

Transformaciones de “lo dionisiaco”: un análisis sobre el giro de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*

[“Dionysian” transformations: An Analysis of Nietzsche’s *Turn in Human, All Too Human*]

MARÍA CECILIA BARELLI
Universidad Nacional del Sur
mcbarelli@hotmail.com

Resumen: Nos proponemos recorrer un delimitado tramo del *corpus* nietzscheano a fin de poner en diálogo el ideario de *El nacimiento de la tragedia* con el de *Humano demasiado humano*. Se trata de ofrecer las líneas de lectura que justifiquen la siguiente interpretación: aun cuando Nietzsche, a fines de los setenta del siglo XIX, desista de la posibilidad de acceder a la realidad en sí desde la inmediatez dionisiaca, mantiene la pretensión de avanzar en un conocimiento profundo de sí mismo y la realidad, que contraste con los errores heredados de épocas metafísicas y artísticas pasadas, y conserva el interés por una modalidad de conocimiento autoexperimental que sirva de procedimiento iniciático para nuevas prácticas filosóficas.

Palabras clave: conocimiento, cosa en sí, fenómeno, vida, naturaleza

Abstract: We propose to do a lecture tour of a limited stretch of Nietzsche’s *corpus* to put into dialogue the ideas of *The Birth of Tragedy* with those of *Human, All Too Human*. The work’s aim is to provide the scan lines that justify the following interpretation: Although Nietzsche, in the late seventies of the nineteenth century, abandons the possibility of accessing to reality itself from the Dionysian immediacy, he maintains the aspiration of advancing in a deep knowledge of himself and reality, that contrasts with the inherited errors of artistic and metaphysical times in the past. Additionally, he retains the interest in a form of self-experimental knowledge to serve as an initiation process for new philosophical practices.

Key words: knowledge, thing in itself, phenomenon, life, nature

1. Introducción

El joven Nietzsche introduce su concepción de Dioniso y lo dionisiaco en los primeros trabajos realizados durante su estadía en Basilea entre los años 1869 y 1879. Nos referimos al periodo en el que se desempeña como docente en la universidad de la mencionada ciudad suiza. En estos escritos Nietzsche elige problematizar algunos tópicos de la estética moderna sobre el arte griego con vistas a determinar su proyección en las composiciones musicales de Wagner y a procurar por este medio

una nueva fundación mítica de la cultura alemana. Pero no solamente describe lo dionisiaco en el plano estético o artístico, sino también en el ontológico-metafísico y desde una doble configuración: se trata de lo dionisiaco en relación con lo apolíneo, dos fuerzas o potencias artísticas, antagonicas, procedentes de la naturaleza. La cristalización de esta primera concepción, impregnada del espíritu romántico nacionalista de Wagner y del metafísico de Schopenhauer, puede leerse en *El nacimiento de la tragedia* (1872).

Unos años más tarde, luego de la edición de la serie de *Consideraciones intempestivas* (1873–1876), a fines de los setenta, el filósofo publicó *Humano, demasiado humano* (1878). Esta obra representaría una fractura respecto de los primeros planteos: Nietzsche opera un giro antimetafísico,¹ que se explicita en la propuesta de un “filosofar histórico” y una visión crítica de las llamadas culturas menores dependientes del arte, en contraposición a la superioridad de aquellas regidas por la búsqueda de “conocimientos sólidos y duraderos”. Sin embargo, más allá del distanciamiento teórico de sus primeras tesis acerca del arte como camino salvífico para la cultura alemana, es asimismo posible hallar algunos otros indicios que evidencien una particular continuidad entre las intuiciones filosóficas de juventud y las de madurez. Su particularidad radica en que no serían indicios de una continuidad que se verifique en el mismo plano en que ha tenido lugar la ruptura: lo dionisiaco deja de ser presentado en dependencia de una instancia metafísica.

De este modo, en el contexto del tránsito de una obra —*El nacimiento de la tragedia*— a otra —*Humano, demasiado humano*—,² nos interesa

¹ Retomamos la línea hermenéutica de Giuliano Campioni, quien en su estudio *Nietzsche y el espíritu latino* se propone valorar el recorrido de Nietzsche en su conjunto, distinguiendo un primer momento wagneriano, germánico y antilatino que quedaría plasmado en el *Nacimiento de la tragedia*. A partir de *Humano, demasiado humano*, el autor advierte un cambio de perspectiva: Nietzsche, liberado de la influencia de Wagner y de Schopenhauer, expresa nuevas posiciones sobre la cultura francesa, la filosofía, la moral, la religión y el arte. Todas ellas se fundan en el abandono definitivo del germanismo y en una dirección antimetafísica, abierta a la ciencia y al rigor del conocimiento antiteleológico. Según Campioni: “*Humano, demasiado humano*, publicado en mayo de 1878, representa el evento decisivo de la ‘gran separación’ de todo cuanto había venerado y el inicio de la experimentación de nuevas posibilidades de vida” (Campioni 2004, p. 39).

² No olvidemos que en este tránsito media un grupo de escritos publicados por Nietzsche que también dan cuenta de las progresivas transformaciones de su pensamiento. Nos referimos específicamente a la serie de escritos que el filósofo edita bajo el título genérico *Consideraciones intempestivas*. En ellos se vislumbra la crítica

mostrar que el abandono de su primera consideración metafísica del mundo no implica la nulidad de aquellas consideraciones centrales sobre la naturaleza y su dinámica de fuerzas apolíneo-dionisiacas. Precisamente, reconocemos un campo semántico en torno a estos conceptos que reaparece en *Humano, demasiado humano*, pero conectado con otros focos filosóficos de la reflexión. Entendemos que en esta nueva etapa de su producción, Nietzsche retoma lo expuesto en *El nacimiento de la tragedia*, recurriendo a diferentes nombres y conceptos, y en relación con problemas culturales que exceden el campo de los estudios clásicos. Nos referimos concretamente a la continuidad entre el llamado conocimiento o sabiduría dionisiaca sobre el carácter irreversible de la naturaleza, que genera náuseas y paraliza el obrar, y el conocimiento sobre el carácter necesario de la vida que trae consigo dolor pero también sabiduría, descrito en *Humano, demasiado humano*. En efecto, Nietzsche distingue un tipo de comprensión que en *El nacimiento de la tragedia* identifica con el conocimiento y la verdad dionisiaca y en *Humano, demasiado humano* vuelve a aparecer, sin mencionarse como lo dionisiaco ni fundamentarse metafísicamente, pero manteniendo el sentido de la búsqueda de una comprensión del mundo que prescindiera de la “prueba del placer” como su criterio.

Abordamos la continuidad planteada de manera aporética, teniendo en cuenta que si bien el filósofo, según nuestra perspectiva, conserva el interés hacia una clase de conocimiento que no esté regida por la felicidad ni el placer como valor de verdad y que por lo tanto no refleje un optimismo teórico como fundamento; semejante conocimiento en *Humano, demasiado humano* adquiere un alcance limitado sólo al fenómeno. La posibilidad de acceder al en-sí del mundo, sostenida por Nietzsche inicialmente, se verá impedida y reubicada en el campo de lo incognoscible.³

de la cultura alemana como uno de los temas centrales, ya sea a través de la figura negativa del “cultifilisteo” recurriendo a David Strauss como ejemplo (*Consideraciones intempestivas I*, 1873), a través del tratamiento de la historia y sus usos y abusos (*Consideraciones intempestivas II*, 1874) y finalmente, a través de la defensa de la filosofía como ensayo de vida (*Consideraciones intempestivas III*, 1874, y *IV*, 1876) en contrapartida a la filosofía académica. Por otro lado, en escritos inéditos del mismo periodo como *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* (1873), Nietzsche ya descarta la posibilidad de acceder a la esencia de las cosas en sí y, en cambio, dedica especial atención al conocimiento como proceso simplificador y metafórico de la realidad —tesis que tendrán especial relevancia posteriormente en *Humano, demasiado humano*—.

³ No obstante, cabría volver a aclarar que esta posición nietzscheana ya puede leerse en escritos anteriores no publicados como *Sobre verdad y mentira en sentido*

Nos proponemos, entonces, hacer un recorrido de este delimitado tramo del *corpus* nietzscheano, poner en diálogo los dos textos señalados y, finalmente, ofrecer las líneas de lectura que justifiquen la siguiente interpretación: aun cuando Nietzsche, a fines de los setenta, desista de la posibilidad de acceder a la realidad en sí desde la inmediatez dionisiaca, mantiene la pretensión de avanzar en un conocimiento profundo de sí mismo y la realidad, que contraste con los errores heredados de épocas metafísicas y artísticas pasadas; conserva el interés por una modalidad de conocimiento autoexperimental que sirva de procedimiento iniciático para nuevas prácticas filosóficas.

