

IN MEMORIAM

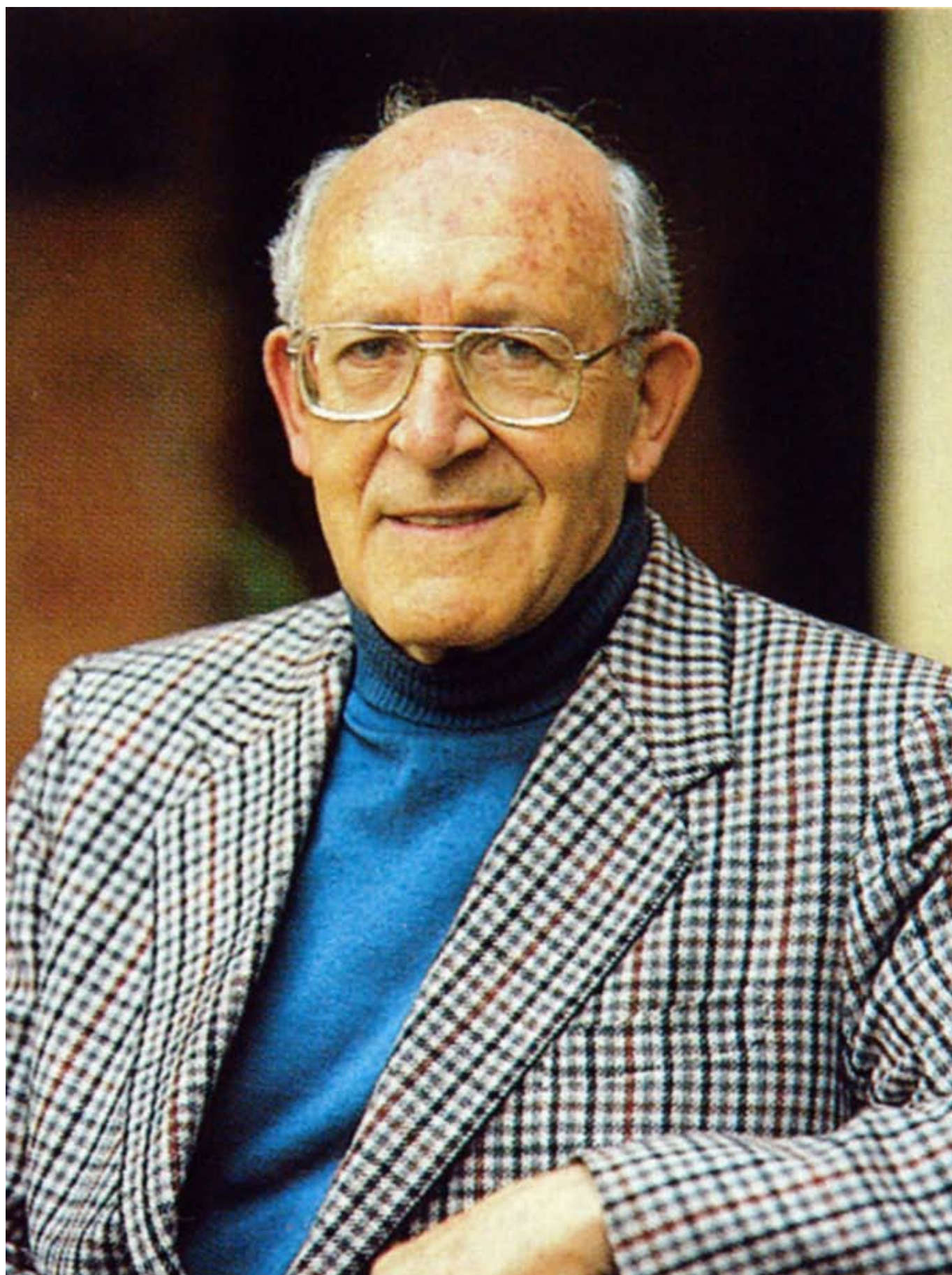
El doctor Ramón Pérez Mantilla nació en Bucaramanga en 1926 y se graduó en 1952 como abogado en la Facultad de Jurisprudencia del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Su tesis se tituló *Ensayo sobre los orígenes y la crisis del estado de derecho*. Contra este malogrado destino profesional fue profesor de filosofía por más de 25 años en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Estuvo casado con doña Carla Rossi y dejó un hijo. Hermano de Luisa e Ida Pérez Mantilla, fue hijo del médico Salvador Pérez Martínez y doña Ana Luisa Mantilla Labastida (Piedecuesta, 03.07.1887), quienes contrajeron matrimonio en Bucaramanga. Su madre era hija de don Marcelino Mantilla López, quien murió en Piedecuesta en 1920, y de doña Vicenta Labastida Ordoñez, a su vez hija del venezolano don Juan Bautista de Labastida Briceño y de doña María Blasina Ordoñez y Orbegozo.

Infatigable lector, tradujo para los lectores de *Eco*, la revista de la *Cultura de Occidente* que en la Bogotá de la década de 1960 publicaba la Librería Buchholz, un selecto grupo de artículos originalmente escritos en alemán, francés e italiano. Tradujo primero el estudio de Thomas Mann sobre “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia” (*Eco*, tomo 10/6, 1965) y el ensa-

yo de Italo Calvino sobre “La antítesis obrera” (*Eco*, tomo 10/6, 1965). Dos años después publicó el difícil ensayo de Martin Heidegger sobre “La tesis de Kant sobre el ser” (*Eco*, N°s 90 y 91, 1967) y el ensayo de Robert Musil “Sobre la estupidez” (*Eco*, N° 91, 1967). Continuó con la aproximación de Henri Broch a “James Joyce y la época actual” (*Eco*, N° 97, 1968) y la propuesta de P. Chiarini sobre “La interpretación marxista de Nietzsche” (*Eco*, Nos. 113-115, 1969).

En la entrega 113-115 (1969) de *Eco* tradujo el ensayo de Martin Heidegger sobre “La voluntad de potencia como arte” y el de F. Masini “Por una filosofía de los extremos”. En la revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, titulada *Ideas y valores*, publicó sus traducciones de textos de Gianni Vattimo, “El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea niezscheana de la verdad” (N° 35-37, 1970), y de Louis Althusser, “¿Es fácil ser marxista en filosofía?” (Nos. 42-45, 1975). Tornó a *Eco* (N° 195, 1978) para incluir sus traducciones de dos autores alemanes: la correspondencia de Hermann Hesse relativa a “El juego de abalorios” y el comentario de Hans Mayer sobre “El juego de abalorios de Hesse o el reencuentro”.

Sus traducciones de la lengua italiana fueron hechas en colaboración con Nicolás Suescún y versan sobre textos de





Elías Canetti. En la entrega 245 (1982) de *Eco* aparecieron los títulos “El calientalágrimas”, “El lamenombres”, “La tentada” y “El testigo oyente”. Finalmente, en 1986 publicó en la imprenta de la Universidad Nacional de Colombia el ensayo de Gyorgy Lukacs sobre “El desarrollo filosófico del joven Marx”, una traducción del texto alemán realizado en colaboración con Gerda Westendorf de Núñez.

Pasando a sus propios escritos filosóficos, que inició publicando en la revista *Ideas y Valores* (Nº 27-29, 1967) una reseña sobre las “Nuevas tendencias del pensamiento francés”, saltó al reconocimiento nacional en 1969 con su edición y presentación de una entrega especial de la revista *Eco* (nos. 113-115) dedicada a los 125 años del natalicio de Friedrich Nietzsche (1844-1900), cuya importancia fue refrendada con su reedición en 1977 por la Editorial Temis. En 1975 dejó ver su inclinación política al publicar en la revista *Pluma* (Nº 2) su ensayo sobre “Althusser entre Stalin y Mao”, seguida en 1978 de su primera colaboración con la revista *Alternativa* (Nº 189) sobre “La filosofía en Yalta”. Durante el siguiente año publicó en esta revista dos columnas de opinión sobre dos temas de actualidad política: la Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla y un discurso sobre el liberalismo pronunciado por el expresidente Alfonso López Michelsen en Caracas.

En 1978 se ocupó de la obra de Hermann Hesse (*Eco*, no. 195) y al año siguiente comenzó a publicar los resultados de sus investigaciones sobre la obra de Hegel y sus relaciones con Marx y Heidegger. En la revista *Pluma* (no. 24, 1980) publicó por ese entonces su ensayo sobre “El origen de la dialéctica en los escritos del joven Hegel”, y de la década de 1980 provienen varios de sus textos sobre la obra de Nietzsche: “Nietzsche

en la filosofía francesa contemporánea” (1981), “El origen de la tragedia en Nietzsche” (*Awará*, Pasto, Nº 6, 1983) y “El arte en Nietzsche y en Platón” (1984).

Durante la última década del siglo pasado mantuvo su interés en la obra de Heidegger y Nietzsche. Publicó un ensayo sobre estos dos filósofos en la revista *Texto y contexto* (Nº 21, 1993) y en 1999 participó en el ciclo “Nietzsche vivo”, organizado en la Universidad Nacional de Colombia, con una conferencia sobre “El nacimiento de la tragedia”, cuya transcripción fue publicada en el año 2004. De sus relaciones personales con buena parte de los filósofos, escritores e intelectuales europeos de la segunda mitad del siglo XX da cuenta su “Entrevista con Gianni Vattimo”, publicada en 1994 por la *Revista Foro* (Nº 24).

Su magisterio en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional y en otras universidades del país dejó una impronta aún no evaluada, así como su fina conversación en las tertulias de los cafés céntricos de la capital del país. Durante el segundo semestre de 1994 ofreció a la Primera Generación de la Maestría en Historia de la Universidad Industrial de Santander un ciclo de conferencias sobre “Nietzsche y la Historia”.

Como memoria de su paso por este mundo, la sección de Filosofía de esta entrega de la *Revista de Santander* se dedica en su totalidad a este destacado santandereano. Se han seleccionado dos de sus textos filosóficos más representativos: *Heidegger y Nietzsche*, escrito en 1993, y *El nacimiento de la tragedia*, pronunciado en 1999. En cuanto a su criterio político, se presentan las dos columnas de opinión que publicó en la revista *Alternativa* durante el año 1979: “Puebla y pueblo” y “El discurso de Alfonso López Michelsen”.

HEIDEGGER Y NIETZSCHE

RAMÓN PÉREZ MANTILLA



Martin Heidegger

ESTA PONENCIA FUE PRESENTADA por el autor ante la segunda reunión del Coloquio Alemán-Latinoamericano sobre Heidegger, realizada en Bogotá entre el 29 y el 31 de marzo de 1993. Fue publicada originalmente en la entrega 21 (jul.-sep. 1993) de la revista *Texto y contexto* (Bogotá, Universidad de los Andes, p. 89-104). Se publica aquí de nuevo como muestra de la meditación del filósofo bumangués recientemente fallecido.

