

El devenir de lo trágico: Grecia y el espíritu de la música

The becoming of tragic: Greece and the spirit of music

O futuro do trágico: Grécia e o espírito da música

Fernando J. Barriga Ortega  *

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen

El presente artículo propone una evaluación del carácter intempestivo (*unzeitgemäß*) de la filosofía de Friedrich Nietzsche, a partir de una comprensión filosófica del concepto de lo trágico. El tratamiento nietzscheano de lo trágico a partir del arte griego resulta central para una consideración crítica de la tradición filosófica, especialmente en el modo de concebir los estudios sobre la Antigüedad griega. Respecto a lo anterior, la hipótesis propuesta sostiene una continuidad temática entre la ideación de lo apolíneo-dionisiaco de 1872 y la crítica de la metafísica elaborada a mediados de 1880. La interpretación propuesta aquí se sigue de un análisis de la intuición filosófica de lo apolíneo y lo dionisiaco, en tanto que fenómeno originario del arte griego. Luego, se evalúa el sentido de dicha intuición filosófica considerando la idea de *sabiduría* de Zaratustra. Finalmente, será precisado un contrapunto en el sentido de lo trágico con la crítica del Socratismo, estableciendo su alcance filosófico en el estudio filológico moderno de la filosofía griega. Conforme a lo anterior, la presente investigación busca aportar algunas claves de lectura en torno al sentido intempestivo del concepto de lo trágico, es decir, propone una evaluación de dicho concepto a la luz de su actualidad en el campo de investigación acerca de la filosofía de Nietzsche, así como en la indagación filosófica del mundo griego antiguo.

Palabras clave: lo trágico, dionisiaco, apolíneo, intempestivo, socratismo

Abstract

This article proposes an evaluation of the untimely character (*unzeitgemäß*) of Friedrich Nietzsche's philosophy, based on a philosophical understanding of the concept of the tragic. The Nietzschean treatment of the tragic from Greek art is central to expose a critical consideration of the philosophical tradition, in the way of conceiving studies on Greek Antiquity. Regarding the above, the proposed hypothesis maintains a thematic continuity between the ideation of the Apollonian-Dionysian of 1872 and the critique of metaphysics elaborated in the mid-1880s. The interpretation proposed here follows from an analysis of the philosophical intuition of the Apollonian and the Dionysian, as an original phenomenon of Greek art. Then, the meaning of this philosophical intuition is evaluated considering Zarathustra's idea of wisdom. Finally, a counterpoint in the sense of the tragic with the criticism of Socratism will be specified, establishing its philosophical scope in the modern philological study of Greek philosophy. In accordance with the above, the present investigation seeks to provide some reading keys around the untimely sense of the concept of the tragic, that is, it proposes an evaluation of said concept in light of its relevance in the field of research on the philosophy of Nietzsche, as well as in the philosophical inquiry of the ancient Greek world.

Keywords: tragic, dionysian, apollonian, untimely, socratism

Resumo

Este artigo propõe uma avaliação do caráter intempestivo (*unzeitgemäß*) da filosofia de Friedrich Nietzsche, a partir de uma compreensão filosófica do conceito de trágico. O tratamento nietzschiano do trágico da arte grega é central para uma consideração crítica da tradição filosófica, especialmente no modo de conceber os estudos sobre a Antiguidade grega. Com relação ao exposto, a hipótese proposta mantém uma continuidade temática entre a ideação do apolíneo-dionisiaco de 1872 e a crítica da metafísica elaborada em meados da década de 1880. A interpretação aqui proposta decorre de uma análise da intuição filosófica do apolíneo e do dionisiaco, como fenômeno originário da arte grega. Em seguida, avalia-se o significado dessa intuição filosófica considerando a ideia de sabedoria de Zaratustra. Por fim, será especificado um contraponto no sentido do trágico com a crítica ao socratismo, estabelecendo seu escopo filosófico no estudo filológico moderno da filosofia grega. Em conformidade com o exposto, a presente investigação busca fornecer algumas chaves de leitura em torno do sentido intempestivo do conceito de trágico, ou seja, propõe uma avaliação do referido conceito à luz de sua relevância no campo da pesquisa sobre a filosofia de Nietzsche, bem como na investigação filosófica do mundo grego antigo.

Palavras chave: o trágico, dionisiaco, apolíneo, extemporâneo, socratismo

DOI: 10.5281/zenodo.7559268

*Contacto: fj.barr92@gmail.com Fernando J. Barriga Ortega es Licenciado y Magíster en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Alberto Hurtado. Durante el 2022 imparte cátedra de Filosofía antigua y de Filosofía contemporánea al Bachillerato en Humanidades (UAH).

1. INTRODUCCIÓN. SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA VISIÓN FILOSÓFICA DE NIETZSCHE

[. . .] –Considerándolo con cierta neutralidad, el ‘Nacimiento de la tragedia’ luce muy intempestivo. . .”

(Nietzsche, 2009a *EH GT* 1 15 – 16, traducción).

Hablar de la filosofía de Nietzsche supone un encuentro con diversos aspectos del entramado filosófico de su pensamiento. Es decir, requiere una lectura de las múltiples perspectivas que el filósofo presenta a modo de una interpretación de la propia tradición filosófica, no exenta de polémica!¹ Esta última será demarcada en dos tendencias intrínsecas al desarrollo de la idea de Filosofía, lo cual se presenta a modo de una interpolación filológica entre Antigüedad y Modernidad. El enfoque metodológico (y por lo tanto, interpretativo) de dicha polaridad es propuesto por Nietzsche a modo de una lectura crítica del concepto de *filología*, en tanto que *ciencia de la Antigüedad*, patente de manera germinal en la disertación inaugural que imparte en su cátedra de filología clásica de 1869, conocida con el título de *Homer und die klassische Philologie*, en donde el joven filólogo catedrático deja entrever una crítica basada en la afirmación de que el instinto griego es un fenómeno expresivo de una determinada visión apolínea del mundo. Dicha visión del mundo, que es característica de la cultura griega, es expuesta como equilibrio de dos tendencias arraigadas también en el espíritu de la moderna filología: arte y ciencia. Por lo tanto, la auténtica *Zukunftphilologie*² consistirá en la aprehensión de ambas como aspectos integrados en una unidad conceptual llamada «Antigüedad», en tanto que intuición filosófica de la sabiduría griega: como expresión de su “mundo de la vida”³ (*Lebenswelt*). Pero será puntualmente en 1872, con la publicación de *Die Geburt der Tragödie*⁴ que el joven filólogo dará a conocer de una manera más detallada su intuición filosófica de la Antigüedad griega, basada en la *certeza* de la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco en tanto que *instintos artísticos* de los griegos (Cf. Nietzsche 2012); lo cual define una visión filosófica del mundo fundada en una comprensión metafísica y estética de dicha intuición.

