

# NIETZSCHE, INTÉRPRETE DE DIONISOS

## NIETZSCHE, INTERPRETER OF DIONYSOS

RICARDO ESPINOZA LOLAS\*

**Resumen:** El presente artículo indaga en la concepción de la Naturaleza de la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900) a la luz del horizonte griego; horizonte que se sintetiza a la luz del dios griego Dionisos y del dios Apolo. Para esto nos encontramos con una renovada visión de la Naturaleza a la luz de Estado griego, que Platón desarrolla en su obra; tal concepción se sintetiza con la idea de cuerpo.

**Palabras clave:** Nietzsche, Platón, Naturaleza, Cuerpo.

**Abstract:** The present article interrogates the conception of Nature in the Philosophy of Friedrich Nietzsche (1844-1900), in the perspective of the Greek horizon, which is synthesized in the light of Greek gods Dionysos and Apollo. To this purpose we meet a renewed vision of Nature in the light of Greek state developed in Plato's work – this conception finds its synthesis with the idea of the body.

**Keywords:** Nietzsche, Plato, Nature, Body.

“... que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!”<sup>1</sup>.

“La metafísica es *arte*, el arte de formar conceptos (*Begriffsdichtung*); se ha de mantener que la metafísica ni como religión ni como arte no tiene nada que ver con las llamadas ‘verdades o entes en sí’”<sup>2</sup>.

“A ellos hay buenas razones para aconsejarles que no se pongan en manos de cualquiera de los filósofos académicos, de los filósofos de profesión, sino que lean a Platón”<sup>3</sup>.

---

\* Ricardo Espinoza é professor da Pont. Univ. Católica de Valparaíso - Chile. E-mail: respinoz@ucv.cl (Este artículo es parte del Proyecto Fondecyt Nº 1110507: “Realidad y cuerpo en Zubiri”).

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1998, p. 258.

<sup>2</sup> Carta de Nietzsche a P. Deussen (abril-mayo 1868). BKSA, 2, p. 269.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos*. Madrid: Abada, s/d, p. 41. Fragmento de verano de 1872-comienzos de 1873.

1.

¿Qué es la Naturaleza? ¿Cómo entenderla de un modo no hilemórfica, ni mecánica, ni racionalista, ni creacionista, ni romántica, etc.? ¿Cómo se articula Naturaleza y Hombre? ¿Cómo se articula Naturaleza y Dioses? ¿Cómo se articula Naturaleza, Hombre y Dioses? Se articula a través de lo que se entienda por Naturaleza y en esto se juega desde los griegos en especial, siguiendo a Hegel, una visión del Estado, pues es el Estado el lugar por excelencia de la lucha y juego de unos con otros (de hombres con Dioses, de hombre con hombres, de hombres con “animales”); eso es lo propiamente físico que constituye la sociedad civil como el medio donde se da lo humano y lo divino. La Naturaleza en Grecia va de la mano con la concepción de Estado. Y a esta articulación Naturaleza-Estado la llamaron en sentido fuerte, en una primera etapa arcaica, con el nombre del dios griego Dionisos. Y cuando se entiende esto, podemos comprender mejor una visión más “amigable” de Nietzsche como intérprete de Platón. Una cercanía entre ambos no solamente en la primera etapa de Basilea de Nietzsche sino incluso en su última etapa más solitario, más radical y enfermo en Sils Maria. En la potencia de la Naturaleza dionisiaca de Nietzsche están múltiples rasgos del Estado platónico:

El “Estado perfecto de Platón” es de cierto... algo aún más grande de lo que creen incluso los más fervientes de sus admiradores, por no hablar del risueño aire de superioridad con el que nuestros “históricamente” cultivados acostumbran repudiar semejante fruto de la Antigüedad.<sup>4</sup>

Ese rasgo de “perfección” del Estado platónico, su “aristocracia”, Nietzsche lo llevará toda su vida en diversos pensamiento y textos; y lo va incorporando y mezclando a lo más propio de su pensamiento en torno a las potencias estéticas-naturales, esto es, Dionisos pero un Dionisos que se manifiesta junto a Apolo; y que, por tanto, estructura y configura a los hombres; entre sí, con los Dioses y con los “animales” (lo natural). Naturaleza-Estado, Dionisos-Apolo, Nietzsche-Platón van de la mano en una cierta articulación que permite que se realice el “cuerpo propio” del modo de habitar griego. En una carta a su amigo Franz Overbeck fechada el 23 de Octubre de 1983, en Génova, Nietzsche reconoce algo muy interesante para nuestro artículo:

Viejo y querido amigo, al leer a Teichmüller [G. Teichmüller, 1832-1888, escribió un famoso libro en torno a Platón titulado *Die wirkliche und die*

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F. “El Estado griego”, en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Madrid: Arena Libros, 1999, p. 43.

*scheinbare Welt* en donde habla del mundo de la verdad y el mundo de la apariencia] me quedo cada vez más asombrado de qué poco conozco yo a Platón y de cuánto *platonidsei* [platoniza] Zaratustra.<sup>5</sup>

Eso es, Nietzsche platoniza su filosofía y, aunque, a veces se vea tan duro con Platón o, mejor dicho, Sócrates y su horizonte tardío griego, lo que en verdad se da ahí es una crítica muy pedagógica y didáctica al modo de ser alemán (y Europeo) del siglo XIX; el modo en que la sociedad civil alemana se realiza como tal. Un modo que Nietzsche llama a veces nihilista, platonismo vulgar o simplemente kantismo<sup>6</sup>. Por esto a veces la crítica nietzscheana a Platón es una buena excusa, y esto no lo podemos olvidar para entender la postura de Nietzsche “sobre” Platón, para dar martillazos al modo de ser kantiano de la sociedad civil alemana.