2. Lo dionisiaco y la transgresión del conocimiento

Una temprana concepción sobre lo apolíneo y lo dionisiaco⁴ puede apreciarse en un escrito póstumo anterior a *El nacimiento de la tragedia*, que se titula “La visión dionisiaca del mundo” (1870). En este ensayo, ingresan las dos divinidades como una doble fuente agónica del arte griego. Se trata de la “lucha entre verdad y belleza”,⁵ es decir, entre la verdad dionisiaca comparable a Medusa por sus consecuencias

extramoral e incluso también más tempranamente (entre 1867 y 1869) en apuntes preparatorios para una futura tesis doctoral dedicada a la noción de lo orgánico a partir de Kant, que nunca se concretó. Un análisis detallado sobre la relevancia de estos primeros estudios del joven Nietzsche y el mundo de lecturas que los acompañan se encuentra en Sánchez 1999.

⁴ Lo dionisiaco en la filosofía de Nietzsche sigue siendo un tema en constante revisión, ya sea con respecto a las fuentes que inspiraron al filósofo alemán así como con respecto a los distintos sentidos que adquiere este concepto y la figura de Dioniso en el *corpus* nietzscheano. En relación con tales investigaciones, se recomienda el artículo de Rainer Schäfer, quien comenta los estudios realizados recientemente sobre *El nacimiento de la tragedia* y lo dionisiaco; para más detalles, *cfr.* Schäfer 2013. También sugerimos del autor mencionado su propio estudio sobre el tema, *cfr.* Schäfer 2011. Por otra parte, rescatamos el artículo de Figal, quien propone un análisis de Dioniso a partir de la tensión filosófica entre el ‘nombre’ y el ‘concepto’, contraponiendo a Dioniso en calidad de *Gegenwort* la noción de voluntad de poder; para más detalles, *cfr.* Figal 2008. Asimismo, estudios no tan recientes como el de Margot Fleischer y el de Charles Barrack son especialmente pertinentes y recomendables al momento de abordar este tema, *cfr.* Barrack 1974 y Fleischer 1988.

⁵ F. Nietzsche, *KSA* 1, *Die dionysische Weltanschauung* (en adelante: *DW*), p. 562 (*El nacimiento de la tragedia: Grecia y el pesimismo*, Escritos preparatorios: La visión dionisiaca del mundo, p. 240. En adelante: *NT*, *Vdm*). Las obras de Friedrich Nietzsche se citarán según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari; después de la sigla *KSA* se indicará el tomo, el título de la obra o fragmento póstumo en alemán, el número de fragmento o párrafo y el número de página. Finalmente, se señalará entre paréntesis

mortales para el hombre y la posibilidad de resistirse a ella a través de la belleza apolínea del mundo olímpico. El enfrentamiento entre Apolo y Dioniso tuvo un instante de conciliación en la tragedia ática. El punto culminante de su unión se presenta como el “increíble idealismo del ser helénico”, la “idealización de la orgía”.⁶ El efecto embriagador y disruptivo de lo dionisiaco pudo ser medido y reconducido a través de la bella apariencia apolínea.

En esta instancia inicial de la reflexión, Nietzsche introduce una noción de verdad y de conocimiento en la que incluye la posibilidad de revelar el “terrible instinto de existir y a la vez la incesante muerte de todo lo que comienza a existir”.⁷ Es “el conocimiento de los horrores y absurdos de la existencia, del orden perturbado y de la irregularidad irracional, y, en general, del enorme sufrimiento existente en la naturaleza entera”.⁸ El pueblo griego debió velar semejante verdad para poder “soportar la existencia”.⁹ Fueron dos las exigencias que se interpusieron al despliegue extático y narcotizante de la embriaguez dionisiaca: la medida y la belleza. A través de ambos requerimientos lograron imponer un conocimiento limitado y regido por las múltiples formas de expresión de la bella apariencia:

La finalidad más íntima de una cultura orientada hacia la apariencia y la medida solo puede ser, en efecto, el encubrimiento de la verdad: tanto al infatigable investigador que está al servicio de la verdad como al prepotente Titán se les gritaba el amonestador μηδὲν ἄγαν [nada demasiado]. En Prometeo se le muestra a Grecia un ejemplo de cómo el favorecimiento demasiado grande del conocimiento humano produce efectos nocivos tanto para el favorecedor como para el favorecido. Quien quiera salir airoso con su sabiduría ante el dios, tiene, como Hesíodo, que μέτρον ἔχειν σοφίης [guardar las medidas de la sabiduría].¹⁰

Las tesis desarrolladas en este escrito de juventud fueron reelaboradas por Nietzsche para su inserción posterior en *El nacimiento de la tragedia*. Lo apolíneo y lo dionisiaco reaparecen en 1872 como los dos instintos (*Triebe*) o potencias artísticas (*künstlerische Mächte*) inmediatas de la

la paginación de las traducciones al castellano, que se detallan en el apartado final de la bibliografía.

⁶ F. Nietzsche, *KSA 1, DW*, p. 556 (*NT, Vdm*, p. 233).

⁷ F. Nietzsche, *KSA 1, DW*, p. 562 (*NT, Vdm*, p. 239).

⁸ F. Nietzsche, *KSA 1, DW*, p. 568 (*NT, Vdm*, p. 246).

⁹ F. Nietzsche, *KSA 1, DW*, p. 560 (*NT, Vdm*, p. 238).

¹⁰ F. Nietzsche, *KSA 1, DW*, pp. 564–565 (*NT, Vdm*, p. 242).

naturaleza. Encontramos en esta base instintiva, que se refiere a la posibilidad de individuación y de desindividuación del mundo, sus primeros ensayos de una visión ontológica. Por un lado, la naturaleza demanda la individuación de los entes, es decir, su delimitación espacio-temporal-causal. En el hombre se manifiesta a través del desarrollo de su ser social y civil en la conformación del Estado y el despliegue del arte figurativo. El análogo simbólico humano de tal fuerza es el estado fisiológico del sueño en el que reina la apariencia, una bella apariencia y el sueño como la “apariencia de la apariencia”.¹¹ La divinización de lo individuado se cristaliza en Apolo y en la prescripción de la “ley del individuo” o *principium individuationis*. Por otrox, lo dionisiaco nombra la vida como un fondo desindividuado en devenir. Su expresión artística está dada en el arte no escultórico de la música, en la disonancia que refleja la confluencia del espanto y el éxtasis ante las fisuras del *principium individuationis*. Su análogo simbólico es el estado de embriaguez, en el que lo subjetivo desaparece hasta alcanzarse un completo olvido de sí. Parafreaseando el himno *A la alegría* de Beethoven en la voz de Schiller, Nietzsche prosigue la caracterización sobre el efecto liberador de lo dionisiaco.¹² Sus manifestaciones artísticas están signadas por la “desmesura”, la “contradicción” y el “eterno dolor primordial” que remite al corazón mismo de la naturaleza. El arte dionisiaco constituye el reflejo a-conceptual y a-figurativo de aquel dolor originario.¹³ El placer percibido incluso en el dolor constituye la matriz común de la música y el mito trágico.¹⁴

Expuestos ambos instintos, el joven filólogo vuelve a relatar aquel momento de conciliación que tuvo como resultado la tragedia ática. En este fenómeno artístico reconoce la meta de un curso histórico que comienza con la edad de acero en las titanomaquias y la filosofía silénica. Para sobrevivir a esta primera visión pesimista de la vida se crea el mundo homérico bajo la soberanía del instinto apolíneo. Luego, como reacción a una nueva invasión de la corriente dionisiaca, lo apolíneo se endurece en la visión dórica del mundo, pero finalmente logra su enlace con lo dionisiaco y engendran a partir de dicha unión la tragedia griega.

De esta manera, Nietzsche introduce un problema que encuentra en la filología y la estética de su tiempo, se trata del enfoque superficial de

¹¹ F. Nietzsche, *KSA 1, Die Geburt der Tragödie* (en adelante: *GT*), p. 39 (*NT*, p. 57).

¹² *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 29–30 (*NT*, pp. 44–45).

¹³ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 44 (*NT*, p. 63).

¹⁴ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 152 (*NT*, p. 188).

los especialistas modernos en su regreso al arte griego: todavía no han podido plantear y mucho menos resolver con seriedad el origen de la tragedia ática.¹⁵ La respuesta nietzscheana no se demora y viene de la mano del concepto de “serenidad griega” (*griechische Heiterkeit*) en cuanto expresión de aquella tensión instintiva entre la bella apariencia y el absurdo de la existencia que late en las profundidades de la vida y que los antiguos supieron dar expresión artística¹⁶ en la tragedia. Nietzsche se apoya en la tesis schilleriana del coro trágico como muro viviente, capaz de aislar la tragedia del mundo real y preservarla en un “suelo ideal”.¹⁷ Este “suelo” no conduce al coro hacia el plano de una idealidad fantasmagórica, sino al mundo de la realidad dionisiaca sancionada por el mito y el culto. En el coro se produce una confluencia de

¹⁵ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 52 y 104 (*NT*, pp. 73 y 133).

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 64–65 (*NT*, pp. 88–89).