Esta exposición versará sobre la relación existente entre Heidegger y Nietzsche: un tema cuya extensión y complejidad no se compadecen con la brevedad de este ensayo. Me voy a limitar por ello a hacer, en un primer momento, una presentación general del problema, para pasar después a tratarlo más concretamente, a la luz de la doctrina del eterno retorno de Nietzsche y de la interpretación que de ella hace Heidegger.

I ASPECTOS GENERALES DE LA RELACIÓN HEIDEGGER-NIETZSCHE

Lo que más llama la atención en esa relación es la inmensidad de la obra que Heidegger dedica a desentrañar el pensamiento de Nietzsche. Están en primer lugar, como es bien sabido, los cursos dictados sobre él en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, durante cinco semestres, de 1936 a 1940, y publicados en 1961, junto con algunos anexos de 1940 a 1946, en dos grandes tomos de cerca de mil doscientas páginas que, en la nueva edición de las obras completas, abarcan cuatro volúmenes¹. Para

Gadamer, ellos deben considerarse por su importancia, como la contrapartida de *Ser y tiempo*, su obra mayor. Posteriormente Heidegger consagra a la discusión con Nietzsche toda la primera parte de *¿Qué significa pensar?*, de 1954, correspondiente a un curso del semestre de invierno 1951-1952, más la célebre conferencia pronunciada en 1953, “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, publicada en 1954 en *Conferencias y ensayos*, libro en el que abundan las referencias a Nietzsche. No puede olvidarse que en 1950 había aparecido en *Sendas perdidas*, con el título de “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto”, un famoso ensayo proveniente del año de 1943, que es como una síntesis de las ideas principales contenidas en los cursos de 1936 a 1940.

Ahora bien, ¿por qué este interés extraordinario de Heidegger por Nietzsche?

1) Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen: Günther Neske, 1961, 2 tomos. En la reedición incluida en las *Obras Completas (Gesamtausgabe)*, Francfort: Klostermann, 1975 ss.) forma los tomos 6,1 y 6,2. La traducción castellana de Juan Luis Verma fue publicada en dos tomos, en Barcelona, por Ediciones Destino (2000).
Nota del editor.

Para mí una de las características que vale la pena destacar en Heidegger es el que su filosofía no sea una meditación solitaria, al calor de la famosa estufa de Holanda, sino, y en esto similar a Hegel, en diálogo con toda la historia de la filosofía occidental.

La pregunta por el sentido del ser con que se inicia la meditación de Heidegger en *Ser y tiempo* va adquiriendo cada vez más el aspecto de una pregunta histórica, que no puede formularse por fuera de la historia del ser. Y dentro de esa historia, que es en buena parte la historia de la metafísica como olvido del ser, Nietzsche aparece filosóficamente como la última etapa, la de la consumación y cumplimiento, convirtiéndose así en motivo obligado de atención para un pensamiento que, como el de Heidegger, pugnaba por encontrar un nuevo comienzo. Así escribirá Heidegger: “La figura más próxima en el tiempo a nosotros, y por eso la más apasionante para la discusión dentro del pensar hasta ahora existente, es la de Nietzsche”². Y en el primer curso sobre Nietzsche dirá:

Si es cierto que en el pensamiento de Nietzsche se recoge y perfecciona desde un punto de vista decisivo la tradición hasta ahora existente del pensamiento occidental, entonces la discusión con Nietzsche se convierte en una discusión con todo el pensamiento occidental hasta ahora existente³.

Por otra parte, existen innegables afinidades y puntos de contacto entre ambos pensadores. ¿Cómo no ver en la noción metafísica del nihilismo nietzscheano algo que

tuvo que impresionar desde muy temprano a Heidegger? La metafísica en Nietzsche como nihilismo y éste como el movimiento secreto de toda la historia occidental. ¿No se halla ya ahí en ciernes la historia de la metafísica como olvido del ser y destino de toda la cultura occidental de Heidegger?

Y ¿qué decir de la importancia que la nada cobra en la pregunta por el ser en Heidegger? No en vano éste dicta un curso en 1940 con el título de “El nihilismo europeo”, dedicado a analizar minuciosamente el concepto de nihilismo de Nietzsche. Quién sabe si desde este punto de vista no tiene toda la razón un estudioso inglés del problema cuando sostiene que es muy posible que *Ser y tiempo*, más allá de la importante referencia que en él se encuentra, con motivo del problema de la historicidad a la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, se halle dominado íntimamente por una inspiración de origen nietzscheano⁴.

En 1981, Müller-Lauter, en un ensayo sobre la interpretación heideggeriana de Nietzsche, afirmaba que ningún otro pensador –se refería a Nietzsche– había determinado de manera tan profunda el camino de pensamiento de Heidegger⁵. Prueba de la verdad de este aserto la daría el mismo Heidegger cuando en el prólogo a la publicación en 1961 de los cursos sobre Nietzsche ya mencionados considera que ellos permiten una ojeada sobre el camino de pensamiento por él recorrido desde 1930 hasta 1947, época de la publicación de la *Carta sobre el humanismo*⁶. Es una clara alusión de Heidegger al “giro”, “vuelta” o “vuelco” (*Kehre*) sufrido

2) Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1964, p. 57.

3) *Nietzsche I*, Günter Neske, Pfullingen, 1961, p. 13. De ahora en adelante los *Cursos sobre Nietzsche* serán citados entre paréntesis en el texto con N, la indicación del tomo en números romanos y la página correspondiente en arábigos.

4) David Farrel Krell, “Heidegger/Nietzsche”, en *Cahiers de l’Herne*, París, 1983, número dedicado a Heidegger, dirigido por Michel Haar, p. 202.

5) Wolfgang Müller-Lauter, “Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr”, en *Festschrift für Gerd-Günter-Grau, herausgegeben von E. W. Korff*, 1981, p. 92.

6) N., tomo I, p. 10.

por su pensamiento después de *Ser y tiempo*, y en el que, por lo visto, Nietzsche habría tenido que ver. Naturalmente no es fácil determinar con precisión la parte que Nietzsche habría podido tener en un acontecimiento tan complejo. Pero es posible pensar, por ejemplo, que una frase como la de Dios ha muerto, que se encuentra por primera vez en el discurso de rectorado⁷ de 1933, pudo muy bien haber influido, dada la violenta crítica a la metafísica que ella implica en el paso dado por Heidegger de una ontología fundamental, que todavía creía en la posibilidad de una nueva fundación de la metafísica, a la problemática de su superación y al abandono de la palabra ontología, tal como lo ha interpretado Pöggeler⁸.

Pero Nietzsche suscita además el interés de Heidegger, con motivo de su adhesión al nacional-socialismo. Hemos visto cómo en el discurso de rectorado de 1933 ya aparece el nombre de Nietzsche. Y en 1945, en una carta a la rectoría de la Universidad de Friburgo, afirma que su confrontación con la metafísica de Nietzsche es la explicación con el nihilismo, en tanto que éste se manifiesta de manera cada vez más clara bajo la forma política del fascismo⁹.

Lo que no me parece tan claro en esa declaración es cuál sería entonces para Heidegger la relación de Nietzsche con el fascismo.

Lo importante en todo caso es ver cómo, también aquí, Nietzsche es para Heidegger algo decisivo. Se podría decir que Nietzsche está siempre presente en su pensamiento, en una aproximación singular que es

también distancia y diferencia, y que confiere a su relación con él un carácter ambiguo y tormentoso. Así lo reconoce el mismo Heidegger en un ensayo famoso en homenaje a Ernst Jünger: “Nietzsche a cuya luz y sombra hoy, todos nosotros, sea a su favor o en su contra, pensamos y escribimos”¹⁰.

Ahora bien, ¿qué dice Heidegger de Nietzsche, cuáles son las líneas generales de su interpretación?

Oigámoslo:

La expresión voluntad de poder en cuanto nombre para el carácter fundamental de todo ente es una respuesta a la pregunta por lo que el ente es. Esa pregunta es desde antiguo la pregunta de la filosofía (...). El pensamiento de Nietzsche se mueve por el largo camino de la antigua pregunta directriz de la filosofía: “¿Qué es el ente?” (N., tomo I, p. 12).

La tarea de este curso es mostrar con claridad la posición fundamental dentro de la cual Nietzsche desarrolla y responde a la pregunta directriz del pensamiento occidental (N., tomo I, p. 13.).

¿Qué posición metafísica fundamental corresponde a la filosofía de Nietzsche, con base en su respuesta a la pregunta directriz dentro de la filosofía occidental, o sea, dentro de la metafísica? (N., tomo I, p. 464).

Como se ve, lo que a Heidegger le interesa es saber cuál es el puesto que la filosofía de Nietzsche ocupa dentro de la historia de la filosofía occidental como metafísica. La pregunta de Nietzsche –eso no se discute nunca– es, como corresponde a un filósofo, a un gran filósofo comparable a Aristóteles, la pregunta propia de toda la metafísica por el ser del ente. Lo único que nos quedaría por aclarar es qué respuesta da a esa pregunta, para así determinar la posición fundamen-

7) Martin Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 11 final.

8) Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 111 y 112.

9) Martin Heidegger, “Carta a la rectoría académica de la Universidad Albert Ludwig”, en *Cahiers de l’Herne*, París, 1983, p. 102.

10) Martin Heidegger, “Sobre la cuestión del ser”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1958, p. 74.

tal que le corresponde dentro de la historia de la metafísica. Pues bien, Heidegger concluye que de acuerdo con los dos términos fundamentales con los que Nietzsche responde a esa pregunta, la voluntad de poder y el eterno retorno, considerados en íntima relación el uno con el otro, Nietzsche lleva a cumplimiento consumándola, a toda la historia de la metafísica occidental que se había iniciado con Platón, abriendo las puertas a su realización final en el reino de la civilización técnica mundial, caracterizada por una absoluta organización y racionalización de la realidad. Por este camino Heidegger llega hasta el extremo de sostener que la máquina motriz de nuestro tiempo no es sino una configuración del eterno retorno de lo mismo.

Es ante todo sorprendente en esta interpretación el que contra la opinión común y corriente según la cual Nietzsche pasaba por ser un antimetafísico, un filósofo que había destruido la metafísica, Heidegger no sólo considere que sigue siendo un metafísico, sino el metafísico más extremo, el que lleva a la metafísica a sus últimas posibilidades. Nietzsche, que se veía a sí mismo como el antiplatónico por antonomasia, había escrito en su juventud: “Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más lejos se está del ente verdadero, más puro, más bello, mejor es. La vida es la apariencia como fin”¹¹.

Heidegger se permitirá decir, en cambio, que Nietzsche es “el platónico más desenfrenado de la historia de la metafísica occidental”¹². Y agrega: “El pensamiento de Nietzsche es, de acuerdo con todo el pensamiento occidental desde Platón, metafísica” (N., tomo II, p. 257).

