudas, hemos encontrado al respecto este pasaje en su autobiografía, «Este comienzo es expresamente notable. Yo había descubierto el único símbolo y la única réplica de mi experiencia más íntima que la historia posee –Justo por ello había sido el primero en comprender el maravilloso fenómeno de lo dionisiaco.»<sup>54</sup>. Pero la consecuencia más importante que podemos sacar de lo dicho hasta acá, es que siendo el joven Nietzsche un romántico, no podía tener por *verdad otra cosa que algo metafísico*, y por mera apariencia, subsiguientemente, *lo empírico*. Lo que intentaremos señalar ahora es lo que representa dicha apariencia y la manera como se relaciona con *aquello* metafísico. Es en este punto donde se puede observar muy claramente la oposición que Nietzsche sostenía con *todo lo de ahora*.

A nuestro modo de ver, dos son los conceptos que, en principio, intenta desarrollar: Pesimismo y arte.

### 1.2.1. Pesimismo

Siguiendo el rastro del pesimismo de la época arcaica de los griegos, a través de los estudios de Nietzsche, se pueden encontrar además las que parecen ser las determinantes de la constitución de la cultura griega. Primero: los griegos conocieron en mayor medida «los horrores y espantos de la existencia: «Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella Moira que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que compele a Orestes a asesinar a su madre...»<sup>55</sup>. Además, el biógrafo Rüdinger Safranski, encuentra en un libro de Nietzsche no editado, titulado *El Estado Griego*, que la guerra y la crueldad debieron ser indiscutiblemente el fundamento de la Grecia arcaica, y «mucho peor» que la significativa circunstancia narrada por Homero acerca de la forma como Aquiles toma venganza contra el cadáver de Héctor, arrastrándole por toda la ciudad, atado a su carro<sup>56</sup>. El sufrimiento, el dolor, aquello que más se experimenta en el mundo, cálculo y postura pesimista, llevaría consecuentemente a un pensamiento nihilista, al deseo de nada, al «así debería ser pero no es», en últimas a la sabiduría del sufrimiento o sabiduría del sabio Sileno, la cual reza: «Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto»<sup>57</sup>. Esto contradice un poco lo dicho en otra parte por el

---

<sup>54</sup> *Ecce homo*, sección: El nacimiento de la tragedia, Op. cit., Pág. 69.

<sup>55</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op cit., § 3, págs. 53.

<sup>56</sup> Véase, SAFRANSKI, RÜDIGER, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*, Turquets Editores S.A., Barcelona, España, 2000, pág. 71.

<sup>57</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op cit., § 3, págs. 52. Esta misma idea puede encontrarse en distintas obras de autores griegos, y dicha de múltiples maneras, como esta de Sófocles en boca del coro de su tragedia *Edipo en Colono*: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz, lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene..» (Sófocles, *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, España, 1986, pág., 559.)

propio Nietzsche, según lo cual, los únicos que podrían sucumbir al nihilismo serían los cristianos. No obstante, hay que tener claro que para Nietzsche, el cristiano es *esencialmente* nihilista, y frente al redescubrimiento de la verdad pesimista, éste irremediabilmente cae en su esencia; mientras que para el griego arcaico, la sabiduría silénica fue apenas una historia de fondo, una fuerte intuición, nunca una verdad realizada en forma de vida. El cristiano niega el mundo con una perfección supraterránea, el griego, según parece, afirma la existencia en su devenir, sólo que le pone una *aureola superior* para hacerla digna y justificarla. Esta explicación, por lo demás, o la forma como cada quien resuelve el pesimismo, puede tomarse como síntoma, desde el cual se rastrea la fuerza que mayormente abunda allí: sea activa o reactiva. Por otra parte, comprender este rasgo fisiológico en los griegos, es comprender al mismo joven Nietzsche, pues al equiparar a aquellos con el cristianismo, sería tildar al propio Nietzsche de cristiano y nihilista. Lo dicho se puede comprender mejor a través de la otra determinante griega. Falta señalar, que aquel fondo negro, dicho ardor que traspasa toda la existencia, esa herida nuclear eternamente abierta tal vez deba asociarse con el Fuego de Heráclito, dado que para él de fondo también está la guerra, la lucha de los opuestos, vida y muerte, aquellos que causan el dolor porque hacen de todo algo finito, el fuego que juega consigo mismo y es fundamento de todas las instancias de la vida, es más, lo que la posibilita por necesidad, como *representación* de las potencias naturales, con Schopenhauer, o como aquello que quiere venir a la existencia y para ello es necesario que repela un poco el fuego, que lo transforme, que juegue con él y haga figuras, lo moldee, lo domestique, que enjaule sus chispas-imágenes o manifestaciones en conceptos, pues sólo de este modo se podría vivir, seguir con vida, hacer cultura, un lenguaje. El dolor es inmanente al devenir y el perecer de las cosas, de modo que, para los griegos, el dolor es eterno con él y por él. Así, lo que llama Nietzsche en su *tragedia* «lo Uno primordial», «lo verdaderamente existente», «lo eternamente sufriente», a lo cual habrá de sucumbir la multiplicidad, como veremos, es el mismo fuego primigenio de Heráclito. Ya haremos más énfasis en esto luego de estudiar el otro concepto: Arte.

La otra determinante del pueblo griego consiste en su «talento para el sufrimiento», su excepcional *capacidad* para el sufrimiento *sumamente excitable*. Ante tanto dolor, el griego no toma la postura del resentido, el cual dice: tú eres el culpable; no condena la vida, el devenir o su cuerpo sexuado. Más bien la afirma tal cual es, y sencillamente justifica el dolor como necesario para que el mundo siga siendo el que es, es más, para que la vida siga y se eternice de ese modo. Con esto ya rozamos el problema del arte.

### **1.2.2. Arte, o el mundo que compartieron los dioses y los hombres**

Con el arte se embellece y perfecciona el mundo, porque sólo así se hace agradable y digerible. Lo que significa que en esencia el mundo debe ser *feo*, horrendo, cruel. Toda creación artística es, por ende, creación de una mentira. Pero lo que la hace artística es el hecho de ser para la vida. Parece no ser clara, en todo caso, la tesis nietzscheana según la cual toda obra artística es una mentira, dado que toma una forma de arte griega como

representación de la verdad: el arte dionisiaco, acaso ¿no es mentira ya en la medida que es mera representación? Pero si en tal representación acontece la fusión con la verdad, entonces queda sin entenderse el concepto de arte en la representación dionisiaca, a menos que dicha fusión con lo Uno también sea apenas representativa. Esta dificultad queda superada si tomamos en serio las dos potencias naturales de las que sólo son representación las formas de arte apolínea y dionisiaca. Estas potencias o instintos son los *artistas verdaderamente existentes*, de quienes serían apenas obra de arte los hombres. Lo romántico y schopenhaueriano que puede ser Nietzsche, es de principio evidente, en la medida que se admite explícitamente la existencia de una voluntad metafísica creadora<sup>58</sup>, que haría de todo lo restante únicamente representación. El arte, por otro lado, si es entendido además como una especie de embriaguez, de excitación que embellece la existencia y acoge todas las cosas en una sobreabundancia, no podría admitir como emanación suya a la moral cristiana, en tanto que ésta no *hincha* la existencia, aún cuando es creación. La duda la siembra Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* «...–Estaría permitido imaginarse un estado antitético, un antiartisticismo específico del instinto, –un modo de ser que empobreciera, adelgazara, volviera tuberculosas todas las cosas. [...] Este es, por ejemplo, el caso del cristianismo auténtico,...»<sup>59</sup>, y en *Ecco homo*: «En todo el libro un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Este no es ni apolíneo ni dionisiaco; niega todos los valores estéticos»<sup>60</sup>. Se trata de una obra artística que niega el arte. Queda abierta la discusión. Miremos por ahora en qué consistían aquellas dos formas de arte.

### 1.2.3. Apolo

En tal estado de sufrimiento y de penuria «¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se hubiera mostrado circundada de una aureola superior?»<sup>61</sup>. La ascensión a un estado de gracia y de belleza del mundo con sus dichas y crueldades tiene como punto de partida un sótano y consta de dos niveles. De subterráneo se encuentra la verdad, lo Uno primordial, el fondo sufriente, la crueldad, el dolor y la contradicción, de la cual dice Nietzsche por 1887-1888, que era en sus años de juventud también su verdad: «hay tan sólo un único mundo y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero...»<sup>62</sup>. Ahora bien, la *realidad empírica*, en la que estamos completamente sumergidos y entendemos como un *continuo devenir en el tiempo*, la del individuo, es ya la *representación* de lo Uno primordial y, por ello mismo apariencia, dado que nosotros los hombres y nuestros asuntos, no podemos ser otra cosa que obra de arte de las potencias

---

<sup>58</sup> En la sección 5, de *El nacimiento de la tragedia* dice «lo que sí nos es lícito suponer de nosotros mismos es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad la tenemos en significar obra de arte – pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente justificados la existencia y el mundo» (op cit., pág. 66).

<sup>59</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, sección: Incursiones de un intempestivo, op cit., § 9, pág. 97.

<sup>60</sup> *Ecco homo*, sección: El nacimiento de la tragedia, op cit., pág. 68.

<sup>61</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., sección 3, pág. 53.

<sup>62</sup> Véase, *Fragments póstumos*, op. cit., frag. 11 [415], pág. 154.

naturales o aquella voluntad de la naturaleza de Schopenhauer: este es el primer nivel. Pero así, el arte humano tendría que ser, en el momento estético de embellecimiento de aquella imitación o primer nivel, a su vez imitación, o *apariencia de la apariencia*. Tomar este mundo por el de los mismos dioses: en eso consiste el arte apolíneo, aquella capacidad para desviar la influencia pesimista, o *jovialidad*, pero también, en explicar el padecimiento de este mundo divino, en el que ahora el hombre también tiene existencia. Pues según la leyenda se ha quebrado la voluntad de los dioses para decidir sobre el modo de existencia de los hombres. Prometeo, como ya dijimos, *activamente* ha robado y engañado a Zeus, esto es un sacrilegio que el Titán y los hombres deben pagar, de modo que son culpables en la medida que llevan una existencia que va en contra de la voluntad de los dioses; No obstante, aceptan su culpabilidad, aceptan también su castigo que es el de una vida con tropiezos, a cambio de la posibilidad de su superación, a cambio de poder acceder a un lugar de altura, en últimas, de hacer cultura y progresar. Asimismo, Edipo también es trasgresor de «los órdenes más sagrados de la naturaleza» y por ello culpable, al resolver el enigma de la Esfinge, asesinar a su padre y contraer matrimonio con su madre; ésta es su forma de acceder a la *verdad*, a la cual hace frente el héroe ahora *pasiva y religiosamente*, para la fundación de un mundo nuevo, superior<sup>63</sup>.

Como ya se adivina, esta interpretación de la existencia es idéntica a la hipótesis filosófico-natural de Anaximandro, según la cual el mundo de la multiplicidad, la realidad empírica es ὕβρις, desmesura; ello es un delito, y debe pagarse en vida y con la vida misma, entendida ésta como el camino de la purificación, o castigo. Y lo Uno primordial, en la medida que la vida tiene aquel rasgo de culpabilidad parece ser, según este orden de ideas, lo indeterminado o *apeiron*, aquello que siendo causa de todo no se parece, sin embargo, a nada, circunstancia que lo hace además *incognoscible*. Por otro lado, veremos que aquel sótano, en realidad se parece más al Fuego de Heráclito. Recordemos que los dos filósofos presocráticos daban diferentes explicaciones al mismo fenómeno de una *aniquilación total periódica*.