¹⁷ F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 54–56 (*NT*, pp. 75–77). Además de la influencia —reconocida por el propio Nietzsche en su “Ensayo de autocritica”— de Schopenhauer, Kant y Wagner, nos interesa subrayar la presencia conceptual de Schiller en toda la obra. Tal como lo indicamos en el presente estudio, Nietzsche no sólo menciona indirectamente al escritor en su primera caracterización de lo dionisiaco y en relación con la composición de Beethoven, sino que vuelve a hacerlo en los capítulos centrales (7–8) recién comentados, donde explica el origen y el papel del coro trágico —Nietzsche retoma y parafrasea el prólogo de *La novia de Messina*, titulado “Sobre el uso del coro en la tragedia”—. Finalmente, otra referencia se encuentra en la alusión nietzscheana a la “ingenuidad”, noción extraída de *Poesía ingenua y poesía sentimental* de Schiller. Nietzsche entiende que la creencia en el hombre primitivo como un ser bueno y artístico por naturaleza se arraigó fuertemente en la base de la cultura moderna promoviendo una visión idílica de la Antigüedad, que incluso recibió el calificativo de “ingenua”, e impidiendo, como consecuencia, toda posibilidad de recuperar su relación artístico-natural entre lo apolíneo y lo dionisiaco. A su vez, Nietzsche reconoce que en la historia de la humanidad hubo una primera unidad artística pero que debió ser conquistada, es decir, el estado originario y primero de la humanidad no se identificó con la armonía y la unidad primigenia, siguiendo el relato-artificio de Rousseau, sino con la lucha de fuerzas antagónicas de la naturaleza. Por lo tanto, es posible dar cuenta de la “serenidad griega”, pero sin olvidar que la atraviesa una existencia agónica. En este sentido, advierte que la denominada “ingenuidad homérica”, parafraseando a Schiller, debe ser comprendida como “victoria completa de la ilusión apolínea”. Los olímpicos fueron un espejismo de belleza a través del cual los helenos lucharon contra el talento para el sufrimiento que había sido recreado ya en la sabiduría silénica y los dioses titánicos. Nietzsche cuenta en su biblioteca con la *Sämtliche Werke* de Schiller, editada inicialmente por J.G. Cotta, en Stuttgart y Tübinga, 1822–1826, y luego por J.O. Cotta, en 1844. Forma parte también de sus libros los dos tomos del intercambio epistolar entre Schiller y Goethe desde 1794 hasta 1805, editado por J.G. Cotta, Stuttgart, 1870. Cfr. Campioni 2003.

lo ideal apolíneo y lo real dionisiaco que se manifiesta inicialmente en una suspensión del mundo cotidiano tanto del propio artista como del espectador. Significa que el hombre civilizado se eclipsa, de manera tal que todo aquello que separa un hombre de otro (el Estado, la sociedad, las castas, etc.) cede ante el sentimiento de unidad que los retrotrae al corazón mismo de la naturaleza.

Nietzsche describe el éxtasis del estado dionisiaco como la momentánea aniquilación de las barreras y los límites habituales de la existencia. Hay un “elemento letárgico” que sumerge todas las vivencias personales del pasado y el mundo de la realidad cotidiana en el abismo del olvido. Finalmente, esta suspensión habla a través de Apolo bajo la forma de un “consuelo metafísico”¹⁸ sobre la vida indestructiblemente poderosa y placentera, más allá de las generaciones y los cambios de los pueblos, más allá de la destrucción y la crueldad de la naturaleza. Nietzsche incluye este consuelo como uno de los grados más elevados de ilusión (*Illusion*) que retiene al hombre en la vida.¹⁹ Gracias al efecto consolador de la tragedia, el pueblo griego supo ejercitarse en un “pesimismo de la fortaleza” y así salvarse de su propio crepúsculo por exceso de dolor.

El coro ditirámico, el coro trágico, aparece en *El nacimiento de la tragedia* como un coro de transformados cuyos miembros olvidan su pasado civil, su posición social, para ser servidores intemporales de su dios, Dioniso. Tanto el artista como el espectador viven esa misma transformación. En cualquier caso, la amenaza y el peligro surgirían en el proceso de regreso a la civilidad. La vuelta genera “náuseas” al comprender que toda acción u obrar no revierten el curso eterno de las cosas:

En este sentido el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han conocido, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión —ésta es la enseñanza de Hamlet, y no aquella sabiduría barata de Juan el Soñador, el cual no llega a obrar por demasía de reflexión, por exceso de posibilidades, si cabe decirlo así; no es, ¡no!, el reflexionar—, es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado

¹⁸ F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 56 (*NT*, p. 77).

¹⁹ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 115–116 (*NT*, pp. 145–146).

en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisíaco.²⁰

En ese estado de autoalienación es posible conocer la “esencia de las cosas”, conocer lo absurdo y espantoso de su ser. El individuo logra penetrar en el proceso de destrucción de la “historia universal”, en la crueldad de la naturaleza, y consecuentemente repeler la acción, debido a su carácter infructuoso,²¹ puesto que todo lo existente está igualmente justificado, tanto lo justo como lo injusto.²² Semejante conocimiento resulta paralizante e inspira la pregunta existencial decisiva acerca de si es posible vivir bajo los efectos de ese único instinto, de esa única posibilidad de inmediatez. La respuesta de Nietzsche parece inclinarse a la negativa²³ y estar ligada al surgimiento de la terapéutica apolínea como fuerza que “arrastra al hombre fuera de su autoaniquilación orgiástica”.²⁴

Sin embargo, el estado opuesto de predominio absoluto de lo apolíneo constituye igualmente un peligro para el desarrollo espiritual de los hombres. Y fue la posterior “aniquilación” de la tragedia, a causa del avance del instinto socrático en el hombre teórico, el fenómeno que insemínó tal peligro. Como consecuencia, el optimismo dio sus primeros pasos en nombre de la “creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser”,²⁵ a la pretensión de conocer se sumó la de corregir el ser; creencias que tuvieron como retribución directa la felicidad, pero no la verdad.

Para Nietzsche, la ilusión apolínea señala sentidos y utilidades como criterios reguladores de la acción y encubridores de aquella “horrenda

²⁰ F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 56–57 (*NT*, p. 78).

²¹ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 56–57 (*NT*, p. 78).

²² *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 71 (*NT*, p. 95).

²³ Nietzsche vuelve sobre el contenido de esa “horrenda verdad” en uno de los textos que componen *Cinco prólogos a cinco libros no escritos* (1872): “Tal sería la suerte del hombre, si es que sólo fuera un animal que conoce; la verdad lo empujaría a la desesperación y al aniquilamiento, la verdad de estar eternamente condenado a la no verdad. Al hombre solamente, empero, le corresponde la creencia en la verdad alcanzable, en la ilusión que se acerca merecedora de plena confianza”, F. Nietzsche, *KSA 1, Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (en adelante: *FVB*), p. 760 (*Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, p. 21. En adelante: *CPL*). Y como cierre de este primer prólogo titulado “Sobre el *pathos* de la verdad”, Nietzsche sentencia: “El arte es más poderoso que el conocimiento, porque él quiere la vida, y el segundo no alcanza como última meta más que —el aniquilamiento—”, F. Nietzsche, *KSA 1, FVB*, p. 760 (*CPL*, p. 22).

²⁴ F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 137 (*NT*, p. 170).

²⁵ F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 99 (*NT*, p. 127).

verdad” (*grauenhafte Wahrheit*). El contraste entre la “auténtica verdad natural” liberada por el instinto dionisiaco y la “mentira civilizada” que se mantiene viva por la necesidad de lo apolíneo es equiparable con el contraste que se da entre el “núcleo eterno de las cosas”, la “cosa en sí” y el “mundo fenoménico” (*Erscheinungswelt*) en su conjunto.²⁶ De este modo, habría cierta correspondencia, en primer lugar, entre la necesidad dionisiaca de abandonar el orden creado en cuanto estabiliza la vida y la consecuente posibilidad de acceder artísticamente al en-sí de la naturaleza, es decir, “a la verdad y la naturaleza en su fuerza máxima” y, en segundo lugar, entre el instinto apolíneo que fija un sistema de sentidos a través de las representaciones y el fenómeno.

Efectivamente, la fuerza apolínea encarna el mundo de las representaciones civilizadas sobre las cuales se erige la constitución de un Estado, la ciencia, la religión, el arte, en pocas palabras, el completo tejido de creencias e instituciones vinculantes para una sociedad. Es la fuerza que fija códigos de supervivencia a través de un autoconocimiento de los individuos, pero de un conocimiento de sí limitado, “ino demasiado!”.²⁷ La desmesura ya no pertenece a la esfera apolínea sino a la dionisiaca. Nietzsche menciona la antigua asociación de la sabiduría dionisiaca con una “enorme transgresión de la naturaleza” que finalmente se vuelve contra el propio sabio. Las figuras de Edipo y, una vez más, de Prometeo simbolizan esta identificación: sus conocimientos y aspiraciones titánicas significaron la ruptura de la individuación que tuvo como consecuencia un diluvio de sufrimientos y de dolores.²⁸ La “verdad dionisiaca”²⁹ se sirve del mito en cuanto sistema simbólico de sus conocimientos sobre la existencia.

