

# La cuestión dionisiaca, entre la filosofía trágica y la voluntad de poder

## *The dionysian question, between the tragic philosophy and the will to power*

Dino Arturo Hinostroza Rivera\*

Universidad Femenina del Sagrado Corazón, Departamento de Filosofía y Teología, Lima-Perú  
<https://orcid.org/0000-0003-4124-2500>

Fecha de recepción: 30/04/2024

Fecha de aceptación: 19/07/2024

Fecha de publicación: 26/07/2024

### Resumen

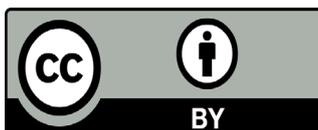
En este texto se hará una arqueología del pensamiento de Nietzsche y se tejerá un hilo conductor entre la cuestión dionisiaca y la Voluntad de Poder, y se sostendrá que esta es una reformulación de aquella para la que el mismo Nietzsche tuvo que pasar por un proceso de metamorfosis que le permitió superar las limitaciones del lenguaje y sistemas filosóficos tradicionales, deudores de la metafísica y la dialéctica. El texto consta de dos partes. En una primera parte, el autor revisará los conceptos de lo apolíneo y lo dionisiaco en su primera obra y la mala recepción que tuvo esta por parte de la academia debido a lo que el mismo Nietzsche llamó una “ambigüedad”. En una segunda parte, se repasarán ciertos elementos de su bibliografía tardía para graficar cómo la Voluntad de Poder se inspira en la cuestión dionisiaca, elemento clave de la filosofía trágica.

**Palabras clave:** Dionisiaco, apolíneo, filosofía trágica, Voluntad de Poder, dialéctica, lenguaje.

### Abstract

In this text, an archeology of Nietzsche's thought will be made and a thread will be woven between the Dionysian question and the Will to Power, and it will be argued that this is a reformulation of that for which Nietzsche himself had to go through a process of metamorphosis that allowed him to overcome the limitations of language and traditional philosophical systems, debtors of metaphysics and dialectic. The text consists of two parts. In the first part, the author will review the concepts of the Apollonian and the Dionysian in his first work and the poor reception it received from the academy due to what Nietzsche himself called an “ambiguity”. In a second part, certain elements of his late bibliography will be reviewed to show how the Will to Power is inspired by the Dionysian question, a key element of tragic philosophy.

**Keywords:** Dionysian, Apollonian, tragic philosophy, Will to Power, dialectic, language.



Este es un artículo Open Access  
publicado bajo la licencia  
Creative CommonsAtribución 4.0  
International.  
(CC-BY 4.0)

---

\* Filósofo. [dinohinostrozar@unife.edu.pe](mailto:dinohinostrozar@unife.edu.pe)

Nietzsche en *Ecce homo* dice del Nacimiento de la tragedia (NT):

“<Grecia y el pesimismo>, este habría sido un título menos ambiguo; es decir, una pequeña enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, - de con qué lo superaron... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí como se equivocó en todo.” (Nietzsche, 1888b, pp. 75-76)

Este comentario lo escribe el mismo Nietzsche 16 años después de la publicación del Nacimiento de la Tragedia, pero ¿a qué se refería?

## I. Apolo y Dionisio

Es necesario aquí hablar brevemente de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. Nietzsche relaciona lo apolíneo con el sueño ya que es aquí, en el mundo onírico, donde se aparecen figuradas las grandes revelaciones divinas, aparentes. En un inicio los griegos “sintieron los horrores y espantos de la existencia” (Nietzsche, 1981, p. 52), por ello, se vieron en la necesidad de crear el Olimpo, el cual fue creado tomando a Apolo como modelo. Para poder superar la tormenta que azota el mar de la existencia, Apolo, en tanto dios de la bella apariencia, es tomado como el *principium individuationis* que cobija al hombre individual griego en la apariencia de la *mesura*, donde aquél “se halla sentado tranquilamente, en medio del mar, en su barca oscilante” (Nietzsche, 1981, p. 58). Apolo, dios de las artes figurativas y de la determinación de la apariencia, no deja lugar al azar iluminando para el individuo griego un mundo aparentemente fijo, es decir, el Olimpo y el arte apolíneo como una respuesta del alma sensible del artista griego ante el sufrimiento y el peligro de la vida.