Dicho arte, por lo demás, aclara Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, es también una especie de embriaguez, que es capaz, siendo síntoma de fuerza y expresión de un sentimiento de plenitud, de transformar el mundo en algo perfecto, –aunque en *El nacimiento de la tragedia* lo tome precisamente como antítesis de aquella, y se le compara con el sueño–, pues se excita al menos un sentido, en este caso la vista, por lo cual puede representar en una visión un caso individual de una constante imaginada o sentida. Luego veremos la importancia de dicha capacidad apolínea. Ahora hay que entender el otro tipo de embriaguez que no sólo excita los ojos sino «todo el sistema de los afectos»<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Véase, *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., sección 9.

<sup>64</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, sección: Incursiones de un intempestivo, op. cit., § 8-10, págs. 96-99.

#### 1.2.4. Dionisos

Para conservar este atractivo de la vida, esta bella apariencia, es necesario mantener las distancias y respetar los límites, no tener, hacer o sentir *nada demasiado*. La calma ante las situaciones más adversas, la claridad, «la libertad bajo la ley»<sup>65</sup> de *la medida*, es la condición primordial para el mantenimiento de dicho estado apolíneo<sup>66</sup>. Las lindes son frente a la naturaleza, los demás hombres y para la conservación del propio yo. Pero cuenta Nietzsche que en la Grecia arcaica se introdujo el culto a un dios que provenía de Asia, cuyas festividades en su honor consistían principalmente en el «derrumbe de toda institución familiar» y el «desenfreno sexual»<sup>67</sup>; lo que significaba una violación a la ley de la medida y por ende el desgarramiento del velo apolíneo de la bella apariencia, quedando al descubierto una verdad que iría en dos direcciones. *Uno*: bajo el velo de la apariencia aguarda la verdad de la vida en su absoluta unidad; la sangre que brota, el arrebató sexual sin prejuicio social y la embriaguez extasiante, precipitan al individuo, como bien lo advierte Safranski, a la nueva unión con la naturaleza y con los demás hombres, sólo en la medida en que se hace pedazos su yo<sup>68</sup>. Se accede a la verdad, todo su ser accede al conocimiento de esa verdad, la cual causa placer. *Dos*: no obstante, dicha verdad es respecto de todo, no significa un olvido de su otra vida en la apariencia apolínea, por ello, también causa dolor saber que jamás se podrá volver definitivamente al seno del Ser. Y sin embargo, en el extremo de ese toma y daca acontece el *consuelo metafísico* «de que en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera»<sup>69</sup>, lo cual puede entenderse también como la *ilusión* de los hombres de poder alcanzar un rango superior a partir del rompimiento que las máscaras apolíneas de Dionisos –Prometeo, Edipo, etc.–, han hecho de las leyes naturales, y sus sufrimientos por ello.

En todo caso, el arte apolíneo y el arte dionisiaco son dos formas de huir de dos visiones extremas: la verdad cruel y horrenda, el trasfondo dionisiaco del mundo que confiere la necesidad al hombre griego de crear una imagen redentora del mundo para hacerlo vivible. Por otro lado, la frialdad de la apariencia apolínea de una vida individualizada, absurdamente determinada por jerarquías e instituciones, donde de todos modos el devenir también es ley, y produce igualmente náuseas en el descubrimiento de la unidad dionisiaca. En otras palabras, la verdad engendra la mentira, pero en el redescubrimiento de dicha verdad la mentira genera náuseas: queda el consuelo de que abajo en el sótano yace la eternidad. Esto corresponde de nuevo a la hipótesis originalmente anaximandriana sobre una *aniquilación total periódica*, el acto consumado de purificación en el fuego primigenio, en la visión que ha conocido la verdad.

---

<sup>65</sup> *Fragmentos póstumos*, op. cit., 14 [14] [primavera 1888], pág. 156.

<sup>66</sup> Véase, *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., sección 4, pág. 58.

<sup>67</sup> Véase, Ídem, sección 2, págs. 47-48.

<sup>68</sup> Véase, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*, op. cit., pág. 69.

<sup>69</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., sección 7, pág. 77.

Con el tiempo hubo un *apareamiento* de estos dos instintos y nacería así la tragedia ática, la cual consiste en un arte que representa ya no el mundo de los dioses, o apenas en un ditirambo el fondo sufriente, sino la verdad dionisiaca en una proyección escénica; Esto en dos tiempos. Primero: musicalmente, o apenas la expresión de un sentimiento sin imagen, símbolo de la voluntad, del fondo dionisiaco, una pura intuición palpable hecha música. Segundo: la música engendra la imagen o caso individual que representaría el fondo dionisiaco del mundo, lo que significa que sólo a través de Apolo se puede expresar Dionisos. El modo en que se organiza en su totalidad la tragedia, ya no es de nuestro interés.

Así, en su juventud, Nietzsche ha hecho frente a las ideas de la época, y sobre todo a la interpretación acerca del pesimismo de la moral cristiana, haciendo contrapeso a éstas con una interpretación artística de la existencia. Así pues, mientras que la una niega la existencia, la otra la afirma, no importa si es a través de una mentira, o una descarga apolínea de la náusea que produce la verdad dionisiaca acerca de la realidad empírica.

Tal parece, Nietzsche no niega la apariencialidad de lo dado a los sentidos. La realidad empírica es la expresión de algo definitivamente más profundo que la explica; en eso está de acuerdo con el positivismo. Pero en oposición a éste, que pretende encontrar las leyes regulares, limpias y consecuentes debajo de la *apariencia del devenir*, que pondrían en orden el caos que se presenta a los sentidos, haciéndolo todo predecible y eliminando, de este modo, el miedo al azar y el dolor, en oposición a éste, como decimos, Nietzsche encuentra por el contrario, que bajo la realidad empírica, y como ley y principio de todo lo dado, de la cultura, el lenguaje, la naturaleza, los astros, etc., yace la contradicción, lo horrendo, la guerra, el dolor mismo. No de otra forma se puede entender ese Uno primordial sino como aquel Fuego de Heráclito, pues es fuego que está en todas partes, fuego múltiple, es lo que se expresa en la lucha de los contrarios que están en todas las cosas, es lo que eternamente es. El fuego como verdad, la apariencia del mundo empírico como expresión de ese Fuego eterno: he aquí nuestra tesis con la que nos hemos encontrado y damos por terminado este primer capítulo. La apariencia por ende, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, no es propiamente una mentira; porque para Nietzsche no puede existir otra realidad sino ésta.

No hay en realidad una oposición radical entre *apariencia* eternamente apolínea, en la medida que sea expresión o representación, y el fondo dionisiaco, pues en ningún momento hay una negación de la existencia con sus dichas y desdichas. No obstante, más adelante en el texto *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche encuentra una oposición más radical: el punto de vista trágico y afirmador de la vida frente a la dialéctica negadora y triunfante de la obra de Eurípides y Sócrates.

## 2. SEGUNDA PARTE

### LA ENFERMEDAD DE GRECIA Y LOS PALIATIVOS DE SÓCRATES

#### 2.1. *Introducción a la Segunda y Tercera parte*

En esta parte destacaremos la segunda mitad de *El nacimiento de la tragedia* o la figura de Sócrates, principalmente. Encontraremos la medida en que él y Eurípides, son los verdaderos opositores de Dionisos, entre las distintas opciones que había para repeler la verdad del pesimismo. Empero, estudiando algunas obras posteriores de Nietzsche al respecto, no encontramos una variación significativa sobre *el problema de Sócrates*; a la inversa, reitera sus tesis, asienta puntos básicos y aclara algunos de ellos; incluso remite en una ocasión, para mayores detalles, a su primera obra, en *La genealogía de la moral*. Razón por la cual creemos no hay ningún problema en construir un único concepto de Sócrates, tomando obras de su juventud y su madurez conjuntamente. Lo que sí representa una innovación en el tratamiento de los temas es el método. Nietzsche, en sus obras posteriores, abandona los intentos por empequeñecer al hombre, abandona la náusea, rasgo característico en especial de los genealogistas ingleses de la época (tendencias evidentes en el fragmento de 1773, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), así como su forma romántica y trasmundista de dar explicación a su gran inquietud de niñez y juventud, «el origen del mal», de la mano de Schopenhauer y Wagner, en *El nacimiento de la tragedia*. De ello, Nietzsche no quiso dejar duda; leemos del prólogo de *La genealogía de la moral*:

[...] tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal. De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene «el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios», mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica –y por lo que respecta a la «solución» que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre* del Mal. ¿Es que me lo exigía precisamente *así* mi *a priori*?, ¿aquel *a priori* nuevo, inmoral, o al menos immoralista, y el ¡ay! tan antikantiano, tan enigmático imperativo categórico que en él habla y al cual desde entonces he seguido prestando oídos cada vez más, y no sólo oídos?... Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo.<sup>70</sup>

Al menos desde *El nacimiento de la tragedia*, se advierte aquella tendencia que pone la *divinidad* necesariamente por detrás, en todo caso en un más allá, pero también en el fondo, en el corazón del mundo, adentro, entre los entes, en los entes, como *en sí*, esencial e

---

<sup>70</sup> *La genealogía de la moral*, op cit., págs. 23-24.

incognoscible del mundo: «Este mundo, eternamente imperfecto, imagen imperfecta de una eterna contradicción, ebrio deleite de su creador imperfecto se me antojaba en un tiempo el mundo. Así proyecté yo en un tiempo mi ilusión más allá del hombre, como todos los trasmundistas. ¿En verdad más allá del hombre?»<sup>71</sup>, además de *amoral* pues ¿Cómo podría llamársele *malo* a lo que es principio de vida? Así, Nietzsche quiere demostrar que un intento de eliminación del llamado mal del mundo, el dolor, es un atentado contra la vida misma. Sin embargo, a lo que Nietzsche llama en algún momento *mal* es a la realidad empírica, individualizada, dice: «En las intuiciones aducidas tenemos ya 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 una unidad restablecida»<sup>72</sup>. Ahora miremos: desde el punto de vista de lo Uno primordial –aquella unidad verdadera a la que deben sucumbir todas las cosas –, la realidad empírica es lo no deseado, «lo rechazable de suyo», lo malo, porque es la que arranca de allí, y de ser dominante, en el conocimiento de aquel fondo, propiciaría la caída en el nihilismo. Pero, desde el punto de vista de Apolo, lo malo debe ser, sin lugar a dudas, el fondo horrendo de las cosas, aquel principio sanguinario, el cual de ser el único dominante haría vano todo intento por conformar algún tipo de vida y de cultura. Si bien los dos son malos el uno para el otro, sólo en sus manos cada uno tiene la salvación del otro: así que son buenos. Si ambos son buenos y a la vez malos en sí, no tiene ningún sentido hablar de moral. Los dos son terribles, bienhechores y necesarios: ¿qué moral podría haber allí si no hay posibilidad de elección, si es un destino? Años después en su *Zarathustra*, Nietzsche no dejaría duda de esta cuestión latente en aquella primera obra: «El bien y el mal, el placer y el displacer, el yo y el tú, se me antojaban vaho multicolor ante ojos creadores. Ansioso de apartar la mirada de sí mismo, me parece, el Creador había creado el mundo»<sup>73</sup>.