En el presente artículo se busca desarrollar una lectura del carácter *intempestivo* de la filosofía de Nietzsche a partir del concepto de *lo trágico*. Para comprender lo intempestivo, me centraré principalmente en el vínculo necesario entre los conceptos de *filosofía* y *sabiduría trágica*, cuya interpretación atiende principalmente a *GT*, como también, a algunos *Nachgelassene Fragmente* de la época de juventud.⁵ Sin embargo, el enfoque propuesto en la presente investigación incorpora un contraste de dicha obra temprana con algunas consideraciones de su periodo de madurez en torno al concepto de *sabiduría trágica*. La hipótesis a este respecto sostiene una continuidad conceptual en el tratamiento nietzscheano de lo trágico de 1872 a 1888; dicha continuidad temática será central en el tratamiento de los conceptos antes indicados. El concepto de lo trágico, que remite esencialmente a la sabiduría expuesta en el *pathos* dionisiaco, condiciona la crítica de la tradición metafísica que Nietzsche desarrolla de manera decisiva en sus publicaciones del periodo tardío. Tomando en consideración lo que el propio Nietzsche declara en *Ecce Homo*⁶, “*El nacimiento de la tragedia*” será considerada aquí como una obra “intempestiva”⁷. Por lo tanto, se

¹Así describe Nietzsche (2009a) su proyecto filosófico en NF-1870, 7[156]: “Mi filosofía invierte el Platonismo. . .” (traducción).

²Invirtiendo el valor del término que empleó Wilamowitz-Möllendorff a modo de crítica de *Die Geburt der Tragödie*.

³Sobre el sentido fenomenológico de la noción *Lebenswelt* y su aplicación a la intuición de mundo de los griegos, Cf. Barriga, Fernando. (2021) “*De Nietzsche a Husserl*. Una consideración fenomenológica de la fantasía a la luz de la intuición trágica del mundo”. *VOLUNTAS: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 12 (1), e.2.

⁴De ahora en adelante *GT*.

⁵Cf. Nietzsche, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke*, ed. Paolo D'Iorio. 2009a.

⁶De ahora en adelante: *EH*.

⁷Idea también sugerida en el estudio introductorio de Andrés Sánchez Pascual de las *Consideraciones intempestivas* de 1873; Cf. Nietzsche, F. (2009b) *Consideraciones intempestivas*, 1. Madrid: Alianza Editorial.

busca precisar un sentido de *lo intempestivo* a partir del valor filosófico de la publicación dedicada a la tragedia griega.

Finalmente, para realizar dicha lectura del pensamiento nietzscheano, tomaré en consideración la relevancia de la lectura crítica realizada a mediados del siglo XX por el filósofo italiano Giorgio Colli, quien junto a Mazzino Montinari publicaron en 1967 la edición crítica de la obra, fragmentos póstumos y correspondencias del filósofo alemán (Cf. Nietzsche 2009a). Como es habitual, resulta necesario destacar el valor de dicha edición crítica para los estudios actuales sobre el pensamiento nietzscheano, como también para comprender el trasfondo del concepto de filología propuesto por Colli⁸

2. *Lo trágico* COMO INTUICIÓN FILOSÓFICA DEL FENÓMENO DE LA EXISTENCIA

[. . .] En este sentido tengo el derecho[,] de considerarme a mí mismo el primer filósofo trágico –es decir, la más elevada oposición y antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no se encuentra esta transposición de lo dionisiaco en un *pathos* filosófico: hace falta la sabiduría trágica. . . ”

(Nietzsche 2009a *EH GT 3 12 – 17*, traducción).

Tomando como punto de partida el pasaje citado de *EH*, me centraré en tematizar de manera preliminar el nexo entre *filosofía* y *sabiduría trágica*, según la exposición del *pathos* dionisiaco en la imagen del filósofo trágico. De esta lectura se sigue una comprensión del concepto de *lo trágico* desde dos aristas fundamentales: (a) en tanto que intuición filosófica (*philosophische Anschauung*), pero también (b) en tanto que fenómeno originario (*Ur-phänomene*). La relevancia de dicho concepto se evaluará a partir de algunos aportes recientes al estudio filológico de la antigüedad griega y el nacimiento de la filosofía.

Cuando Nietzsche afirma cierta *tragische Weisheit* en el pasaje de *EH*, alude a una visión de mundo que remite a la época trágica⁹ de la filosofía griega, la cual se identifica con la tipología del *tragischen Philosophen*. Esta tipología trágica del filósofo es recurrente en el pensamiento nietzscheano y podría considerarse un criterio exegético fundamental al momento de tratar acerca de la *filosofía* de Nietzsche, ya que es una cuestión frecuentada en sus consideraciones filológicas sobre “la época trágica de la filosofía”. Ahora bien, la naturaleza del *filósofo trágico* frecuentemente está vinculada a la figura del poeta y, por lo tanto, circunscribe la “época trágica” en el momento en que predomina una concepción *cosmológica* de la existencia en la cultura griega. Siguiendo esta línea de interpretación, se sigue que: (a) la forma discursiva de la primera filosofía posee cierta semejanza estilística con la poética, a la vez que (b) poseen cierta semejanza en el modo de describir la naturaleza de la realidad. Sin embargo, los estudios filológicos modernos de la antigüedad filosófica dan a entender el carácter auténtico de la primera filosofía, que la distingue del origen mítico y la interpreta en términos de una primera *filosofía de la naturaleza*.

En el contexto de *EH*, Nietzsche recurre a cierta noción de sabiduría trágica con el fin de justificar una distinción tipológica trágico-pesimista, según lo cual, en términos del propio autor,

⁸Como punto de referencia del concepto de filología en el pensamiento del filósofo italiano, así como su profundo vínculo con el proyecto filosófico nietzscheano, tomo en consideración los manuscritos de Colli (2020) conocidos con el título de *Apolíneo y Dionisiaco*, especialmente un estudio sobre el renacimiento de la filología, intitulado: “La filología ya no está muerta”. Dicho estudio ha de considerarse como un argumento en favor del criterio estético nietzscheano de lo apolíneo-dionisiaco para una comprensión filológica exhaustiva de la Antigüedad griega.

⁹Para comprender el sentido de “época trágica”, remito a su escrito de 1873 titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

el valor *intempestivo* de su publicación de 1872 radica en la *afirmación* de un conocimiento del *pathos* dionisiaco, en tanto que fuente originaria de la sabiduría griega. Según la *visión dionisiaca del mundo*, la intuición del individuo trágico no es en esencia la del “sujeto” *pesimista*, que sostiene una visión resignada ante la posibilidad del conocimiento y ante el sentido de la vida; más bien, el individuo *trágico* se distingue por afirmar todos los aspectos de la vida, es una afirmación enigmática de la vida en la alegría y el dolor. Mediante la creación del mundo artístico de los dioses es que el poeta trágico transfigura la exuberancia del fenómeno de la vida en un símbolo de dicha *sabiduría*. En definitiva: lo que distingue psicológicamente al trágico del pesimista, es que la afirmación del *sufrimiento* no conduce a una resignación, sino a una afirmación de la existencia. Por lo tanto, el filósofo trágico será el antípoda *par excellence* del pesimista. Dicha comprensión de la antítesis trágico-pesimista revelará el *pathos* dionisiaco de los griegos que, en tanto que “tipo”, da a conocer la psicología del poeta trágico. Siguiendo la lectura de *EH*, Nietzsche llega a la convicción de que su publicación de 1872 fue un aporte crucial a la interpretación de la Antigüedad, que supone un giro en la propia perspectiva sobre el asunto filológico. En eso radica el valor filosófico *intempestivo* de *GT*: en el nuevo modo de exposición de la intuición de mundo de la antigüedad griega (*die Weltanschauung der griechischen Antike*).