Ahora bien, ¿qué pensar de esta interpretación que Heidegger lleva a cabo, como hemos visto, a partir del supuesto fundamental de que la filosofía de Nietzsche es

ontología? Si es verdad que sería ridículo negar la grandiosidad y la profundidad de una interpretación como esta de Heidegger, capaz de unir coherentemente todas las palabras claves de la filosofía de Nietzsche: la voluntad de poder, el eterno retorno, el nihilismo, el superhombre y la transmutación de todos los valores, no por ello podemos considerarla como la única posible y mucho menos como algo indiscutible. Sería necesario, por el contrario, examinar la validez no sólo de sus supuestos sino de algunos de los argumentos con que se sustentan sus tesis principales.

Voy a hacer brevemente algunas observaciones, se diría marginales, respecto a la cuestión de la no superación de la metafísica platónica por Nietzsche y al carácter presuntamente ontológico de su filosofía, y luego, con ocasión del eterno retorno, una discusión más detallada.

Uno de los argumentos utilizados por Heidegger para defender su opinión de que Nietzsche no supera la metafísica de Platón es el de que Nietzsche pese a invertirla no la supera, ya que se limita a colocar lo sensible donde estaba lo suprasensible, dejando intacto el plano de la división de la realidad en dos mundos, distintivo de la metafísica platónica. Nietzsche sólo cambiaría la jerarquía de valores que ello implicaba, pero no su estructura. El argumento se halla desarrollado en el primer curso sobre Nietzsche que lleva por título “La voluntad de potencia como arte”, con motivo del cambio que Nietzsche opera en la relación establecida por Platón entre verdad y belleza o, lo que es lo mismo, entre verdad y apariencia, al colocar al arte como apariencia por encima de la verdad.

Existe sin embargo un texto que parecería impugnar semejante manera de ver Heidegger el problema. Se trata del famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* intitulado “De cómo, al fin, el mundo verdadero se convirtió en una fábula”, que lleva como subtítulo “Historia de un error”. En ese texto, que es un resumen magistralmente hecho de toda la historia de la filosofía, Nietzsche

11) K. S. A., 7 (156), p. 199.

12) Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke Verlag Bern, 1954, p. 37.

termina con las palabras siguientes: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente? ... ¡No!, al eliminar el mundo verdadero ¡hemos eliminado también el aparente!”¹³.

Heidegger, por cierto, se ocupa de este capítulo dedicándole un estudio bastante minucioso en el que pregunta: “¿Qué queda cuando junto con el mundo verdadero es suprimido el aparente?” (N., tomo I, p. 241). La respuesta de Heidegger, muy hábil, es en pocas palabras la de que dado que el mundo verdadero, lo suprasensible, y el mundo aparente, lo sensible, integran ambos lo que se opone a la pura nada, o sea el ente en su totalidad, la supresión de ambos equivaldría a caer en el vacío de la nada, y eso no puede quererlo Nietzsche que es enemigo del nihilismo en todas sus formas. Pero ¿cómo negar que para Nietzsche “el mundo aparente es suprimido”? “Ciertamente –replica Heidegger– pero el mundo sensible es el mundo aparente sólo según la interpretación del platonismo. Precisamente mediante su supresión se abre el camino para poder afirmar lo sensible” (N., tomo I, p. 242). Lo sensible no es más lo aparente, lo confuso, sino lo verdadero. Es decir, que la desaparición de lo suprasensible, su conversión en fábula, no nos deja en la nada, sino en el mundo de lo sensible pero no ya como lo aparente, sino como la realidad, como lo que es en verdad, a diferencia de lo que pensaba Platón.

La lectura de estas páginas de Heidegger no es convincente. Cabría más bien pensar que Nietzsche ha hecho de la apariencia, entendida de una manera diferente a la de Platón, la única realidad, si es que puede seguirse hablando en estricto rigor de realidad. En todo caso ya a ella no le compete la calificación de verdadera o falsa. Contra Heidegger esto equivaldría a afirmar que Nietzsche sí es nihilista, pero en el sentido

de un nihilismo “consumado”. En él, como sucedía ya en el *Origen de la tragedia*, con la relación de Dionisos y Apolo, no puede haber diferencia entre esencia y apariencia, de tal suerte que la dualidad platónica entre los dos mundos no es simplemente invertida sino superada.

Pero hay sobre todo un punto en el que la interpretación de Heidegger pone al descubierto todos sus límites y se ve realmente amenazada. Me refiero al hecho de la importancia que el problema del valor o de los valores tiene en Nietzsche, y que hace que en él todas las cuestiones filosóficas relativas al ser o a la verdad sean reducidas a una dimensión axiológica o valorativa. Heidegger, que tampoco puede desconocerlo, ve sin embargo en ello no la posibilidad de una mutación fundamental en la manera de concebir la filosofía y las tareas del pensamiento, que sacarían a Nietzsche del círculo de hierro en que lo habían encerrado los supuestos de su interpretación, en especial el supuesto ontológico, sino por el contrario una prueba de la verdad de sus asertos. Para él el que Nietzsche haga esa interpretación moral de la metafísica, como la llama, es la consecuencia última de una línea que se inicia con Platón, al hacer éste de la idea de Bien la esencia de todas las ideas, prefigurando así, a través de la noción de condiciones de posibilidad de Kant, la metafísica del valor de Nietzsche, como culminación de la metafísica de la subjetividad que convierte al ser en mero objeto de manipulación de la voluntad de poder.

Podría incluso decirse que este es el argumento fundamental de Heidegger contra la posibilidad de que Nietzsche, al destruir el mundo de valores propios de la metafísica platónica, logre con la transmutación de valores, por él propuesta, su superación. El rechazo de Heidegger a esta pretendida filosofía de los valores de Nietzsche alcanza un extraño patetismo como se ve en esta cita de *Sendas perdidas*:

13) Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza editorial, 1973, pp. 51 y 52.

El pensar en términos de valor es el asesinato radical. Derriba al ente en cuanto tal, no sólo en su ser en sí, sino que deja totalmente al margen al ser. Este sólo puede valer si todavía se necesita como valor. El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es mortífero en un sentido extremo porque no deja brotar al ser mismo en la vitalidad de su esencia¹⁴.

Contra esta manera de Heidegger de quitarle fuerza al intento genealógico de Nietzsche, con su enorme carga de subversión que lleva hasta a poner en duda el valor de la verdad, está toda la nueva lectura de Nietzsche, tanto la francesa encabezada por Deleuze, como la italiana de Vattimo. Vale la pena recordar, a este respecto, cómo Vattimo le ha quitado a la reducción del ser a valor, de que habla Heidegger, todo carácter negativo, aplicándosela al mismo Heidegger para producir una lectura más moderna y menos devota de su concepción del olvido del ser¹⁵.

II

LA INTERPRETACIÓN DEL ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE EN HEIDEGGER

Heidegger le concede a la doctrina del eterno retorno de Nietzsche una importancia excepcional. Para él es la doctrina fundamental de su filosofía que, sin ella, sería como un árbol privado de sus raíces (N., tomo I, p. 256). Esta doctrina encierra una afirmación sobre el ente en su totalidad, y desde este punto de vista compite con otras

doctrinas análogas que han contribuido a configurar la historia de Occidente, y no solamente la de su filosofía, como por ejemplo la doctrina de las ideas de Platón, o la de la creación del mundo por un dios personal, propia de la *Biblia* y del cristianismo. Ambas doctrinas, tanto por separado como en sus amalgamas, se han convertido, tras un dominio dos veces milenar, en formas habituales de la representación occidental, que continúan prevaleciendo aun allí donde la filosofía platónica original ha desaparecido, o donde la fe cristiana ha muerto, siendo remplazada por la idea de un soberano del universo o de una providencia que rige el curso de la historia (N., tomo I, p. 257).

Me interesa especialmente en este texto, traducido con bastante libertad, la importancia que Heidegger le confiere a las ideas como modeladoras de la historia, y la referencia que en él se hace al gran papel que la secularización del cristianismo ha desempeñado en la suerte de la cultura occidental. Es así como ha bastado que, en nuestros días, un funcionario japonés haya vaticinado el fin de la historia, o sea, de ese cristianismo secularizado, para que cunda el desconcierto. Por lo demás la doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, agrega Heidegger, no es una doctrina cualquiera entre otras, sino que ha nacido como resultado de una áspera confrontación con el modo de pensar platónico-cristiano, considerado por Nietzsche como el rasgo fundamental del pensamiento occidental y de su historia (N., tomo I, pp. 257, 258).

Tal vez convenga retener desde ahora este hecho que aquí señala Heidegger, a saber, la oposición radical de la doctrina al platonismo y a lo que éste significa como una metafísica que para Nietzsche se confundía con el nihilismo.

La dificultad mayor de la doctrina del eterno retorno de lo mismo está en determinar su relación con el tiempo. Podría decirse que es éste el punto alrededor del cual giran las distintas interpretaciones, innumerables desde que después de haberla secretea-

14) Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 219.

15) Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1986, pp. 23 a 32. En el mismo sentido, *Al di lá del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 51 a 74.

do al oído de Lou, Nietzsche decide hacerla pública en el aforismo 341 de *La Gaya Ciencia*, valiéndose de un demonio que Klossowski ha comparado a un genio de *Las mil y una noches* para revelarla poco más o menos con las siguientes palabras: “Esta vida tal como la vives ahora y la has vivido tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más...”

¿Cuál es el tiempo del eterno retorno? ¿De qué eternidad se trata en él? ¿Acaso de la eternidad intemporal propia de la manera de concebir el ser la metafísica platónica? ¿O de la eternidad del Dios cristiano? ¿O es que nos hallamos ante un tiempo cíclico en el sentido del mito arcaico de la eterna repetición de lo mismo, con Ave Fénix y todo incluido?

¿O estaremos ante una nueva manera de establecer las relaciones entre el tiempo y la eternidad, distinta de la que parece darse en aquel soneto a Orfeo, de Rilke, en el que todavía la eternidad aspira a librarnos de los estragos del tiempo? El soneto dice en sus primeros versos:

¿Existe de verdad el tiempo, el destructor?

¿Cuándo sobre el monte en paz, se derrumbará el castillo?

Heidegger se plantea también, claro está, este problema pero lo hace dentro de las coordenadas de su interpretación, es decir, preguntándose por la posición metafísica fundamental de Nietzsche que, como vimos atrás, se deriva de la respuesta dada a la pregunta tradicional de la metafísica por el ser del ente. Según Heidegger, Nietzsche responde a esta pregunta, como ya lo sabemos, con dos términos claves de su filosofía: la voluntad de poder y el eterno retorno, que Heidegger considera que se hallan en una íntima relación.

La voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo dicen la misma cosa y piensan el mismo carácter fundamental del ente en su totalidad. El pensamiento del eterno retorno es el cumplimiento interior y no simple-

mente complementario del pensamiento de la voluntad de poder (N., tomo I, p. 481). El ente es el ente en cuanto voluntad de poder, en la modalidad del eterno retorno de lo mismo (N., tomo II, p. 337). ¿Qué y cómo es la voluntad de poder misma? Respuesta: el eterno retorno de lo mismo (N., tomo I, p. 27). La voluntad de poder es en su esencia y en su más íntima posibilidad eterno retorno de lo mismo (N., tomo I, p. 467).

Pero ustedes se preguntarán: ¿Qué tiene qué ver todo esto con el problema de esclarecer cuál es el tiempo del eterno retorno? Pues bien, Heidegger se encargará él mismo de decírnoslo, al sostener que la voluntad de poder es fundamentalmente devenir. Escribe Heidegger: “Todo ser es para Nietzsche un devenir, y este devenir tiene el carácter de la acción y de la actividad del querer. Pero la voluntad es en su esencia voluntad de poder” (N., tomo I, p. 15). Y todavía más explícitamente: “El carácter fundamental del ente es voluntad de poder, querer, o sea, devenir” (N., tomo I, p. 27).

¿Quiere decir esto que Nietzsche piensa al ser en relación con el tiempo? ¿Qué significa exactamente esto? Heidegger nos lo va a decir al polemizar con Alfred Baeumler, filósofo del nacional-socialismo, al que debemos una obra importante sobre Nietzsche, aparecida en 1931 con el título de *Nietzsche el filósofo y el político*. Para Baeumler ese devenir de Nietzsche expresado en la voluntad de poder tenía una proveniencia heracliteana y suponía un flujo incesante de todas las cosas (*panta rei*), que Baeumler veía negado por la doctrina del eterno retorno, entendida como una egiptización de Heráclito. Baeumler se hacía de esta manera vocero de una opinión muy corriente en la antigua interpretación de Nietzsche, en la que era usual pensar que la voluntad de poder y el eterno retorno se excluían en cuanto contradictorios, tomando partido por la primera y relegando el segundo a no ser más que una fantasía o delirio senil del Nietzsche tardío. A Heidegger para

el que, como acabamos de ver, se daba entre ambos una estrecha dependencia, se le planteaba por el contrario el problema de unir el devenir de la voluntad de poder con el eterno retorno, que parecía negarlo. ¿Qué clase de devenir es éste que se vuelve sobre sí mismo, sin dejar por ello de ser devenir, pero sin confundirse con el flujo incesante de la interpretación vulgar, según Heidegger, de Heráclito?

Heidegger recurre para aclararlo a un fragmento, del que echará mano más de una vez para resolver el problema. Se trata del fragmento 7(54) correspondiente al legado póstumo de los años de 1886 y 1887. El fragmento lleva como epígrafe la palabra “Recapitulación”, lo que autoriza a Heidegger para ver en él como una gran síntesis del pensamiento de Nietzsche. Ahora bien, ¿qué dice el mencionado fragmento? “Imprimir al devenir el carácter del ser –ésta es la más alta forma de la voluntad de poder”. Lo difícil naturalmente ahí es saber qué significa el ser, en esa frase por tantos aspectos extraña. Heidegger va a responder trayendo a colación otro pasaje del mismo fragmento: “El que todo retorna, esta es la máxima aproximación de un mundo del devenir a un mundo del ser: cumbre de la meditación”.

Según esto tendríamos que el ser de que se habla en la primera parte del fragmento no es otra cosa que el eterno retorno: el eterno retorno como ser del devenir, y la máxima voluntad de poder coincidiendo por completo con el eterno retorno, como la persistencia en que la voluntad de poder se quiere a sí misma, y asegura su propia presencia como ser del devenir. El tiempo del eterno retorno no como una eternidad intemporal, ni como un puro fluir incesante o devenir infinito, sino como un devenir al que el eterno retorno daría consistencia y ser, al hacerlo volver sobre sí mismo permanentemente.

¿Estaría Nietzsche de esta manera superando no sólo la vieja oposición metafísica entre ser y devenir sino, lo que es más, estableciendo una nueva e insólita relación

entre ambos, con base y a partir del devenir? Digo esto porque después de la oposición tajante de Parménides entre el ser y el devenir, el ser comenzó a ponerse en movimiento cada vez más hasta llegar a ser en Hegel un absoluto que sólo puede realizarse en un proceso progresivo de toma de conciencia de sí mismo. Pero de todos modos siempre es el ser el que lleva la dirección del movimiento y predomina, conservando su identidad en medio del cambio.

Pues bien, Heidegger, empeñado como está en mantener a Nietzsche encerrado dentro de la metafísica, va a sostener que no hay el establecimiento de una nueva relación entre los dos opuestos: ser y devenir. Si bien afirma que por ser la filosofía de Nietzsche el final de la metafísica, ella une en ese final las dos grandes determinaciones iniciales sobre el ser, la de Parménides y la de Heráclito: el ser como presente permanente y el ser como devenir, niega tajantemente que eso signifique algo distinto de cerrar el círculo de toda la historia de la filosofía como olvido del ser. Para reafirmarlo Heidegger recurre una vez más al famoso fragmento 7(54) cuyo significado va a quedar ahora definitivamente fijado en el sentido de la inicial determinación parmenideana del ser como presencia permanente. Escribe Heidegger:

“Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del ser –esta es la forma suprema de la voluntad de poder”. Nosotros preguntamos: ¿Por qué es esta la forma suprema de la voluntad de poder? Respuesta: porque la voluntad de poder en su más profunda esencia no es otra cosa que la estabilización del devenir en la presencia (*die Beständigkeit des Werdens in die Anwesenheit*) (N., tomo I, p. 656).

La interpretación del ente y de su entidad es la consolidación del devenir en la presencia incondicionada (N., tomo II, p. 19). El pensamiento del eterno retorno de Nietzsche piensa la permanente estabilización del devenir de lo que deviene, en la

presencia del repetirse de lo idéntico (N., tomo II, p. 11).

Me parece que ante este desenlace realmente paradójico de la interpretación de Heidegger que acerca al eterno retorno, de manera muy poco justificada, a la repetición de lo mismo propia de la doctrina de los ciclos, es evidente, como dice Gadamer,

que el comercio del pensamiento heideggeriano con la historia de la filosofía permanece atado al poderío de un pensador que, llevado por sus propias preguntas, busca encontrarse a sí mismo en todas partes¹⁶.

III

ESBOZO DE UNA CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA: ETERNO RETORNO E “INOCENCIA DEL DEVENIR”

Lo notable de la interpretación de Heidegger es que pese a reconocer que en Nietzsche se da, a diferencia de la antigua contraposición de origen platónico entre el ser y el devenir, una unión entre ambos: es más, que para Nietzsche el ser, en cuanto voluntad de poder es devenir, termina por considerar que esa unión no es otra cosa que la manera como al final de la metafísica Nietzsche conserva, no obstante todas las modificaciones que le hace sufrir, la concepción del ser como presencia permanente común a toda la historia de la filosofía occidental desde sus comienzos en Parménides.

Es precisamente el eterno retorno, según Heidegger, el encargado de cumplir esa función: la de darle estabilidad y permanencia, o sea, ser al devenir de la voluntad de poder, ofreciéndole así a ésta la posibilidad de realizarse. Vimos que no otro era para

Heidegger el sentido del tan citado fragmento 7(54), que habla de imprimir al devenir el carácter del ser como la más alta forma de la voluntad de poder, identificándola con el eterno retorno como máxima aproximación de un mundo del devenir a un mundo del ser. Habría que decir, forzando un poco las cosas, que, como lo veremos más adelante, Heidegger se las ingenia para encontrar en pleno devenir una especie de eternidad, una permanencia cuya única diferencia con la de Parménides o de Platón es que ella no se dice ahora del ser sino del devenir.

Con el ánimo, por una parte, de profundizar en el problema tal como lo ha planteado Heidegger y, por otra, de buscar apoyos para una crítica de su interpretación, quiero que estudiemos los dos últimos escritos de Heidegger dedicados a su discusión con Nietzsche, y que hasta ahora no han sido tenidos en cuenta por nosotros.

Se trata de la primera parte de *¿Qué significa pensar?* y de la conferencia “Quién es el Zarathustra de Nietzsche”¹⁷. En ellos el eterno retorno es abordado por Heidegger con base en *Así hablaba Zarathustra* y principalmente en el discurso *De la Redención*. Heidegger se mueve en torno a dos frases: “Esto sí, esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’, y “Pues que el hombre sea redimido de la venganza: ese es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades”¹⁸.

El tema del eterno retorno está claramente presente, ya que para Heidegger, y también para Nietzsche, es el eterno retorno el que puede redimir de la venganza como aversión contra el tiempo.

16) Hans-Georg Gadamer, «Heidegger et l'histoire de la philosophie», en *Cahiers de l'Herne* –ya citado–, p. 176.

17) Véase *¿Qué significa pensar?*, obra citada, a la cual se hará en adelante referencia, mediante paréntesis dentro del texto, con la sigla Qu, y “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, también citado entre paréntesis dentro del texto con la sigla V. A.

El punto de discusión estaría, sin embargo, en determinar la forma como el eterno retorno lleva a cabo esa redención.

El espíritu de venganza surge por el hecho de que la voluntad no puede dominar el tiempo, que en su pasar termina consolidándose en un pasado irrevocable. La impotencia de la voluntad ante el tiempo fugaz y destructor la lleva a vengarse de toda la existencia, condenándola a perecer, a ser devorada por el tiempo. “Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, por ello el querer mismo y toda vida deberían ser castigo”. “Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: ¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!” (Z., tomo II, p. 205). O sea, que como en los orígenes de la filosofía, en Anaximandro, la existencia, en cuanto caída del ser originario en el tiempo, aparece también aquí como una culpa que debe pagarse con la muerte, regresando a la unidad primigenia y restableciendo así el orden violado del cosmos: “Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos: así predicó la demencia” (Z., tomo II, p. 205). Es la actitud típica de la metafísica que desvaloriza el tiempo, frente a un ser intemporal e inmutable.

La noción del tiempo como mero pasar, como algo pasajero, es la concepción propia de la metafísica platónica, en la cual sólo es lo eterno, y el tiempo es en cambio precisamente lo que no es. Si el ser es lo permanente y lo estable, el único ser del tiempo sería el ahora. Pero entonces el tiempo sería una sucesión de momentos que están siempre dejando de ser. Un venir de lo que todavía no es, el futuro, para ir a lo que ya no es, el pasado, atravesando un estrecho filo, el

ahora, el presente, que pronto dejará de ser (Qu, pp. 95, 99 y 100).

La redención, esto es clave, no es del tiempo, sino de la venganza contra el tiempo, y tendría que consistir en librar al tiempo de la incriminación a que lo ha sometido una voluntad resentida, devolviéndole su inocencia, “la inocencia del devenir”¹⁹. ¿Qué es el eterno retorno de todas las cosas, sino esta afirmación inmensa del tiempo, que confiere ser al devenir, lo deja ser?