Este es su modo de hacerle frente a las ideas cristianas de un dios más allá y nada más, y al ideal burgués de bienestar absoluto. En la reivindicación de la historia, del mito y de los valores griegos, en suma, en su apelación al romanticismo, Nietzsche encuentra su escudo y su espada, sin poder salir aún, empero, del prejuicio racional de un principio causal del mundo, de una verdad *seria* y pesimista. No obstante, todas aquellas formas de pensar y de vivir, toda consigna, toda búsqueda determinada de algo, toda pregunta radical, todo gusto, Nietzsche los empieza a ver al modo de un médico cuando ausculta a sus pacientes: como síntomas, de los cuales se toma nota aforísticamente –no podría ser de otro modo–, para descubrir el tipo de fuerza y la cualidad de la voluntad a quienes podrían corresponder. Es así como nos proponemos *examinar* a Sócrates en la tercera y última parte de esta investigación. A la par de ello tomaremos en cuenta el contexto. Dicho método no sólo es aplicable a un hombre, también a un pueblo, una cultura, incluso a una era; y la relación de Sócrates con Grecia es mucho más fuerte de lo que se cree, pues su diferencia con ésta sería

---

<sup>71</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Así hablaba Zarathustra*, Primera parte, sección: De los trasmundistas, Panamericana Editorial Ltda., Santafé de Bogotá, D. C., Colombia, 1999. pág. 34.

<sup>72</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., sección 10, págs. 97-98.

<sup>73</sup> *Así hablaba Zarathustra*, op. cit., pág. 34.

apenas de grado, como veremos. No está de más reiterar nuestro problema en esta investigación, el cual es el valor de la mentira, de modo que lo que queremos es sorprender a Sócrates en su mentira, o la mentira de la cual él es el principal portador, según Nietzsche.

## **2.2. Redimido por Dionisos, Apolo moribundo se hace máscara redentora**

La tragedia ática, para Nietzsche, es el último suspiro y la más grandiosa y triunfante forma artística del mito. Se encuentra al final de una era y marca su fin. El esplendor de Grecia, de este modo, y la vigencia del mito trágico son una misma cosa. El nacimiento de la tragedia es el renacimiento del mito ahora en el espíritu de la música dionisiaca. Parece que sólo de este modo podía dar un último aletazo: dentro del redireccionamiento que la música dionisiaca da a los mismos mitos homéricos de antaño ¿Pero qué había ocurrido acaso a las epopeyas de Homero? Lo que con frecuencia acaece a los mitos: «Pues es destino de todo mito irse deslizando a rastras poco a poco en la estrechez de una presunta realidad histórica, y ser tratado por un tiempo posterior cualquiera como un hecho ocurrido una vez, con pretensiones históricas»<sup>74</sup>. La diferencia entre tiempo mitológico y tiempo histórico, oralidad y escritura, entre *mythos* y *logos*, memoria y olvido, e incluso vida y pensamiento y, en un sentido más prepotente, mentira y verdad por verificable, es de los temas más apasionantes y estudiados por muchos investigadores contemporáneos, entre los cuales podemos encontrar filólogos, mitólogos, sociólogos, antropólogos y filósofos. La tesis más acogida es la misma que podemos encontrar también en los apuntes de Gadamer al respecto, según la cual definitivamente el mito no es pasado para las culturas arcaicas; es una narración de algo que aconteció y dice verdad, pero que no necesita ser demostrada, cuyos dioses de los que habla junto con «sus asuntos» tienen presencia efectiva en la medida en que se nombran, o en palabras del mismo Gadamer: «Entonces los nombres de los dioses sólo son plenamente lo que son cuando uno apela a lo divino. Cuando en los himnos y en las canciones o en los cantos épicos aparecen los nombres de los dioses, se trata de una especie de llamada. Se narran sus asuntos y aquello que de tal suerte se narra alcanza un tipo peculiar de presencia»<sup>75</sup>. Hasta Homero, el mito es una narración en la que acontece nuevamente la vida de los dioses y su influencia en el mundo y los hombres. Pero el llamado *espíritu de sistematización de los griegos*, en la medida en que cada vez más solicita una explicación de los orígenes, poner un poco de orden, la genealogía sistemática de los dioses da las primeras luces de racionalidad. Empezar a ordenar de este modo todas las narraciones míticas, significaba ponerlas una atrás de la otra, decir que una es antes y la otra después, hacer explícito, es decir, problematizar la cuestión del origen. El filólogo Werner Jaeger, encuentra ya una fuerte intención de postular un origen en los escritos tardíos de Homero: Océano, padre de los dioses y todas las demás cosas. No obstante, es todavía *narración* mítica en la medida en que no necesita demostración para ser verdadera, aún cuando ya el *logos* lo determina. Con Hesíodo, dicho espíritu se hace palpable: antes de

---

<sup>74</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., sección 10, págs. 98-99.

<sup>75</sup> GADAMER, HANS-GEORG, *Mito y razón*, Capítulo 3: Mitología y la religión revelada (1981), Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, España, 1997, pág. 31.

Urano y Gea (cielo y tierra) era Kaos, o un espacio vacío entre aquellos dos, los cuales se unieron por el poder de Eros<sup>76</sup>. La preocupación principal de Hesíodo fue la del origen, empero, aquella no tardaría en colocarse a merced de la razón que parece imponerse en el momento en que se pregunta por el *principio*, e intenta dar cuenta demostrativamente del modo como este principio podría serlo de todas las cosas. Esto era ya tratar de probar algo. En este momento no solamente se tiende a situar lo narrado por los mitos en un pasado histórico e irrecuperable, sino que además debe empezar la crítica contra ellos, dado que no pueden dar cuenta demostrativamente de que lo que dicen es verdad, pues chocan con el testimonio de los sentidos, para el caso de los filósofos jonios o naturales. Es en estos momentos donde se empiezan a alzar lindes entre dos tipos de narración, que determinan asimismo dos tipos de pensamiento. Jaeger asegura, sin temor a equivocarse, que definitivamente los filósofos presocráticos tenían que empezar a ver los μῦθοι como opuestos de τὰ ὄντα o las «cosas existentes», que sí podían percibir los sentidos<sup>77</sup>.

Sabemos de la delicadeza que reclama este tema para su estudio, y hay que aclarar antes de proseguir que nuestra intención es apenas la de enunciar dichos precedentes históricos, lo cual sería lo mínimo que habría que saber al respecto, para sentir un poco la atmósfera en la que se desarrollaron los pensamientos de Nietzsche, y asimismo captar la importancia del tremendo esfuerzo que están haciendo los estudiosos contemporáneos que cavan en esta dirección, a la cual quizá un día nos uniremos. Por lo demás, y retomando el hilo de nuestra indagación, es suficiente con que se haya expuesto el modo como efectivamente el mito pierde su propiedad básica que es la de narrar una presencia. De este modo empieza la decadencia para la religión de Grecia y se perfila un nuevo tipo de pensamiento que parece aponerse al mítico, arrogándose más importancia al dar cuenta, con argumentos, de sus tesis acerca de lo que en todo caso parecen estar de acuerdo los dos: en la necesidad de un origen. No obstante, lo que puede encontrarse en un examen más detenido es que no hay, en realidad, un verdadero desapego enfadado de estas dos formas de pensamiento, al menos en el mundo helénico, pues en muchas ocasiones sucede que se toman las mismas tesis y se les extrae el elemento mítico; como lo haría Tales, quien retoma el mito homérico de que el dios Océano es el origen de todas las cosas y lo reelabora en términos racionales, de modo que queda el agua como principio. Lo mismo pasa hasta nuestros días con el Eros de Hesíodo<sup>78</sup>, y hasta en los diálogos del mismo Platón, que retoma el mito para conjugarlo con la *argumentación racional*, según ha descubierto Gadamer, quizá además con fines pedagógicos<sup>79</sup>.

Aquellos gastados e historizados mitos homéricos, según Nietzsche, fueron recogidos por los posteriores poetas trágicos, el caso de Arquíloco, quienes les interpretarían de tal forma que ahora dieran cuenta de una verdad subyacente a todo tiempo y esencial a toda cosa y

---

<sup>76</sup> Véase, *La teología de los primeros filósofos griegos*, op cit., Capítulo I.

<sup>77</sup> Véase, Ídem, Capítulo II, en especial las págs. 24-27.

<sup>78</sup> Véase, Ídem, Capítulo I. págs. 21-23.

<sup>79</sup> «Los mitos de Platón son narraciones que, a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad.» (*Mito y Razón*, op cit., Capítulo 2: Mito y logos, pág. 27.)

ser humano; esto significaba haberlos puesto ahora al servicio del dios oriental Dionisos. El medio: su música –tesis por la cual sí fue elogiado el profesor Nietzsche. A través de la música y de lo que narra el mito trágico, se llega al conocimiento de la verdad, lo cual a su vez genera el consuelo metafísico: esto es un *sentir una presencia nuevamente*, la presencia de un dios enmascarado, atrás en la figura de Edipo, Prometeo, etc. Así se renueva el mito, en la medida que su relato nombra e invoca, dice la verdad sobre la realidad empírica e individualizada, y la verdad en la que descansa ésta, liberadora y a la vez opresora, pero en últimas renovadora en el consuelo metafísico. La tragedia ática, como dijimos, es la última de las formas de este mito, esto significa que el drama o el diálogo es apenas una representación apolínea de la verdad que simboliza la música dionisiaca, que en la tragedia ática correspondería al coro de sátiros<sup>80</sup>. La importancia de esta circunstancia, como veremos, reside en que definitivamente para Nietzsche la música fue primero, en oposición a las ideas de la ilustración griega y europea, que ponen en primer lugar a la palabra.

### 2.3. *Los despojos poseídos, máscaras de Sócrates*

El modo como la tragedia ática tuvo su fin, fue realmente trágico. Hay que recordar nuevamente dos aspectos que lo explican. Primero: uno de los medicamentos contra el pesimismo era el consuelo metafísico que producía la música dionisiaca: la promesa de la unidad eterna subyacente; el otro era la apariencia apolínea, o la puesta de una aureola superior a la realidad empírica y cotidiana, en la que se descubre el devenir eterno de las cosas; y el tercero fue el que recetó Sócrates a la muerte de la tragedia. Segundo: el espíritu de sistema griego, primero ordena e historiza el mito, luego de lo cual deben empezar las explicaciones, los argumentos, las otras posibilidades, los contrargumentos, la crítica, por último el escepticismo. El valor del mito se encubre así, el significado del mito para una forma de vida que quiere vivir ya no se entiende, la razón ya no puede entender lo que no es razonable. Al ser eliminado el mito trágico y haber perecido la tragedia ática, el hombre queda expuesto nuevamente al horror sobre el que se funda toda forma de vida, a la verdad pesimista de un excedente de dolor en la vida: «con la muerte de la tragedia griega surgió, en cambio, un vacío enorme, que por todas partes fue sentido profundamente»<sup>81</sup>. Lo que no es absolutamente claro en *El nacimiento de la tragedia* es que Sócrates no haya sido hijo de su tiempo, un hijo prodigio de los tiempos de la decadencia, pues si se dice que la Grecia de Sócrates ya estaba relativamente preparada para su nacimiento en la medida que el pensamiento racional cada vez más se imponía, y en la muerte suicida de la tragedia aquel no tuvo nada que ver –no se entiende a primera vista por qué dice Nietzsche posteriormente que Sócrates no era griego, y que los griegos definitivamente no eran pesimistas. Hemos de exponer, pues, a continuación, en qué consistía la medicina de Sócrates con relación a una situación de enfermedad en Grecia, y luego las precisiones que lleva a cabo Nietzsche al respecto en *El crepúsculo de los ídolos*.