Ahora bien, para una comprensión de dicho *fenómeno artístico* de lo *dionisiaco*, el cual posee cierto carácter originario respecto de la sabiduría griega, es necesario tornar nuevamente a los escritos de juventud. Puntualmente, *GT* ha de ser considerada como el resultado de un proyecto filosófico y filológico personal del propio autor,¹⁰ al punto de parecer una revelación sobre el fenómeno dionisiaco. Sin embargo, le anteceden ciertos estudios preparatorios de 1870. En dichos ensayos –fundamentalmente *Sócrates y la tragedia*¹¹ y *La visión dionisiaca del mundo*– Nietzsche ya presenta de una manera más o menos sistemática su concepción sobre los fenómenos artísticos de lo dionisiaco y lo apolíneo,¹² así como también su valor intrínseco para una auténtica comprensión de la antigüedad griega a partir de la *sabiduría trágica*. Dos *NF* dan una clave para comprender la interpretación de lo trágico, que dan a conocer lo dionisiaco y lo apolíneo mediante una exposición estética.

Primero, en *NF*-1870 7[91] Nietzsche propone una metáfora de la polaridad entre dos fenómenos igual de necesarios; afirma la existencia recíproca de una “bella superficie” y una “terrible profundidad”, lo cual alude de manera figurativa a los conceptos de “apariencia” (*Erscheinung*) y “uno originario” (*Ureine*), resueltos finalmente en la oposición de lo apolíneo y lo dionisiaco expuesta en *GT*, en tanto que intuición de un fenómeno originario de la existencia. Por lo anterior, dicha *metáfora* sugiere cierta intuición característica de la sabiduría trágica de los griegos, que es afín a dicha polaridad. En segundo lugar, la visión estética del mundo antiguo adquiere su fundamentación preliminar en *NF*-1870 7[154], fragmento en el cual Nietzsche expone una hipótesis sobre el origen del arte griego. Aquí no alude a metáforas, sino a ciertos *estados fisiológicos*, a saber: el “placer” (*Lust*) y el “dolor” (*Schmerz*). La presencia de ambos estados en la exposición de lo que llama “fenómeno” (*Erscheinung*) es lo que impulsa su consideración sobre la estética trágica. Ahora bien, es en la figura de *Dionysos* en donde Nietzsche encontrará la polaridad *en sí* de la alegría y el dolor; es decir, que lo *dionisiaco* se identifica con lo que llamará en *EH*: “la afirmación suprema” (*der höchsten Bejagung*) de la existencia. El concepto de lo *trágico* es evaluado en un primer momento conforme a la disposición de dicha polaridad estética de lo apolíneo y lo dionisiaco como esencia del arte griego.

Lo *trágico*, en tanto que intuición filosófica, remite a la visión expuesta al comienzo de *GT* acerca de la certeza de la duplicidad de los instintos artísticos (*Kunsttriebe*). Es decir, que el concepto de lo *trágico* ha de ser considerado según el aspecto metafísico y estético de la oposición apolíneo-dionisiaco.¹³ Dicha polaridad es presentada como imagen originaria (*Urbild*) de la esencia

¹⁰Y en cuanto tal, bajo el influjo de cierta circunstancia específica marcada por el valor de la filosofía de Schopenhauer de la *Wille* (Cf. Colli 2020; Volpi 2005) y el valor del arte musical de Wagner como expresiones de su intuición filosófica sobre la tragedia griega.

¹¹De ahora en adelante *ST*.

¹²En tanto que *fenómenos originarios de la existencia*.

¹³Es decir, como dos aspectos creativos integrados en la *Phantasie* griega, articulados en dos *instintos* en tanto que potencias creadoras: la producción de formas y modelos es propia de la tendencia apolínea, mientras que el sentimiento

del arte trágico, que es el “espejo transfigurado” (Cf. Nietzsche 2012) de la sabiduría dionisiaca del mundo. Para una comprensión filosófica del concepto de *lo trágico* resulta necesario indagar en la tipología que Nietzsche propone, a modo de hipótesis filológica, acerca del *filósofo trágico*. En NF-1869 3[84], propone ya una tipología de la imagen del “sabio” entre los griegos, que lleva por título “Los filósofos preplatónicos”. Dicha tipología va desde Anaximandro al propio Platón. Lo que llama la atención inmediatamente es el valor atribuido a “Anaximandro”, en tanto que su carácter revela cierta “Afinidad con la tragedia” (Cf. Nietzsche 2004), como también el valor atribuido a “Heráclito”, cuyo carácter se identifica con la “Contemplación artística del mundo” (*Ibid.*). En síntesis, ambos representan aspectos afines a la visión trágica del mundo.

Esta hipótesis es reforzada con el NF-1872 19[89] en el cual Nietzsche vuelve a proponer una tipología filosófica, esta vez incorporando a Tales de Mileto como el primero de los filósofos. Tipificado como “Mitólogo y filósofo” (*Ibid.*), representará una antítesis entre dos instintos latentes en Grecia durante los siglos VI y V a.C., lo que desde un punto de vista filológico lo aproxima a la tradición poética.¹⁴ “Anaximandro” es nuevamente identificado con la tragedia, pero en esta ocasión representa la “Visión trágica del mundo” (*Ibid.*) como tal, mientras que en el caso de “Heráclito” vuelve a aparecer el aspecto *artístico* de la visión filosófica del mundo, en tanto que representa la “Ilusión. Lo artístico en el filósofo” (*Ibid.*). En Anaximandro de Mileto, la visión trágica del mundo coincide con la observación de la naturaleza originaria en tanto que *tó ápeiron* (Cf. Bernabé 2019; Colli 2008b), vale decir, la intuición de una cierta unidad natural que desde sí produce una segregación de elementos dispuestos en contrarios, cuya interacción configura todo lo existente y que posee características divinas. La visión trágica del mundo remite a la conciencia de la “justicia” (*dikía*) que da origen y término a la existencia, según la necesidad del “Tiempo”¹⁵ (*Chrónou*). En Heráclito de Éfeso, la visión trágica del mundo¹⁶ coincide con una descripción de la naturaleza en tanto que *enigmática y diversa*, tal y como es descrita en el fragmento 14 [A 92]: *phýsis krýptesthai philéei*, vale decir, que “a la naturaleza le gusta pasar desapercibida” (Colli 2010a 88-89). Ahora bien, su impulso artístico se identifica con el estilo de su pensamiento, a saber: con la forma expresiva de su *lógos* filosófico. Su estilo remite al “aforismo”, una forma expresiva sintética y figurativa, en la cual se expone un pensamiento complejo en una forma simple, sentenciosa. Dicho modo de expresión remite al estilo del discurso oracular, según el cual, la expresión del dios Apolo *oúte légei oúte krýptei*: “no dice ni oculta” (Colli 2010a 18-19), sino que su mensaje se manifiesta a modo de una señal, similar al elemento diferido de la distancia apolínea, el arco.