Pero ese es el problema, que la Naturaleza da para mucho y a lo largo de la historia se la conceptualizado de formas muy externas, esto es, siempre como algo que de suyo no es sino que es un sucedáneo de algo más radical. A la Naturaleza se la puede captar simplemente de entrada como la “unidad” de las cosas, unidad que llamamos, desde hace mucho tiempo, simplemente: “Naturaleza”, esto no es casi decir nada de ella, pero algo se dice: Naturaleza como unidad de las cosas. Esta unidad ha sido entendida de múltiples maneras; por lo general, como algo que posee cierta “unidad” propia; una cierta autonomía, un cierto tipo de autoorganización de las cosas. Ahora bien, dentro de este segundo sentido hay muchos matices. La unidad podría ser concebida como el “orden” (cosmos) resultante de las naturalezas de cada una de las cosas ya constituidas. Naturaleza sería un principio de “cada” cosa, las cuales llevan intrínsecamente la ordenación a las demás; es una visión clásica y metafísica de ella. Así, se entendió el movimiento (Aristóteles) como un estado del móvil. Luego la Edad Moderna conceptuó esta unidad de otro modo. Se entendió la unidad como una “función” de unas cosas respecto de otras, función que tiene el carácter de una “ley necesaria”, pues la Naturaleza

<sup>5</sup> Véase, la sección “Notas”, en NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1991, p. 152.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 1990: “El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana, nada firme de suyo...” (p. 35). “Un pueblo parece cuando confunde su deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes ‘impersonales’, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción. Que la gente no haya sentido como ‘peligroso para la vida’ el imperativo categórico de Kant!” (p. 35) “El instinto que yerra en todas y cada una de las cosas, la contranaturaleza como instinto, la decadencia alemana como filosofía - ¡eso es Kant!” (p. 36)

se comprendió desde el horizonte de la exterioridad en contraposición al espíritu que era lo propio de la interioridad; esta es una versión también metafísica pero ya de cuño científico. Así se constituyó, luego, el nacimiento del cálculo y de la ciencia moderna. Pero esta unidad no necesariamente debe ser entendida como una ley matemática, sino como algo que se nos impone en el cuerpo de cada uno y que a la vez es el mismo cuerpo de un colectivo en su carácter experiencial; el Estado en su carácter de sociedad; tal es lo que piensa Nietzsche y esta concepción tiene sus fundamentos en Grecia arcaica pero se expresó de un modo ya más suavizado en la visión platónica del Estado.

Vayamos por parte, para empezar a aclarar esto, hay que señalar que uno de los momentos fundamentales de la Naturaleza es su carácter material, su plano de inmanencia, sus texturas, condiciones, pliegues, sensaciones, etc. Este concepto de materia se suele entender en oposición a algo. Así, materia se ha entendido, desde una concepción clásica y antigua, en primer lugar, en oposición a la forma. Aristóteles es el mayor representante de esta postura; con esto la materia queda despotenciada y se vuelve pasiva pues pierde su rasgo activo y creador. Desde esta concepción, la materia se ha entendido como el “material” de lo que está hecho algo<sup>7</sup> y por ello es concebida como “sustancia” y “potencia”. La materia por excelencia sería la “materia prima”, aquello que “potencialmente” puede serlo todo, pero que en sí misma no es nada en acto como la forma. En segundo lugar, se ha entendido la materia en oposición al espíritu (aquí es fundamental la teología cristiana y su concepción de Dios y éste se vuelve en la unidad por antonomasia vuelta hacia un adentro, hacia a un interior; como se sabe tal teología tiene base en el Neoplatonismo y en Plotino). La materia es así pura “exterioridad”, a diferencia de lo espiritual que es aquello que puede volver sobre sí mismo y que es, por lo tanto, “interioridad” (reflexión). Es un pensamiento que se inicia en la Edad Media y que se acentúa en la modernidad, principalmente en Descartes y cierto Idealismo alemán; y está a la base para entender la Naturaleza como ley; el lugar de la medición y el cálculo. Por ejemplo, al respecto, Hegel nos dice muy claramente:

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así –debemos decir– es la libertad la sustancia del espíritu... La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en

<sup>7</sup> Cf. Física II 3, 194 b 24. ARISTÓTELES. *Física* Libros I-II. Buenos Aires: Biblos, 1993.

sí mismo; y esto es justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.<sup>8</sup>

Por último, materia se ha entendido como el aspecto “sensible” que se muestra en lo aprehendido. Materia es así lo “sensible” en oposición a otros modos de lo aprehendido como lo intelectual o racional. Esta concepción, a grandes rasgos, se aprecia, por ejemplo, en Kant<sup>9</sup>, abunda en el materialismo del siglo XIX<sup>10</sup> y en la fenomenología<sup>11</sup> por nombrar algunas. Desde estas tres ideas de materia, que no son completamente excluyentes, los filósofos y científicos han intentado concebir la “unidad” de las cosas materiales que llamamos naturaleza, las realidades materiales y sus tipos (incluyendo la realidad humana), sus dinamismos, etc.

Sin embargo, si pensamos, con alguna detención, las dos primeras sentencias de Nietzsche que abren este escrito; una que es una carta de juventud a un gran amigo y la otra sentencia de su *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) podremos darnos cuenta de la brillante concepción que el pensador alemán tiene de la Naturaleza es una Naturaleza a la vez creador y configuradora, dionisiaca y apolínea. Es una concepción que se forja desde varias fuentes alemanas y europeas del siglo XIX (y también fuentes anteriores, como latinas), pero que en verdad es solamente desde Grecia donde el pensamiento de Nietzsche enraíza estas fuentes, cuajan y dan de sí una concepción nueva de la Naturaleza a fines del siglo XIX y en un modo decir plenamente literario. Estos dos rasgos del pensar de Nietzsche tanto por la forma como el contenido tiene su horizonte de ser en su propio *Mein liebster Feind*: ¡esto es, Platón! En Platón se da la síntesis de todo un modo griego de ser, a través de la concepción de Estado se canaliza toda la experiencia griega de siglos. Es un modo de pensar, de hacer filosofía que Nietzsche elabora y realiza; al volver atrás repienso y creo las condiciones del futuro<sup>12</sup>. Es el inicio desde

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya, 1997, p. 62.

<sup>9</sup> Cf. KANT, I. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1989, p. 46.

<sup>10</sup> Por ejemplo, en LENIN, V. *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú: Progreso, 1979, p. 134.

<sup>11</sup> Cf. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de cultura económica, 1949, § 85.

<sup>12</sup> Véase, este excelente pasaje del joven Nietzsche donde queda claro su modo interpretativo y filosófico de pensar, esto de volver al pasado para crear el futuro: “Algunos peldaños atrás. Un grado muy elevado de cultura se alcanza cuando el hombre supera (*über*) conceptos y temores supersticiosos y religiosos y deja por ejemplo de creer en los angelitos o en el pecado original, habiéndose también desentendido de la salvación de las almas: si está en esta fase de la

un gran salto que permite Nietzsche al pensamiento; el salto hacia atrás le permite un nuevo modo de pensar la Naturaleza para el futuro, una Naturaleza que acontece en la sociedad misma civil. Al pensar qué son las cosas nuestro filósofo está bosquejando, en el fondo, no solamente un nuevo modo de entender las cosas, la Naturaleza, sino también al hombre mismo. Si las cosas son “danzarinas”, si la Naturaleza baila en sí misma sobre el azar divino quiere decir radicalmente, y eso es lo fundamental para Nietzsche, que el hombre es “danzarín” por tener en sí “caos”: “... es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina”<sup>13</sup>. Ya para decirlo es el lenguaje en su carácter más plenamente retórico el que puede expresarlo.