---

<sup>80</sup> Véase, *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., sección 10.

<sup>81</sup> Ídem, sección 11, pág. 101.

Para el Nietzsche de: *El nacimiento de la tragedia*, aquel camello y león, la verdad sin lugar a dudas es la que una vez le farfulló Schopenhauer: el pesimismo, el excedente de dolor en el mundo. El suicidio de la tragedia significa la caída en un pesimismo práctico. No hay más por decir: o se perece igual que la tragedia, suicidamente, o se busca una nueva mentira que aleje esas ideas. Empero, el *fenómeno eterno* es el siguiente: «mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo»<sup>82</sup>. Podemos decir que ¿en esta ocasión *la voluntad* recurre a la ilusión socrática?, ¿la voluntad? Entonces qué cosa es Sócrates; si no es ni Apolo ni Dionisos, representaciones de los dos instintos naturales realmente existentes, ¿acaso algo que no es?, ¿un híbrido?, ¿una nueva forma viciada de apareamiento de aquellos dos? y ¿en todo caso un hermano de la Tragedia,? El origen del mal queda sin explicación lógica, pues no se entiende cómo de lo amoral pueda brotar la moral, y por último Sócrates. Pareciera que el hombre en la medida que se libera de la influencia de los dioses, y apela a la razón con más frecuencia, encuentra también un destino fatal ¿Pero cómo puede empezar a darse ese proceso?, ¿cómo puede nacer, tomando lo apolíneo y dionisiaco por los dos únicos instintos, el racionalismo, siendo el hombre apenas una representación de aquellos? O mejor ¿en qué momento al hombre le es otorgado el libre albedrío? Cuestiones realmente problemáticas para nosotros, y a lo que siempre se va a tener que llegar cuando se intenta dar explicación al mundo a través de principios absolutos. Este es el eterno problema en filosofía del origen de lo desemejante, de lo múltiple y del mal; lo que precisamente tiende a resolverse tomándole por pura apariencia, mentira. Tal vez a dificultades como ésta Nietzsche se refería cuando en su Ensayo de autocrítica habla de su libro así: «lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino, desigual en el *tempo* [ritmo], sin voluntad de limpieza lógica...»<sup>83</sup>. Dejando aquel problema netamente metafísico a un lado, planteamos esta otra pregunta, con la cual retomamos el hilo de nuestra investigación: ¿En qué consiste aquella ilusión socrática que, tal parece, evitaría el decaimiento de la cultura griega en el pesimismo, y cuáles son sus demás consecuencias?

Nietzsche examina a Grecia en la época de la muerte de su última ilusión: La Tragedia; y resuelve que ha quedado nuevamente revelada ante ella la verdad del pesimismo, esto es, en peligro de muerte la cultura griega misma. Es así como a Grecia se le hace necesaria una nueva ilusión. Recordemos una vez más por qué ha sucumbido el mito trágico. Encontramos que el logos había propuesto progresivamente el mito como problemático, hasta finalmente hacerlo incomprensible, irracional, y desahuciándolo por ello. Podemos decir que el mito trágico ha sucumbido por ignorancia de la razón. Por otra parte, Sócrates se destaca por ser el caso extremo, explícito, de esta *nueva forma de pensar*, y quien midió más radicalmente desde esta perspectiva la cultura helénica y la vida. A sus ojos, todo ello, junto con la tragedia ática por ende, aparece como un paso atrás, un retroceso, un error incluso. Dice Nietzsche: «Con estupor advertía que todas aquellas celebridades no tenían

---

<sup>82</sup> Ídem, sección 18, pág. 145.

<sup>83</sup> Ídem, Ensayo de autocrítica, § 3, pág. 28.

una idea correcta y segura ni siquiera de su profesión, y que la ejercían únicamente por instinto. «Únicamente por instinto»: con esta expresión tocamos el corazón y el punto central de la tendencia socrática»<sup>84</sup>. Al levantarse la razón como absoluta y verdadera (luego veremos los motivos que tuvo la razón para tener que creer eso de ella) obviamente debía *negar todo lo que no fuera ella*, precisamente porque todo lo demás sería irracional, es decir, estaba mal. Aquel irracionalismo del mito y la cultura helénica consistía en permitir el desarrollo de los roles por instinto, admitir el destino de una vida llena de tropiezos como castigo y medio de purificación, y en confiar que a través del sufrimiento la raza humana conquistaba su inmortalidad. No obstante, en el proceso de racionalización al dolor al fin se le despoja de su justificación, y la razón misma, que es la que pone en estado de decadencia a Grecia, ahora por intermedio de Sócrates también se impone como remedio, pues cree verlo todo demasiado claro: si el dolor es el que hace insoportable la vida, es a él al que hay que extirpar. La razón se cree capaz de ello y se propone como facultad y camino de salvación con Sócrates. Con Nietzsche, como nueva ilusión, engaño. Sencillamente había que *atreverse a pensar*. Si se seguían haciendo las cosas por puro instinto, el sufrimiento sería inminente, pero si al contrario se piensa racionalmente será casi nula la posibilidad de errar. El accidente, lo no premeditado, en últimas el azar, es algo en lo que se puede caer de no pensarse según silogismos. Nietzsche trae a colación tres sentencias con las que Sócrates sepulta la tragedia: «la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es feliz»<sup>85</sup>. Nosotros diríamos que Sócrates ha construido una maquina del tiempo, una maquina que predice, alerta y señala otro camino más seguro. En esto consistía la nueva ilusión: en un anticipo racional a los hechos, con el fin de poder cambiar el presente a favor del hombre teórico, esto es, esquivar el dolor. De la Tragedia se puede decir, por tanto, que también es una maquina; una maquina que permite volver al pasado para descubrir allí lo que es más verdadero en todo tiempo y el origen de todos los aspectos culturales. Con esto, por lo demás, creemos quedan claras las oposiciones Ilustración-romanticismo, razón-instinto.

No obstante, los postulados de la razón no terminan allí. Según ella el mundo mismo es racional, sigue las leyes del número y el concepto, de modo que si el hombre, asimismo con capacidad racional, no puede captar la identidad que existe entre el mundo y el pensamiento, es porque se ha dejado extraviar por sus instintos, sus pasiones, sus excesos, su desmesura. Lo que significa que incluso para Sócrates la *hybris* sigue siendo la causa del sufrimiento, con la diferencia de que mientras para el hombre trágico el sufrimiento es un castigo, una purga, pero también la única forma de acceso a la cultura, al progreso de la humanidad y la eternización de la raza; para Sócrates sólo es producto de la ignorancia, de la cual se sale progresivamente a través del método dialéctico. Como vemos, con Sócrates el mundo, su devenir y azar, se hace pura apariencia, un engaño, aunque Parménides ya lo había pensado primero, y son los sentidos y los instintos desorbitados los que nos engañan. La consecuencia más grave de esta forma de pensar es que efectivamente los sentidos desaprenden a captar lo evidente y cotidiano: el devenir. El punto de vista de la razón se impone haciendo que los sentidos en la posteridad definitivamente no puedan captar sino

---

<sup>84</sup> Ídem, sección 13, pág. 116.

<sup>85</sup> Ídem, sección 14, pág. 122.

una aparente permanencia de las cosas. Es de máximo interés para nosotros poder comprender exactamente, con Nietzsche, el momento en que los sentidos efectivamente desaprenden a ver el devenir. Tenemos dificultades para ello, pues si por una parte Nietzsche habla de la realidad empírica como de aquella realidad en la cual es evidente el devenir y el perecer de todas las cosas, cuyo principio es el de individuación, por otra, acude a Heráclito, a quien sus sentidos le revelaban el devenir a todo momento, en oposición al hombre griego típico que no podía captar sino *permanencia*. Decidimos, por estas dificultades, seguir adelante en la investigación sin pretender resolver esta importante cuestión.

Ahora miremos desde el punto de vista práctico esta nueva forma de pensar, con la obra artística de Eurípides, quien fue, según Nietzsche, muy cercano a Sócrates. El género fundado por aquel se llamó Comedia ática nueva. Nietzsche detecta, en dicho género, una importante modificación formal e intencional de la desaparecida Tragedia ática. La realidad a representar ahora es la cotidiana, las ocupaciones y la vida social, esto es, la realidad en la que se maneja el individuo. En estas condiciones, Dionisos no podría ser más el héroe, aquel Prometeo encadenado por testarudo y desmesurado, o Edipo el rey maldito; ellos no podrían ser más representación del dolor del hombre individualizado y del dios despedazado, Dionisos no volvería a nacer, ni el dolor del hombre a tener su consuelo metafísico. Ahora el héroe es Sócrates, ahora todas las máscaras son de Sócrates, quien con su furor dialéctico, su solvencia de palabra y rapidez mental, soluciona todos los posibles inconvenientes que conlleva el diario vivir cotidiano. Esta es la nueva jovialidad impuesta a la juventud griega, la *jovialidad del esclavo* «que no sabe hacerse responsable de ninguna cosa grave, ni aspirar a nada grande, ni tener algo pasado o futuro en mayor estima que el presente»<sup>86</sup>. El ideal, el gran objetivo, es la comodidad presente, el estado de no-dolor, que se supone debe ser la felicidad absoluta, todo lo que puede desear un hombre. Esta es la forma como Sócrates y su optimismo destierran a Dionisos y ocultan el pesimismo: negándoles. Pero esta nueva actitud supone un nuevo sentido para los mismos componentes de la tragedia, no sólo para el héroe y el drama. La música y el coro son asimismo despojados de toda significatividad. No pasan de ser ahora un adorno, una simple ambientalización podríamos decir. Lo verdaderamente importante ahora es la palabra, todo el duelo de argumentos, contrargumentos y razones, los cuales enseñan al hombre a defenderse en la vida al modo como un ajedrecista planea sus bajas magistrales a futuro con cada movimiento estratégico que hace. Como síntesis podríamos citar lo siguiente: «[...] de esta manera el Eurípides aristofánico destaca en su honor que lo que él ha expuesto ha sido la vida y las ocupaciones generales, conocidas por todos, cotidianas, para hablar sobre las cuales está capacitado todo el mundo. Si ahora la masa entera filosofa, y en la administración de sus tierras y bienes y en el modo de llevar sus procesos actúa con inaudita inteligencia, esto, dice Eurípides, es mérito suyo y resulta de la sabiduría inoculada por él al pueblo»<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Ídem, sección 11, pág. 104.

<sup>87</sup> Ídem, pág. 103.