Observamos, entonces, que las primeras reflexiones nietzscheanas conciben al hombre, en cuanto ser social, con la necesidad de vivir bajo el orden de las creencias apolíneas; pero esta necesidad no suprime completamente su fuerza para romper con lo individuado y para vivir en estado de autoalienación y de desmesura. Tanto la salida de los límites como su sumisión a ellos responden a un requerimiento de la propia naturaleza. No opera originariamente ningún ideal, sino un instinto que, en este último caso, impulsa la fractura de toda idealidad y el conocimiento de la vida sin atenuantes teóricos. Efectivamente, lo dionisiaco representa el conocimiento que obliga al hombre a enfrentarse consigo mismo, con su animalidad, con la cruda realidad de una

²⁶ Cfr. F. Nietzsche, *KSA* 1, *GT*, pp. 58–59 (*NT*, p. 81).

²⁷ F. Nietzsche, *KSA* 1, *GT*, p. 40 (*NT*, p. 58).

²⁸ Cfr. F. Nietzsche, *KSA* 1, *GT*, pp. 70–71 (*NT*, pp. 93–95).

²⁹ F. Nietzsche, *KSA* 1, *GT*, p. 73 (*NT*, p. 98).

naturaleza compleja que lo rodea y lo constituye. De este modo, irrumpe una “nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico”,³⁰ que necesita del arte y —podríamos agregar— la filosofía como protectores y remedios para ser soportado.

En estas claves de lectura de *El nacimiento de la tragedia* reconocemos pensamientos que anticipan trazos filosóficos del Nietzsche futuro. Pensamos en su concepción de “lo dionisiaco” y su indagación acerca de si el hombre puede vivir cautivo de aquel instinto y sabiduría. A fines de los setenta reaparecen estas intuiciones pero como el desafío de un conocimiento de sí y del mundo, como el desafío de una filosofía que busca descifrar la vida y sus enredos con la muerte.

3. *El devenir trágico del conocimiento: esbozos de una filosofía de la destrucción*

Las primeras páginas de *Humano, demasiado humano* muestran el interés de Nietzsche por defender una filosofía histórica que explique el devenir de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos. La determinación del “sentido histórico” evita el predominio de las interpretaciones metafísicas tendentes a fijar al hombre, tomando su última configuración como si fuese una forma inmutable, ya establecida desde la eternidad. El único punto de partida válido, para Nietzsche, descansa en la siguiente suposición: “todo ha devenido; no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico.”³¹

En esta misma dirección, atribuye como elemento diferencial de una cultura superior la estimación de “pequeñas verdades no manifiestas” (*die kleinen unscheinbaren Wahrheiten*), descubiertas a través de métodos rigurosos, en contraposición al recurso de “errores benignos y deslumbrantes”, pertenecientes a épocas metafísicas y artísticas.³²

Precisamente el abandono de las explicaciones pneumáticas y lógicas a fin de intentar comprender lo que el “texto” naturaleza significa, sin suponer un doble sentido o restos de una interpretación alegórica,³³ constituye una de las propuestas centrales de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche renuncia al empleo de categorías metafísicas como

³⁰ F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, p. 101 (*NT*, p. 130).

³¹ F. Nietzsche, *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches I* (en adelante: *MA I*), § 2, p. 25 (*Humano, demasiado humano I*, p. 36. En adelante: *HH I*).

³² *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 3, pp. 25–26 y § 264, pp. 219–220 (*HH I*, pp. 44–45 y pp. 171–172).

³³ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 8, pp. 28–29 (*HH I*, p. 46).

las de fenómeno y cosa en sí, entiende que no es posible alcanzar la “esencia del mundo en sí”, sólo se permanece en el dominio de la representación, y en última instancia correspondería a la fisiología y a la historia de la evolución de los organismos y conceptos discernir *lo que se ha pensado* como la esencia de la imagen del mundo.³⁴

Ni siquiera el arte se toma como vía de acceso a los más íntimos secretos de la naturaleza. Esta última opción, que fuera planteada en *El nacimiento de la tragedia* a partir del fenómeno dionisiaco de la música, queda obturada con la conciencia del en-sí inapresable de la vida. La música no logra profundidad, tampoco un significado pleno que la convierta en el “lenguaje inmediato del sentimiento”. El “simbolismo musical” ya no habla de la “voluntad” ni de la “cosa en sí”. El intelecto es quien introduce tales significados y confunde *lo que significa* con *lo que es*.³⁵ A través de estas observaciones, Nietzsche se aleja de su valoración preferencial de la música que estuvo en clara sintonía no sólo con Schopenhauer, sino también con Wagner y su lectura de Schopenhauer en el *Beethoven*.³⁶

³⁴ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 10, p. 30 (*HH I*, p. 47).

³⁵ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, §§ 215–217, pp. 175–178 (*HH I*, pp. 141–144).

³⁶ Se trata de un opúsculo escrito por Wagner en homenaje a Beethoven en ocasión del centenario de su nacimiento. En las primeras páginas Wagner reconoce seguir a Schopenhauer en su elevación estética de la música por sobre el resto de las artes. Describe la figura del “músico embriagado”, el ejemplo paradigmático sería en tal ocasión Beethoven. Parafraseando a Schopenhauer explica que los músicos en sus procesos creativos se sirven del “órgano del ensueño”, entran en contacto directo con la naturaleza y participan de la esencia de las cosas; esta contemplación interior se traduce finalmente en un sonido, en una composición musical: “Como el ensueño del más profundo sueño no puede pasar a la conciencia despierta, más que traducido a la lengua de un segundo ensueño alegórico que preceda inmediatamente al despertar, de igual modo se crea la voluntad por la imagen inmediata de su contemplación personal, un segundo órgano de transmisión que, mientras se vuelve de un lado hacia su contemplación interior, toca por el otro, mediante la manifestación inmediatamente simpática del sonido, con el mundo exterior que resurge del ensueño. Llama y en la voz que le responde se reconoce de nuevo, juega consigo misma un juego consolador en el que finalmente se embriaga” (Wagner 1943, pp. 30–31). Nietzsche retoma estas tesis en *El nacimiento de la tragedia* e introduce matices como la distinción e identificación del estado onírico con lo apolíneo y la embriaguez con lo dionisiaco. En *Humano, demasiado humano* el tratamiento privilegiado no lo tendrá el arte, tampoco la música, sino las ciencias, la indagación y el conocimiento; el sueño será el reservorio idealista ancestral que fundamente la metafísica. Sobre la concepción nietzscheana del sueño y la influencia de Wagner y de Schopenhauer, cfr. Sánchez 2014.

Del giro escéptico nietzscheano se desprende una “risotada homérica” dirigida a la “cosa en sí”.³⁷ Esta noción no admite más que una representación en su objeto, desactivando el carácter en sí de la cosa:

Embriagado por las fragancias de las flores. Opínase que la nave de la humanidad tiene mayor calado cuanto más se la carga; se cree que cuanto más profundamente piensa el hombre, cuanto más tiernamente siente, cuanto más superior se estima, cuanto más se distancia de los demás animales, tanto más aparece como el genio entre los animales, tanto más se acerca a la esencia real del mundo y al conocimiento del mismo: esto es lo que hace realmente a través de la ciencia, pero supone hacerlo todavía más mediante sus religiones y sus artes. Éstas son ciertamente una flor del mundo, pero en absoluto están más cerca de la raíz del mundo que el tallo: en modo alguno puede a partir de ellas comprenderse mejor la esencia de las cosas, aunque esto crean casi todos. El error ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo como para lograr de él una flor tal como las religiones y las artes. El conocimiento puro no habría sido capaz de hacerlo. Quien nos desvelase la esencia del mundo nos causaría a todos la más desagradable de las desilusiones. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y de desdicha. Este resultado conduce a una filosofía de la negación lógica del mundo; la cual, por lo demás, puede compaginarse con una afirmación práctica del mundo lo mismo que con su contrario.³⁸

Anticipamos en la introducción que en estos textos de fines de los años setenta se puede leer un reajuste o reformulación de los núcleos filosóficos nietzscheanos de juventud. Puntualmente nos interesa detenernos en la inmediatez dionisiaca del mundo. Tal posibilidad desaparece de la trama argumental de *Humano, demasiado humano*; sin embargo, no ocurre lo mismo con el tipo especial de conocimiento derivado de aquella penetración originaria pero paralizante a la vez, según *El nacimiento de la tragedia*. Efectivamente, en la obra de 1878 Nietzsche niega la

³⁷ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 16, p. 38 (*HH I*, p. 52).