La sentencia del filósofo, como muchas de su obra, es en sí misma un acorde intenso de significación que se desborda en múltiples preguntas, múltiples fuerzas rítmicas que a veces no es del todo sencillo poder interpretar o que tengan necesariamente una única interpretación, al igual que Platón; entre tantas preguntas, por ejemplo, tenemos: ¿Por qué la Naturaleza es una pista de baile para azares divinos? ¿Qué nos mienta el carácter “bailarín” de las cosas, de la Naturaleza? ¿Por qué ellas “prefieren” bailar? ¿Por qué lo hacen sobre “los pies del azar”? ¿Los pies de los “dioses”? Tratemos de responder algunas de estas preguntas en este artículo.

## 2. “FÓRMULA DE NUESTRA FELICIDAD: UN SÍ, UN NO, UNA LÍNEA RECTA, UNA META...”<sup>14</sup>

Un texto de la misma época de redacción de *El Anticristo* de Nietzsche es el *Crepúsculo de los ídolos* el cual nos agrega un pequeño matiz en su fórmula de la felicidad: “Fórmula de mi [el subrayado es nuestro] felicidad:

---

liberación, aún tiene también que triunfar (*überwinden*) de la metafísica con supremo esfuerzo de recapitación. Pero ‘entonces’ es necesario un ‘movimiento regresivo’ (*eine rückläufige Bewegung*): en tales representaciones debe comprender la justificación histórica y también la psicológica, debe reconocer cómo el mayor avance de la humanidad procede de ahí y cómo sin tal movimiento regresivo nos privaríamos de los mejores frutos de la humanidad hasta la fecha. Por lo que a la metafísica filosófica se refiere, veo que ahora cada vez más los llegados a la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero pocos todavía los que descienden (*rückwärts steigen*) algunos peldaños; debe en efecto mirarse más allá por encima (*über*) del último peldaño de la escala, pero no querer quedarse en él. Los más esclarecidos (*Die Aufgeklärtesten*) no llegan más que a liberarse de la metafísica y a mirarla por encima del hombro con superioridad, cuando también aquí, como en el hipódromo, es preciso virar al final de la recta”. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. Madrid: Akal, 2001, p. 55.

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>14</sup> NIETZSCHE, F. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 2000, p. 28.

un sí, un no, una línea recta, una meta”<sup>15</sup>. Este “matiz” nietzscheano en la sentencia es fundamental, pues acontece un cambio: “nuestra” felicidad (*El Anticristo*) es ahora, en el fondo, “mi” felicidad (*Crepúsculo*); no es la felicidad en abstracto, unilateral, del hombre en general, del moderno. Y es interesante pues en la social, en nuestra felicidad se da lo individual, mi felicidad; aquí ya radica esta doble dimensión que siempre tiene Nietzsche; la dimensión de lo uno y lo múltiple tan “cara” al pensamiento griego y a Platón en especial; dimensión que como sabemos se expresa en esos dos “instintos” dioses: Dionisos y Apolo. Los dioses que dan de sí tanto lo natural como lo social. Y, además, ya sabemos por lo que ha dicho en *El Anticristo* explícitamente y en múltiples textos de *Así habló Zaratustra* que cuando dice “felicidad” está diciendo “vida que me hace bien” (en tanto cuerpo, potencia<sup>16</sup>, Naturaleza o simplemente en mitos: Dionisos). Así lo decía en el texto de *El Anticristo*:

– Mirémonos a la cara. Nosotros somos hiperbóreos, - sabemos muy bien cuán aparte vivimos. “Ni por tierra ni por agua encontrarás el camino que conduce a los hiperbóreos”; ya Píndaro supo esto de nosotros. Más allá del norte, del hielo, de la muerte – nuestra vida, nuestra felicidad... Nosotros hemos descubierto la felicidad, nosotros sabemos el camino, nosotros encontramos la salida de milenios enteros de laberinto. ¿Qué otro la ha encontrado?- ¿Acaso el hombre moderno?”<sup>17</sup>.

Nietzsche ha salido del laberinto, cual Teseo (travestido de Dionisos), en especial del Laberinto del “Minotauro-Kant”, y ha salido por medio del “Hilo de Ariadna” (son muchos los fragmentos y textos de la obra nietzscheana donde se habla de esta idea del Hilo de Ariadna en este sentido; y en especial, como ya hemos dicho, de ver cómo Ariadna es la clave para entender lo dionisiaco), esto es, de un modo para comprender de modo más adecuado por el dios Dionisos. ¿Cuál es ese hilo que nos permite dar con la salida del laberinto y así dejar de caminar en la oscuridad, la incertidumbre y el temor? ¿Cómo es posible una “transvaloración de todos los valores” real y efectiva? Más allá del nihilismo, en sentido amplio, ha dado Nietzsche con el camino, pero no cualquier camino (no un camino, como se ha dicho, que aspira a una “meta” a dónde se debe llegar), sino un camino que se hace al

<sup>15</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 36. “Formel meines Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel...”. *Götzen-Dämmerung, Werke in drei Bänden, Zweiter Band*. München: Verlag Carl Hansen, 1966, p. 949 (WERKE, ZB).

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, op. cit., p. 28. “¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre... ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada”.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, op. cit., p. 27-28.

andar, en la propia vida, en la propia Naturaleza-Estado no como un ideal de la modernidad nihilista, sino como un ideal en la realización efectiva en la propia vida; bajo la métrica del ditirambo de Dionisos, solamente allí se da, se cumple la fórmula: ¡ésa es su verdad! Esto es, la fórmula de “nuestra” felicidad, de “nuestra” vida, de “nuestra” Naturaleza es “mi” felicidad, “mi” vida, “mi” Naturaleza; pero en la vida de cada uno en lo más propio de “sí-mismo” (*Selbst*), con toda su diferencia absolutamente singular y afirmativa en la totalidad de unos con otros; a saber, en lo más propio de su cuerpo, de un cuerpo que es a la vez “mi” y “nuestro” cuerpo: en el caso griego la propia polis es el cuerpo de unos y otros articulados entre sí, con todo su diferencia de diferencia pero en intensidad de unos con otros, de allí todo el carácter de “agón” tan propio del horizonte heleno y estudiado toda la vida pro Nietzsche y que le sirve para entender tanto la Naturaleza como el Estado. Y esa concepción del cuerpo en esas intensidades de unos con otros ha sido brillantemente vista por Klossowski: “El cuerpo es el resultado de lo fortuito: no es nada más que el lugar de encuentro de un conjunto de impulsos individuales relativos a ese intervalo que constituye una vida humana, los cuales sólo aspiran a desindividuarse”<sup>18</sup>.