Las consecuencias son garrafales, pues no solamente la ciencia es mal enfocada, o triunfa sin más la jovialidad del esclavo. La vida misma es herida en lo más íntimo: la vida es mutilada, condenada y negada, pues si ella es devenir y perecer, eterna contradicción, y de aquello se dice que es un engaño y apenas una apariencia, entonces el hombre queda envuelto así en una gran mentira, en una nueva atmósfera que le es propicia y le permitiría seguir respirando y de alguna manera vivir. Así es como lo que para Sócrates es la gran medicina y el comienzo de la verdadera vida, para Nietzsche es exactamente la peor y más maligna de las mentiras *para la vida*.

Pero decir que la verdad es en realidad la del pesimismo significaría en años posteriores para el mismo Nietzsche tan sólo un síntoma más de una forma específica de pensamiento que valora desde abajo, desde la moral del esclavo, del tipo de fuerza reactiva. Para esclarecer estas tres últimas líneas empezamos desde el principio el estudio genealógico que Nietzsche, desde joven, tiende a hacer a Sócrates, lo cual le llevará además a hacerse una nueva imagen del pueblo griego, pues si antes le parecía un espejo de su propia seriedad frente al compromiso con la cultura y la existencia, ahora le parecerá el espejo de su nueva y alegre forma de decir sí, y el despojo de todo resentimiento.

### 3. TERCERA PARTE EL MÉTODO

#### 3.1. *El descubrimiento de quien se es*

Una de las tesis que desarrolla Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, según la cual la *razón*, en la medida que se propone ella misma como verdad, rescata al hombre de su elemental infelicidad, es la misma que recoge y desarrolla también en su fragmento *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Desde la primera página es claro: el hombre es el más débil de los seres, pero se le ha concedido el intelecto como forma de defensa no solamente contra el enemigo exterior: más radicalmente, debe protegerle al hombre de sí mismo. Parece que en principio cree saber lo que es: muy poca cosa, algo efímero que sufre demasiado injustificadamente, a quien le es absolutamente necesaria una ilusión que le haga creerse todo lo contrario: el centro del universo; leamos «Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendría toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing»<sup>88</sup>. Ahora bien, la facultad que puede engañarle sobre esto es a la vez el objeto de su orgullo, por la cual se cree ahora lo más importante, el *más interesante* de todos los seres. Nietzsche se propone seguidamente probar la miseria y los olvidos sobre los que el hombre ha concebido su razón y se ha puesto a hacer ciencia. Encuentra las bases del intelecto en el lenguaje, y explica cómo éste implica un rechazo de los rasgos particulares de los objetos, una aniquiladora campaña de igualación de las cosas para la creación de conceptos, con el objeto de hacer posible la comunicación y la sociedad; entendiendo por esta última contrato o pacto de paz y mutuo beneficio. Nietzsche encuentra en esta oportunidad que en el hombre se despierta un *sentimiento de verdad* precisamente con el olvido de aquel origen de los conceptos: el establecimiento de convenciones. Ahora cree que toca la esencia de las cosas cuando se refiere a ellas por medio de conceptos adjudicados en realidad arbitrariamente. Contrato y olvido, podemos decir, son para Nietzsche las causas del lenguaje y el movimiento moral hacia la verdad<sup>89</sup>; lo que le hace semejante a los estudiosos ingleses de la moral. No obstante, en la medida que propone una vuelta al mito y el desarrollo de las capacidad para captar lo particular, el detalle, la minucia, en últimas una vuelta al hombre intuitivo, capaz

---

<sup>88</sup> Véase, NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos S.A., Madrid, España, 1990. págs. 18.

<sup>89</sup> Véase, Ídem, págs. 20-33.

de percibir el devenir como Heráclito, y promover nuevas relaciones entre las cosas, nuevos criterios de semejanza y diferenciación, nuevos conceptos y agrupaciones fugaces, Nietzsche es, en cierto modo, también un oponente de las ideas de su época, un descontento con las «verdades» encontradas allí, un romántico. Estamos convencidos de que Nietzsche habría reprochado, en años posteriores, a dicho fragmento su tendencia pesimista, en sus conclusiones sobre el origen de la moral.

Luego de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche debió empezar a sospechar de *la voluntad* de Schopenhauer, de aquellos instintos naturales movientes y creadores, de aquella cadena de creadores y obras de arte creadoras, de la semejanza entre dioses y hombres creadores. Nietzsche capta esta tendencia de sí, y aquellos prejuicios teológicos con los cuales había enmascarado sus grandes y originales intuiciones. Tal vez, por ello, encontramos en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, esas mismas intuiciones desarrolladas desde otro punto de vista. Ya no aparece la divinidad explícita por ningún lado, aunque un incognoscible en sí sigue latente, y el estudio que hace de las causas de los prejuicios morales es genealógico, aunque adolece, al igual que la literatura inglesa al respecto, de un sustento histórico *efectivo*, y de una verdadera crítica creadora que, como veremos, pone las verdades pesimistas, esta forma de pensar y estudiar la moral y en general todos los fenómenos, en entredicho, tomándoles ahora como síntomas de una enfermedad, fuerza y voluntad.

Con el prólogo de la obra de Nietzsche *La genealogía de la moral*, se puede rastrear, no sin cierta dificultad, el desenvolvimiento del pensamiento de Nietzsche hacia un *verdadero conocimiento*, como le llama, con el desarrollo de un método que le haría exclamar al fin «¡Oh, qué felices somos nosotros los que conocemos, presuponiendo que sepamos callar durante suficiente tiempo!...»<sup>90</sup>. De sus obras intermedias, Nietzsche informa su interés especialmente por el valor de la moral, con una cierta tendencia a consultar la historia. Pero entonces, más que el problema del origen de la moral fue más importante para Nietzsche fijar el valor de los juicios morales, «en especial el valor de lo no-egoísta, de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio»<sup>91</sup>, lo que significaba poner en cuestión al fin los fundamentos de las tesis de su gran maestro de juventud, Schopenhauer, que empezaban a resultarle a nuestro autor en realidad perjudiciales si lo que se pretende es *fortalecer al hombre*. El valor de la moral se determinaba en su relación con el grado de fuerza y debilidad que pudiera obtener con ella la especie hombre. La pregunta era: ¿los juicios morales: debilitan o fortalecen?, «¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?»<sup>92</sup>. Nietzsche descubre que en la medida que se tiene al pesimismo como «la verdad», se llega necesariamente a las mismas conclusiones de Schopenhauer, a la moral de la compasión, del no-egoísmo; pero a la vez, dicha moral es la

---

<sup>90</sup> *La genealogía de la moral*. op. cit., Prólogo, § 3, pág. 25.

<sup>91</sup> Ídem, § 5, pág. 26.

<sup>92</sup> Ídem, § 3, pág. 24.

causante de la llegada a esta verdad. Lo que para los llamados pesimistas es la verdad, para Nietzsche sería en años posteriores apenas una interpretación de la existencia, una gran mentira que debilita y es a la vez producto de la debilidad del hombre.

Al menos dos formas de valorar ha encontrado Nietzsche aquí. Lo que es bueno para unos, para otros es malo. El estudio de la historia efectiva de distintas culturas y pueblos, no sólo de Occidente, advierte a Nietzsche que definitivamente han tenido lugar estas dos tendencias en ciertas épocas, y que determinadas condiciones dan lugar a una u otra forma de valorar. Esto desde *El nacimiento de la tragedia* lo había intuído, pues allí descubre que sólo el vacío pesimista, el conocimiento de la supuesta verdad silénica, acompañada de un debilitamiento de los instintos de un pueblo, puede dar lugar a una forma racional de vida. Empero, Nietzsche descubre años después, que esta verdad pesimista tuvo lugar una y otra vez en la historia, también como consecuencia de unas condiciones igualmente especiales; esto significaba haber descubierto algo aún más fundamental a aquella verdad, que decir «esto es la verdad», es más, el sólo hecho de ir tras la verdad, era propio de una forma de vida, de unas condiciones fisiológicas: sólo una constitución específica podría decir eso. En otras palabras, Nietzsche descubre que hay algo de base aún a los juicios morales, los cuales fortalecen o debilitan, y que no puede haber una verdadera crítica a la moral, mientras no se haya tomado en cuenta el problema de la *procedencia* con seriedad, el momento de la creación o del acontecimiento. Esto significaba «poner en entredicho el valor de los valores»<sup>93</sup>, y a lo que Nietzsche llama un verdadero conocimiento. Se trata del recobro de la vida, de las vivencias, de lo vivido, del estudio de ellas para llegar a *saber lo que se es*: o un afirmador o un negador de la vida misma, aún con todas las máscaras que se puedan tener. El mismo hecho de tomar esta forma de investigación histórica, revela ya una cualidad específica: no lo podría hacer cualquiera; por esto es que Nietzsche, aún cuando haya errado en sus primeros pasos haciéndose discípulo de Schopenhauer y Wagner, como la mayoría de artistas que no han sido más que «los ayudas de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión»<sup>94</sup>, se encuentra a sí como afirmador y con verdadera «voluntad fundamental de conocimiento»<sup>95</sup>, mientras crea en el movimiento de la historia de los fenómenos, y en el sentido que una moral naciente les impone.

Nosotros creemos que a fuerza de rumiar la historia, Nietzsche ha podido concebir su famosa tipología y demostrarla. Es distinto plantearse una teoría y luego buscar las pruebas. Pero se trata de dos movimientos. Por una parte, Nietzsche supone que nunca habría podido plantear sus hipótesis si no tuviera dicha voluntad, dicha innata capacidad para preguntarse por el origen desde niño; por otra, el estudio de la historia le termina por revelar el verdadero conocimiento, el estudio del valor de los valores. Esto significó, como él mismo dice, hacerse poseedor de *un país propio*, pues al parecer nadie en la historia se había propuesto ello. Es verdad que en sus obras intermedias se pueden entrever la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno; pero, tal parece, sólo con el despertar de Zarathustra tienen satisfacción dichas intuiciones en su replanteamiento desde la historia

---

<sup>93</sup> Ídem, Prólogo, § 6, pág. 28.

<sup>94</sup> Ídem, Tratado Tercero, § 4, pág. 133.

<sup>95</sup> Ídem, Prólogo, § 2, pág. 23.

efectiva y su conclusión sobre la vida que allí descubre: la vida es voluntad de poder. Miremos pues cómo Nietzsche, retrocediendo lo suficiente en el tiempo, desarrolla al fin esta hipótesis y da su propia interpretación sobre el sacerdote y el filósofo, a quienes nosotros luego compararemos con Sócrates, al cual encasillaremos en un tipo de fuerza y daremos una cualidad a su voluntad, para dar al fin con lo que ahora significa *mentira* para Nietzsche, en la que acogerá incluso la antigua verdad pesimista.