Ahora bien, Heidegger va a repetir, en la interpretación de estos textos, su concepción del eterno retorno como predominio del ser sobre el devenir, si bien en medio del devenir.

En *Quién es el Zarathustra de Nietzsche*, Heidegger hace rápidamente, ya al comienzo, una alusión al tiempo del eterno retorno, cuando tras presentarnos a Zarathustra como el portavoz de la vida, del sufrimiento y del círculo, nos dice que “el círculo es el signo del anillo, cuyo girar en redondo (*Ringen*) corre de nuevo hacia sí mismo, y alcanza así siempre lo idéntico, que retorna” (V. A., p. 103). Más adelante Heidegger recurre al discurso de Zarathustra titulado *El gran anhelo*, en el que se escuchan estas palabras: “Oh alma mía, yo te he enseñado a decir ‘hoy’ como se dice ‘alguna vez’ y ‘en otro tiempo’ y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá”. Según ellas, para Heidegger las tres fases del tiempo convergen en lo mismo, en un presente único, en un ahora constante. Y concluye: “La metafísica llama al ahora constante, la eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como constante ahora. Pero la constancia no se basa para él en un estar fijo, sino en un retornar de lo mismo” (V. A., p. 109). Pero entonces ¿en qué consis-

18) Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1977, tomo II, pp. 205 y 151. Citado entre paréntesis con la sigla Z.

19) Véase *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 68.

tiría para Heidegger la redención da la venganza en cuanto aversión contra el tiempo y su “fue”? En afirmar lo que niega la aversión del espíritu de venganza, o sea el tiempo, el pasar.

Este decir sí al tiempo es la voluntad de que permanezca el pasar, de que no sea rebajado a lo nulo. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? (...) Solamente si el pasar y su pasado retornan como lo mismo. Pero este retorno sólo es permanente si es eterno. El predicado ‘eternidad’ pertenece, según la doctrina de la metafísica, al ser del ente (V. A., pp. 117, 118 y Qu, pp. 101 y 102).

Heidegger termina preguntándose si de esta manera el espíritu de venganza está realmente superado.

¿No se esconde en este colocar el devenir bajo la protección del eterno retorno de lo mismo, una aversión contra el simple pasar, y con ello un espíritu de venganza altamente espiritualizado? (V. A., p. 121).

Nos parece que Heidegger para sostener su tesis fundamental de la inserción del pensamiento de Nietzsche, en este caso de la doctrina del eterno retorno de lo mismo, dentro de la metafísica, ha desplegado aquí al máximo su proverbial habilidad y destreza intelectuales. Son, sin embargo, muchos los puntos problemáticos de esa interpretación. El más importante es el de que precisamente la venganza como aversión de la voluntad contra el tiempo lleva a la concepción metafísica del ser como independiente del tiempo, eterno. Es esa manera de ver las cosas la que reduce el tiempo a ser mero pasar, destinado a perecer. Para Nietzsche, en cambio, que con su doctrina del eterno retorno quiere romper la concepción tradicional del tiempo, la

redención de la venganza no puede ser la de hacer de ese pasar algo permanente y eterno. Ello equivaldría a continuar moviéndose dentro de la concepción metafísica del ser como mera presencia, y como bien lo sospecha el mismo Heidegger no redimiría de la venganza.

La argumentación de Heidegger se mueve en un círculo vicioso: el ser como voluntad es, según Schelling, citado por Heidegger, “el ser originario, y a él convienen todos los predicados de éste: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación” (V. A., p. 113).

Luego si a la voluntad de poder de Nietzsche se opone el tiempo como lo contrario de lo eterno, la solución tiene que ser la de eternizar el tiempo, dándole consistencia a su pasar en el eterno retorno, salvando así la idea de que la eternidad pertenece, según la metafísica, al ser, o sea al eterno retorno, y permitiéndole a la voluntad de poder, de acuerdo con la cita de Schelling, querer-se a sí misma eternamente en cuanto ser originario (Qu, pp. 101 y 102).

Para Nietzsche, por el contrario, la venganza contra el devenir, su inculpación y su intento de reabsorberlo en el ser, son el producto del resentimiento del nihilismo propio de la metafísica.

En él no se trata de darle ser al devenir en el sentido de paralizarlo, sino de aceptarlo y dejarlo ser como devenir, en un acto de afirmación suprema, en donde el ser se dice del devenir en tanto que devenir.

La interpretación de Heidegger, por otra parte, al hacer del eterno retorno una repetición de lo mismo, no sólo le permite compararlo con la esencia de la técnica moderna como un permanente y reiterativo rotar de lo mismo (Qu, p. 106), sino que lo acerca de manera realmente absurda a la concepción cíclica del tiempo del mito primitivo. ❖

EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA

RAMÓN PÉREZ MANTILLA



ESTE TEXTO ES UNA TRASCRIPCIÓN de la conferencia que el autor pronunció en Bogotá el día 20 de mayo de 1999, como parte del ciclo “Nietzsche vivo” que organizó en la Universidad Nacional de Colombia el profesor Germán Meléndez Acuña. Fue publicada originalmente en Bogotá por Carlos Eduardo Sanabria en la compilación titulada *Estética: miradas contemporáneas*, editada por la Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano en el año 2004.

Friedrich
Nietzsche

INTRODUCCIÓN

El libro que voy a comentar ante ustedes, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, es un libro extraordinariamente difícil e intrincado al que el propio Nietzsche calificaba de extraño y problemático²⁰. Por otra parte, o tal vez por lo mismo, es sin duda su primera gran obra de importancia filosófica, en la que según la mayoría de sus comentaristas se encuentran ya, por lo menos en germen, todos los grandes problemas de su filosofía posterior. Es, dijo Eugen Fink²¹, el primer intento balbuciente de Nietzsche por expresar su concepción filosófica del mundo. Más tarde, en 1888, en *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche hará suya esta tesis al afirmar que *El nacimiento de la*

tragedia fue su primera “transvaloración de los valores”²². ¿Qué podemos entender por ello con respecto a *El nacimiento de la tragedia*? Nietzsche nos lo dirá en el “Ensayo de autocrítica”, con estas palabras:

En verdad, no existe antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estéticas del mundo, tal como en este libro se las enseña, que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser sólo moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, todo arte al reino de la mentira, –es decir, lo niega, lo reprueba, lo condena. Detrás de semejante modo de pensar y valorar, el cual, mientras sea de alguna manera auténtico, siempre tiene que ser hostil al arte, percibía yo también desde siempre lo hostil a la vida, la rencorosa vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica,

20) Esta calificación se encuentra en el “Ensayo de autocrítica” que Nietzsche agregó en 1886 a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* (1872). Traducción española de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1973, 1, p. 25. En adelante esta obra será citada como NT.

21) Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 6 ed., Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 25.

22) Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, “Lo que debo a los antiguos”, 5, p. 136.

en la necesidad de lo perspectivístico y del error (NT, p. 32).

Es claro que aquí Nietzsche está haciendo una contraposición valorativa muy importante, nada menos que entre moral y arte, determinándola en la medida en que el arte estaría del lado de la apariencia, del engaño, de la óptica, del perspectivismo e incluso del error, mientras que la moral parecería estar muy cercana a la veracidad de Dios. El parecido con lo que Nietzsche escribirá en 1887 en *La genealogía de la moral*²³ es evidente:

...-el arte, en el cual precisamente *la mentira* se santifica, y *la voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético [que es precisamente el ideal moral más reprobado por Nietzsche en *La genealogía de la moral*] mucho más radicalmente que la ciencia: así lo advirtió el instinto de Platón, el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa (p. 176)²⁴.

¿Estaríamos, entonces, frente a un libro en el cual la ya tradicional distinción y oposición metafísica entre la verdad y la apariencia empezaría a desdibujarse, y en el cual el deseo temprano de Nietzsche de ir más allá de Platón comenzaría a realizarse? Al menos es lo que Nietzsche nos dice en un fragmento inédito de 1870-1871, es decir, cercano en el tiempo a la obra de que estamos hablando: “Mi filosofía, un platonismo al revés; entre más lejos se está del ente verdadero, es más puro, más bello y mejor. La vida en la apariencia como fin”²⁵.

23) Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

24) Esta exaltación de la apariencia tiene para mí una gran significación. Para la condena del arte por Platón, ver también NT, 14, p. 120, y el escrito preparatorio al NT, *Sócrates y la tragedia*, incluido en NT, p. 223.

Pero si, como decíamos atrás, es verdad que todo esto se halla de algún modo en esta obra, también es cierto que se halla apenas en germen, en un estado equívoco y a menudo contradictorio, como se desprende del famoso pasaje del “Ensayo de autocrítica”, en donde Nietzsche, al volver su mirada retrospectivamente, en 1886, sobre su ya lejana obra de juventud, se lamenta de no haber podido encontrar entonces el lenguaje adecuado para exponer sus pensamientos, viéndose obligado por ello a “expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto” (NT, p. 33-34)²⁶.

Es decir que, tal como lo denominaba Nietzsche en la carta dirigida a su amigo Erwin Rohde en el mes de febrero de 1870/27, nos hallamos ante un libro *centauro*, revestido de una fundamental ambigüedad, en el que habría que distinguir la existencia de por lo menos dos textos: uno visible y explícito, que estaría como socavado por otro oculto e invisible a primera vista. La existencia de estos dos textos daría pie así a la posibilidad de dos interpretaciones diferentes e incluso contrapuestas de *El nacimiento de la tragedia*.

En lo que sigue, me propongo hacer salir a la superficie el texto de abajo, el sepultado, presentando así una interpretación de *El nacimiento de la tragedia* contraria a la que ha imperado hasta hoy.

25) *Kritische Studienausgabe*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, Vol. 7, 7[156], p. 199.

26) Esta aseveración de Nietzsche es la base tal vez más importante de mi lectura de *El nacimiento de la tragedia*, aquí expuesta.

27) Nietzsche dijo a Rohde: “Ciencia, arte y filosofía crecen ahora tan juntos dentro de mí, que en todo caso pariré centauros”. Ver Friedrich Nietzsche, *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1989, p. 140.

**LA RELACIÓN ENTRE APOLO
Y DIONISO COMO FUNDAMENTO
DE LA TRAGEDIA**



Desde el comienzo de *El nacimiento de la tragedia* hacen irrupción las figuras de dos grandes divinidades antiguas, Dioniso y Apolo, como dos figuras antagónicas que nos permiten, mejor que cualquier concepto, comprender el desarrollo del arte. Dada la importancia de este pasaje inaugural, me voy a permitir citarlo:



Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco; de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente. Esos nombres se los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen perceptible al hombre inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses. Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dioniso (NT, 1, p. 40).