Por otro lado, tenemos a *Dionisio* relacionado con la *embriaguez*. El hombre griego sufre un espanto cuando lo aparente falla en su mesurada determinación, “cuando al hombre griego le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, alguna excepción” (Nietzsche, 1981, p. 43). Aquí se produce el efecto dionisiaco: el frenesí que produce la embriaguez difumina el

límite y medida individual produciéndose una desaparición de lo subjetivo y un olvido de sí. El hombre se eleva hacia su universalidad ya que se rompen los límites individuales y la naturaleza le da la bienvenida con los brazos abiertos; se despierta en el hombre griego un sentimiento místico de unidad. El efecto que la embriaguez dionisiaca produce sobre el espíritu griego es el robustecimiento de este, el mismo que le permite soportar y encarar la incertidumbre naciente ante el aún fresco cadáver de la bella apariencia apolínea.

### El dolor de la parturienta

El mundo griego estaba constituido por estas dos grandes fuerzas, lo apolíneo y lo dionisiaco, en una intensa e incesante contraposición, en una mutua necesidad entre estas dos fuerzas.

Lo dionisiaco griego necesita de lo apolíneo para no deshacerse en el desenfreno y a consecuencia de ello no enajenarse, esto es, convertirse en lo que (según el capítulo segundo), a diferencia del griego dionisiaco, caracteriza a los barbaros dionisiacos. Lo apolíneo necesita de lo dionisiaco como el exceso contra el que pueda afirmarse la medida para ser en absoluto decisivo y moderador. Sólo que por causa de sí mismo, no sería lo que es, sino lo que le es fundamentalmente ajeno, esto es, lo socrático... La medida de lo apolíneo consiste únicamente en la moderación de un poder de suyo desmesurado; este –como lo dionisiaco griego– es amenazante y quebradizo y precisamente por ello tiene necesidad de ganar medida y estabilidad. (Jähnig, 1982, p. 196)

Es así como para Nietzsche se da la eterna contraposición en el mundo griego entre lo apolíneo y lo dionisiaco, un enfrentamiento entre dos amantes cuyas chispas provocadas por el choque de éstos enciende el fuego del espíritu griego, que no consume su vitalidad dejándoles las grises cenizas del pesimismo, sino que se trata del fuego que consume el *dolor de la parturienta* y les permite dar a luz a una noble cultura que, a fuerza de vida y sufrimiento, supo que “para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que

---

existir también eternamente el «tormento de la parturienta» (Nietzsche, 2001, p. 143)

Pero si el mensaje de Nietzsche parece tan claro ¿A qué se refirió en *Ecce Homo* cuando dijo que “<Grecia y el pesimismo> habría sido un título menos ambiguo”?

### **Pesimismo práctico y optimismo teórico**

Afirma Nietzsche en *El Ocaso de los Ídolos*:

“Si se quiere la antítesis de esto, véase la casi regocijante pobreza de instintos mostrada por los filólogos alemanes cuando se acercan a lo dionisiaco. Sobre todo, el famoso Lobeck, que se introdujo a rastras en ese mundo de estados misteriosos con la venerable seguridad de un gusano desecado entre libros, y se persuadió de que era científico siendo frívolo e infantil hasta la náusea” (Nietzsche, 2001, p. 141)

Durante la modernidad, especialmente en Alemania, afirma Nietzsche, se pensó que los griegos eran pesimistas ante la conciencia del dolor y sufrimiento que implica la vida y esto estaba representado en sus obras trágicas. Consideraban que la tragedia griega representaba la imposibilidad de escapar al destino –*Moira*–, era una representación de la inútil voluntad griega ante las espinas de la flor de la vida. Acerca de esto Schiller “puso en circulación el término <ingenuo> (naif) para mentar la cómoda posición que artificial y aparentemente se edificó a partir de Apolo” (Nietzsche, 1981, p. 54). Esta embarcación, que fue construida con la fortaleza de Apolo para no zozobrar en los agitados mares de la existencia, fue la máxima expresión de lo apolíneo en la cultura griega y era un refugio que les permitía una característica *serenidad griega*, un refugio con límites determinados del que se asían los griegos contemplando pesimista e impotentemente las desgracias de la vida. En la modernidad fue, según Nietzsche, malentendida la *serenidad griega* porque se le tomó como una afeminada huida de lo serio y lo terrible de la vida (Jähnig, 1982). La *serenidad griega* como

expresión de cobardía a partir del pesimismo griego.