Respecto al elemento apolíneo del *lógos* heraclíteo, resulta necesario destacar la riqueza expresiva del término griego *bios*, que designa la palabra “arco”, pero que también puede designar, conforme a su acentuación, la palabra “vida” (Cf. Colli 2010a 23). La semejanza es sugerida por el propio Heráclito en el fragmento 14 [A 8] y es una referencia indirecta a la naturaleza de la acción de Apolo, que hiere a la distancia (Cf. Colli 2010b), pero cuyo mensaje es el símbolo luminoso y resplandeciente de la sabiduría divina, la cual sólo se expresa en *dichológos*. En la contemplación artística del mundo, el efesio sugiere la intuición de una afinidad estrecha entre *lógos* y *phýsis*. En otras palabras, la forma expresiva de Heráclito manifiesta en un discurso enigmático la verdadera naturaleza trascendente de la unidad originaria.¹⁷

puro de unidad en el desgarramiento de la individuación es propia de la dionisiaca (Cf. Nietzsche 2012).

¹⁴No obstante, esta consideración no puede ser vista más que como una conjetura, ya que del sabio milesio no se conservan escritos directos, sino más bien testimonios referidos a su biografía, como también a sus ideas acerca de la *phýsis* (naturaleza). Respecto a su personalidad filosófica, sugiero la lectura de 10 [B 1] Diógenes Laercio, 1, 22-40, en: Colli 2008b 121 – 137.

¹⁵11 [A 1] SIMPLICIO, *Comentario a la Física de Aristóteles* 24, 18; Cf. Colli 2008b 155.

¹⁶14 [A 30], en: Colli 2010a 43. El fragmento adquiere relevancia conceptual en tanto que describe la cosmovisión filosófica de Heráclito.

¹⁷Respecto a una comprensión más detallada y una interpretación exhaustiva del sentido del concepto *phýsis* en Heráclito en tanto que *unidad originaria*, sugiero el concepto propuesto por G. Colli (2008c) de “Esencialidad interior fragmentada” y “Conjunciones desgarradas”, en: *La naturaleza ama esconderse*. También sugiero a modo de complemento el concepto propuesto por A. Bernabé (2019) de “expresiones polares”.

3. LAS FIGURAS DE LA SABIDURÍA TRÁGICA: *Dionysos y Zarathustra*

[...] Pero esto es el concepto mismo de *Dionysos*. – Otra consideración conduce precisamente a lo mismo. El problema psicológico en el tipo de Zarathustra es: cómo alguien que dice No en grado sumo, que niega todo aquello hasta ahora afirmado pueda ser, no obstante, lo contrario a un espíritu de negación; [...] ‘A todos los abismos he llevado yo mi bendición del decir Sí’... Pero esto es, nuevamente, el concepto de *Dionysos*”

(Nietzsche 2009a *EH* Za 6 54 – 67, traducción).

En la sección dedicada a *Also Sprach Zarathustra*¹⁸ en *EH*, Nietzsche traza una descripción del valor fundamental de la figura de Zarathustra para la exposición de su concepto de sabiduría trágica. Ahora bien, la figura del sabio es caracterizado en la visión de Nietzsche como el “maestro del eterno retorno”;¹⁹ sin embargo, sus características están emparentadas con “el concepto de *Dionysos*”, ya precisado de manera preliminar en el apartado anterior. Desde la propia visión del autor, en una obra dedicada a evaluar desde una mirada madura la trayectoria de su obra y pensamiento, Zarathustra es un “tipo trágico”, es decir, la culminación de su propio concepto de *lo trágico*.

De esta manera, una comprensión del *problema psicológico* remite necesariamente a la psicología trágica, vista desde la perspectiva del fenómeno del arte griego: el fenómeno de *lo dionisiaco*. Dicho fenómeno se expresa en dos aspectos simbólicos relativos a Zarathustra: la música y la danza. Ambos aspectos están relacionados a la imagen de *Dionysos*, tal y como nos permite confirmar ciertas fuentes relacionadas a la sabiduría griega.²⁰ Por lo tanto, para llegar a una aproximación más clara de la figura del “maestro del eterno retorno”, resulta central desarrollar una breve descripción del culto griego a Apolo y *Dionysos*, que son los dioses en quienes se expresa de manera inequívoca la tendencia artística del griego.

La polaridad de lo apolíneo y lo dionisiaco es la intuición filosófica que motiva la publicación de *GT* y será una imagen que perdurará durante toda su obra; pero no será sino a mediados de la década de 1880, que la propia definición de la duplicidad experimentará en términos teóricos una reformulación decisiva. Dicha reformulación se explica, en principio, en la preponderancia que va adquiriendo el concepto de *lo dionisiaco* como esencia del arte trágico. En 1872, lo dionisiaco en tanto que fenómeno fisiológico es definido como “embriaguez” (*Rausch*), mientras que lo apolíneo corresponde al “sueño” (*Traum*). Ahora bien, en *Götzen-Dämmerung*,²¹ obra de 1888, Nietzsche considera ambos fenómenos como distintos tipos de embriaguez, siendo lo apolíneo sólo una manifestación de dicho estado estético y fisiológico. En la décima de sus “IncurSIONES de un intempestivo”, dice: “[...] la embriaguez apolínea mantiene excitado ante todo el ojo, de modo que éste adquiere la fuerza de ver visiones. El pintor, el escultor, el poeta épico son visionarios *par excellence*” (Nietzsche 2010 98). En esencia, el concepto de lo apolíneo mantiene sus determinaciones iniciales, sintetizadas en la visión plástica del arte representativo, propio de la “sabiduría de la apariencia”²² (*Weisheit des „Scheines*”) en sentido estético y metafísico. Lo que difiere es el modo de caracterizar dicho fenómeno artístico, pues en tanto que embriaguez,²³ se

¹⁸De ahora en adelante *Za*.

¹⁹NF-1884 25[7]; Cf. Nietzsche 2009a.

²⁰1 [A 6]; 1 [A 9]; 1 [A 10]. Eurípides, *Bacantes* 147 – 150, 160 – 169; 72 – 77; 306 – 307. Cf. Colli 2008a 63.

²¹De ahora en adelante *GD*.

²²Cf. Nietzsche 2009a *GT*, 1.

²³Es decir, que el “sueño” en tanto que estado apolíneo del arte se identifica con la “embriaguez”. En definitiva: el

vuelve *condición de todo arte*. Lo principal de la potencia artística apolínea se identifica con una cierta “fuerza de ver visiones”;²⁴ lo cual es correcto desde el punto de vista filológico al considerar el culto griego a Apolo.

Según la sabiduría griega, quienes profesan oráculos están en cierto estado de trance inspirado por el propio dios. La palabra del dios sólo se manifiesta de manera *diferida*, principalmente en la interpretación de sueños²⁵ y en la interpretación de oráculos. El poder visionario apolíneo se observa en la capacidad del intérprete de transmitir, en un mensaje figurativo, una experiencia originaria rica en imágenes; pero también en la *adivinación*, que es el arte consagrado a Apolo, pero también en algunos casos a *Dionysos*. Por otra parte, la embriaguez dionisiaca se traduce en *una excitación e intensificación de los afectos*, que se expresa en una descarga de todo el entramado afectivo a través del arte. El arte dionisiaco por excelencia es la música, y dicha determinación inicial permanece en la caracterización tardía de dicho concepto. Sin embargo, la música ya no es considerada como *manifestación directa de la voluntad* (Cf. Nietzsche 2012), al modo en que es descrita en 1872, sino que el arte musical es una forma de representación que emana de una tendencia dionisiaca más profunda, es: “un *residuum* del histrionismo dionisiaco” (Nietzsche 2010 98). Lo fundamental a este respecto, es que Nietzsche mantiene la idea de que el estado estético y fisiológico por excelencia del artista dionisiaco es el *estado musical*. La intensificación de los afectos sólo se manifiesta mediante dicho estado fisiológico. Desde el punto de vista filológico esta manera de caracterizar a *Dionysos* es correcta, si bien, tal y como se deja ver en *GT*, es una característica compartida con Apolo.