### 3.

¡He aquí: la Naturaleza y el Estado! El Hilo de Ariadna es la Naturaleza-Estado, esto es, Dionisos (y Apolo) como cuerpo, pero no un cuerpo unilateral, conceptual, “material”, mecánico, mera negatividad residual del espíritu. ¡No!, sino todo lo contrario. El “sí-mismo” es el cuerpo que emerge, surge, se levanta desde las múltiples fuerzas que se aglutinan caóticamente, en los “pies del danzar de Dionisos”, de un “danzar” que es configurador de verdades, que resplandece y constituye al mismo pueblo; esto es, la *sophrosyne* por excelencia; la mismidad es una mismidad física del cuerpo que somos en esas intensidades; el cuerpo es anterior incluso a nuestro yo, nuestros pensamientos: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”<sup>19</sup>, y:

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo...

<sup>18</sup> KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*, op. cit., p. 50.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 62. “Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt». *Also sprach Zarathustra*, WERKE, ZB, p. 300.



Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.<sup>20</sup>

La Naturaleza como cuerpo, como el “verdadero” fundamento, el abismo (*Abgrund*) como *prius* de todo fundamento (*Grund*), el fondo insondable desde donde surge y deja de ser el hombre, el hombre que somos cada uno de nosotros en nuestra felicidad, nuestra vida, unos con otros en lo social; en nuestra más propia tierra, nuestra Naturaleza-Estado. Cuerpo como el “único” sentido, la “única” meta posible desde donde se da el “sí” y “no”, la paz y la guerra, el pastor y el rebaño; *arché kai télos* de los hombres. Y esto estaba a la base del carácter de Estado del mundo griego. Una “meta”, esto es, una “única meta”, “único sentido” como dice constantemente Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: “¡sea el superhombre el sentido de la tierra!...permaneced fieles a la tierra”<sup>21</sup>. De allí que Heidegger tenga razón en 1936 y barruntó lo pensado por Nietzsche respecto del cuerpo y las intensidades de las fuerzas, de los temples de ánimo:

En todo ello vibra el estado corporal, nos eleva y lleva más allá de nosotros mismos, o bien deja al hombre apático y prisionero de sí mismo. No estamos en primer lugar ‘vivos’ y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos [*leben*] en la medida en que vivimos corporalmente [*leiben*]. Este vivir corporalmente es algo esencialmente diferente del mero estar sujeto a un organismo”<sup>22</sup>.

Estamos en los dominios de lo que el pensador alemán llama a veces al final de su obra simplemente con el nombre de un dios griego: “Dionisos”. ¿Por qué llamar a “eso” Dionisos? ¿Por qué llamarlo así cuando el nombre del dios griego estaba dialécticamente, por el propio Nietzsche en su juventud, al otro dios griego llamado Apolo? ¿Es el mismo Dionisos de 1888 de *El Anticristo* y el Dionisos de *El nacimiento de la tragedia* de 1872? ¿No es del todo el mismo! Y tengamos esto siempre presente. Nietzsche en la primavera de 1888 escribe en uno de sus cuadernos de apuntes sobre Dionisos lo siguiente: “En este preciso lugar pongo yo al *Dioniso* de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera...”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Ibíd., p. 63. “In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er”. WERKE; ZB, p. 300.

<sup>21</sup> Ibíd., p. 29. “... der Übermensch *sei* der Sinn der Erde... *bleibt der Erde treu*”. WERKE, ZB, p. 280.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Madrid: Destino, 2005, p. 101.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*. Volumen IV, *op. cit.*, p. 538.

Así es como Nietzsche nos dice del dios griego: Dionisos como la “afirmación religiosa de la vida”, de la Naturaleza; el fondo último del Estado griego; el “Sí” por excelencia que da, que permite la articulación “naturaleza y espíritu”; es este dios el que está mentando el eterno retorno. Es como si este Dionisos final de Nietzsche llevará dentro de sí al Dionisos y Apolo de la juvenil obra *El nacimiento de la tragedia* y tuviera muchos rasgos del Demiurgo del *Timeo* de Platón. Esto lo explica muy bien José María Zamora, pues el Demiurgo se muestra de modo doble en Platón, cual Dionisos y Apolo del último Nietzsche:

El demiurgo platónico puede definirse como alguien que trabaja para otro, fabricando algo – o promocionándole un servicio – por medio de una *techne*: *ourgos* caracteriza a quien fabrica o desempeña un trabajo productivo: y *dema*, a las cosas que conciernen al pueblo (*demos*). En su sentido etimológico, por tanto, presenta un doble valor: en jónico-ático, un sentido socio-económico, que designa al artesano, y en dorio, un sentido político, que alude a las actividades del magistrado. El primer rasgo que caracteriza al demiurgo es el trabajo para la comunidad, es decir, para otros y no para sí mismo... El segundo rasgo característico es la oposición entre el demiurgo y el labrador (*jeorgos*): el primero no produce alimentos, sino que fabrica objetos... , mientras que el segundo nos proporciona alimentos, labrando la tierra, la naturaleza<sup>24</sup>.

Ese doble rasgo del Demiurgo, de ser comunitario en tanto que trabaja para otros en la creación de objetos y de ser labrador en tanto nos proporciona alimentos para nuestra subsistencia son similares a esa forma de manifestación total del Dionisos final de Nietzsche que lleva dentro de sí esa paradoja de lo comunitario y de lo individual, del creador y del labrador. El dios como la “tierra matriz” donde se asienta tanto el sentimiento (la intuición creadora y la oscuridad) como el pensamiento (el concepto regulador y la figuración resplandeciente en todas las formas estéticas posibles: desde arquitectónicas a literarias, pasando por musicales y matemáticas). El dios mienta ese “permaneced fieles a la tierra” del hombre en “trans”, en tránsito (*Übermensch*); ese hombre que sale de sí por el carácter abismal de su cuerpo, que es mero desborde dionisiaco creativo y constitutivo de lo comunitario (de allí la idea del hombre y ese *deinón* de *Antígona* de Sófocles). No solamente venimos de la tierra, sino que vamos hacia ella y lo hacemos por medio de la tierra misma; el hombre es el permanente caminante de la tierra a la tierra a través de la tierra (estamos a las antípodas de Hegel y su definición de movimiento