Aquí, como ustedes ven, Nietzsche ya parte aguas, por así decirlo, entre Dioniso y Apolo, desde el punto de vista del arte. En seguida, Nietzsche sostiene que estos dos instintos, que casi siempre están en abierta lucha y discordia entre sí, van a unirse por último para engendrar la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia griega. Esto para mí es de una importancia suma, pues no se está tomando partido por lo que represen-

tan Dioniso ni Apolo como principios artísticos cada uno por separado, sino por el arte que va a surgir como resultado de la unión y la transformación de ambos. Si leemos con detenimiento la cita anterior, notamos cómo en ella empieza a traslucirse algo importante: la oposición que Nietzsche va a establecer en este escrito entre el arte y el conocimiento puramente teórico y conceptual; oposición que alcanzará su culminación más adelante en el tratamiento de decidido rechazo que Nietzsche adopta frente a Sócrates considerado como el hombre teórico por antonomasia, responsable de la muerte de la tragedia²⁸.

Tratemos de fijar mejor una caracterización de lo que los dos dioses representan. Apolo es el dios de las formas que delimitan las cosas en su individualidad. No en vano, siguiendo a Schopenhauer, Nietzsche asocia a Apolo con el principio de individuación. En cuanto a su raíz más honda, Apolo es también el dios del sol y de la luz, el resplandeciente. Nietzsche, influido de nuevo aquí por Schopenhauer, hace de Apolo el dios de las apariencias y del velo de Maya de los orientales, si bien transformándolo artísticamente en el dios de las bellas apariencias propias de las artes figurativas, cuyo mundo estaría dominado por el sueño²⁹.

Dioniso, en cambio, sería el dios de lo caótico y desmesurado, de la ebriedad y del éxtasis, del lado nocturno de la existen-

cia; fuerza pura que, rompiendo con todas las formas definidas, nos pondría en contacto con lo Uno originario. Como ya veíamos en la cita anterior, a Dioniso correspondería, en el terreno del arte, la música en cuanto arte desprovisto de imágenes.

Pero es indudable que la contraposición entre Dioniso y Apolo es una transposición de la oposición establecida por Schopenhauer entre voluntad y representación, la cual se originaba, a su turno, en la distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno. La duplicidad de Dioniso y Apolo adopta así en Nietzsche la forma de la contraposición tradicional entre el ser verdadero, el núcleo más íntimo de todas las cosas, “lo Uno primordial”, y la apariencia. Para Schopenhauer, tal como cita Nietzsche, “...la música [a diferencia de todas las demás artes] no es reflejo de la apariencia, sino [...] reflejo de la voluntad misma, y por tanto representa, con respecto a todo lo físico del mundo, lo metafísico, y con respecto a toda apariencia, la cosa en sí” (NT, 16, p. 132).

No creo que sobre recordar, para subrayar esta relación de Dioniso con la verdad, el pasaje en el que Nietzsche, narrando el encuentro de estas dos divinidades en Grecia, escribe: “Las musas de las artes de la “apariencia” palidieron ante un arte que en su embriaguez decía la verdad [...] *La desmesura* se desveló como verdad... (NT, 4, p. 59)

¿Qué va a significar el que, como dirá Nietzsche más adelante, al lograrse la fusión y compenetración en la tragedia de las dos divinidades, Dioniso hable el lenguaje de Apolo y al final Apolo hable el lenguaje de Dioniso³⁰? ¿En qué va a quedar la antigua contraposición entre verdad y apariencia?

Una primera aproximación entre los dos dioses, si bien todavía muy incipiente, va a comenzar a darse al tratar Nietzsche el problema de la *serenidad griega*³¹.

28) Éste fue uno de los motivos del escándalo que esta obra, y las conferencias que la precedieron, produjeron en el ambiente académico de Basilea, en donde Nietzsche había sido nombrado, en 1869, profesor de filología antigua.

29) Giorgio Colli –quien es con Mazzino Montinari coautor de la nueva edición crítica de las obras completas de Nietzsche– llama la atención, en su libro *El nacimiento de la filosofía*, sobre el cambio que Nietzsche le hace sufrir a Apolo, el cual de ser tradicionalmente, gracias a su cercanía al sol y a la luz, el dios de la sabiduría y el conocimiento, pasa a ser ahora para Nietzsche el dios de las apariencias, de las bellas apariencias.

30) Cfr. NT, 21, p. 172.

La imagen de la serenidad griega que imperaba en la época de Nietzsche –y que había sido elaborada por los nombres ilustres de Winckelmann, Schiller, Goethe y Hegel–, hacía de la cultura griega un mundo de armonía y serena belleza, algo así como un paradigma de humana perfección insuperable. Pues bien, Nietzsche va a poner en cuestión esta visión tradicional de la Hélade, que, entre otras cosas, de ser cierta, haría imposible comprender la importancia y el papel que en ella había jugado la tragedia. Para Nietzsche, aquel modo tradicional de ver la cultura griega era unilateral e insuficiente en cuanto que sólo hacía referencia a las cualidades propias de Apolo, dejando de lado el otro aspecto constituido por el rostro no tan apacible de Dioniso³².

Nietzsche empieza por preguntarse en qué relación estaría esa serenidad griega con la sabiduría popular, que se expresaba, por ejemplo, en la leyenda del rey Midas y del sabio Sileno, dios de los bosques y secuaz de Dioniso. De acuerdo con la leyenda, Sileno, preguntado por el rey sobre lo que sería mejor y más preferible para el hombre, responde rápidamente:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? 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 (NT, 3, p. 52).

¿En qué relación está este lado oscuro y pesimista de los griegos con la luminosa serenidad del mundo apolíneo de los dioses olímpicos? Una de las cosas importantes de *El nacimiento de la tragedia* es la forma como Nietzsche, para resolver este problema, propone desmontar piedra por piedra la montaña encantada de los dioses del Olimpo (presididos por Apolo)³³. Éste es ya un primer ejemplo de genealogía, la cual va a ser después el método propio de Nietzsche para desenmascarar el mundo de los ideales metafísicos, religiosos y morales. La conclusión de Nietzsche es que la montaña encantada del Olimpo se abre ante nosotros y nos muestra sus raíces, las cuales se hunden en el mundo terrible de Dioniso, simbolizado en el destino horroroso de los héroes de la tragedia: Edipo, Prometeo, Orestes.

Nietzsche termina esta parte de *El nacimiento de la tragedia* con la afirmación de que Apolo no podía vivir sin Dioniso. Pero esto no significa que desaparezca la imagen de Grecia como una cultura equilibrada y armoniosa; lo que Nietzsche quiere decir es que este equilibrio y esta armonía se logran precisamente gracias a lo otro, o sea que para poder vivir se hace necesario transfigurar esa realidad terrible mediante las grandes y poderosas ilusiones del arte de Apolo. Es digno de notar que según esto Apolo está, en cierta forma, redimiéndonos de Dioniso, y no como sucede en otras partes del libro en las que es Dioniso el que nos redime de la individuación apolínea, uniéndonos con la totalidad de lo Uno originario.

31) Vale la pena anotar que Nietzsche cambió el título de *El nacimiento de la tragedia*, en la tercera edición. En su primera edición, el libro llevaba el título de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, que Nietzsche cambió por el de *El Nacimiento de la Tragedia o Grecia y el Pesimismo*. Esto es algo muy importante, porque guarda relación con la nueva concepción que Nietzsche va a tener de la tragedia, en oposición por ejemplo a Schopenhauer. Ver NT, “Ensayo de autocrítica”, 6, p. 34.

32) “Reconocer en los griegos ‘almas bellas’, ‘estatuas armoniosas’ y la ‘noble simplicidad’ winckelmanniana –he sido preservado de esa bobería alemana gracias al psicólogo que llevaba en mí. He visto su instinto más fuerte, la voluntad de poder; los he visto temblar ante la violencia desenfrenada de este impulso”. En *Kritische Gesamtausgabe Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1972, fragmento póstumo 24-9, tomo VIII, 3, p. 438.

33) Véase NT, el inicio de la sección 3, p. 51.

En todo caso se vuelve muy significativa y difícil de interpretar esta primera reciprocidad e interdependencia que surge aquí entre los dos dioses, y en la que Apolo monopolizaría el papel del arte como ficción engañosa, como espejo transfigurador que nos libraría del horror de la existencia representado por Dioniso.

Es importante entender esa necesidad que tiene Apolo de sacar su espejo de apariencia o de belleza para transfigurar o hacer soportable la presencia de Dioniso; pero también que Dioniso, curiosamente, en tanto que va a estar unido a Apolo, no puede permanecer, por así decir, en su dimensión de verdad, sino que tiene que entrar en componendas con la apariencia. Es decir, se trata del problema (que a mi parecer recorre todo *El nacimiento de la tragedia*) de que Apolo, más que velar a Dioniso, lo está de algún modo revelando o haciendo soportable. Empieza a surgir, entonces, la relación verdad-apariencia en la pareja de Apolo y Dioniso, la cual, en cuanto deja de ser solamente una contraposición y empieza a entablar relaciones entre sus dos polos, indudablemente plantea problemas y cambios muy grandes frente a la contraposición filosófica tradicional existente entre ambas.

La relación entre Dioniso y Apolo es compleja. Uno podría pensar que Apolo simplemente está negando por completo a Dioniso, separándose de Dioniso, liberándose de Dioniso, en cuanto que Dioniso sería lo horrible. Pero de esa manera no se podría explicar la tragedia, pues lo único que tendríamos ante nuestros ojos sería el arte de lo bello y de la apariencia armoniosa. Precisamente Nietzsche nos dice que lo trágico no puede confundirse con el arte considerado como el dominio exclusivo de la apariencia y la belleza (cfr. NT, 16, p. 137).

El problema de fondo –y que no es, ni mucho menos, fácil de resolver– es entender qué quiere decir, como lo va a señalar Nietzsche en las últimas partes de *El nacimiento de la tragedia*, la idea de que Dioniso

hable el lenguaje de Apolo y a su turno Apolo (que parecía ser lo contrario de Dioniso) termine hablando el lenguaje de Dioniso. La primera parte de la afirmación –es decir, que Dioniso hable el lenguaje de Apolo– se podría entender de la siguiente manera: Dioniso se vale de Apolo para presentarse. Al fin y al cabo Dioniso tiene que presentarse de alguna manera en escena y no puede quedarse en la parte puramente musical privada de imagen: necesita proyectar su presencia en el drama que se está representando, el cual es una parte clave de la tragedia. Por otro lado, resulta muy difícil saber cuál es esa segunda figura de Apolo hablando el lenguaje de Dioniso, es decir, el que Apolo se identifique ya por completo con Dioniso.

Para mostrarles estas dificultades, quiero que nos detengamos en las partes finales de *El nacimiento de la tragedia* (de la sección 21 en adelante), en donde Nietzsche da el paso a la fusión total entre Dioniso y Apolo, no dejando ya ninguna posibilidad de oponerlos de una manera rígida, como principios artísticos o filosóficos completamente diferentes. Va a comenzar a verse ese juego tremendamente complejo que, en la tragedia, se va a entablar entre Dioniso y Apolo.