En la tradición mítica griega, ambos dioses están emparentados con elementos referidos al arte musical. Por una parte, *Dionysos* se identifica con el sonido del *aulós*, de los instrumentos de viento –puntualmente la flauta–, cuyo sonido incita al estado de *katharmós* o “purificación” y al “olvido de sí” (*Selbstvergessen*); mientras que Apolo se identifica con el dominio de las cuerdas, cuyo sonido mesurado armoniza, mediante “ritmo” (*rhythmos*) y “medida” (*metron*), el discurso del oráculo que *interpreta* la palabra del dios. El elemento musical se aprecia de manera decisiva en lo dionisiaco, ya que el culto griego a dicho dios está necesariamente vinculado a la creencia de que el estado de *katharmós* es una condición del conocimiento de los misterios, es decir, del oráculo dionisiaco.²⁶

De lo anterior es posible delimitar una breve exposición del concepto de *lo trágico* según sus principales determinaciones extraídas del arte griego. La tipología de Zaratustra *supone* un conocimiento de dicha intuición filosófica, especialmente considerando el concepto nietzscheano de *lo dionisiaco*. El “maestro del eterno retorno” enseña un tipo de conocimiento que se opone a la visión pesimista; es el conocimiento en sentido trágico, que en Zaratustra se identifica con una *afirmación suprema* del existir; vale decir, en donde el aspecto sombrío de la existencia no es un reproche o un reparo contra ésta, sino que, por el contrario, es un estimulante que incita a su constante afirmación. El *eterno retorno* es símbolo de la afirmación del *devenir*, según el cual la recurrencia es justificada como motor del tiempo y como destino inexorable de la existencia. Todo esto, según la visión de Nietzsche, remite al concepto de *Dionysos*, piedra angular de la sabiduría trágica. Pero en Zaratustra se manifiesta el sentimiento propio del elemento transfigurativo y la potencia creativa; en él se encarna lo “sobrehumano”²⁷ (*Übermensch*) en tanto que: “[. . .] él es la

sueño es un tipo de embriaguez desde el punto de vista estético.

²⁴Una definición semejante ofrece Nietzsche en su período de juventud para describir la *fantasia* (*Phantasie*) de los griegos (Cf. Barriga 2021).

²⁵En *GT*, 2 Nietzsche presenta este aspecto de *lo apolíneo* en su concepto de “imagen onírica” (*Traumbild*), en tanto que es, tal y como indica en *GT*, 4: “apariencia de la apariencia” (*der Schein des Scheins*). Cf. Nietzsche 2009a.

²⁶1 [B 1, 3]; FILÓN, *Sobre la vida contemplativa* 12, PAUSANIAS, 10, 33, 11. Cf. Colli 2008a 77.

²⁷He optado por traducir *Übermensch* como “Sobrehumano”, si bien el concepto es habitualmente traducido por “superhombre” y, en algunos casos, por “ultra-hombre”. Respecto al sentido aquí afirmado, lo “sobrehumano” describe en primer lugar una tendencia a trascender lo humano en una proyección más elevada del existir. El sentido de lo “sobrehumano” en Nietzsche es entendido ante todo como un proyecto, es decir, en tanto que *posibilidad de lo humano de trascender-se*, al modo en que el “maestro del eterno retorno” quiere revelar en el “Prólogo” de *Za*: el ser humano (*Mensch*) es sólo un “puente”, es decir, deja de ser un fin en sí mismo y deviene un llegar a ser en lo sobrehumano (*Übermensch*). Junto a esto, el concepto de “Sobrehumano” es aplicado aquí al modo en que Giorgio Colli lo emplea para definir la naturaleza “sobrehumana” de los filósofos griegos (Cf. Colli 2011).

especie más alta de todo lo existente. . .” (Nietzsche 2008 112). Todos los aspectos de la existencia, incluso los más ínfimos, encuentran una expresión plena en él y su gestualidad absoluta. En principio, Zarathustra es la expresión viva de aquella “transformación del espíritu” que da inicio a la obra de 1883-1885, en donde las transformaciones corresponden al tránsito que culminará en el nacimiento del *espíritu libre* (*Freigeist*). La última transformación ha de ser entendida como la *transvaloración* de los valores precedentes, representados en las figuras anteriores del espíritu, a saber: el espíritu de carga del camello y la voluntad libre del león. Dicha transvaloración²⁸ se expresa en el espíritu libre del niño. En dicho discurso de *Za*, el niño representa el cumplimiento del querer más íntimo del león: su libertad. Sólo en él se refleja de manera plena la liberación del espíritu de carga y la realización plena de la voluntad libre. De esta manera, el cierre del primer discurso titulado “De las tres transformaciones” presenta de manera inicial los conceptos esenciales que Zarathustra quiere revelar *a la humanidad*, a modo de un nuevo comienzo marcado por un camino de trascendencia arraigada en la existencia:

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.
Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo (Nietzsche 2011 67).

El espíritu del niño no sólo expresa una metáfora, sino que es necesario indagar su valor como concepto filosófico, ya que en los discursos de Zarathustra adquiere un carácter decisivo, al punto de que el mismo sabio se identifica con la figura del espíritu libre. Sin embargo, dicha figura es recurrente en el pensamiento y obra de Nietzsche, y remite tanto al mito griego de *Dionysos* niño,²⁹ como también a la figura del “niño-dios” presente en la “vida” o aión del fragmento 14 [A 18] de Heráclito (Cf. Colli 2010a). El NF-1883 17[40], fragmento de la misma época de la aparición del primero libro de *Za*, ofrece una descripción más detallada de su significado, del cual me limito a citar los últimos cuatro versos que complementan de manera prolija con el pasaje anterior: “[. . .] el que es, el que se arroja al *devenir*/ el que tiene, el que *quiere*/ siempre acercarse y siempre huir/ el alma, **para la que todo es juego**” (Nietzsche 2004 104).

4. CRÍTICA DEL SOCRATISMO. *De Nietzsche a Colli*

“Las dos innovaciones determinantes del libro son, en primer lugar, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos: ahí yace su primera psicología, se observa en dicho fenómeno la raíz de todo el arte griego. La otra [innovación] es la comprensión del socratismo: Sócrates como el instrumento de la disolución griega, reconocido por vez primera como *décadent* típico”

(Nietzsche 2009a *EH GT* 1 31 – 36, traducción).

A continuación se bosquejarán algunas consideraciones en torno a lo que Nietzsche llama “Socratismo” (*Sokratismus*), concepto con el cual “Sócrates” es tipificado como un *pesimista*, vale

²⁸En tanto que *transiciones del espíritu musical* dionisiaco.