Pero, afirma Nietzsche en *El Nacimiento de la tragedia* que esto fue solo la consecuencia del pesimismo práctico y el optimismo teórico que azotó a Grecia con la llegada de la razón socrática. Sócrates llegó al ágora de la mano con Eurípides y, ambos, extinguieron toda la fogosidad del espíritu griego con el frío hálito de una razón excesivamente apolínea, que encuentra en el aparente conocimiento racional la llave con la que puede acceder a la puerta más íntima de la naturaleza. Mostró al pueblo griego la aparente maquinaria de la lógica como el fruto más valioso, cuya carne nutria la sentencia *conócete a ti mismo* que dictaba que la virtud y la acción humana deben ser racionales para ser valiosas y, así, conducirnos a la felicidad; la vida debe estar justificada racionalmente, esa fue la doctrina de la raquíta y socrática *jovialidad griega*. La tesis socrática dice que *todo tiene que ser consciente para ser bueno* y Eurípides, motivado por la fascinación de este *decadente*, asesinó la espontánea vivacidad dionisiaca de la tragedia ática poniendo el conocimiento del lado del espectador. Así, pues, nos es lícito considerar a Eurípides como el poeta del socratismo estético (Nietzsche, 1981, p. 114). Esta fe desmedida por la razón y la lógica es a lo que Nietzsche llama *optimismo teórico* y, por otro lado, a sus consecuencias para la vida y la acción las llama Nietzsche *pesimismo práctico*, este asesinato contra el espíritu dionisiaco contaminó toda la historia de la filosofía.

### **Filosofía trágica y el sublime decir sí**

Hemos visto en el *Nacimiento de la tragedia* varios *conceptos* como *lo apolíneo*, *lo dionisiaco*, *la jovialidad griega*, etc.; y, por la manera como los esbozó, tomó cierta distancia de Schopenhauer en cómo para este el arte cobra importancia para la vida. Para Schopenhauer, el arte y, especialmente, la música como el único arte que no requiere de ninguna *imagen figurativa*<sup>1</sup>, tiene un valor paliativo para sobrellevar mejor lo terrible que es la vida, es decir, “el arte... es una salvación a

---

1. La música es expresión directa de la voluntad en el sentido de que en ella ya están vertidos todos los estados de la voluntad y, a partir de una adecuada secuencia de notas, es decir, melodía, puede representar cualquier estado de la voluntad “a priori, pero no de manera abstracta” (Nietzsche, 1981, pp. 133-136)

corto plazo para la vida... es un calmante de la vida” (Jähnig, 1982, p. 179).

En cambio, para Nietzsche el arte tiene importancia para la vida en un sentido muy diferente. Para este la vida es una larga contraposición de elementos que exaltan la vida y el sufrimiento, la larga lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco, en esto radica el carácter trágico de la cultura griega; en dicha contraposición que tiene lugar en el devenir, el carácter sensible de los griegos se desgarran por la tragedia que marca la vida, pero la grandeza de aquéllos les permite la superación del dolor, la afirmación de la fortaleza del espíritu griego, el *sublime decir sí* con que la *jovialidad griega* le responde a la rudeza de la vida, como un cántico alumbrado por el dolor que actúa como estimulante sobre la naturaleza griega. He aquí la superación del pesimismo por parte de los griegos, pesimismo que marcó la manera cómo fue interpretada dicha cultura por la filosofía, por la filosofía alemana especialmente. Con relación al carácter antagónico de las interpretaciones que hacían del arte griego Nietzsche y los expertos de la época, Nietzsche afirma en 1888: “Yo he sido el primero que, para comprender el antiguo instinto de los griegos, rico y desbordante, haya tomado en serio aquel fenómeno maravilloso que lleva el nombre de Dionisio: solo es concebible como un exceso de fuerza (...)” (Nietzsche, 2001, p. 160)

Tal como el mismo Nietzsche dice en varias ocasiones, él fue el primero en sospechar que esta interpretación de la cultura griega era pobre y consecuencia del *espíritu de la decadencia* socrática, por ello hizo una *inversión de los valores de la antigüedad*.

“Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: - el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza, y una fórmula de la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un sublime decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia.” (Nietzsche, 1998, p. 77)

Nietzsche reivindica el genio dionisíaco y el lugar que este ocupó en la tragedia griega revalorando la música dionisíaca y su efecto

estético-metafísico como recurso trágico, en contraposición con la imagen apolínea aparentemente permanente, ya que el símbolo dionisiaco está en constante fluir, por ello, la muerte del héroe trágico como apariencia causa alegría metafísica, porque con el héroe no muere la vida eterna sino sólo su apariencia encarnada en un humano efímero. Dice Nietzsche:

Lo que yo llamé dionisíaco, intuyendo que era un puente que llevaba a la psicología del poeta trágico, es la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros, alegrándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más elevados... para identificarse por encima del horror y de la compasión, con el goce eterno de devenir, goce que incluye también el placer eterno del destruir. (Nietzsche, 2001, p. 163)

Para Nietzsche las palabras quedan cortas para desvelar a Dionisio y el placer de la existencia en él, ya que las palabras se quedan sólo como una apariencia apolínea con una permanencia ficticia en el concepto. La música es el camino a Dionisio y la existencia.

Pero Jähnig nos advierte que, si bien es cierto que la *inversión de los valores de la antigüedad* es uno de los principales méritos nietzscheanos, “es falso interpretarlo como una simple inversión de un valor contrario” (Jähnig, 1982, p. 187). Nietzsche no se encarga de pintar blanco donde había negro o de llevar luz donde había oscuridad, es decir, Nietzsche no reemplaza el edificio de la cultura apolínea con la figura de Dionisio, sino que hace presente la importancia que tuvo éste en la cultura griega, divinidad que fue ignorada en la interpretación de dicha cultura, para poder reinterpretarla y entenderla nuevamente en su conjunto.

La desorientadora absolutización de uno de los dos principios en el título del libro se explica porque el elemento dionisíaco musical incluido en la idea nietzscheana de duplicidad representa el factor novedoso respecto de las teorías tradicionales de la tragedia, que desde un principio consideraron como tragedia solo el texto. Por lo tanto, entendido el título como contenido, no significa que Nietzsche invierta únicamente

las interpretaciones usuales y que tome como asunto principal lo dionisiaco en vez de lo apolíneo, sino que abandona el planteamiento acostumbrado, objetivo y objetivante, de una sola vía, y deja que, en lugar de un elemento, aparezca la interpretación al oyente, la cual está encerrada en el juego de conjunto de dos elementos de suyo fundamentalmente diversos (Jähnig, 1982, p. 208).

Finalmente, se puede decir que es un error entender a los griegos como un pueblo pesimista, afeminado y cobarde que se refugia en una serenidad griega mal entendida y, por otro lado, también sería un error afirmar que Nietzsche desecha el genio apolíneo para dar mayor protagonismo al genio dionisiaco ya que, como hemos visto, existe entre ellos una recíproca y mutua necesidad. Gracias a lo dionisiaco los griegos sobrellevaron la existencia y robustecieron su cultura y a “juicio de Nietzsche, es una victoria sobre el horror y la desolación, que los griegos supieron afrontar como ningún otro pueblo” (Jähnig, 1982, p. 187).

Para terminar la primera parte de este texto, es lícito formular una pregunta a partir de la cita del último párrafo del *Ocaso de los Ídolos*, en el párrafo 5 de *Lo que le debo a los antiguos*, publicado en 1888:

Y con esto vuelvo al lugar de donde partí: El origen de la tragedia fue mi primera inversión de todos los valores: de esta manera yo, el último discípulo del filósofo Dionisio, yo, el maestro del eterno retorno, vuelvo a colocarme en el terreno del que brotó mi voluntad y mi poder. (Nietzsche, 2001, p. 164)

La pregunta es: ¿se puede entender la superación del pesimismo por parte de los griegos como una idea previa de la Voluntad del Poder que necesita aún ser incubada? Es decir, ¿estaba ya en modo de crisálida la idea de la Voluntad del Poder en la superación del pesimismo griego de la que nos habla Nietzsche en *El Origen de la tragedia*? El germen de la Voluntad del Poder ya estaba ahí, pero Nietzsche aún debía configurar su propia filosofía, crear su propio lenguaje, crearse a sí mismo, en síntesis, aún debía llegar a ser quien es.