<sup>24</sup> ZAMORA, J. M. “Introducción”, en PLATÓN, *Timeo*. Madrid: Abada, 2010, p. 34-35.

en la Lógica de la esencia en la *Wissenschaft*, esto, de la nada a la nada a través de la nada)<sup>25</sup>. ¡Esa es su definición dinámica! De allí que el hombre dicho de modo radical y propiamente sea “el sentido de la tierra” y no de *a priori*s, ideas o conceptos; si queremos el rasgo labrador del hombre se da como consecuencia de ser antes un creador de modos de ser hombre, esto es, Dionisos; y en estos modos surge el de proveedor de alimentos y allí la técnica, el cálculo, el concepto y la forma, esto es, Apolo son fundamentales. ¿Cuál es esa única meta, esa línea recta, ese no, ese sí, esa vida, esa felicidad, nuestra felicidad, mi felicidad? En cierta forma, ya lo hemos dicho y claramente en este texto: simplemente ¡Dionisos!, en especial, en el dios griego de la última etapa del filósofo alemán, es el dios dual que no busca ninguna síntesis negativa del tipo hegeliano-marxista; sino que se mantiene en esa paradoja y la puede mantener en una plena unidad de afirmación. En el *Ecce homo*, cuyo comienzo se data explícitamente el 15 de octubre de 1888 (a quince días del prólogo del *Crepúsculo* y del surgimiento de *El Anticristo*; y el día que Nietzsche cumplía 44 años), podemos dar con unas huellas aclaratorias a esta “fórmula dionisiaca de mi vida”, de la Naturaleza, para esto citaremos in extenso el texto (además, luego, volveremos a citar este texto):

– ¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En ese caso voy a describirlo... Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo reluce un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma – yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas, que abarca amplios espacios de formas – la longitud, la necesidad de un ritmo amplio son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de contrapeso a su presión y a su tensión... Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Véase, HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada, 2011, p. 447.

<sup>26</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1991, p. 97-98.

4.

La felicidad, la vida, la Naturaleza sentida en la más “propia tierra” de cada uno, con toda su intensidad, diferencia y singularidad y, a la vez, en articulación con el todo acontece en el acto de inspiración. Pero no de cualquier inspiración (sino de una que está íntimamente unida a Grecia y a Platón), por eso el filósofo la describe con tanto detalle; la describe, por así decir, desde dentro de ella misma, pues la analiza desde su propia experiencia en inspiración; inspiración en afirmación. La inspiración es una experiencia que Nietzsche nos muestra de manera única<sup>27</sup>; si queremos lo podríamos entender como el acto “originario” nietzscheano por excelencia, pero ese acto originario se da en la actividad originaria del caminar, del vivir; actividad originaria que no tiene que ser entendida como una vuelta al origen; aquí no hay un horizonte cristiano de comprensión. Nietzsche no cree en eso; no solamente Nietzsche está en la antípoda de Kant y Hegel sino también de Heidegger (el pensador del origen, *Ursprung*, por excelencia)<sup>28</sup>. La inspiración no comparece desde una posición teórica en la que debo colocarme para que la pueda describir como acto originario; o sea, no estamos en aguas ni de Fenomenología, ni de reducción eidética, ni tampoco de Hermenéutica, ni de contexto interpretativo pues no hay sentido que develar ni contexto para analizar; estamos en aguas griegas y platónicas de este último Nietzsche. El caminar de Nietzsche es un caminar existencial de profundas sutilezas; así como los rasgos diferenciales de los diálogos platónicos, todos ellos ya en el trazo ya en el contenido ricos en perspectivas de análisis y de creatividad (este es uno de los rasgos más dionisiacos de Platón; su escritura, la cual, a veces, ni Hegel la puede comprender<sup>29</sup>). Como dice el filósofo español Félix Duque muy acertadamente de Nietzsche: “... él es un maestro del ‘matiz’, y más: quiere ser él mismo un matiz”<sup>30</sup>. Y Nietzsche es así de claro al final de sus días lúcidos en su *Ecce homo*:

No soporto a esta raza, con quien siempre se está en mala compañía, que no tiene mano para las nuances [matices] -¡ay de mí!, yo soy una nuance

<sup>27</sup> Véase, la referencia entre la inspiración nietzscheana y la manía platónica. ESPINOZA, R. “¿Quién es Nietzsche?”, en *Hypnos* n° 9, 2003, p. 71-88.

<sup>28</sup> Véase, HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998, p. 11.

<sup>29</sup> Véase, para analizar la lectura del texto griego y el problema del mito, ESPINOZA, R. “La aventura ‘técnica-ligante’ del idealismo alemán. O el mitos de Midas y el Sileno”, en *Hypnos* n° 4, 1999, p. 62-73.

<sup>30</sup> Véase, DUQUE, F. *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2003, p. 80.

[matiz]-, que no tiene *esprit* [ligereza] en los pies y ni siquiera sabe caminar... A fin de cuentas, los alemanes carecen en absoluto de pies, sólo tienen piernas.<sup>31</sup>

Esto es, se camina realmente, por ejemplo, junto a su madre y hermana en Naumburg en 1850 cuando tiene 6 años y bajo una torrencial lluvia; junto a los Wagner en la bella y apacible finca de Tribschen, al lado de Lucerna, en mayo de 1869 con 25 años; junto al Lago Silvaplana a 6000 mil pies de altura en el verano de agosto de 1881 con 37 años; junto a Lou Salomé en Italia, en el Lago de Orta en mayo de 1882 con 42 años; en Turín a fines de 1888 con 44 años bajo una tremenda crisis médica y existencial, etc.; así de preciso es el caminar de Nietzsche; solamente allí se da la inspiración como lo originario mismo de la vida: mi vida, nuestra vida, mi Naturaleza, nuestra Naturaleza. Se camina desde instantes, desde ciertas rutas, desde ciertas inspiraciones y perspectivas. Son ellas, las múltiples vías, las que constituyen lo originario como lo común (*to koinon*), lo especifican en cierto modo (de allí que Heráclito esté tan cercano a Nietzsche en su concepción de Dionisos y, de allí, una cierta cercanía con Platón y su visión de lo común, la lucha y la aristocracia con todas sus formas de jerarquía en el Estado); le dan una especie de estabilización y homogeneidad ulterior; aquí está Apolo haciendo lo suyo, esto es, labrando la realidad y en ello configurándola: “El perspectivismo es solamente una forma compleja de la especificidad”.<sup>32</sup>