³⁸ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 29, pp. 49–50 (*HH I*, p. 60). En la interpretación de este aforismo coincidimos con Sergio Sánchez, quien encuentra sugestivo su título si se piensa el papel central de la embriaguez y su relación con lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*. Sánchez advierte el fuerte carácter de autocrítica que impregna el aforismo y, por supuesto, de la obra entera en general. Nietzsche expresa de modo sintético su posición filosófica, evidenciando diferencias y afinidades con Spir —un continuador del platonismo en términos generales—, se trata de “la negación del carácter del ser al mundo de la experiencia”. Para más detalles, *cfr.* Sánchez 2008, pp. 72–74.

entrada a la cosa en sí, pero persiste la pretensión de un conocimiento —al modo del conocimiento dionisiaco— cuya finalidad sea visibilizar la falsedad de las explicaciones teleológicas y mostrar el carácter enigmático del mundo a través de la aplicación de métodos rigurosos que recuperen la génesis e historia de los conceptos.

Semejante indagación retrospectiva revela al filósofo alemán la incesante actividad subterránea de las creencias, a ellas habría que adjudicarles el nacimiento, el mantenimiento y el recambio de las concepciones de mundo. La necesidad de creencias constituye una disposición de asentimiento frente al mundo exterior que no se circunscribe al ámbito humano; comparable al *Trieb* apolíneo, proviene de una fuerza natural por medio de la cual todo ser vivo diseña su propia imagen del entorno en el que habita.³⁹ Una cultura que estime tales conocimientos sobre los elementos configuradores de los distintos modos de vida se destaca por su virilidad y superioridad,⁴⁰ en cuanto mide su capacidad para soportar la falta de sentido intrínseco del mundo y la vida a través de la observación de las creencias vinculantes que la sostienen.

De esta manera, Nietzsche comienza *Humano, demasiado humano* operando una desustancialización de la existencia, para luego mostrar su brutal prodigalidad. Reconoce que éste es un conocimiento que no hará al hombre feliz, sino que por el contrario lo conducirá a la “desesperación” (*Verzweiflung*) como resultado personal y a la “filosofía de la destrucción” (*Philosophie der Zerstörung*) como resultado teórico. Se trata, entonces, de la conversión de la filosofía en tragedia. Evitaríamos este desenlace si apostáramos por la permanencia acrítica en la esfera de las creencias que —como recién señalamos— significan la realidad

³⁹ El § 18 se refiere explícitamente a la génesis y la transmisión de las creencias. Nietzsche retoma la enunciación del principio de identidad y el de sustancia realizada por el filósofo ucraniano, Afrikan Spir, y declara la prolongación de tales principios a todo ente, *cfr.* F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 18, p. 39 (*HH I*, p. 53). Nietzsche se refiere a un saber ancestral y a cierta legalidad que actúa en los entes independientemente de que, en el caso del hombre, se tuviera conciencia de ello. Este saber “credencial” dirige la pluralidad de sensaciones e inferencias que se cristaliza finalmente en otras nuevas creencias. Como señala Müller-Lauter 1999 (pp. 210–211), en toda expresión de sentido ya está presente la creencia. En la primera actividad intelectual, que es pre-consciente (*vor-bewußt*), la creencia se identifica con aquellos juicios prerracionales o “presuposiciones metalógicas”, según Schlimgen 1998 (p. 122), las cuales establecen distintas relaciones entre las sensaciones, posibilitando de este modo la continuidad o conservación transgeneracional de una determinada valoración. Observamos, entonces, el rol de la creencia como vehículo de expresión y como norma reguladora de lo conocido.

⁴⁰ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 3, pp. 25–26 (*HH I*, pp. 44–45).

y sirven de fundamento para la existencia. Pero Nietzsche se pregunta: “¿puede uno permanecer conscientemente en la falsedad?, o, si es que no hay otro remedio, ¿no es entonces preferible la muerte?”.⁴¹ Su preferencia es la de pensar un hombre que viva para conocer cada vez más profundamente. Los afectos se debilitarán bajo la influencia del “conocimiento purificador” (*reinigende Erkenntniss*). Se tratará de vivir con uno mismo y con los otros individuos en un estado de naturaleza: sin elogios, reproches ni deseos. Se admitirá la “irresponsabilidad” (*Unverantwortlichkeit*) del hombre respecto de sus actos y su ser, debido a que todo en la naturaleza se revela necesario.⁴² Cada acción singular, cada conocimiento, cada error o maldad compone su tejido inexorable. Es el grado de desarrollo humano de la capacidad del juicio el que se encargará de determinar el valor de la acción, pero no es más que un valor accesorio y provisorio, que se modifica según evolucione la inteligencia.

En esta búsqueda de un modo de vida desafectado de la moral y, por eso mismo, natural, cada acción humana adquiere el mismo peso ontológico que cualquier otro proceso desplegado en las plantas o en la química en general bajo el régimen necesario del devenir:

y entonces, al echar una mirada retrospectiva, todos nuestros actos y juicios aparecerán tan limitados y precipitados como limitados y precipitados se nos antojan ahora los actos y juicios de los pueblos salvajes y atrasados. Percatarse de todo esto puede causar profundos dolores, pero luego hay un consuelo: son dolores de parto. La mariposa quiere romper su envoltura, la estira, la desgarrar; entonces la ciega y confunde la luz desconocida, el reino de la libertad. En los hombres susceptibles de esta tristeza —iqué pocos serán!— es donde se hace el primer ensayo de que la humanidad pueda transformarse de humanidad moral en sabia. El sol de un nuevo Evangelio lanza su primer rayo sobre las cimas más altas del alma de esos

⁴¹ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 34, pp. 53–55 (*HH I*, p. 33).

⁴² “Al contemplar una cascada en las innumerables ondulaciones, serpenteos y rompientes de las olas creemos ver la libertad del albedrío y capricho; pero todo es necesario, cada movimiento puede calcularse matemáticamente. Lo mismo sucede con los actos humanos; si se fuese omnisciente, debería poderse calcular de antemano cada acción singular, lo mismo que cada progreso del conocimiento, cada error, cada maldad. El agente mismo está atrapado en la ilusión del arbitrio; si la rueda del mundo se parase por un instante y hubiera un omnisciente entendimiento calculador para aprovechar esta pausa, podría seguir contando el futuro de cada ser hasta los tiempos más remotos y señalar cada una de las huellas [*die Spuren*] por las que esa rueda todavía pasará. La ilusión del agente respecto de sí, la asunción del libre albedrío, forma parte de este mecanismo calculable”, F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 106, p. 103 (*HH I*, p. 94).

individuos: allí las nieblas se espesan más que nunca y se yuxtaponen la más radiante claridad y el más oscuro crepúsculo. Todo es necesidad: así reza el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocencia; y el conocimiento es el camino hacia la comprensión de esta inocencia.⁴³

La “inocencia” y la “irresponsabilidad” de los seres componen la base doctrinal de un “nuevo Evangelio”⁴⁴ filosófico capaz de desterrar en el hombre todo “remordimiento de conciencia”.⁴⁵ Llegados a este grado de “autoiluminación” y de “autoemancipación” se debilita el “hábito heredado de la estimación” y, a cambio, se gana un “nuevo hábito, el de comprender”, “el de contemplar desde lo alto”. El conocimiento como camino en la comprensión. Del mismo modo que en la actualidad, sostiene Nietzsche, ciertas fuerzas producen al hombre necio, inicuo y con conciencia de culpa, dentro de milenios —profetiza— podrán ser otros los hábitos y las fuerzas que tengan como fruto al hombre sabio e inocente con conciencia de su inocencia.

La sociedad requiere de tales individuos, más precisamente requiere de la interacción de dos estratos espirituales en tensión. Por un lado, los llamados “espíritus libres”, quienes surgen excepcionalmente, en cuanto piensan de manera distinta a como se espera según su origen,

⁴³ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 107, pp. 104–105 (*HH I*, pp. 95–96).

⁴⁴ El término *Evangelium* ya había aparecido en *El nacimiento de la tragedia* coronando una primera aproximación a lo dionisiaco (en el que resuenan Wagner, Schiller y Schopenhauer): “Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante el misterioso Uno Primordial”, F. Nietzsche, *KSA 1, GT*, pp. 29–30 (*NT*, p. 45). Cabe agregar que el mismo Schopenhauer emplea el término para referirse a su doctrina final acerca de la negación de la voluntad a través del autoconocimiento, *cfr.* Schopenhauer 2009, p. 474.

Por otra parte, Brusotti, en la introducción a su estudio *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, destaca un fragmento póstumo en el que Nietzsche, además de exponer sus conclusiones personales y un resumen de *El valor de la vida*, alude a un evangelio propio, por supuesto en diálogo con Dühring y con Schopenhauer. Brusotti conecta estas reflexiones póstumas del verano de 1875 con algunos aforismos de *Humano, demasiado humano*, como el recién citado; en ambos casos el principio fundamental es la necesidad. Nietzsche continúa la dirección antiteleológica de la humanidad y del mundo en general. Finalmente, este conocimiento de sí reaparece en los escritos posteriores como la “pasión por el conocimiento”, *cfr.* Brusotti 1997, p. 111.

⁴⁵ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 133, p. 128 (*HH I*, p. 110).

entorno, estamento, profesión y opiniones dominantes de la época.⁴⁶ Ellos son la excepción y los “espíritus gregarios” que conforman el segundo estrato, la regla; en el primer caso se exigen “razones”, en el segundo, “creencia”.