²⁹ *NF*-1888 14[89]; Cf. Nietzsche 2004 208.

decir, como un *décadent* típico. Esta tipología ya es anunciada en *ST*, escrito preparatorio del año 1870; así como también la figura de Sócrates –y su vínculo con la estética de Eurípides–, es un tema trabajado en la obra de 1872, siendo un asunto central para comprender el desenvolvimiento de la tragedia griega. Esta caracterización de la filosofía de Sócrates evaluada desde un punto de vista fisiológico –en tanto que tipificada como *décadent*–, es entendida por Nietzsche en *EH* como una de las dos innovaciones de su primera publicación, vale decir, corresponde a uno de los elementos *intempestivos* de *GT*. La presencia de esta tipología socrática reluce de manera decisiva en sus obras tardías, tal y como se aprecia de manera inequívoca en *GD*, fundamentalmente en los apartados que llevan por título “El problema de Sócrates” y “La ‘razón’ en la filosofía”. En el primer apartado, ofrece una definición concisa de su interpretación del así llamado “Socratismo”, a saber: “la superfetación de lo lógico. . .” (Nietzsche 2010 45), que se identifica con el problema del origen de su “idiosincrasia” (*Ibid.*), expresada en la formulación “razón = virtud = felicidad” (*Ibid.*). La interpretación acerca de Sócrates como un fenómeno de decadencia delimita una crítica del *Socratismo*, en tanto que antípoda de la *sabiduría trágica*. En términos más precisos, dicha crítica remite a la confrontación entre “Razón” (*Vernunft*) e “Instinto” (*Trieb*) que se expresa de manera específica en Sócrates, tal y como es descrita en la época de *GT*. Una de las explicaciones propuesta por Nietzsche sostiene que la *tendencia racionalista*, que es un reflejo de la naturaleza lógica y moral de Sócrates, es el resultado de una *deformación* del instinto apolíneo de los griegos. Desde dicha posición, el socratismo viene a cimentar una idea de *razón* que termina por aplacar todos los afectos y aspectos aparentes de la vida, al reducir la existencia en una *visión moral* absoluta que renuncia a los elementos vitales y el aspecto fenoménico de la realidad afirmados por la sabiduría trágica. Ampliando esta crítica, resulta sugestivo contrastar la tipología socrática con la hipótesis filológica de que el nacimiento de la filosofía se explica como un “fenómeno de decadencia” (Cf. Colli 2010b) de la antigua sabiduría griega. El argumento de dicha hipótesis sostiene que el nacimiento de la Filosofía remite en principio al siglo IV a.C., puntualmente al proyecto filosófico de Platón; y en cuanto tal, éste es descrito como un fenómeno de decadencia, puesto que por definición “la *filosofía* es inferior a la *sabiduría*” (*Ibid.*). Ahora bien, la visión filosófica de Sócrates es descrita como decadente en la medida de que aniquila el mundo aparente en un mundo inteligible, cimentado por la propia naturaleza racional del ser humano. Desde el punto de vista psicológico, habría que describir aquí dicha forma de *racionalidad* como un elemento *patológico* de la personalidad de Sócrates: su así llamado *datmōn*³⁰ es un *freno* absoluto del instinto.

En virtud de este análisis de la personalidad de Sócrates como antípoda del filósofo trágico, resulta inevitable mencionar el nombre de Heráclito y la afinidad que Nietzsche encuentra en su *sabiduría*. En el efesio reluce la *sabiduría de la apariencia*, en la medida de que atribuye *realidad* al testimonio de los sentidos.³¹ Desde dicha perspectiva, el conocimiento no es el resultado de una aniquilación del mundo aparente, sino una afirmación de éste como aspecto *necesario* en la conformación del conocimiento acerca de la *naturaleza*. La *sabiduría* afirmada por Heráclito dice: *sophōn estin én pánta eidénai*, es decir: “todas las cosas son, en realidad, una sola” (Cf. Colli 2010a 18-19). Dicha unidad radica en una disposición discordante de la naturaleza (*phýsis*), en tanto que polaridad de lo Uno y lo que se dispone como Multiplicidad. El mundo aparente es el reflejo de la intuición de dicha multiplicidad pura, según lo cual, de lo múltiple es posible intuir una abstracción pura expresada en la *conjunción* (*synápsis*): la aprehensión de los elementos heterogéneos dispuestos en *polaridad*. Ahora bien, a esta multiplicidad impone un *lógos* en el cual *todo y cada uno llega a ser*, según lo cual, la unidad de lo real se identifica con la coordinación de los elementos discordantes, dispuestos conforme a una armonía natural.

Lo intrigante del contraste entre ambas personalidades griegas sale a la vista en la referencia a la sabiduría del dios de Delfos. Por una parte, Heráclito en los fragmentos 14 [A 1, 2, 4, 8] (Cf. Colli 2010a) hace alusión al dios y a sus elementos característicos, tales como el dominio del arco y la lira, la similitud figurativa entre “arco” y “vida”, como también la semejanza entre su propio discurso y la forma discursiva de los oráculos consagrados a Apolo. Por otra parte, Sócrates

³⁰“daimon” o “demon”, el cual refiere a la “Apología de Sócrates” de Platón. Nietzsche (2010) describe el *demón* de Sócrates como una “alucinación auditiva”, es decir, un determinado estado fisiológico.

³¹Tal y como sugieren los fragmentos 14 [A 15, 23]. Cf. Colli 2010a 31, 37.

en *Apología* hace comparecer en su juicio al propio dios y define su actividad filosófica como la búsqueda del sentido del *enigma* oracular, según el cual: *no hay nadie más sabio que Sócrates* (Cf. Platón 20e – 28c). La búsqueda de aquella sabiduría (*phrónēsis*) es lo que identifica con la sentencia oracular que dice: *gnōthi seautón*, un conocimiento de sí mismo que también admite el efesio en el fragmento 14 [A 37]. Lo que distingue a Sócrates es que dicho conocimiento de sí lo lleva a la afirmación de un modo de vida conforme a un principio de razón que determina el límite del individuo, pero que en esencia define el aspecto puramente racional como fundamento de la existencia, al sostener el valor supremo de lo que es inteligible: ante todo, su *ideal* del Bien en sí y el sentido de su *phrónēsis*. Conforme a lo anterior, en ambos se manifiesta una determinada concepción del *conocimiento de sí* necesario para alcanzar la verdadera sabiduría: por una parte, el componente trágico de la sabiduría de Heráclito se deja ver en aquella *intensificación de los afectos* como condición del conocimiento verdadero (Cf. Nietzsche 2008), mientras que en Sócrates la sabiduría conduce a la afirmación absoluta de un modo de vida racional, motivado por una valoración moral de la existencia que niega que el testimonio de los sentidos participe del conocimiento verdadero (Cf. Nietzsche 2010). En ambos se manifiestan distintos tipos del *conocimiento del alma*, en tanto que establecen una transición desde el *conocimiento de sí mismo* a lo que es *kath'autó: en sí y por sí mismo*.