En esto radica la Naturaleza-Estado, a saber, en perspectivas, luchas, intensidades, juegos, diálogos, fuerzas, instantes que se entrecruzan: bailes del coro; y esto era un diálogo de Platón, no lo olvidemos, un baile de coro, esto es, en plenitud de fuerzas se baila en un paso determinado, y se estructura; y así tenemos que en Platón ya se daba el carácter dionisiaco y apolíneo propiamente tal. Por esto estos autores son más próximos de lo que parece a un lector no atento y no fino en la lectura de ambos; y por eso creemos que ambos pensadores sean tan detallistas y creativos, a la vez dionisiacos y apolíneos; y por tanto son muy preocupados por el estilo. Estamos ante la única felicidad que no espera ni aspira a nada más allá de sí, la felicidad que no es trasmundana, de otro mundo (que ya no tiene nada del “sí” y “no” de los modernos), sino del “sí” y “no” en la vida dionisiaca y abismal del instante; dicho de un modo más bello en el *Ecce homo*, esto es, cuando Nietzsche un día 15 de octubre de 1888 comenzó a escribir para sí mismo su propia vida como el mejor regalo de cumpleaños. No olvidemos parte de la

<sup>31</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>32</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments Póstumos (1885-1889)*. Volumen IV, *op. cit.*, p. 603.

cita anterior para comprender cómo Nietzsche piensa siempre situado: "... un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz".

Un abismo de natural felicidad, una felicidad desfondada que no anhela nada, porque no hay meta que se anhele, una felicidad en éxtasis, en un estar-fuera-de-sí (*Aussersichsein*); una felicidad espaciosamente corporal, que se sale en tensiones y fuerzas; y en ella el "no" del dolor no se siente como negativo, como sombra que nos pesa, que nos hunde, que nos atemoriza, sino con la necesidad de ser parte de la sobreabundancia de la luz de la Naturaleza; aquí radica el centro donde todo hombre se centra desde su razón corporal y domina su vida y se aleja de lo que le hace mal. Incluso hasta el Sócrates de los *Diálogos* de Platón tiene ese rasgo dionisiaco, natural de su ser griego. Y Nietzsche cuando no está enfrentado pedagógicamente con Platón, pues como hemos visto, es un recurso para dismantelar y deconstruir el horizonte kantiano del ser alemán, muestra en forma certera y brillante que Sócrates mismo es naturaleza social extática y allí radica su felicidad, muy griega por lo demás:

También Sócrates se siente misionero divino; pero aun aquí puede todavía rastrearse también no sé qué clase de asomo de ironía ática y gusto por la chanza, que atemperan es idea fatal y arrogante. Él habla sin unción de ello: sus imágenes, la del tábano y el caballo, son sencillas y nada sacerdotales, y la tarea propiamente hablando religiosa de que él se siente investido, poner a prueba al dios de cien modos distintos para ver si ha dicho la verdad, permite deducir un gesto audaz y franco con el cual el misionero se sitúa aquí al lado de su dios. Esa puesta a prueba del dios es uno de los más sutiles compromisos entre la piedad y la libertad de espíritu jamás ingeniado.<sup>33</sup>

La Naturaleza se entiende a la griega no es solamente un fondo oscuro romántico alemán de tinte kantiano, sino que es afirmación luminosa de las trazas de las fuerzas mismas que configuran y demarcan y diferencias las cosas entre ellas y a los hombres entre sí. Estamos en la Naturaleza como instinto (*Trieb*) de relaciones rítmicas que fluyen incondicionalmente y constituyen las cosas en sus "bailes" y al hombre en su "caminar muscular"; si se quiere con la Naturaleza estamos ante fuerzas y nada más que fuerzas que se articulan y crean, configuran, dan forma. Nietzsche lo dice así en uno de sus últimos

<sup>33</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, Volumen II*. Madrid: Akal, 2001, p. 144-145.

fragmentos póstumos de finales de 1888: "... la fuerza como sentimiento de dominio en los músculos, como elasticidad y placer en los movimientos, como danza, ligereza y presto [...] la fuerza como placer al demostrar la fuerza, como pieza de maestría, aventura, intrepidez, indiferencia".<sup>34</sup>

La Naturaleza es entendida como una danza ligera de fuerzas intrépidas, de sentimientos corporales, indiferentes que en tales intensidades se unifican y generan lo social. Las fuerzas son, como citábamos anteriormente, en definitiva "... un instinto de relaciones rítmicas, que abarca amplios espacios de formas". La Naturaleza está constituida por sistemas de relaciones en inespecificidad libres, creativos y dadores de forma, pues los griegos viven de modo "infantil" en la inocencia de su venir. Idea fundamental no solamente en Heráclito sino también en Platón: "Los griegos son, como dicen los sacerdotes egipcios, los eternos niños, y también en el arte trágico son sólo unos niños que no saben qué sublime juguete ha nacido y – ha quedado roto entre sus manos"<sup>35</sup>. No hay cosas esenciales como ensimismadas (vueltas sobre sí, reflexionadas, como ya decía Nietzsche desde muy joven en esa carta a Deussen que hemos puesto al comienzo de este escrito). Las cosas son ritmos que fluyen y se entrecruzan (por eso las llama "enamoradas"); las cosas son laberínticas, en múltiples rutas, que incluso a veces no conducen a ningún lugar; se hace camino en cada perspectiva, en cada traza, en cada línea recta, en cada "meta" auto contenida que nos busca nada por fuera y así era el Estado griego. La Naturaleza es ese plural constitutivo de fuerzas que se llama "sí-mismo", cuerpo, pero en sentido fuerte, impresivo, abierto y nunca de suyo ya organizado, sino siempre por hacer (como diría Deleuze en *El Anti-edipo*: un "Cuerpo sin órganos")<sup>36</sup> y organizando. La Naturaleza entendida sin ningún carácter positivista, ni materialista, ni idealista, ni realista, ni romántico, ni dogmático, ni teológico, ni burgués, a saber, sin ningún carácter nihilista. La Naturaleza como un abismo de fuerzas que fluyen, como el fundamento de todos los fundamentos, a saber, lo desfundamentado, lo

<sup>34</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*. Volumen IV, *op. cit.*, p. 556.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2006, p. 148. Véase, Platón, *Timeo*, 22b: "Entonces uno de los sacerdotes, que era muy anciano, le advirtió: 'Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños; no hay un griego viejo'. Al escucharlo, Solón, le preguntó: '¿Qué quieres decir con esto?'. Y el sacerdote le respondió: 'Todos vosotros sois jóvenes de alma; pues no tenéis en ella ninguna opinión antigua, transmitida oralmente desde el pasado, ni tampoco ningún conocimiento vuelto cano por el tiempo'. PLATÓN. *Timeo*. Ed. Bilingüe de José María Zamora. Madrid: Abada, 2010, p. 183.