El “espíritu libre” en cuanto “espíritu fuerte” (*starker Geist* — *esprit fort*) produce una ruptura sobre la tradición dominante y se esfuerza por adquirir un “conocimiento enteramente individual del mundo”.⁴⁷ Su génesis responde a una acumulación de fuerza espiritual, a un excedente de energía, producto del trabajo de la masa. En su modo de vivir y de pensar Nietzsche encuentra un “heroísmo refinado” que no se inclina a venerar la “gran masa”, sino por el contrario a “atravesar y salir del mundo silenciosamente”.⁴⁸

La *Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador* (1874) prefigura este conocimiento y la exigencia de cierto heroísmo en la descripción de la imagen de hombre de Schopenhauer. Según Nietzsche, es una de las imágenes consagradas por su época además de la de Rousseau y de Goethe. En aquella el filósofo alemán ve a un hombre que “asume el sufrimiento voluntario de la veracidad”, cuya “forma de negar y de destruir” termina por expresar su “santificación y salvación”; un individuo indiferente a su bienestar particular, en el “afán de conocer”, de “conocerlo todo” puede destruir su felicidad terrenal, oponerse a su entorno y encontrar consuelo sólo en la máxima schopenhaueriana acerca de una “vida heroica”⁴⁹ fundada en el completo olvido de sí:

Los viejos pensadores buscaron con todas sus fuerzas la felicidad y la verdad, y como dice una maligna ley de la naturaleza, el hombre jamás encontrará lo que no puede sino buscar. Pero a quien en todo busca falta de verdad y se unce voluntariamente a la infelicidad es posible que le aguarde otro milagro de la decepción: algo inexplicable e indecible, de lo que la felicidad y la verdad apenas son sino imágenes idolátricas, le tiende su mano, la tierra pierde su pesantez, los acontecimientos y los poderes mundanales toman el aspecto de un sueño y la transfiguración se extiende en torno suyo como en las noches de estío. Para el espectador es como si comenzara entonces precisamente a despertar y no viera aún en torno

⁴⁶ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 225, p. 189–190 (*HH I*, pp. 152–153).

⁴⁷ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 230, p. 193 (*HH I*, p. 154–155).

⁴⁸ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 291, p. 235 (*HH I*, p. 182).

⁴⁹ F. Nietzsche, *KSA 1, Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (en adelante: *UB III*), p. 373 (*Schopenhauer como educador*, p. 63. En adelante: *CI III*).

suyo sino a las nubes de un ensueño jugando dulcemente. Pero también éstas se disiparán. Y entonces será de día.⁵⁰

¿Estaríamos, una vez más, frente a la suspensión dionisiaca? ¿El “heroísmo de la veracidad”⁵¹ podría identificarse con el conocimiento dionisiaco y posteriormente con el conocimiento como camino desenmascarador de lo “humano, demasiado humano”? ¿Tiene su continuidad en el “heroísmo refinado”⁵² de los “espíritus libres”?

Cabe aclarar que entre las tres imágenes de hombre dadas por Nietzsche en la *Tercera consideración intempestiva* la preferencia estaba puesta en el hombre heroico de Schopenhauer, descartando así al revolucionario de Rousseau y al contemplativo y conservador de Goethe.

Por su parte, *Humano, demasiado humano* también erige una nueva imagen de hombre en la figura de Voltaire: “uno de los más grandes liberadores del espíritu” a quien Nietzsche dedica la primera edición. Voltaire continúa la tradición del humanismo de Petrarca y de Erasmo; su espíritu “ligero” y “ordenador” se encarga de contener las explosiones de sentimientos y pasiones del romanticismo. La bandera de la Ilustración reaparece en la constelación de Petrarca, Erasmo y Voltaire.⁵³ Por el contrario, Rousseau, como contrafigura, influye perjudicialmente a los visionarios (*Phantasten*) políticos que invitan a una subversión (*Umsturz*) de todos los órdenes. Según Nietzsche, es la “superstición de Rousseau” acerca de una “bondad milagrosa”, “originaria”, pero finalmente “soterrada” por las instituciones de la cultura en la sociedad, el Estado y la educación, la que continúa resonando en sus coetáneos. Rousseau despierta el “espíritu optimista de la revolución” y ahuyenta el de la Ilustración.⁵⁴ Desde la perspectiva de fines de los setenta, el programa originario de la Ilustración no correspondería originariamente con el modo de darse de un movimiento revolucionario, pues sus intereses se aunaron con la manera “violenta y brusca” de la Revolución de 1789. Y como consecuencia, aquella pretensión ilustrada de transformar a los individuos y luego, muy lentamente, las costumbres y las instituciones devino “violenta y brusca” (*gewaltsam und plötzlich*).

⁵⁰ F. Nietzsche, *KSA 1, UB III*, p. 375 (*CI III*, p. 66). Coincidimos con Campioni en lo siguiente: “Este Schopenhauer, ‘volteriano’, no obstante el *pathos* de la verdad y el disfraz emersoniano, abre a Nietzsche el camino de la liberación y de la plena recuperación de sí mismo” (Campioni 2011, p. 87).

⁵¹ F. Nietzsche, *KSA 1, UB III*, p. 374 (*CI III*, p. 65).

⁵² F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 291, p. 235 (*HH I*, p. 182).

⁵³ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 26, pp. 46–47 (*HH I*, pp. 58–59).

⁵⁴ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 463, p. 299 (*HH I*, p. 224).

Su “peligrosidad” llegó a ser mayor que su “utilidad libertadora y clarificadora”.⁵⁵

En esta etapa nietzscheana, distinguimos la concepción de dos vertientes de la Ilustración: una de ellas correspondería con la ya mencionada corriente eclipsada por el fanatismo moral que lidera Rousseau en línea directa con Lutero, cuyo punto culminante fue la Revolución Francesa, y la otra, con la corriente fundada en la libertad de espíritu, en el coraje y la tolerancia que encauza Voltaire. Sobre esta última libertad versaría más adelante la idea de una “nueva Ilustración”. En sus apuntes personales de 1884–1885 Nietzsche introduce dicha propuesta y asocia a ella una serie de tareas críticas destinadas a expurgar el terreno de la filosofía y a generar las condiciones de una experimentación renovada. Se trata de una limpieza conceptual que busca eliminar pensamientos anquilosados y habilitar el ensayo con nuevas creencias operando de manera selectiva en el hombre.

Curiosamente, transcurrido un tiempo, en el *Crepúsculo de los ídolos* (1889), Nietzsche vuelve sobre la imagen del hombre de Goethe, y en esta oportunidad pareciera haber realizado un desplazamiento de la descripción del tipo de hombre schopenhaueriano y volteriano ahora atribuida al hombre de Goethe y, aumentando la apuesta, identifica esa imagen con Dioniso:

El hombre concebido por Goethe era un hombre fuerte, de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que siente respeto por sí mismo [. . .] el hombre de la tolerancia, no por debilidad, sino por fortaleza, porque sabe emplear en provecho suyo incluso aquello que haría perecer a una naturaleza media; el hombre para el cual no hay ya nada prohibido, a no ser la debilidad, llámese ésta vicio o virtud. . . Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que ha llegado a ser libre está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que sólo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma — ese espíritu no niega ya. . . Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de Dioniso.⁵⁶

Los textos citados dan muestras de un nudo semántico que —interpretamos— vertebra líneas de pensamiento centrales de la filosofía de Nietzsche. En ellas encontramos el interés siempre presente de asumir la necesidad y el fatalismo de la vida como el conocimiento fundado en

⁵⁵ F. Nietzsche, *KSA* 2, *MA* II, § 221, p. 654 (*HH* II, pp. 188–189).