Nietzsche va a dirigirse a quienes están emparentados directamente con la música para preguntarles

si pueden imaginarse a un hombre que sea capaz de escuchar el tercer acto de *Tristán e Isolda* sin ninguna ayuda de palabra e imagen, puramente como un enorme movimiento sinfónico, y que no expire, desplegando espasmódicamente todas las alas del alma. Un hombre que, por así decirlo, haya aplicado, como aquí ocurre, el oído al ventrículo cardíaco de la voluntad universal, que sienta cómo el deseo de existir se efunde a partir de aquí, en todas las venas del mundo, cual una corriente estruendosa o cual un delicadísimo arrollo [sic!] pulverizado, ¿no quedará destruido bruscamente? (NT, 21, p. 168).

La respuesta está en que la fuerza apolínea, dirigida al restablecimiento del casi triturado individuo, irrumpe con el bálsamo saludable de un engaño delicioso:

...es la imagen simbólica del mito la que nos salva de la intuición inmediata de la Idea suprema del mundo, y son el pensamiento y la palabra los que nos salvan de la efusión no refrenada de la voluntad inconsciente (NT, 21, p. 169).

Y más adelante sigue diciendo Nietzsche:

¿Qué no logrará la imagen terapéutica de Apolo, si incluso en nosotros puede suscitar el engaño de que realmente lo dionisiaco, puesto al servicio de lo apolíneo³⁴, es capaz de intensificar los efectos de éste, más aun, de que la música es incluso en su esencia el arte de representar un contenido apolíneo? (NT, 21, p. 170).

En seguida, en el párrafo donde se va a enunciar la famosa frase de que Dioniso habla el lenguaje de Apolo y Apolo el de Dioniso, se complican aun más las cosas: surge la superioridad del uno sobre el otro y, no obstante, no se pueden separar el uno del otro:

Si con nuestro análisis se hubiera llegado al resultado de que aquello que de apolíneo hay en la tragedia ha conseguido, gracias a su engaño, una victoria completa sobre el elemento dionisiaco primordial de la música, y que se ha aprovechado de ésta para sus propósitos, a saber, para un esclarecimiento máximo del drama, habría que añadir, desde luego, una restricción muy importante: en el punto más esencial de todos aquel engaño queda roto y aniquilado. El drama,

que con ayuda de la música se despliega ante nosotros con una claridad, tan iluminada desde dentro, de todos los movimientos y figuras, como si nosotros estuviésemos viendo surgir el tejido en el telar, subiendo y bajando —alcanza en cuanto totalidad un efecto que está *más allá de todos los efectos artísticos apolíneos*. En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobraba la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco: el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso... (NT, 21, p. 172).

En el capítulo 22, Nietzsche termina diciendo:

De qué podemos derivar este milagroso autodesdoblamiento, esta rotura de la púa apolínea [esta autonegación, esta ruptura del punto más alto alcanzado por lo apolíneo], si no de la magia *dionisiaca*, que excitando aparentemente al sumo las emociones apolíneas, es capaz, sin embargo, de forzar a ese desbordamiento de fuerza apolínea a que le sirva a ella. *El mito trágico* sólo resulta inteligible como una representación simbólica³⁵ de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos (NT, 22, p. 174).

34) Esta idea no había surgido antes: que Apolo tenga tanta fuerza como para suscitar la ilusión que lo dionisiaco musical este puesto al servicio de lo apolíneo.

35) Una representación simbólica: una *Verbildlichung* o transposición en imágenes.

Aquí se trata de que Apolo y Dioniso, en su confrontación y gracias a ella, alcanzan cada uno el mayor grado de realización. Para seguir mostrando el carácter de esta lucha entre los dos dioses, dice Nietzsche:

Entre los efectos artísticos peculiares de la tragedia musical hubimos de destacar un engaño *apolíneo*, el cual está destinado a salvarnos de una unificación inmediata con la música dionisiaca, mientras nuestra excitación musical puede descargarse en una esfera apolínea y a base de un mundo intermedio visible intercalado³⁶ (NT, 24, p. 185).

Y más adelante aparece la idea de que Dioniso estaría debajo tanto de la música como del mito trágico:

Música y mito trágico son de igual manera expresión de la aptitud dionisiaca de un pueblo e inseparables una del otro. Ambos provienen de una esfera artística situada más allá de lo apolíneo; ambos transfiguran una región en cuyos placenteros acordes se extinguen deliciosamente tanto la disonancia como la imagen terrible del mundo; ambos juegan con la espina del displacer, confiando en sus artes mágicas extraordinariamente poderosas; ambos justifican con ese juego incluso la existencia de “el peor de los mundos”. Aquí lo dionisiaco, comparado con lo apolíneo, se muestra como el poder artístico eterno y originario que hace existir al mundo entero de la apariencia³⁷: en el centro del cual se hace necesaria una

nueva luz transfiguradora, para mantener con vida el animado mundo de la individuación. Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia –¿y qué otra cosa es el ser humano?–, esa disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese un velo de belleza sobre su esencia propia. Ese es el verdadero propósito artístico de Apolo: bajo cuyo nombre reunimos nosotros todas aquellas innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia e instan a vivir el instante siguiente (NT, 25, p. 190-191).

Incluso en la siguiente cita va a hacerse aun más evidente que la conciencia del individuo humano no resiste la revelación total de Dioniso, y que es necesaria una mediación para poder salir ileso de ella.

A la conciencia del individuo humano sólo le es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia (NT, 25, p. 191).

Me parece que esta lectura que hemos hecho ha servido para mostrar la complejidad de la relación de Dioniso y Apolo: no basta con creer que la apariencia es algo totalmente engañoso, de lo que uno debería prescindir, o creer que, a su turno, la verdad se basta por sí misma, que es autosuficiente, cuando lo que hay aquí es un juego recíproco y permanente de lo uno a lo otro.



Para terminar quiero hacer una referencia –para mostrar precisamente el problema de cómo Nietzsche sí es contradic-

36) Aquí está muy clara la idea de un espacio intercalado entre los dos dioses que permite que ambos jueguen sin destruirse y sin destruirnos.

37) Fíjense que esto es fundamental: nosotros creíamos al comienzo que la apariencia era de Apolo, quien la usaba además para liberarse de Dioniso; aquí en cambio es el mismo Dioniso el que pone la apariencia.

torio o por lo menos aparentemente contradictorio, y cómo eso es lo fascinante de él— a una famosa sección de *El nacimiento de la tragedia*, la sección 18, que precisamente ha puesto a los comentaristas de Nietzsche en grandes aprietos para interpretarla. Es un capítulo muy hermoso que recuerda *El malestar en la cultura*, de Freud; pero sobre todo es impresionante cómo en esta sección Nietzsche vuelve ilusión lo dionisiaco, colocándolo en el mismo plano de lo apolíneo y lo socrático. Dice Nietzsche:

Es un fenómeno eterno: 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. A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir, a aquél lo enreda el seductor velo de belleza del arte, que se agita ante sus ojos, al de más allá, el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo indestructible la vida eterna [que se supone que es Dioniso]: para no hablar de las ilusiones más vulgares y casi más energías aun, que la voluntad tiene preparadas en cada instante. Aquellos tres grados de ilusión están reservados en general sólo a las naturalezas más notablemente dotadas, que sienten el peso y la gravedad de la existencia en general con hondo displacer, y a las que es preciso librar engañosamente de ese displacer mediante estimulantes seleccionados. De esos estimulantes se compone todo lo que nosotros llamamos cultura: según cuál sea la proporción de las mezclas, tendremos una cultura preponderantemente *socrática*, o *artística*, o *trágica*; o si se nos quiere permitir unas ejemplificaciones históricas: hay, o bien una cultura alejandrina, o bien una cultura helénica, o bien una cultura budista (NT, 18, p. 145-146).

Lo curioso en esta sección 18 es que Dioniso (que era antes el depositario de la verdad) es ahora en la misma medida que Sócrates³⁸ y Apolo, representante de la ilusión, no habiendo entre los tres desde este punto de vista más que una diferencia gradual y no esencial. Aquí sale a relucir el gusto que tiene Nietzsche por la ilusión, cosa que ya podíamos ver en las citas que habíamos hecho al comienzo de la exposición, en las cuales aparecía el arte como ilusión y engaño. En la sección 18, todos los protagonistas son ilusión, incluso los no artísticos como Sócrates. Sin embargo, Nietzsche es fiel a su complejidad: en una de las páginas en donde está hablando de Sócrates, habla de la posibilidad de que Sócrates termine tocando la flauta y se convierta en un Sócrates artista. Además, Nietzsche sostiene que esa ciencia que representa Sócrates y que pretende distinguir entre verdad y apariencia, descorrer todos los velos del ser y conocer las causas más profundas de la realidad, con lo cual nos daría la felicidad (con el famoso paralelo entre virtud, saber y felicidad), termina por “morderse la cola” ella misma al comprobar que no puede conocer toda la realidad³⁹.

La cuestión que esta sección plantea a los intérpretes es si ese cambio en el papel de Dioniso puede considerarse simplemente como una contradicción en que Nietzsche hubiera caído accidentalmente, o si sería una muestra de incoherencia interna de

38) Sócrates es el otro personaje que aún no hemos sacado a relucir. Es un personaje que en realidad presenta problemas, pese a su simplicidad; porque ¿quién no sabe quien es Sócrates? Nietzsche no niega quién es Sócrates; sin embargo, no le gusta el modo de ser del hombre puramente teórico que está pidiendo explicación de todo, razones de todo. Precisamente eso es lo que Nietzsche dirá que hace Eurípides: quitarle a la tragedia el *pathos* trágico y dar razones de la acción desde el comienzo. Con preámbulos ya le dicen a uno, como en una especie de crónica de una muerte anunciada, qué va a pasar.

Nietzsche. Para un autor como Paul de Man⁴⁰ (y en general para los que siguen a Derrida y su planteamiento sobre la deconstrucción), es gracias a esas contradicciones como Nietzsche superaría el logocentrismo implícito en *El nacimiento de la tragedia*. Es decir, la autocontradicción de Nietzsche le serviría para superar el logocentrismo propio de la preeminencia dada, en *El nacimiento de la tragedia*, a la verdad en la figura de Dioniso.