<sup>36</sup> Véase DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985, p. 17.

desfondado. “La naturaleza y el espíritu” se fundan en el abismo “profundo”, por ser superficial, de la Naturaleza dinámica: “El mundo es profundo: y más profundo de lo que nunca ha pensado el día”<sup>37</sup>.

Sin embargo, ese rasgo profundo no es kantiano-romántico, de aquí la diferencia con Schelling, Schlegel, Schopenhauer, Wagner, Freud, Heidegger, Lacan y tantos otros pensadores postgriegos que siempre arrastran un cierto rasgo “en sí” en sus pensamientos. Como Nietzsche dice en *El caso Wagner* de 1888: “¡Para eso hace falta quedarse plantado con gallardía en la superficie, en los pliegues, en la piel, en el Olimpo entero de la apariencia! Esos griegos eran superficiales... por profundos”<sup>38</sup>, pues son unos “niños”, como muy bien se dieron cuenta los sacerdotes egipcios. El rasgo profundo es la jovialidad (*Heiterkeit*) misma de la Naturaleza en esa trama de dioses bailarines, de fuerzas dinámicas que avanzan y retroceden, que se mueven no con rapidez constante y uniforme, sino siempre acelerada, siempre venciendo la inercia homogénea de la mismidad simétrica de la Naturaleza que no busca reposo alguno; al más estilo de lo más propio de la concepción del Estado de Platón en sus diversos momentos dionisiacos y apolíneos. Nietzsche en 1872 hablando del Estado platónico es muy claro en mostrar cómo está operando estas dos dimensiones creativas para la realización de la sociedad civil; es un horizonte pre-cristiano donde el Estado se funda desde la naturaleza o, si se quiere, Apolo se funda desde Dionisos: “Aquí vemos de nuevo con qué terquedad sin compasión la Naturaleza, para llegar a la sociedad, se forja el instrumento cruel del Estado- a saber ese conquistador de férrea mano que no es más que la objetivación del citado instinto”<sup>39</sup>. El paso a veces rápido y a veces lento es el modo del ritmo y tensiones de las fuerzas nietzscheanas de la Naturaleza (es como el caminar “embriagado” el dios que se expresaba en métricas cojas). ¡Esto es lo profundo de la Naturaleza! Esto es, no tiene la Naturaleza y el Estado nada “en sí”, sino todo lo contrario; es estar-fuera-de-sí, éxtasis (*Ausser-sich-sein*) tal como el dios Dionisos que se sentía en Grecia, como señala Walter Otto (que siempre siguió a Nietzsche en su interpretación)<sup>40</sup>, como una máscara que mentaba toda su ser como mera apariencia (*Erscheinung*) y ahí se iluminaba apolíneamente. De allí que Nietzsche sea muy claro para su estudio del estado platónico y nos diga:

<sup>37</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 259.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F. *Nietzsche contra Wagner*, op. cit., p. 97.

<sup>39</sup> NIETZSCHE, F. *El estado griego*, op. cit., p. 35.

<sup>40</sup> Véase, OTTO W. *Dioniso*. Madrid: Siruela, 1997, p. 67.



“Pavoroso es el chasquido con que resuena su argénteo arco; y si por ello sobreviene semejante a la noche, sin embargo, es Apolo, el auténtico dios de la consagración y de la purificación del Estado”<sup>41</sup>.

El “verdadero” fundamento, a saber, el cuerpo, es siempre lo abismal que aparece en fuerzas rítmicas; el cuerpo es en sí-mismo inespecífico, desfondado, pues no podemos cerrarlo, acabarlo, definirlo, acotarlo; se resiste a cualquier tipo de clausura; es la inespecificidad misma que trasciende las cosas, es su apertura y en ella luego se organiza y estructura bajo las flechas de Apolo; el dios resplandeciente le saca brillo y figura a la realidad; es la Naturaleza-Estado, lo dionisiaco apolíneo queda corporizado. El cuerpo está de suyo abierto formalmente. En ese abismo de mi cuerpo, de mi vida, nuestra vida: ¡la felicidad!, ¡la Naturaleza!, puesto que allí mismo el “no”, el dolor más sombrío no actúa como antítesis. Y esto no lo olvidemos. El “no” en este abismo no tiene carácter antitético, no es dialéctico, negativo, lógico; no hay posibilidad alguna que sea sintetizado dialécticamente por la razón, pues ella misma está ya fundada por el abismo, el cuerpo, Dionisos. Este “no” es necesario, pero tiene la necesidad del color en la luz, en la gran luz, en el gran “Sí” de la luminosidad. Con esto Nietzsche ya no mantiene esa “ingenua” antítesis de juventud entre Dionisos y Apolo (y vuelve al final de su vida a estar cerca de Platón); pero era una antítesis que operaba cierta finalidad, diríamos, pedagógica para los jóvenes filólogos alemanes<sup>42</sup>. Esa “contraposición desorientadora”<sup>43</sup>, como la llama Giorgio Colli; de un joven filólogo y académico de la Universidad de Basilea bajo el influjo del romanticismo de Wagner y del pesimismo de Schopenhauer; Nietzsche mismo estaba tocado en este momento por el “espíritu alemán”; el antitético, el dialéctico. Ahora, al final de su lúcida vida, estamos ante un radical Dionisos-Apolo que no lleva negatividad, ni dialéctica alguna. Lo que dice Nietzsche de Platón puede ser entendido para él mismo: “Platón penetró la horriblemente devastada herma de la vida política en su época y aun así percibió todavía algo divino en su interior. Creyó que era posible extraer esta deidad y que la faz exterior, feroz y bárbaramente desfigurada, no pertenecía a la esencia del Estado”<sup>44</sup>. Es un Dionisos que es en sí mismo la sobreabundancia de luz; un Dionisos que resplandece. Es un Dionisos mucho más cercano a Grecia que el Dionisos “alemán” (con tintes de Wotan y Thor) que Nietzsche enseñaba

<sup>41</sup> NIETZSCHE, F. *El estado griego*, op. cit., p. 41.

<sup>42</sup> Véase, VEGA, A. *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*. Madrid: Siruela, 2010, p. 44-45.