⁵⁶ F. Nietzsche, *KSA* 6, *Götzen-Dämmerung*, pp. 151–152 (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 127).

un “realismo temerario” (*verwegner Realismus*), que en determinados escritos recibe el nombre de lo dionisiaco en cuanto fuerza motora y máscara⁵⁷ y en otros el de la tragedia de una filosofía que experimenta con lo que la propia vida deja mostrar. A su vez, estas reflexiones muestran a Nietzsche encarnando el rol de “guía” y “educador de la humanidad”. Escrutarse el mundo en profundidad, aun cuando dicha tarea implique una diferencia de enfoque que obligue al retiro de una existencia solitaria, aun cuando el conocimiento alcanzado no acerque felicidad sino dolor, constituye una nueva práctica de la veracidad⁵⁸ y una acuñación trágica de la filosofía; se trata de un camino sólo posible para individuos excepcionales. La tensión entre los errores o falsas afirmaciones cuyo efecto es anestésico y benefactor —el efecto apolíneo— y las verdades que en cuanto tales no admiten ser ninguna posibilidad de resguardo conceptual para el hombre —el efecto dionisiaco— vuelve a ser formulada pero bajo los efectos del giro nietzscheano antimetafísico:

[L]a tragedia es que esos dogmas de la religión y de la metafísica no se pueden creer cuando en el corazón y en la cabeza se tiene el método estricto de la verdad, y por otra parte uno, con la evolución de la humanidad, se ha vuelto tan delicado, excitable y doliente como para haber menester medios de salvación y de consuelo de índole suprema; de donde surge por tanto el peligro de que el hombre se desangre al entrar en contacto con la verdad reconocida. Esto es lo que expresa Byron en versos inmortales:

Sorrow is knowledge: they who know the most
Must mourn the deepest o'er the fatal truth
The tree of knowledge is not that of life.⁵⁹

El imperio del conocimiento constituye el signo de toda cultura superior. Nietzsche no deja de reiterar a lo largo de *Humano, demasiado humano* la búsqueda de una reflexión rigurosa, la práctica de una concisión, frialdad y sencillez llevadas al extremo.⁶⁰ Este conocimiento se

⁵⁷ Si bien excede el tema de este trabajo, dejamos sugerida la ambigüedad que adquieren Dioniso y lo dionisiaco en los textos pertenecientes al periodo de madurez. Sus múltiples facetas pueden apreciarse en esta compacta sentencia nietzscheana: “Dioniso como educador (*Erzieher*). Dioniso como engañador (*Betrüger*). Dioniso como destructor (*Vernichter*). Dioniso como creador (*Schöpfer*)”, F. Nietzsche, *KSA 11, Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (en adelante: *NF*), 34 [248], p. 504.

⁵⁸ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 2, MA I, Prefacio § 1*, p. 14 (*HH I*, p. 36).

⁵⁹ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I, § 109*, p. 108 (*HH I*, p. 98).

⁶⁰ *Cfr.* F. Nietzsche, *KSA 2, MA I, § 195*, p. 135 (*HH I*, pp. 165–166).

distingue del “barrunto” (*Ahnung*), en el primer caso interviene el intelecto, en el segundo, la necesidad, en el sentido de menesterosidad. Por eso mismo, las verdades “barruntadas” son aquellas que se obtienen por deseo o temor, son errores y conjeturas que se toman como certezas. La filosofía, según Nietzsche, tiene que evitar o al menos tener la pretensión de evitar estas verdades de origen ilegítimo.⁶¹

En una cultura de tales características elevadas se debe dotar al hombre para su salud de un “doble cerebro” (*Doppelgehirn*): en una cavidad residiría la fuente de la fuerza, esto es, las ilusiones y pasiones; en otra su regulador, la “ciencia cognitiva” (*erkennende Wissenschaft*) que evitaría el desequilibrio. Nietzsche espera con el desarrollo de ambas esferas que el interés por lo verdadero no cese debido a su displacer y como consecuencia se precipite a la barbarie.⁶² La suma de sentimientos, creencias y experiencias que se les debe a los filósofos, poetas, músicos y cristianos se mide a través del escepticismo inspirado por el espíritu de la ciencia.⁶³

No olvidemos que en *Humano, demasiado humano* la figura del artista aparece como un ser retrógrado⁶⁴ que queda detenido en el juego de la infancia y la juventud de una cultura; su tarea consiste en infantilizar la humanidad; y como consecuencia, se sitúa en las antípodas de la vanguardia de la Ilustración y la progresiva virilización de aquella.⁶⁵ En el individuo el arte opera regresivamente. Tal es el caso de Homero y Esquilo, quienes mantuvieron cierto antagonismo con sus coetáneos, precisamente por la melancolía con la que vivieron y murieron. En lugar de una eliminación real de los males, tanto los poetas trágicos como los sacerdotes y los filósofos metafísicos buscaron modificar su efecto a través de justificaciones teóricas o emotivas que actúen como narcóticos.⁶⁶ En esta oportunidad Nietzsche sostiene que para los griegos la vida apareció cruel y áspera, pero a través del arte pudo la miseria convertirse en goce, y este placer de fabular les hizo difícil mantenerse libres de la mentira y el engaño.⁶⁷ La vida de los griegos resplandeció a través del “rayo del mito”, pero mucho más, gracias a la luz del conocimiento de sus filósofos, quienes llegaron a ser “tiranos del espíritu” por su só-

⁶¹ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 131, pp. 124–125 y § 161, pp. 150–151 (*HH I*, pp. 107–108 y pp. 125–126).

⁶² Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 251, pp. 208–209 (*HH I*, pp. 164–165).

⁶³ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 244, p. 204 (*HH I*, p. 161).

⁶⁴ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 159, p. 149 (*HH I*, p. 124).

⁶⁵ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 147, pp. 142–143 (*HH I*, p. 120).

⁶⁶ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 109, p. 108 (*HH I*, p. 98).

⁶⁷ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 154, pp. 145–146 (*HH I*, p. 122).

lida creencia en la posesión de la verdad.⁶⁸ La historia griega discurre velozmente, y como cualquier movimiento acelerado de toda máquina, una sola piedra entre sus ruedas puede hacerla saltar en pedazos. Una de esas piedras fue Sócrates. Con él los siglos VI y V a.C. no pudieron avanzar más que en la promesa y el anuncio.⁶⁹ El “radicalismo científico” de Demócrito cedió ante el optimismo y la filosofía eudemonológica socrática.⁷⁰

Por otra parte, la mención en *Humano, demasiado humano* del “instinto afrodisíaco” (*aphrodisischen Triebe*) pareciera volver a referirse a lo dionisiaco. Pero en este caso el “magnífico tipo de la bacante” pasa a ser una idealización del estado enfermo de los griegos. Esta mutación —hacer de la enfermedad un dios y así, un poder auxiliar de la cultura— consiste en el “secreto”⁷¹ de tal pueblo.

A partir de lo expuesto, ya estamos en condiciones de afirmar que la reducción de la fuerza desindividuoante al proceso instintivo de idealización afrodisíaco y la reubicación del conocimiento o comprensión de los rasgos elementales de la vida en otros terrenos asociados a un nuevo filosofar trágico y experimental dan cuenta de la transformación y vivisección de lo dionisiaco en *Humano, demasiado humano*. Consideramos que el interés nietzscheano por avanzar en este tipo especial de conocimiento sobre lo vital y el mundo como conglomerado de fuerzas atravesado por la necesidad y la inocencia de sus habitantes marca una preocupación que Nietzsche no abandona.

Nietzsche cierra la quinta parte de *Humano, demasiado humano* referida a los “Indicios de cultura superior e inferior”, incitando al hombre a que se sirva de sí mismo como “fuente de experiencia” en el camino de

⁶⁸ Cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 261, pp. 214–218 (*HH I*, pp. 168–171).

⁶⁹ Ahora, más allá de la visión crítica del arte ofrecida en *Humano, demasiado humano*, rescatamos que la posición nietzscheana no alcanza a sostener su completa disolución, sino el desarrollo conjunto con el espíritu de la ciencia. De esta manera, no se busca en el curso cultural de un pueblo la victoria de un tipo sobre otro; por el contrario, el interés está puesto en lograr el acuerdo de estas dos “potencias heterogéneas”. Para más detalles, cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 276, pp. 227–228 (*HH I*, pp. 176–177).

⁷⁰ Para más detalles sobre la relación de Nietzsche con Sócrates y Demócrito, cfr. Campioni 2011, pp. 126–132.

⁷¹ F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 214, pp. 174–175 (*HH I*, p. 141). En otro aforismo menciona las fiestas de Deméter y de Dioniso, entre otras, como acontecimientos que comienzan a concebirse históricamente, pues ya ha desaparecido y ha dejado de comprenderse la posibilidad de unión entre el sentimiento de lo picaresco y obsceno con el de lo religioso que las caracterizó originariamente, cfr. F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 112, p. 116 (*HH I*, p. 103).

la sabiduría. La religiosidad, el arte y la historia deben ser vistos como modos de acceso al conocimiento de etapas anteriores de la humanidad. Una comprensión que finalmente permite reconocer el desarrollo siempre provisorio de los hombres y su cultura.