Es un poco el problema que yo anotaba al comienzo: cómo pretende Nietzsche escribir sobre el arte, cuando nos está diciendo desde el primer párrafo de *El nacimiento de la tragedia* que no va a recurrir a conceptos o a teorías para poder descubrir los secretos del arte, sino que precisamente va a hacer uso de figuras de carácter divino (Dioniso y Apolo), que sirven mucho más que cualquier enfoque conceptual para explicarnos los fenómenos del arte, y, no obstante, Nietzsche escribe todo un libro sobre ello. En esto hay una autocontradicción, de la cual yo creo que Nietzsche es consciente: en *El drama musical griego*⁴¹, ensayo preparatorio a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se queja de eso y dice que la mayor parte de nosotros estamos condenados a tener contacto con la tragedia sólo a través de los libretos, a través de la lectura de los libros en donde están las tragedias de Sófocles o de Esquilo, pero sin que se dé ese contacto directo que con ellas tenían los griegos. El griego no leía trage-

dias; iba al teatro y veía la tragedia. De hecho Nietzsche, al final del libro, habla de un griego que invita a que ya no se hable más y a que más bien se vaya a la tragedia: *¡Sígueme a la tragedia y ofrece conmigo un sacrificio en el templo de ambas divinidades!*

Por otra parte, Maudemarie Clark⁴² –que no forma parte de quienes siguen en este caso a Jacques Derrida y a Paul de Man– trata de resolver este problema revelando las dificultades que le trae a Nietzsche la utilización de lo que esas dos figuras (Apolo y Dioniso) simbolizan. Por ejemplo, Clark dice que el motivo por el cual Nietzsche renuncia a seguir con esa oposición entre Dioniso, Sócrates y Apolo, es que Dioniso sería una verdad horrible que niega la vida, que conduce al ascetismo, esto es, al ideal ascético como en Schopenhauer, lo cual es una de las cosas que Nietzsche más rechaza. Por ello, al no poder ver claramente cómo Dioniso podría afirmar la vida, lo convertiría en ilusión: si Dioniso representara la verdad o siguiera representando la verdad, tendría que negar la vida, cayendo en una especie de budismo pesimista.

Éste es también un punto importante, porque casi siempre Dioniso había sido visto como el gran salvador y redentor. Aquí, en cambio, aun con Dioniso las cosas se ponen bastante difíciles y no es simplemente un liberador sin más ni más; contra la interpretación usual de Dioniso, Clark llama la atención sobre el hecho de que Dioniso no siempre salva y redime. ❖

39) Es interesante que Nietzsche ponga aquí, como ejemplo de esa autodestrucción del ideal socrático, a Kant y Schopenhauer. En una determinada época en Alemania Kant produjo ese efecto: como no se podía conocer la cosa en sí, esto fue interpretado como si no se pudiera conocer ya nada importante, con lo cual se despertó un sentimiento de crisis que llevó a muchos incluso al suicidio.

40) Paul de Man, *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen, 1990, capítulo 4.

41) Ver NT, p. 197.

42) Véase, por ejemplo, Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, y su artículo “Deconstructing *The Birth of Tragedy*”, en *International Studies in Philosophy*. Vol. XIX, No. 2, 1987, p. 67-75.

PUEBLA Y PUEBLO

RAMÓN PÉREZ MANTILLA

ESTA COLUMNA FUE PUBLICADA en la página 27 de la revista *Alternativa* No. 199, correspondiente a la semana del 12 al 19 de febrero de 1979, con ocasión de la realización de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad mexicana de Puebla. Monseñor Alfonso López Trujillo, arzobispo auxiliar de Medellín, actuó en ella como secretario, y la difusión de una carta privada que había dirigido al arzobispo de Aracajú (Brasil), monseñor Luciano J. Cabral Duarte, produjo un pronunciamiento público de los grupos SAL (Sacerdotes para América Latina) y ORAL (Organización de Religiosas para América Latina) en defensa de los avances que en la anterior Conferencia de Medellín (1968) habían obtenido los obispos partidarios de la Teología de la Liberación. Los aportes de Camilo Torres Restrepo, Dom Helder Cámara, Gonzalo Arroyo SJ y Paulo Freire habían configurado esa singular teología latinoamericana que fue del interés de la prensa durante la Conferencia del CELAM en Puebla.

No compartimos el entusiasmo, patético por tantos aspectos, de que han hecho gala los liberales –jóvenes y viejos–, con motivo de la reunión de la Iglesia católica en Puebla.

No es que desconozcamos la importancia de la religión, que precisamente con Marx deja de ser solamente la invención de unos sacerdotes astutos, para convertirse en la expresión necesaria de una determinada situación social. Pero habría que hacer una diferencia que, los obispos y los funcionarios encargados de organizar el acto, olvidadizos ya del arte maestro de las distinciones escolásticas, no han hecho. La que media entre el cristianismo como movimiento y fermento, muchas veces positivo en la historia de Occidente, y la Iglesia como institución casi siempre al servicio del orden establecido. Es un viejo problema que surge ya en los tiempos del Imperio Romano, con Constantino, y alcanza su perfecta expresión literaria en la leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoyewski.

Puebla gira todavía en torno a esa contradicción que las intervenciones del Papa Wojtyła, tendieron a encubrir y desfigurar. Tal vez el Papa ha sido mal informado por sus más cercanos colaboradores sobre la situación de la Iglesia en América Latina, hasta el punto de podersele aplicar el viejo adagio: “De Roma viene lo que a Roma va”.

En todo caso, como lo ha señalado el *New York Times*, a “diferencia de los editoriales elogiosos de nuestra prensa liberal, la posición asumida por el Papa ha sido “decepcionante”. Al no decidirse a sacar las conclusiones que los tiempos exigen, la Iglesia ha caído en ambigüedad, por decir lo menos. Una contraposición como la establecida por el Papa, entre salvar almas o reafirmar el carácter no político de la Iglesia. Lo cual, si bien podría aceptarse en principio y en líneas generales, dicho en el contexto de Puebla, no tiene otro sentido que el de detener a quienes militan en las filas de la teología de la liberación. La verdad es que son estos últimos quienes precisamente frente a una Iglesia oficial politizada, apoyada en la complici-

EL DISCURSO DE LÓPEZ

RAMÓN PÉREZ MANTILLA

dad con los poderes de la tierra, propugnan por un regreso a una Iglesia auténticamente evangélica. Resulta muy curioso que en cambio los jerarcas de la sagrada burocracia, que tanto insisten en que su reino no es de este mundo, no renuncien a hacer uso de los tribunales del Estado, ni abandonen sus riquezas o se abstengan de bendecir fábricas o ejércitos.

De esta manera, las pretensiones de situar a la Iglesia en un punto neutro, por encima de la pugna entre el capitalismo y el marxismo, se demuestran como vanas, dando por el contrario la razón a Marx cuando escribía: “La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre hasta que éste no se mueva alrededor de sí mismo”. ❖

ESTA COLUMNA FUE PUBLICADA en la página 23 de la revista *Alternativa* No. 206, correspondiente a la semana del 2 al 9 de abril de 1979.



El discurso que con motivo del Foro de antiguos mandatarios de América pronunció en Caracas López Michelsen ha merecido los elogios del ex-

presidente Alberto Lleras. Si los conservadores, es decir, Álvaro Gómez Hurtado, creían que el liberalismo no tenía ideas nuevas, afirma irónicamente Lleras, ahí están para desmentirlos las ahora propuestas por López en ese evento. Se justifica, pues, hacer un comentario del citado discurso que nos permita ver cuáles son esas novedades.

López comienza por afirmar la ideología liberal y el Estado democrático que a ella corresponde, con sus libertades formales de carácter político, económico y religioso, y “la participación popular en la formulación de las orientaciones del Estado”. Se trataría, según él, de conquistas definitivas de la humanidad, que habrían entrado a formar parte del acervo de nuestra democracia. De dónde la necesidad de buscar nuevos temas políticos que justifiquen la supervivencia de los partidos y reaviven la mística democrática. ¿Cuáles podrían ser esos nuevos territorios de discusión e interés? No la lucha por el mantenimiento de unas libertades ya consagradas, ni tampoco, según el orador, el problema del crecimiento económico, sino la distribución, “el reparto no tanto de la propiedad sino del ingreso”. Algo que, si no

estoy equivocado, ya había sido intentado por su padre, con la reforma tributaria del año 36 y las normas de ese entonces, relativas a la intervención del Estado en la economía.

Aparte de la falta absoluta de novedad, llama la atención en estos teóricos de la supervivencia de las viejas ideologías el desenfado con que avanzan por entre la falta de consistencia de sus razonamientos. En primer lugar, no parece preocupar para nada a estos señores el origen del Estado, que, semejante a un ente de razón se hallaría por encima de las vicisitudes de la historia, en concreto, de los antagonismos de clase propios de una determinada sociedad. La idea de Hobbes de que el Estado surge para poner orden en la lucha a muerte que se entabla entre los hombres sigue vigente, sobre todo si se piensa que con él la lucha no termina, sino que se organiza y se ordena en beneficio de la clase dominante.

El Estado liberal y democrático de que habla López es también, cosa que él parece olvidar, el Estado del capitalismo. De ahí sus deficiencias, que ya habían sido advertidas por Carlos Marx a mediados del siglo pasado señalando el carácter abstracto y meramente formal de las libertades liberales y, sobre todo, de la igualdad de la democracia burguesa. Es ahí donde debe buscarse el origen de la vieja y tediosa fórmula de que la democracia política debe ser completada por una democracia económica y social.

Eso de que el Estado de los propietarios intervenga en la distribución del ingreso, con miras a lograr la igualdad social de los que tienen y de los que no tienen, es lo mismo que subir el precio del bus a cifras tan absurdas, que hacen necesario luego copiosas emisiones de monedas de cinco centavos.

El razonamiento de López parecería ser el de que siendo la propiedad un tema cuya discusión podría poner en peligro el consenso de las democracias, es mejor reemplazarlo por el de la distribución del ingreso, menos radical y delicado. Una posición, como se ve, completamente conservadora; y además inexacta, ya que el consenso propio de las democracias liberales se rompió desde el siglo XIX en el mundo con la aparición en la escena política de un huésped que no estaba programado: el movimiento revolucionario del proletariado. El verdadero problema político para un Estado liberal es hoy, por eso, encontrar la manera de convivir con las fuerzas enemigas que cada vez más numerosas crecen en su seno, sin recurrir al fascismo, abjurando de sus principios. Es el dilema al que alude López al comienzo de su discurso: seguir el experimento democrático con todas sus consecuencias sociales, lo que implicaría estar dispuestos a apoyar la llegada del comunismo al poder por la vía electoral, o ponerle fin al experimento mediante la represión por medio de las armas.

Como la burguesía se obstina en defender sus privilegios y su propiedad, lo más probable, por desgracia, es que tome partido por la segunda alternativa. Lejos entonces de que el telón haya caído, como pretende López, sobre el drama de las libertades y de los derechos humanos, su defensa se hace de nuevo urgente en el mundo. Y todavía más entre nosotros, en donde el liberalismo ha sido siempre un liberalismo utópico, en contradicción con la práctica política. Que ello es así lo prueba el Foro por los Derechos Humanos, al que seguramente López no asistirá por considerarlo inútil y pasado de moda. ❖