<sup>43</sup> COLLI, G. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978, p. 27.

<sup>44</sup> NIETZSCHE, F. *El estado griego*, op. cit., p. 43.

en su juventud en Basilea. Es un Dionisos más platónico; una Naturaleza y sus potencias creadoras pero que se realizan en el Estado, en la sociedad civil; ese es el verdadero cuerpo del horizonte griego.

## CONCLUSIÓN

El caminante camina en Dionisos, en la Naturaleza; en el erotismo de la Naturaleza, su piel, su cuerpo, esto es, en el Estado griego en su carácter esplendente. Por eso, es un Dionisos, como se ha dicho, distinto al enseñado a veces dialéctica y pedagógicamente como antítesis de Apolo. Se camina en un Dionisos-Apolo, esto es, en un completo éxtasis de la exterioridad, de la jovialidad más profundo del juego del baile de fuerzas terrestres que se entrecruzan y ligan entre sí. Y en esto el pensamiento de Nietzsche se cruza desde sus comienzos hasta el final de su vida lúcida con Platón. De allí que Nietzsche “a pesar de” la distancia que tomo con Platón al final de su vida, igual nos señala algo muy bello de su filosofía y de un modo griego de ser y de filosofar; y lo dice 1888:

Platón vas más allá. Con una inocencia tal que para tenerla hay que ser un griego y no un “cristiano”, dice que no existiría en modo alguno una filosofía platónica si en Atenas no hubiera jóvenes tan bellos: el espectáculo de éstos, dice, es el que transporta el alma del filósofo a un frenesí erótico y no le deja reposo hasta haber implantado la semilla de todas las cosas elevadas en un terreno tan bello... Al menos se adivina que en Atenas se filosofaba de otro modo, sobre todo públicamente.<sup>45</sup>

Se está en un Dionisos-Apolo con clarísima conciencia, una conciencia sentiente de todo mi cuerpo, hasta los dedos de los pies. Se está en la luz de mi propio cuerpo atravesado por estremecimientos resplandecientes. Se está en la Naturaleza danzando en ella sobre los pies del azar; baile que va dando de sí las estructuras de la realidad. Y se danza dando saltos, a un paso distinto; el paso del caminante en inspiración es un paso al ritmo, al flujo acelerado; cambiando de velocidad; no hay tiempo para el caminar pausado, constante y homogéneo. El paso es avanzando ya lento, ya rápido; es un paso como el caminar del Sileno o del Dionisos embriagado; es un paso cojeando (en el ritmo del yambo). Los pies del azar, esto es, la métrica más propia de Dionisos. El caminante hace camino al andar, pues el camino en y por sí mismo no existe; pues sería una vez más caer en simple nihilismo:

<sup>45</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.* p. 101. Véase, Platón, *Fedro*, 244a -256e (el discurso de Sócrates).

“Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar... ‘Éste –es mi camino, - ¿dónde está el vuestro?’, así respondía yo a quienes me preguntaban ‘por el camino’. ¡El camino, en efecto, - no existe!<sup>46</sup>”.

El caminar del bailarín es caminar en la experiencia de Dionisos; es un caminar como de un inocente niño; un niño que en su preguntar, remueve y cambia lo establecido como lo valórico y correcto; y así transvalora, el hombre, asumiendo la realidad en la liviandad del instante. El camino solamente es en el caminar de ese ensayar de la existencia humana. Y de allí ese sentimiento de la inspiración que nos arrebató, nos embarga, nos arrastra, nos conmueve. Recordemos, lo ya citado, cuando decía bellamente Nietzsche en el *Ecce homo* respecto de su inspiración: “Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad”.

Ese sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, esto es, de divinidad es el “Blasón de necesidad del eterno Sí del ser” (ya citado anteriormente), del eterno “sí” retornante de la Naturaleza; de Dionisos. Es muy interesante analizar someramente lo que da de sí ese sentimiento de libertad, sentimiento incondicional; da la divinidad, a saber, Dionisos. La Naturaleza se reconcilia con la Divinidad, muy similar a Platón, sin la necesidad aniquilante de Schopenhauer, ni la fuerza oscura negativa de Wagner, es decir, es una reconciliación sin nihilidad paralizante; y tampoco se reconcilia sin la necesidad del cristianismo de Schelling y de Hegel, es decir, sin dialéctica negativa. Lo involuntario al nivel de lo más propio de la voluntad de cada uno; una necesidad que perfora todo acto volitivo. Un fragmento póstumo de Nietzsche, nos sirve para terminar este artículo, del último período diciembre de 1888 y enero de 1889, el período del delirio, en que se dice tajantemente que:

Fatal <y-> Dios o bufón [entiéndase: “no”, a saber, dolor, sombra y “sí”, a saber, sobrebundancia, luz] – eso es la involuntario en mí [entiéndase: Instinto, necesidad, caminar], eso soy yo... Transvaloración de todos los valores [entiéndase: Felicidad, Instante, Eterno retorno, Voluntad de poder, Anticristo, Dionisos, fuerzas, cuerpo, Naturaleza], ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad [entiéndase: Gran Victoria, Gran Mediodía].<sup>47</sup>

<sup>46</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 303.

<sup>47</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. *Volumen IV*, *op. cit.*, p. 775. Los paréntesis entre corchetes son nuestros.

En todo caso como gustaba repetir Nietzsche, una y otra vez de su maestro Platón, para hacer ver que la vida, la Naturaleza, el Estado es a la vez más simple de lo que se piensa para tomarla tan en serio:

En Génova oí yo desde una torre un largo repique de campanas a la hora del ocaso; se resistía a cesar y sonaba, como insaciable de sí mismo, por encima del rumor de las callejas en el cielo vespertino y la brisa marina, tan lúgubre, tan infantil al mismo tiempo, tan melancólico. Entonces me acordé de las palabras de Platón y las sentí de pronto en el corazón. A fin de cuentas, nada humano vale la pena de ser tomado muy en serio, pese a lo cual...<sup>48</sup>

[Recebido em novembro 2011; Aceito em novembro 2011]

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Física*. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Madrid: Destino, 2005.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de cultura económica, 1949.
- KANT, I. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1989.
- NIETZSCHE, F. "El Estado griego", en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Madrid: Arena Libros, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1991.
- NIETZSCHE, F. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Madrid: Akal, 2001.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2006.
- PLATÓN. *Timeo*. Madrid: Abada, 2010.

<sup>48</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, p. 260-261. Véase, Platón, *Leyes*, 803b y *República*, 604b.