## II. La Voluntad de Poder y la cuestión dionisiaca

En la segunda parte de este texto, primero, el autor repasará algunos pasajes de la Voluntad del Poder con el fin de iluminar la intrínseca relación que mantiene con la filosofía trágica. Posteriormente, nos enfocaremos en las limitaciones que tuvo su pensamiento en *El Origen de la Tragedia* (1872) por expresarse a través de un lenguaje ajeno lo que ocasionó la confusión y mala recepción de su obra por parte de la comunidad académica alemana y, además, se revisarán ciertos pasajes de sus últimos años productivos que nos hacen presente la constante alusión a la afirmación de la vida y la fuerza para definir el significado de lo dionisiaco en la filosofía trágica, y la relación orgánica que mantiene con la *Voluntad del Poder*. A continuación, alumbraremos la necesidad de Nietzsche -de la que él mismo fue consciente en 1886- de tomar distancia del pensamiento y lenguaje dialécticos con el fin de librarse de las influencias que le impidieron explorar su propio lenguaje y, así, exponer su propio pensamiento. Finalmente, se concluirá que es posible trazar un hilo desde la fuerza dionisiaca en la filosofía trágica hasta la superación de sí mismo en la Voluntad de Poder.

### La Voluntad del Poder y su arqueología

Años más tarde de la publicación de su primer libro, en 1901, se publicaría póstumamente *La Voluntad del Poder*, en el que, con un estilo propio, diferente a aquel con el que escribió *El Origen de la Tragedia* años antes, aunque con un mensaje muy similar, denuncia el anquilosamiento del pensamiento cuando se trata de los valores morales. Nietzsche acusa que desde la filosofía antigua se arrastra este virus del pensamiento que conduce al ser humano a confiar de manera excesiva en la razón y, con ello, trasladar la abstracción de los valores morales que exigen justificar la vida racionalmente para que esta valga la pena, a la praxis científica propia de los presocráticos -o, preplatónicos, como los llama él-. Nietzsche señala que, los valores morales son todos empíricos, históricos, y, por ello, están condicionados al contexto humano y vital e instintivo del cual brotaron, sin embargo, en virtud del influjo metafísico de la razón, se les consideró como *verdades apriorísticas*, imponiéndoseles un sentido científico que

atenta contra el instinto vital. Este dualismo anti vital moldeó la historia del pensamiento. El pensamiento dogmático aniquiló al dinamismo y vitalidad del pensamiento. (Nietzsche, 1947)

Nietzsche considera que los valores involucrados en la vida de los griegos fueron valores instintivos, provenientes del orgánico tejido que une una naturaleza rebosante y una cultura enaltecedora de la vida, sin embargo, el dualismo que privilegió a la razón volvió su mirada al mundo e independizó al espejismo del mundo vital bautizándolo como el mundo de las ideas, o la idea de Dios, posteriormente. Retoma el tópico del uso de la razón como signo de decadencia socrática en tanto aniquila el instinto y privilegia una huida escurridiza a un mundo racional y justificado. Nietzsche considera que la verdad debe ser entendida de manera instintiva, como aquel elemento que genera un incremento de poder. Afirma en el párrafo 199: “Solo obra perfectamente quien obra instintivamente” (Nietzsche, 1947, p. 133).

Para Nietzsche, los filósofos se han comportado como sacerdotes negando el mundo natural donde reina el instinto, para afirmar el mundo ideal donde reina la tranquilidad de los valores momificados como el mundo verdadero.

En el párrafo 188 afirma:

(...) O nuestro mundo es la obra y expresión de Dios, en cuyo caso es desde luego *absolutamente perfecto*... y el mal es tan solo aparente (...). O nuestro mundo es imperfecto, el mal y la culpa son reales, están determinados, son absolutamente inherentes a nuestro mundo; *entonces* este mundo no puede ser el *verdadero* y el conocimiento no es sino el camino de negarlo; *entonces* nuestro mundo es un extravío susceptible de ser aprehendido como tal. (Nietzsche, 1947, pp. 125-126)

Además, previamente, el autor desarrolló la contraposición entre la mentalidad trágica y la mentalidad *socrática* como el *problema de Sócrates*, es decir, le da a este tema el mismo tratamiento que en *El origen de la Tragedia*. La medida, la razón, la lógica, etc., denuncia Nietzsche, fueron las armas socráticas con las que se combatió el

*desenfreno de los instintos*; se tomó a los instintos como tiranos en tanto no estaban embridados por ninguna valoración moral racional, de forma tal que se invirtieron los valores y la lógica, como fruto de la razón socrática, pasó a representar la “voluntad del poder, de dominio de sí mismo, de ‘felicidad’” (Nietzsche, 1947, p. 130). De esta manera, la valoración instintiva propia de los primeros filósofos “puros y no mezclados” (Nietzsche, 2003, p. 20), fue extinguida por la razón moralizante signo del espíritu de la decadencia, como ya había comentado en su primer libro publicado.