Vuelve sobre tus pasos, pisando las huellas dejadas por la humanidad en su penosa gran marcha por el desierto del pasado: así aprenderás de la manera más cierta adónde toda humanidad futura ni puede ni le está permitido encaminarse de nuevo. Y al querer con todas tus fuerzas atisbar de antemano cómo se atará el nudo del futuro, tu propia vida cobra el valor de un instrumento y medio de conocimiento. Tienes en tu mano lograr que todas tus vivencias: las tentativas, yerros, faltas, ilusiones, pasiones, tu amor y tu esperanza, sean absorbidos sin residuos por tu meta. Esta meta es la de convertirse uno mismo en una cadena necesaria de eslabones culturales y deducir de esta necesidad la necesidad en la marcha de la cultura universal. Cuando tu mirada se haya hecho lo bastante fuerte para ver el fondo en el oscuro pozo de tu ser y de tus sentimientos, tal vez se te hagan también visibles en su espejo las lejanas constelaciones de culturas futuras. ¿Crees tú que semejante vida con semejante meta es demasiado ardua, demasiado desprovista de cualquier comodidad? Entonces todavía no has aprendido que no hay miel más dulce que la del conocimiento y que las nubes de aflicción que sobre ti se ciernen deben servirte de ubre de la que ordeñarás la leche para tu solaz. Sólo cuando envejecas advertirás cómo prestaste oídos a la voz de la naturaleza, de esa naturaleza que gobierna el mundo a través del placer: la misma vida que tiene su vértice en la vejez, tiene también su vértice en la sabiduría, en ese dulce resplandor solar de un constante júbilo espiritual; ambas, la vejez y la sabiduría, te las encuentras en una misma cresta de la vida: así lo ha querido la naturaleza. Entonces es hora y no ningún motivo para enfadarse que se aproxime la niebla de la muerte. Hacia la luz tu último movimiento; un hurra por el conocimiento tu último suspiro.⁷²

4. Conclusiones

La figura de Dioniso acompaña a Nietzsche en todo su recorrido filosófico, encarnando distintos matices y enfoques, pero conservando cierto sentido originario asociado al devenir cosmológico sin finalidad intrínseca. Las referencias a “Dioniso”, a “lo dionisíaco”, al “mundo dionisíaco”, entre otras nociones afines, señalan el límite de lo comprensible racionalmente y el encuentro con una alteridad inasible, con una base pulsional que se extraña de toda regularidad. Tomar conciencia de este carácter irreductible de la vida constituye un tipo especial

⁷² F. Nietzsche, *KSA 2, MA I*, § 292, pp. 236–237 (*HH I*, pp. 182–183).

de conocimiento que obliga al hombre a pensar cuánto de este último es posible soportar, cuánto puede asimilar, teniendo en cuenta que su ser social implica una existencia regulada, es decir, un codificación del comportamiento cotidiano que nada tiene en común con la tendencia desindividuable latente en el fondo de nuestra humanidad.

La indagación de tales cuestiones fundan un nuevo filosofar que anticipa las posibilidades del nihilismo radical a través de la “búsqueda voluntaria de las facetas más malditas e infames de la existencia”.⁷³ La filosofía exigirá el ensayo con uno mismo. Se trata del experimento de afirmar y practicar creencias, examinar sus alcances y la capacidad para “soportar” sus consecuencias. Se ensayan nuevas valoraciones y se analiza su vitalidad. Nietzsche toma esta indagación como el único texto de una “filosofía experimental”.

En el presente estudio comenzamos por repasar la descripción nietzscheana inicial de lo dionisiaco. Recordamos que el filósofo alemán alude a una fuerza natural y artística tendente a la desindividuación en cualquiera de sus formas. El hombre, capaz de liberar y encarnar tal fuerza, experimenta una suspensión del estado cotidiano de civilidad y accede al vacío secreto de la vida, a su sinsentido. La llamada verdad o conocimiento dionisiaco nos provee de dicha revelación sobre la esencia del mundo. En *El nacimiento de la tragedia*, esta explicación junto con la del instinto apolíneo se asumen como principios complementarios que finalmente confluyen en el arte, en la tragedia griega.

Nos interesó mostrar que el giro antimetafísico de *Humano, demasiado humano* altera el núcleo profundo de la concepción de lo dionisiaco: cambia el vocabulario técnico, el contexto de problemas, pero no la idea de un conocimiento que a diferencia de otros no acerca la felicidad al allanar terreno para lo cognoscible, sino por el contrario alecciona la desesperación como su estado más propio al afirmar el carácter ateleológico de la humanidad y del mundo, así como la necesidad e inocencia en la acción.

Reconocemos que el corrimiento de la metafísica hacia una filosofía histórico-experimental logra anular toda inmediatez esencialista. No hay cosa en sí. No obstante, Nietzsche conserva, en los siguientes escritos, aquello que hallaba a través de esa apertura inmediata. Se trata de una imagen de lo enigmático de la vida —dicho en términos schopenhauerianos—, del carácter absurdo de la existencia, de su horrorosa prodigalidad. Semejante revelación sembrará en los “espíritus libres” la inquietud por avanzar en una comprensión cada vez más hon-

⁷³ F. Nietzsche, *KSA* 13, *NF* 1887–1889, 16 [32].

da de la realidad. Nietzsche se referirá a ella posteriormente como la “pasión por el conocimiento” (*Leidenschaft der Erkenntnis*); y ya en sus últimos escritos se cristalizará en el “acto de suprema autognosis de la humanidad”, alcanzado por él mismo, según sus palabras finales en *Ecce homo*: “Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en oler— la mentira como mentira”.⁷⁴ Y si bien se encuentra muy lejos de pretender el título de héroe o profeta —más bien admite todo lo contrario—, sí hay indicios de un modo de vida que tome el ensayo sobre sí misma como la praxis de un filosofar propio. En todo caso, como sostiene Campioni:

En el Nietzsche maduro, el heroísmo caracteriza la actitud experimental, destructora de las firmezas éticas y comunitarias, propia del espíritu libre: su “instinto del conocimiento” —la probidad intelectual, la nueva pasión (M429)— “no teme ningún sacrificio y, en el fondo, de nada tiene temor sino de su propio extinguirse”. “Vivir peligrosamente”: la expresión resume la difícil emancipación del individuo, “espíritu libre” y aventurero del conocimiento, que experimenta con “peligro” nuevos caminos, emancipándose de la cadena de la fe comunitaria y del prejuicio gregario que cimentan los nacionalismos. El individuo experimenta nuevas formas de vida, aspira a una ley individual en contra de los afectos morales gregarios, que han constituido, hasta ahora, su esencia: el individuo “de experimento” en contra de la presión totalitaria de la comunidad y de sus valores irreflexivos encuentra crisis mortales luchando contra instintos sociales incorporados.⁷⁵

Los textos nietzscheanos analizados en el presente trabajo nos permiten leer signos de una nueva simbólica sobre la alteridad irreductible que acompaña la existencia humana. Aun cuando el hombre se distraiga o fabule entornos amigables, habita un mundo que siempre estará atravesado por el carácter de lo ignoto. No escapar a esa alteridad sino nombrarla, pensarla, problematizarla con vistas a una configuración del individuo que la tome como parte constitutiva de su devenir vital, entendemos que se halla entre los intereses más preciados del filósofo alemán.

⁷⁴ F. Nietzsche, *KSA 6, Ecce Homo*, p. 366 (*Ecce Homo*, p. 124).

⁷⁵ Campioni 2011, pp. 35–36.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Edición crítica de los escritos de Friedrich Nietzsche en su lengua originaria

Digitale Kritische Gesamtausgabe — Digital Version of the German Critical Edition of the Complete Works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, disponible en <<http://www.nietzschesource.org/>>.

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1999.

Ediciones en castellano de los escritos de Friedrich Nietzsche

Cinco prólogos para cinco libros no escritos, trad. A. del Río Herrmann, Arena, Madrid, 1999.

Consideraciones intempestivas, vol. I, *David Strauss, el confesor y el escritor*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988.

Crepúsculo de los ídolos, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997.

Ecce homo, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.

El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995.

Fragmentos póstumos, vol. I, 2a. ed., trad. y notas de L.E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2010.

Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, vols. I y II, trad. A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1996.

Schopenhauer como educador, trad. y notas de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva), trad. y notas de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral, 2a. ed., trad. L. Valdés y T. Orduña, Tecnos, Madrid, 1994.

Bibliografía secundaria

Brusotti, M., 1997, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.

Barrack, Ch., 1974, "Nietzsche's Dionysos and Apollo: Gods in Transition", *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 3, no. 1, pp. 115–129.

Campioni, G., 2003, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.

—, 2004, *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. y pról. S. Sanchez, Cuenco de Plata, Buenos Aires.

—, 2011, *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, trad. S. Sánchez, pról. D. Sánchez Meca, Avarigani, Madrid.

Diánoia, vol. LXII, no. 78 (mayo de 2017).

- Figal, G., 2008, “Nietzsches Dionysos”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 37, no. 1, pp. 51–61.
- Fleischer, M., 1988, “Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der Geburt der tragödie”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 17, no. 1, pp. 74–90.
- Müller-Lauter, W., 1999, *Nietzsche-Interpretationen*, vol. I, *Über Werden und Wille zur Macht*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Sánchez, S., 1999, *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del periodo 1867–1873*, Universitas, Córdoba.
- , 2008, *Lógica, verdad y creencia: consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, 2a. ed., Universitas, Córdoba.
- , 2014, *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño*, Brujas, Córdoba.
- Schäfer, R., 2011, “Die Wandlungen des dionysischen bei Nietzsche”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 40, no. 1, pp. 178–202.
- , 2013, “Perspektiven des Dionysischen. Neuerscheinungen Zu *Die Geburt der Tragödie*”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 42, no. 1, pp. 375–383.
- Schlingens, E., 1998, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Schopenhauer, A., 2009, *El mundo como voluntad y representación I*, 2a. ed., introd., trad. y notas de P. López de Santa María, Madrid, Trotta.
- Wagner, R., 1943, *Beethoven*, trad. M. Forest, Schapire, Buenos Aires.