### 3.2. *La genealogía de la moral del señor y la del esclavo*

Haciendo un rastreo histórico sobre los conceptos «bueno y malvado», «bueno y malo», Nietzsche descubre que tuvieron alguna vez un sentido completamente contrario al que tienden a dar los moralistas ingleses, quienes se basan en el sentido actual de los términos y sencillamente hacen caber en la historia unas hipótesis sobre sus orígenes, sin hacer la inspección documental adecuada, esto es, sin hacer hincapié en la historia efectivamente vivida. El comportamiento de dichos genealogistas tiene también explicación desde el estudio genealógico que ahora hace Nietzsche sobre el mismo punto, según el cual, el concepto «bueno» etimológicamente significa noble, aristócrata, anímicamente privilegiado, y es éste mismo el que se hace llamar así, quien se pone nombre apoyándose en el «rasgo típico de su carácter». Aquel que es su propia medida de valor se distingue por su capacidad para hacer y cumplir promesas: esta sería la obra máxima de la naturaleza. Dicho hombre es producto de una educación basada en la «eticidad de la costumbre», que consiste en hacer al hombre igual entre iguales y ajustado a regla, y en la «camisa de fuerza social». Al parecer, esta educación consiste precisamente en hacer que el hombre un día se revele contra sus mismas bases educativas subordinantes, haciéndole soberano, autónomo, libre, en la medida que puede prometerse cosas y cumplir con ellas, despertar en él un sentimiento de superioridad por ello, sabiéndose ahora diferente a todos aquellos que no pueden prometerse nada ni confiar en sí mismos. Su valoración así comienza desde ellos, desde su afirmación, su punto de vista es el del que actúa<sup>96</sup>. Al menos de toda esta tesis en algún punto sí encontramos más partidarios.

Los cuarenta años de vida que Jean-Pierre Vernant ha dedicado apasionadamente al estudio de la cultura griega, no le dejan duda alguna al menos sobre los aspectos descritos en su ensayo: *El hombre griego*. Acerca de la clase aristócrata advierte lo siguiente: «Aquí hay que tener en cuenta otro término griego: *timē*. Designa la idea de «valor» que se le reconoce a un individuo, hace referencia tanto a los rasgos sociales de su identidad –nombre, filiación, origen, posición en el grupo con los honores que le corresponden, privilegios y consideración que tienen derecho a exigir– como a su superioridad personal, el conjunto de cualidades y méritos (belleza, vigor, valentía, nobleza en el comportamiento, dominio de sí) que en su rostro, modales, aspecto, manifiestan a los ojos de todos su pertenencia a la élite

---

<sup>96</sup> Véase, Ídem, Tratado Segundo, § 1-3, págs. 75-81.

de los *kaloikagathoi*, los hermosos y buenos, los *áristoi*, los excelentes»<sup>97</sup>. Sobre el concepto «bueno» no hay duda, al menos en la cultura griega se les llamaba así a los de rango superior, en contraste con los *kakos*, los plebeyos e inferiores, a los cuales pueden llegar a hacer compañía los mismos *áristoi*, de no cuidar su reputación ante los demás o no merecer gloria, pues según Vernant «cada uno se halla expuesto a la mirada del otro. En realidad uno es lo que los demás ven. La identidad de un individuo coincide con su valoración social»<sup>98</sup> La otra afirmación de Nietzsche es la que no es acorde, pues si para él, los nobles son los que dan valor desde sí mismos a sí y a lo demás, para Vernant el valor que los nobles puedan tener depende de lo que piensen los demás de ellos. Y este pensar en realidad modifica la estructura social, ya que perfectamente el aristócrata puede ser rebajado y expulsado del seno de la sociedad, haciéndose «errante, sin patria, ni raíces, como un exiliado despreciable, como algo nulo, por usar los mismos términos del héroe (*Ilíada*, 1,293 y 9,648); como diríamos hoy, un hombre así no existe, no es nadie»<sup>99</sup>. Sin embargo, aunque no haya concordancia entre estas dos hipótesis, debe tenerse en cuenta la dificultad que existe en compararlas, pues Vernant, en realidad, no se pregunta por la procedencia o el momento en que se crearon dichos conceptos, así que tal vez Nietzsche y Vernant se estén refiriendo a tiempos distintos. Por otro lado, nosotros detectamos una postura mucho más afirmativa y orgullosa incluso en los héroes desventurados; v. g., ni en Prometeo encadenado, ni en el Ajax de Sófocles encontramos la resignación de creerse menos cuando les acaece la desgracia, por el contrario son la arrogancia y la testarudez o, en todo caso, el sentimiento de superioridad, lo que los mantiene con esperanzas de redención, y no les permite entregarse y humillarse a su verdugo. Habría que reparar en más obras de Vernant o en las hipótesis de otros autores, para lo cual no hay espacio en esta investigación.

Procediendo con el tema, Nietzsche encuentra además otra forma de aristocracia: la *casta sacerdotal*. Su carácter consiste en un estricto régimen de limpieza y sosiego, que termina apartando de toda *actividad* y disponiendo a la *incubación de ideas*. Esta manera de vivir y forma de pensar, esta dieta, debía necesariamente empezar a tener secuelas fisiológicas, como la caída en la extrema *debilidad* y la aparición de enfermedades como la neurastenia intestinal, advierte nuestro autor<sup>100</sup>. Pero los remedios que el mismo sacerdote suministra, estarían encaminados apenas al mantenimiento o conservación de este estado del cuerpo, contrario a lo que le es necesario al guerrero aristócrata: «la guerra, la aventura, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo»<sup>101</sup>. Aquí ya puede entreverse lo que significan para Nietzsche los conceptos fuerte y débil, tomando como criterio lo que sucede al cuerpo, su constitución física y grado de salud, aspectos determinados por una forma de pensar, determinante y determinada, a su vez, por una manera de vivir.

---

<sup>97</sup> BORGEAUD, PHILIPPE; VERNANT, JEAN-PIERRE, *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, págs. 27-28.

<sup>98</sup> Ídem, pág. 28.

<sup>99</sup> Ídem, pág. 28.

<sup>100</sup> Véase, *La genealogía de la moral*, op. cit., Tratado Primero, § 5.

<sup>101</sup> Ídem, § 7. pág. 45.

Entendemos cómo es el comportamiento de los fuertes ante la guerra, el azar, el peligro, la amenaza, la desavenencia, el devenir de la vida, pero ¿cómo sería el encuentro de todo ello con los sacerdotes? La peor amenaza para el débil es precisamente la exteriorización hacia él de una fuerza ¿Quién más sería el causante de su dolor?: la fortaleza, todo lo que no es él. Este es el camino hacia una transvaloración de los valores del esclavo. El mal, el malvado para el débil, deberá ser «*precisamente* el «bueno» de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento»<sup>102</sup>. El sacerdote dice: aquel es el culpable. Otro caso de debilidad del tipo sacerdotal es el pueblo judío, quienes han salido *mal-librados* como consecuencia de la voluntad de dominio de los señores, de su voluntad de conquista y la imposición de su ley. Pueden también llamarse mal-librados a aquellos cuyas condiciones sociales les han infundido una *mala conciencia*, como es el caso de quienes han quedado encerrados «en el sortilegio de la sociedad y de la ley»<sup>103</sup>, esto es, en el Estado, pues allí se vieron obligados a actuar de otro modo, ejercer funciones para las cuales sus instintos salvajes eran muy torpes, lo no adecuado. Allí el hombre y el Estado empezaron esa pugna contra aquellos instintos hasta hacer apto al propio hombre para las nuevas condiciones, hasta lograr que el hombre se volviera contra sí. A partir de aquí, los conceptos *culpa* y *deber* caracterizarían la forma de pensamiento occidental, después de los griegos<sup>104</sup>. Pero sólo cuando se ponen en conexión con Dios acontece en realidad una verdadera moralización de éstos. Cuenta Nietzsche que en las comunidades primitivas, la primera generación es la que funda a base de sacrificios y proezas, y es por ello que las generaciones vivientes se sienten eternamente en *deuda* con aquella, máxime cuando nunca dejan de otorgar beneficios y ventajas, de modo que, al contrario, la deuda se hace con las generaciones cada vez más grande hasta hacerse insalvable, y «el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*»<sup>105</sup>, cuya más alta expresión es el Dios cristiano. Así, los instintos de libertad no estuvieron más en contra, exactamente, de los ideales del estado; el enemigo del hombre, su sí mismo, su salvajismo, no es más con respecto al Estado; Dios es la nueva antítesis de la vida. Y a causa de aquellos instintos eternos que son sentidos ahora no como forma de rebelión contra la *bestia rubia*, la aristocracia guerrera o su Estado, sino contra Dios, el hombre se hace asimismo eternamente culpable, deudor<sup>106</sup>. Puede darse el caso de que el

---

<sup>102</sup> Ídem, Tratado Primero, § 11. pág. 54.

<sup>103</sup> Ídem, Tratado Segundo, § 16. pág. 108.

<sup>104</sup> Recordemos que Grecia, antes de su decadencia, no habría tenido ese carácter serio de jovialidad apolínea, que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche defendió y equiparó a su propia forma de pensar pesimista de juventud; pues en su madurez le pareció, por el contrario, que Grecia debió ser mucho más alegre e indiferente, con una actitud de inocencia parecida a la de Heráclito, más que de culpabilidad, como la de Anaximandro. Imagen nueva que se acomoda a su igualmente nueva forma de pensar. Este rasgo de inocencia es lo que precisamente habría salvado a los griegos de la *mala conciencia*, ya que en vez de imputarse culpas a sí mismos, tomaron por culpables de sus tropiezos y equívocos a los dioses y a la locura. Los dioses desenfadadamente pensaban de los hombres: «Qué locos son», pero a la vez, comenta Nietzsche que a alguien que haya comentado o le haya acaecido una imprudencia ««un *dios*, sin duda, tiene que haberlo trastornado», y prosigue, «Esta salida es *típica* de los griegos... Y así los dioses servían entonces para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en el mal, servían como causa del mal –entonces los dioses no asumían la pena, sino, como es *más* noble, la culpa...» (Ídem. § 23, pág. 121.)

<sup>105</sup> Ídem, § 19. pág. 115.

<sup>106</sup> Ídem, § 21. pág. 115.

hombre desespere de su deuda, hasta hacer culpable a algo que no es el sí mismo, al propio dios, en cuyo caso será el mismo acreedor el que pague la deuda del hombre: Cristo crucificado<sup>107</sup>. Ahora bien, a lo que necesariamente deberán llegar y aspirar los débiles será a los *ideales ascéticos*, para no perecer; síntoma por el cual Nietzsche logra distinguir incluso a los *filósofos* como otro ejemplo más de debilidad.

*La más antigua estirpe de hombres contemplativos* aparece en la tierra como objeción, al tiempo que la razón y la moral empiezan a imponerse. No obstante, para que una nueva forma de vida pueda sobrevivir, advierte Nietzsche, debe en principio llevar una máscara, parecer la fuerza que en ese momento inspire respeto, incluso miedo y otorgue sentido a las cosas, para asimismo darse «un sentido, un apoyo y un trasfondo», tanto frente a los demás, (por cuanto su tendencia a la inactividad, la meditación, su apartamiento de la mujeres y de la fama, y su oposición a la moral naciente inspiraban desconfianza) como a sí misma, pues se trata de una vida nueva e insegura incluso de sí, que necesita apartarse de toda la «chismorrería del hoy», de las ideas de su presente que le parecen mero «ruido y charlatanería». Así es que al espíritu filosófico se le hace necesaria la fachada del sacerdote. Nietzsche habla de los antiguos brahmanes y, entre los presocráticos, especialmente de Heráclito. El sacerdote y su ideal ascético representaron, en un principio, para el filósofo las condiciones necesarias que le permitieron, de algún modo, ser acogido en el mundo, pero también alejarse de él, para poder desarrollar sus «pulsiones y virtudes» propias, v. gr., la dubitativa, la negadora, la expectativa, la analítica, la investigadora etc.<sup>108</sup>.