Ahora bien, la tipología propuesta por Nietzsche ha de ser evaluada a la luz de una interpretación de la *crítica del Socratismo*, considerando las principales determinaciones vinculadas a dicho concepto. Según lo descrito anteriormente, la tipología trágico-pesimista configura un modo de evaluar la figura típica de Sócrates a la luz de la visión trágica del mundo, que remite a la sabiduría de la antigüedad griega precedente a la época de Sócrates y Platón. Un aporte al estudio de este problema filológico acerca de la figura de Sócrates –y de su relevancia teórica en la comprensión de los inicios de la teoría de las Ideas de Platón–, son los manuscritos que G. Colli dedicó a describir en detalle el *carácter socrático*. Remito principalmente a *Filósofos Sobrehumanos*, que corresponde a una parte de su “*tesi di laurea*” (Cf. Colli 2011). En cierto sentido, el punto interpretativo del análisis filológico acerca de Sócrates converge en la comprensión inicial del fenómeno dionisiaco. El proyecto filosófico de Sócrates es representado como la consumación de un ideal reformado de la antigua *areté* conocida como *sōphrosýnē* (*Ibid.*), es decir: el modo de actuar conforme a un comportamiento moral mesurado, que se traduce en un dominio de los afectos. La *sōphrosýnē* socrática consiste en el modo de vida que aspira a la virtud, lo cual radica en un conocimiento de sí que busca alcanzar la excelencia moral. Sin embargo, en Sócrates hay vestigios de una cierta naturaleza dionisiaca. Su *daímōn* es el freno de una tendencia trágica inherente a su carácter. En él hay una tendencia dionisiaca que es frenada por una exaltación del aspecto apolíneo de su carácter.

Desde el punto de vista propuesto por Colli, dicha exaltación se identifica con el modo de ser mesurado característico de un Sócrates que domina racionalmente su embriaguez, es decir, corresponde a la “moderación” de Sócrates descrita en *Simposio* (*Ibid.*). En cierto sentido, en el filósofo ateniense permanece cierta disposición inspirada en la sabiduría trágica, tal y como se trasluce en *Fedón*: en su concepción de *katharmós* (Platón 67a-d) y su remisión a los misterios de Eleusis, culto consagrado a *Dionysos*. No obstante, el sentido de la *purificación* adquiere en el discurso socrático una característica que le distingue esencialmente de la antigua concepción eleusina de la *purificación*. La elevación del alma al dominio de lo que es en sí mismo, sólo es formulada de manera hipotética a la luz de una renuncia al dominio fenoménico, esto quiere decir: la condición del conocimiento verdadero exige del filósofo un distanciamiento de los afectos en virtud de un recogimiento del alma volcada hacia sí misma (Platón 65b). Dicha concepción de la purificación modifica de manera radical el sentido de la *afirmación del mundo* y de la *exaltación de los afectos* en tanto que condicionantes vitales del conocimiento verdadero. Para justificar esta interpretación, me remito a la tipificación que distingue el instinto griego en dos determinaciones fundamentales: “mística” y “política”, conceptos que Colli (2011) propone a modo de una re-evaluación de lo dionisiaco y lo apolíneo.

Finalmente, la tipología del “socratismo” como “tipo de la decadencia” se corresponde con la tipología “pesimista” propuesta por Nietzsche en *GD*. En este punto, dicha tendencia filosófica se

identifica con cierto “ideal de Razón” que es característico de la filosofía platónico-socrática, un tipo de racionalidad que concluye en un debilitamiento de la vida. La descripción tipológica de “lo trágico” se anuncia en la indicación del *devenir* de Heráclito, idea que Nietzsche identifica con la tesis de que: “el ser es una ficción vacía” (Cf. Nietzsche 2010). El contraste entre ambos tipos filosóficos se hace notar en la *Umwertung*: la “transvaloración” de los valores supremos, es decir, en la nueva perspectiva que nace de la afirmación de la apariencia, a partir de una desvalorización del antiguo ideal de “verdad” característico del “platonismo-nihilismo” (Cf. Volpi 2005), conforme a la crítica de la metafísica de Nietzsche.

5. CONSIDERACIONES FINALES. SOBRE LO INTEMPESTIVO COMO DEVENIR EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

“—Pero aún mejor: ¡cántame, canta, oh alma mía! ¡Y déjame agradecerte!

—Así habló Zarathustra” (Nietzsche 2009a Za-III-1884 1, traducción).

“Cántame una nueva canción: el mundo es transfigurado y todos los cielos se alegran”

(Nietzsche 2009a BVN-1889 1247, traducción).

A modo de cierre, quisiera presentar algunas breves consideraciones en torno al concepto de *lo intempestivo* (*unzeitgemäß*) en la lectura propuesta aquí de la filosofía de Nietzsche, tomando en consideración las tres temáticas desarrolladas en el presente artículo, pero que en esencia remiten al asunto inicial en torno a la intuición filosófica relativa al fenómeno artístico de lo dionisiaco. Respecto a esto último, surgen al menos dos interrogantes: ¿De qué manera la visión dionisiaca del mundo es intempestiva? ¿En qué se diferencia radicalmente del pesimismo y revela un tipo antitético de aquél?

Tal y como se ha tratado en la sección 3, la tipología filosófica propuesta por Nietzsche entre “lo trágico” y “lo pesimista” expresa una polaridad entre dos tipos filosóficos, de tal manera que lo dionisiaco se diferencia radicalmente del socratismo, tipificado fundamentalmente como “moral”, “racionalista”, “decadente”. Dicho análisis del socratismo está estrechamente vinculado a la crítica de la metafísica. En otras palabras, la moral socrática entendida como la perspectiva de vida del socratismo, fija una determinada forma de valorar la existencia que desemboca en la concepción metafísica de una realidad puramente inteligible, “verdadera”, “eterna” e “incondicionada”, que se distingue sustancialmente de un dominio puramente aparente, “falso”, “percedero” y “condicionado”. La “antítesis de los valores” es la creencia fundamental, a saber: el “prejuicio de los filósofos” (Cf. Nietzsche 2009c) típico del modo de valorar la realidad conforme a la visión metafísica-moral de la existencia. El valor moral del socratismo es el signo del pesimismo, al cual Nietzsche antepone –considerando ante todo la figura de Heráclito–, el signo de la sabiduría trágica. En conformidad a la comprensión filológica de la Antigüedad desarrollada por Nietzsche en su período de juventud, la interpretación del fenómeno de lo dionisiaco implica una nueva valoración de la cultura griega; en otras palabras, atendiendo al fenómeno originario del arte griego, se llega a una comprensión de la *Weltanschauung* característica de la sabiduría trágica y la primera filosofía. En este sentido, el carácter significativo del aporte de Nietzsche a una comprensión profunda del fenómeno dionisiaco como *espíritu musical* de la cultura griega y como “fenómeno originario” del arte griego define el carácter intempestivo de *Die Geburt der Tragödie*, sintetizado en el concepto filosófico de “*pathos* dionisiaco” propuesto en *EH*.