Hay que hacer la distinción sobre lo que significan los ideales ascéticos tanto para los filósofos como para el sacerdote. En todo caso se trata de lo siguiente: «Todo animal, y por tanto también la *bête philosophe* [el animal filósofo], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar su fuerza y alcanzar su *maximum* en el sentimiento de poder»<sup>109</sup>. Los ideales ascéticos para el filósofo fueron una máscara y una condición instintiva que él se imponía para otros fines. Para el Sacerdote, dichos ideales son lo que él quiere, su finalidad, significan su salvación, producto de su odio a la fortaleza, a todo aquello contra lo que no puede luchar, le ha hecho miserable y puesto *abajo*. ¿Por qué tanto odio? ¿Por qué tanto resentimiento? Podríamos preguntar aún, sin querer parecer sarcásticos.

Nietzsche descubre la *voluntad de poder*. La más básica intuición señala que se trata de los llamados instintos de libertad, de la caza, la conquista, la disputa, de todo aquello que el ser moderno llama *salvaje* y desprecia como su gran oponente y necesita superar para lograr su ideal de bienestar y *libertad*. Dicha voluntad de poder es la vida, el querer absoluto. Y lo que ella más quiere es situarse arriba, y lo logra expresándose, complaciéndose en hacer sufrir, lo que en realidad es un proceso de creación artística. De algún modo siempre lo está haciendo, siempre está expresándose, conquistando, subyugando algo. Cuando se expresa

---

<sup>107</sup> Ídem, § 21. pág. 118.

<sup>108</sup> Véase, Ídem, Tratado Tercero, § 8-10.

<sup>109</sup> Ídem, § 7, pág. 115.

hacia fuera se fortalece, porque lo que quiere es más de ella misma, lo que obtiene es más de ella misma: fortaleza. Pero aún cuando le cierran el paso hacia fuera, su *actividad* debe proseguir, no importa que ahora sea hacia adentro, como *reacción* a la opresión. Lo enjuiciable no es la reacción, sino que esa sea la condición permanente. En este caso es la voluntad la que se vuelve contra sí, es ella la que arremete contra ella misma, y se complace en hacerse sufrir. Este es el momento de surgimiento de una nueva forma de vida, de volutar de poder, de aquella que dice no a sí misma y a todo lo de afuera, al culpable de su introversión, de su dolor, por quien ha perdido su rango y llama al fin *malvado*, empezando así la transmutación de todos los valores nobles desde el punto de vista de lo que es *bueno* para el mal-librado: las acciones de los otros por las cuales él saldría beneficiado y que llama buenas, *útiles, no-egoístas, compasivas*. La voluntad nunca deja de buscar situarse arriba, y para ello se inventa un mundo donde la voluntad de poder que se niega a sí es allí y sólo allí superior: un mundo imaginario, en el que se siente libre para dar nombres y elegir qué hacer. Pero es imaginario en la medida que se siente precisamente libre, en que justifica su debilidad como un merito, una elección, y en vez de impotencia habla de bondad, habla de humildad en vez de bajeza, de obediencia en vez de sumisión, de *victoria de Dios sobre los ateos* en vez de venganza. Todo parece ser una farsa en ellos. El dolor, el devenir, el azar debía parecerles un verdadero martirio, un castigo o una injusticia, contra lo cual hicieron algo: si es la vida en devenir, el azar, la fortaleza, la sensualidad, los que causan daño, entonces eso es lo que hay que evitar, negar, de modo que *lo otro* se convierte en ideal, y es por ello que ahora se habla de paz, estabilidad, equilibrio, y se busca prácticamente la desensualización, en últimas, el estado de gracia, el ascetismo<sup>110</sup>.

Como vemos, el ideal ascético es la opción que le queda a la debilidad de adquirir rango, pues esto es lo que encadena a la vida y la hace aún vivible a aquella voluntad de poder. Un hombre al que se le hace insoportable la vida que se afirma, le son necesarios los ideales ascéticos para su conservación, pues es con su promesa que se mantiene con vida.<sup>111</sup> Este pensamiento puede ser también inducido, comenta Nietzsche, por circunstancias aún más accidentales como «un cruce de razas demasiado heterogéneas entre sí», «una emigración equivocada», un nuevo clima o dieta para los cuales una constitución fisiológica no estaba preparada. Ello tiene por consecuencia un deterioro en las funciones orgánicas. A todos los casos de debilidad sucede lo mismo: el cuerpo se resiente y nace, en general, «un sentimiento fisiológico de obstrucción»<sup>112</sup>. Y ha sido el sacerdote el encargado, casi siempre, de dar explicación a dicho sentimiento o dolencia desde su más hondo sentimiento contra la vida. Por ello, para él, la causa del dolor debe ser en realidad alguien, la culpa debe tenerla *alguien*; el sí mismo, en la medida que aún su debilidad alberga instintos de libertad, es el culpable<sup>113</sup>. La lucha contra el sí mismo, el fortalecimiento de la debilidad, la adquisición de cada vez más dominio sobre el animal salvaje hombre, su negación, aquella

---

<sup>110</sup> Este párrafo lo hemos construido con pasajes de los tres tratados de *La genealogía de la moral*; son demasiados los pies de página que se necesitan para referenciarle; por ello, creemos que para su confrontación es necesario tener buena idea de toda la obra citada. Da lo mismo si invitamos a nuestros lectores a empezar su lectura.

<sup>111</sup> Véase, Ídem, Tratado Tercero, § 13.

<sup>112</sup> Véase, Ídem, § 17.

<sup>113</sup> Véase, Ídem, § 15.

gran guerra por alcanzar un estado de *letargo estival*, la suspensión total del deseo, la sensación, el rigor de una dieta basada en la eliminación de la sal, como productor de sangre<sup>114</sup>: éste es el ideal, la victoria del pensamiento débil, su salvación, esta es la nada también llamada Dios<sup>115</sup>, su verdad, *la verdad*. Así es como, según Nietzsche, se ha podido salvar una forma de vida: en la medida que el dolor ha sido justificado; su miseria y su maltrato tienen a la vista su finalidad, su meta. «y *el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!*»<sup>116</sup>. De modo que todo aquello que necesite de una justificación de la vida deberá tener por verdad al pesimismo y tender al nihilismo.

Este pensamiento, como lo hemos anotado en la segunda parte del presente trabajo, vuelve a revelarse con la muerte de dios, en el desenvolvimiento de la dialéctica cuya misión era encontrar la verdad. La fe en la verdad, la meta puesta en los ideales ascéticos, tiene como resultado el deterioro de la idea de Dios, precisamente como verdad, en la medida que se ponen las esperanzas ahora en la ciencia y su pretensión de alcanzar las leyes de ordenamiento, estabilización y control del mundo, todas éstas características propias del ideal ascético, del ideal de superación del mundo en su máxima esencialidad, de su posibilidad de salud y crecimiento: «El hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia propone, afirma con ella otro mundo distinto de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese «otro mundo» ¿cómo? ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, nuestro mundo?»<sup>117</sup>. Pero esta ilusión, esta fe en la verdad metafísica, no es más que una de las mentiras, la que insita a seguir con vida y hace una justificación de la *interpretación pesimista* de la existencia, que es la otra mentira, la que se tiene por la verdad de base y debe negarse al hacer insoportable la vida, desde la decadencia de los griegos al mundo moderno.

Entramos nuevamente al Nihilismo, al dolor como objeción, gracias a que aquella voluntad de verdad no se detuvo ante la muerte de Dios, pues siguió socavando en su deseo de llegar a la verdad; y la encuentra al fin, efectivamente horrenda, tal y como se la imaginaba, tal y como la describían los genealogistas ingleses. Y si antes, la ciencia representaba una esperanza para el hombre, «toda ciencia [...] tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo, como si tal apreciación no hubiera sido otra cosa que una extravagante presunción»<sup>118</sup>.

No podemos proponernos aquí describir una a una todas las fases por las que pasa la debilidad, desde el resentimiento hasta el *hombre que quiere perecer*. Baste la anterior exposición apenas para plantear el método de Nietzsche, que por sus hallazgos encontrados en la historia, descubre dos fuerzas interpretativas de la existencia, la activa y la reactiva, y propone una hipótesis que explica el proceder de cada una, lo que cada una puede; pues para Nietzsche una fuerza no podría hacer lo que la otra, o como diría Deleuze a propósito:

---

<sup>114</sup> Véase, Ídem, § 17. pág. 169.

<sup>115</sup> Véase, Ídem, § 17. pág. 172.

<sup>116</sup> Ídem, § 28, pág. 204.

<sup>117</sup> Ídem, § 24, págs. 192-193.

<sup>118</sup> Ídem, § 25, págs. 196-197.

«Hay cosas que no pueden decirse, sentirse o concebirse, valores en lo que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y pensar «bajamente»»<sup>119</sup>. Dicha hipótesis es: la vida es voluntad de poder, (con ella hace frente a su antigua verdad, la del sabio Sileno); la cual no deja de ser horrenda, inútil y perjudicial para *alguien*. De modo que para el estudio de cualquier fenómeno, Nietzsche prefiere preguntarse mejor por «quién», por la fuerza que ha otorgado a un fenómeno un sentido en algún momento, por cómo es que ese sentido impuesto permite la conservación y fortalecimiento de esa fuerza que interpreta. Dicho método es posible en la medida que a cada fuerza le es propia una sintomatología definida, y tiene una procedencia escrutable. En ello radica la importancia de la historia, porque, o bien, una valoración puede provenir del espíritu del resentimiento, o de la alegría afirmadora. Toda esta forma de estudio y auscultación, a su vez, no se podría hacer sino desde «el pathos de la distancia»<sup>120</sup>, una forma de vida afirmadora que desde sí otorga valores, crea y distingue, como toda *áristoi*. Por ello, Nietzsche, al hacer dicha distinción y tipología, está haciendo dos cosas: afirmando su condición de señor, y transvalorando valores.

### 3.3. *El caso de un mentiroso*

Si ahora tomamos la figura de Sócrates y tratamos de estudiarle desde dicho método, no será difícil conocerle, y menos cuando Nietzsche ha hecho ese trabajo por nosotros. *El problema de Sócrates*, expuesto en otro de sus libros de la más limpia escritura, *El crepúsculo de los ídolos*, es un excelente y sencillo ejemplo de aplicación. No pretendemos de ningún modo señalar punto por punto la estructura de dicho método, tampoco concluir con Sócrates en estas pocas líneas que restan al presente trabajo, más bien se trata de abrir camino. Este último capítulo ha sido esto: un primer acercamiento, un vistazo a nuevos *problema*. Habiendo intuido la sintomatología del sacerdote, el filósofo y, en fin, de la debilidad, y apenas teniendo que rescatar algunas características de Sócrates, todo al margen de las reflexiones de Nietzsche, (para las cuales los estudiosos contemporáneos tienen muchas objeciones), al respecto sólo nos queda por decir lo siguiente.

La importancia de Sócrates en la filosofía de Nietzsche está en que con él la reacción parece ponerse al fin claramente en movimiento hacia la conquista de Occidente. Es él quien radicaliza los extremos, mundo verdadero y mundo aparente. Miremos su sintomatología para saber quién era Sócrates. Como hemos dicho, al igual que un médico, Nietzsche toma nota aforísticamente de los síntomas. Estos son los que hemos encontrado:

1. Su juicio sobre la vida: «no vale nada»<sup>121</sup>. Como ya sabemos, sólo el resentido puede decir tal cosa sobre ella. Pero Nietzsche no se limita a tomar nota en silencio, a hacer cuentas e indagar sobre la posible enfermedad a solas; ataca dicho juicio con las mismas

---

<sup>119</sup> DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, S.A., Barcelona, 2002, pág. 8.

<sup>120</sup> Véase, *La genealogía de la moral*, op. cit., Tratado Primero § 2, pág. 37.

<sup>121</sup> *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., sección: El problema de Sócrates, § 1. pág. 43.

armas del resentimiento: la lógica: «Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta sorprendente *finesse*, que el valor de la vida no puede ser tasado. No por un viviente, porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón distinta»<sup>122</sup>.

2. Aquello último debe tomarse como otro síntoma. La falta de sabiduría sobre aspectos casi evidentes, delatan la necesidad que tiene una forma de vida de evitar el contacto con ciertas verdades, para su propio bien. Se trata de una cuestión instintiva: «Muchas cosas, quede dicho de una vez por todas, quiero no saberlas. – La sabiduría marca límites también al conocimiento»<sup>123</sup>. Puede decirse que Sócrates, al igual que todos los *sabios*, presenta una marcada tendencia hacia el autoengaño.

3. Con respecto a la constitución física y fisonómica de Sócrates, Nietzsche viene haciendo un seguimiento desde sus tiempos de profesor de la universidad de Basilea. La fealdad de Sócrates le impresiona: «nariz chata, labios gruesos, ojos saltones»<sup>124</sup>; descripción no compatible con los rasgos típicos de la aristocracia griega, pero sí con los de su efectiva procedencia: «Su padre, Sofronisco, del *gens* de los dedalidas; su madre era Fenarete, una comadrona. Se diferencia de todos los primeros filósofos por su origen plebeyo y su pobre formación»<sup>125</sup>. Este síntoma, la fealdad de Sócrates, va acompañado además de otro de mayor importancia: la tendencia a la ira; lo cual es común cuando hay debilitamiento de los instintos, que puede ser consecuencia, o bien, de «una evolución cruzada», pues dos razas cruzadas tienden a ponerse la una a la otra límites, obstáculos, a *estorbarse* en la búsqueda de la expresividad de sus instintos de libertad, o bien, de «una evolución descendente»<sup>126</sup>.

4. «La superfetación de la lógica»<sup>127</sup>, el desarrollo de la inteligencia y la defensa por medio de ésta, aparta de la idiosincrasia de los *señores*, quienes sencillamente dan órdenes sin exponer además sus razones para darlas. Como ya hemos dicho, la inteligencia y la dialéctica son el único recurso de aquellos que han quedado impedidos para exteriorizar su voluntad e instintos, y la única forma como podrían obtener algún modo de descarga.

5. La dialéctica, el silogismo, como medio de defensa, es en realidad, para alguien que se encuentra abajo, una forma de *venganza*, de humillación al instinto espontáneo, o lo propio del aristócrata, haciéndole aparecer a éste como un tonto al no tener razones para sus acciones. Sólo a través de la venganza, la voluntad negadora del mal-librado se puede situar nuevamente arriba; en otras palabras, lo que quiere esta voluntad lo alcanza de este modo.

6. Un síntoma a través del cual no solamente se comprende la tipología de Sócrates, sino en general la de Grecia, es el hecho de que Sócrates agradara, *fascinara* a la juventud

---

<sup>122</sup> Ídem, § 2. pág. 44.

<sup>123</sup> Ídem, sección: Sentencias y flechas, § 5. pág. 34.

<sup>124</sup> *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., § 17. Sócrates, pág. 167.

<sup>125</sup> Ídem, § 17. Sócrates, pág. 166.

<sup>126</sup> *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., sección: El problema de Sócrates, § 3. pág. 45.

<sup>127</sup> Ídem, § 4. pág. 45.

aristócrata, por cuanto su dialéctica resultaba ser «una especie nueva de agón»<sup>128</sup> ¿Por qué a la aristocracia le empezaría a agrandar una práctica que en sí contradice y humilla precisamente el ser aristocrático?: «En el fondo su caso era sólo el caso extremo, sólo el caso que más saltaba a la vista, de aquello que entonces comenzaba a volverse calamidad general: que nadie era ya dueño de sí, que los instintos se volvían unos contra otros»<sup>129</sup>. Toda Grecia comenzaba a padecer de lo mismo; la decadencia del mito y el desarrollo del pensamiento racional habían tenido su máxima expresión en Sócrates, y por toda Grecia unos efectos menos explícitos, encaminados ya a la misma fatalidad: la caída de los instintos en la anarquía. Ante ello la razón aparece como *salvadora*. La decadencia en Grecia puede no ser sólo consecuencia de la aparición del pensamiento racional; tampoco es clara la circunstancia que provoca su propia aparición desde *El nacimiento de la tragedia*; pues allí parece que se tratara de un movimiento natural del pensamiento el que poco a poco fuera tomando esta forma, con la progresiva desacreditación del mito. Pero sea como haya ocurrido, los perjuicios acaecieron a los instintos en general, y a la voluntad de poder que ahora se introvierte. En la misma medida que se deterioran, confunden al hombre griego, lo debilitan y enferman. Toda Grecia, ante este peligro, terminó creyendo en la razón y en Sócrates, como remedio, por cuanto brindaba una forma de expresión de la voluntad, en compensación a un imposible ya, desarrollo hacia fuera. Como hemos visto, el remedio consiste en hacer de los instintos enemigos y obstáculos de la razón, despreciándoles, abriendo cada vez más la brecha entre estos dos. En la medida que Sócrates se hace *tomar* más *en serio*, la razón se alza como verdad, y al instinto desorbitado se le toma como al error por superar. Esto significa ponerse una meta, darle la opción a la voluntad de que se descargue al menos sobre sí misma. La razón como remedio devela, así, el *carácter enfermizo* de un hombre y una cultura.

8. Por último, el deseo de muerte de Sócrates está del todo ausente en la voluntad de poder afirmadora. Sólo quien desprecia la vida puede desearlo.

Al menos para Federico Nietzsche no pueden quedar dudas sobre la persona de Sócrates. Los síntomas revelarán siempre un estado de salud o de enfermedad. Pero desde el primero ya se advierte una agonía, un malestar. Lo que más impresiona es la concordancia, el rigor con el que se presentan en Sócrates uno a uno todos los síntomas de debilidad. Desde su estado fisiológico y apariencia física, hasta su forma de vida y manera de pensar, Nietzsche descubre en aquel el mayor símbolo de negación de Occidente, con el que empieza radicalmente la negación del mundo, industria que poco más adelante se radicaliza con el advenimiento del cristianismo.

---

<sup>128</sup> Ídem, § 8. pág. 47.

<sup>129</sup> Ídem, § 9. pág. 48.

\*\*\*\*\*

La falsificación del mundo, la voluntad de mentira y la necesidad de ésta, el origen del pensamiento racional y negador; todo ello síntoma del pensamiento débil, de la fuerza reactiva, serían para Nietzsche precisamente opuestos a la voluntad que afirma el mundo, a la voluntad fundamental de conocimiento de las constituciones fuertes, activas, y al origen del pensamiento de los pensamientos: el eterno retorno. Esta es la máxima oposición para Nietzsche, lo equivalente a mentira y verdad. Porque si hay alguien que miente y cuya forma de ser en el mundo es una completa farsa, en la medida que remeda las forma del activo, para satisfacer las ansias de la voluntad de algún modo, es *el hombre*, algo que tiene que ser superado.

¿Que si hemos dado respuesta a la pregunta que orientó este trabajo? Recordémosla: ¿A qué llama nuestro autor *mentira*, dentro de su consecutiva exposición y crítica a Occidente? Al fin nos hemos convencido, de una vez por todas, de la fuerte intuición que acompañó todo el tiempo este trabajo: la de estar haciendo apenas una introducción a dicho problema en Federico Nietzsche.

## BIBLIOGRAFÍA

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Fragmentos póstumos*, Selección de Germán Meléndez Acuña, para la editorial Norma, Colección «Cara y cruz», Santafé de Bogotá, Colombia, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Así hablaba Zaratustra*, Panamericana Editorial Ltda., Santafé de Bogotá, D. C., Colombia, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Ecco Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, [Online] Buenos Aires, Argentina, 1999, disponible en Internet:  
[http://www.nietzscheana.com.ar/la\\_filosofia\\_en\\_la\\_epoca\\_tragica.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/la_filosofia_en_la_epoca_tragica.htm)
- \_\_\_\_\_, *Los Filósofos Preplatónicos*, Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2003.
- DELEUZE, GUILLES, *Nietzsche*, Arena libros, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.
- SAFRANSKI, RÜDIGER, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*. Tusquets Editores S.A., Barcelona, España, 2000.
- Eco, Revista de la cultura occidental. *Nietzsche, 125 años*. Redacción: Nicolás Suescún. Secretario de redacción: J. G. Cobo Borda. Editores: Librería Buchholz, Bogotá/Colombia. Tomo XIX/5-6-7 Sep-Oct-Nov. 1969.
- FOUCAULT, MICHEL, *¿Qué es la Ilustración?* En el tomo diez «Saber y verdad», de la colección «Genealogía del poder», de Las Ediciones de La Piqueta. Madrid. España. 1991.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El libro del filósofo*. Taurus Ediciones, Madrid, España, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Ediciones Tecnos, 1990.
- RUSSELL, BERTRAND, *La perspectiva científica*, Editorial Sarpe, S.A., Madrid, 1983.
- HORKHEIMER, MAX. ADORNO W, THEODOR, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 1997.
- CASSIRER, ERNST, *El mito del estado*, Fondo de Cultura Económica, S.A., Santafé de Bogotá, D.C., Colombia, 1996.
- JAEGER, WERNER, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, Ltda. Santafé de Bogotá D.C., Colombia, 1997.
- GARCÍA GUAL, CARLOS, *Introducción a la mitología griega*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1993.
- ARTOLA, MIGUEL, *Textos fundamentales para la historia*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1997.
- KANT, ENMANUEL, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, En: ¿Qué es la Ilustración?* Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1993.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Mito y razón*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, España, 1997.
- FOUCAULT, MICHEL, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Edición Pre-textos, Valencia, España, 1988.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, España, 1986.
- BORGEAUD, PHILIPPE; VERNANT, JEAN-PIERRE, *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Revista del departamento de filosofía de la universidad de Caldas: Discusiones filosóficas, No 4: *La presencia de Nietzsche, 100 años*, Manizales, 2001.
- Revista de la “Semana del Pensamiento Filosófico”, No 1: *Nietzsche, Habitante de un país donde no vive nadie*, Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander, División editorial y de publicaciones UIS, Bucaramanga, 2000.