Siguiendo lo anterior, el valor intempestivo de la “intuición de mundo” propuesta en GT, en tanto que *preludio* de una crítica de la metafísica, llega a una nueva expresión del proyecto filosófico nietzscheano en su obra de 1883-1885, en donde la tipología trágica sólo es un *precedente* de la sabiduría que encarna el “maestro del eterno retorno”, es decir: Zarathustra. En dicho período Nietzsche se ocupará de manera decisiva en desarrollar su propia concepción de la filosofía, marcada fundamentalmente por los conceptos de: “eterno retorno”, “voluntad de poder”, “transvaloración”, “nihilismo”, “espíritu libre” y “sobrehumano”. En la sección 2 se ha propuesto que el fenómeno del “histrionismo dionisiaco” es la expresión de lo “sobrehumano”. Dicha idea se inscribe a modo de prelude en *Za*, ante todo entendido como proyección de lo humano en una nueva forma de existencia. El maestro del eterno retorno anuncia el advenimiento del nihilismo tras la muerte de Dios. La tesis filosófica “Dios ha muerto” conlleva la proyección del *Übermensch*, un nuevo tipo de existencia como culminación de la “transvaloración de los valores supremos”. Dicha afirmación es la tesis filosófica que marca el *incipit Zarathustra*,³² en tanto que consumación del filósofo-dios que es *Dionysos*. Pero la potencia creadora de lo sobrehumano es lo que Nietzsche llamará en sentido propio “voluntad de poder”, en tanto que: (a) fuerza determinante del “espíritu libre” y (b) esencia del “conocimiento”. Es decir, se entiende fundamentalmente como una fuerza creadora de nuevos valores. En el sentido intempestivo de la filosofía trágica, la *Umwertung* corresponde a la creación de valores diferentes respecto de la tradición del “platonismo-nihilismo” (Cf. Volpi 2005), que no obstante también es una forma de la: “[. . .] más espiritual voluntad de poder” (Nietzsche 2009c 31). Dicha “voluntad de poder”, considerada desde el punto de vista de *Más allá del bien y del mal* (1886), describe la fuerza creadora de la cual emana la visión de mundo de la filosofía. Sin embargo, en lo que respecta a la crítica de la metafísica, aquella “voluntad de poder” o “instinto” de “crear el mundo” (*Ibid.*) corresponde a una determinada expresión fisiológica que se identifica con la metafísica-moral del así llamado “socratismo”, en tanto que: *decadencia* de la propia fuerza originaria en una “perspectiva” del desprecio moral-metafísico de la vida. La raíz moral del discurso metafísico socrático-platónico deviene un “debilitamiento” del propio impulso del conocimiento.³³ De lo anterior se sigue que la transvaloración de los valores supremos es el elemento determinante de la crítica de la metafísica. Ahora bien, dicha crítica de la metafísica de 1883-1888, se inscribe en una crítica de la cultura de su época, tanto en el modo de concebir el concepto de lo clásico referido a la Antigüedad griega, como al espíritu de las ciencias de su época.

La mencionada intuición dionisiaca del mundo culmina en la creación filosófica de una magnífica obra musical que da vida a un tipo de existencia que porta en sí el signo de dicha sabiduría trágica: *comienza la tragedia* de Zarathustra, en quien la *verdad* del conocimiento trágico reluce en su profunda *alegría* y en su *santo decir sí* a la existencia. La alegría es el *sentimiento dionisiaco* de su espíritu musical, que se expresa en su canto y danza consagrados a la vida redimida en el eterno juego del crear y destruir. Un *Selbstvergessen* en la fuente originaria del mundo, pero también un crear nuevos valores que reflejen una elevación de la vida en un nuevo tipo, en donde los valores morales sean evaluados conforme a juicios estéticos³⁴ y la vida misma sea contemplada como obra de arte: en eso consiste la *afirmación suprema* de la existencia en la musicalidad de Zarathustra. Su sabiduría es el poder creativo (voluntad de apariencia)³⁵ en sentido pleno, es decir, apolíneo y dionisiaco a la vez, que *transfigura* la realidad en una nueva intuición del mundo. La *eterna recurrencia* de lo idéntico en lo diferente, en tanto que transición de un espíritu musical dionisiaco hacia una nueva figura de la voluntad de poder en Zarathustra, marcará el carácter *intempestivo* de la visión filosófica del mundo de Nietzsche. Un canto en el cual resuenan antiguos coros satíricos, que dan señales de una *sabiduría* de la apariencia arraigada en la *esencia* de la tragedia, es decir, en la intuición de la vida como fuente del verdadero conocimiento.

Finalmente, de dicha transfiguración emerge una filosofía inspirada por la proyección sobrehumana en un nuevo tipo de existencia, expresada en una transvaloración definitiva de los valores

³²En cierto sentido, Zarathustra es la expresión viva del “filósofo-dios”, que en sentido nietzscheano remite a *Dionysos*.

³³Tal y como Nietzsche (2009c) sostiene en *Más allá del bien y del mal* (1886), la “conciencia” (*Bewusstsein*) o “fuente del conocimiento inteligible” no es antitética del “instinto”, modificando la hipótesis de 1872 según la cual con la filosofía de Sócrates surge una antítesis entre “Razón” e “Instinto”.

³⁴NF-1881 11[79]; Cf. Nietzsche 2004 82.

³⁵NF-1888 14[61]: “La voluntad de poder como arte”; Cf. Nietzsche 2004 206.

metafísicos precedentes, que imponen a la vida una ilusión demasiado distante e irreal. La visión del mundo es el *símbolo* de un niño-dios que juega, mueve piezas y destruye tableros, para comenzar nuevamente a crear en la eterna recurrencia del juego cósmico de la naturaleza. De esta transfiguración de la filosofía surge una interpretación de la sabiduría griega conforme a una nueva visión filosófica del mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barriga, Fernando. “De Nietzsche a Husserl. Una consideración fenomenológica de la fantasía a la luz de la intuición trágica del mundo”. En: *VOLUNTAS: Revista Internacional de Filosofía* (2021) Vol. 12 (1), e.2.
- Bernabé, Alberto. “Estilo de Heráclito”. *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada Editores, 2019. 167-169.
- Colli, Giorgio. “¡La filología ya no está muerta!: ¡El filólogo!, ¡Nietzsche y la *Geburt*!”. *Apolíneo y dionisiaco*, ed. Enrico Colli. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2020. 29-50, 51-65.
- ———. “La formación juvenil de Platón: I. Sócrates, II. El nacimiento del mundo de las ideas”. *Filósofos sobrehumanos*, ed. Enrico Colli. Madrid: Ediciones Siruela, 2011. 132-143, 144-165.
- ———. *La sabiduría griega III*, trad. Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2010a.
- ———. “La locura es la fuente de la sabiduría”, “El dios de la adivinación”. *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano. Buenos Aires: Editorial Tusquets, 2010b. 11-22, 39-49.
- ———. *La sabiduría griega I*, trad. Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2008a.
- ———. *La sabiduría griega II*, trad. Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2008b.
- ———. “VI. Heráclito”. *La naturaleza ama esconderse*, ed. Enrico Colli. Madrid: Ediciones Siruela, 2008c. 169-190.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- ———. “De las tres transformaciones”. En: *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011. 65-68.
- ———. “El problema de Sócrates”, “La ‘razón’ en la filosofía”, “Incursiones de un intempestivo”. En: *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2010. 43-50, 51-58, 91-136.
- ———. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. Paolo D’Iorio. 2009a. Basado en la edición crítica de Colli, G. y Montinari, M.; Berlin/New York: de Gruyter, 1967.
- ———. “Introducción”. *Consideraciones intempestivas, I*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009b. 7-23.
- ———. “De los prejuicios de los filósofos”. *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009c. 22-49.
- ———. “El nacimiento de la tragedia”, “Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie”. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008. 75-81, 103-117.
- ———. *Fragmentos póstumos. Una selección*, ed. Günter Wohlfart. Madrid: Abada Editores, 2004.
- Platón. “Apología de Sócrates”, “Fedón”. En: *Diálogos I*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Volpi, Franco. “Capítulo séptimo. Nihilismo y decadencia en Nietzsche”. *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005. 47-66.