Ante la denuncia a la metafísica como producto del uso anti vital de la razón, Nietzsche afirma en *Voluntad del Poder* como filosofía libre: “*Mi primera solución: la sabiduría dionisiaca. Deleite de destrucción del más noble* (...) Dionisiaco: identificarse de tanto en tanto con el principio de la vida.” (Nietzsche, 1947, p. 134)

Finalmente, en el párrafo 286, Nietzsche afirma: “... De suerte que todo placer comporta dolor. Para que el placer sea muy intenso, es necesario que los dolores sean muy prolongados y la tensión de la cuerda llegue a ser tremenda.” (Nietzsche, 1947, p. 178). Es posible reconocer la semejanza entre la metáfora citada y el *dolor de la parturienta* al que hace referencia en *El Ocaso de los Ídolos* para mentar la necesidad de la superación del dolor que implica el proceso creativo y de crecimiento de la filosofía trágica, como se ha comentado en líneas previas.

Podemos identificar, entonces, cómo la misma denuncia contra el abuso de la razón que Nietzsche hizo en 1872, la retoma con un lenguaje distinto manifestación de un pensamiento propio, en su libro póstumo publicado en 1901, pero bosquejado en marzo de 1887. Aunque, esta vez, la razón que divide de forma dualista la vida y la negación de la vida, no queda superada por las pulsiones apolínea y dionisiaca propia de la filosofía trágica, sino, a partir de un entrelazamiento intrínseco entre vida y valor instintivo para la vida que siempre tiende al crecimiento propio de la *Voluntad del Poder*.

## Wagner, Schopenhauer y los límites del lenguaje

La semilla de la Voluntad del Poder preñó el pensamiento de Nietzsche desde su inicio. Así, desde “la Visión dionisiaca del mundo” (1870), su discurso acerca de la presencia de la voluntad griega en el elemento dionisiaco que constituye el arte trágico, escondía, detrás del influjo que ocasionaban la presencia de Richard Wagner y Arthur Schopenhauer en la filosofía del joven Nietzsche, la materia prima de la que forjaría la Voluntad del Poder.

Dice Andrés Sánchez Pascual acerca de la confusión que generó la publicación del *Origen de la Tragedia*:

Hasta muchos años después, y una vez bajado de la cátedra, Nietzsche no se dio cuenta de que lo que él había descrito en su libro era una vivencia personal, y que lo que él había expuesto – bajo máscaras desorientadoras: la del filólogo, la del wagneriano, la del schopenhaueriano – era una visión nueva del mundo: el pensamiento trágico (Sánchez Pascual, 1971, p. 17)

La influencia de sus ídolos, la insuficiencia del lenguaje académico de la época y su pluma filológica guiaron su pensamiento por una calle de doble vía: por un lado, el lenguaje que pretende aprehender la verdad de la ciencia y de la naturaleza en proposiciones que ostentan la eternidad, la palabra del docto que seca la dimensión vital del pensamiento; y, por otro lado, el pensamiento que momifica el flujo estético del lenguaje, la razón que aburre y sustrae al pensamiento del rebosante juego del lenguaje (Nietzsche, 2006); ambos errores de doble vía le impidieron gozar de la comunión del lenguaje y pensamiento que exigía el nuevo genio. La calle de una sola vía que arremetía con la confluencia identitaria entre el lenguaje y pensamiento, volcados en el flujo del devenir del inocente juego del niño creador, aquella ruta estética multidireccional, vigorosa, alegre y asesina, amenazaba con disolver todo tufillo dialéctico y atropellar las cuestiones anquilosadas por eruditos y sabios.

Aquí hablaba en todo caso, - esto se admitió con tanta curiosidad como repulsa – una voz *extraña*, el discípulo de un <<dios desconocido>> todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán, incluso bajo los malos modales del wagneriano; había aquí un espíritu que sentía necesidades nuevas, carentes aún de nombre, una memoria rebosante de preguntas, experiencias, secretos a cuyo margen estaba escrito el nombre Dionisio como un signo más de interrogación. (Nietzsche, 1981, p. 29)

El mismo Nietzsche necesitaba sufrir el tormento de la parturienta que significaría desembarazarse de la imagen de sus ídolos de juventud, para que fermentara en él el alumbramiento de un nuevo estilo. La aparición de su propio lenguaje, de una pluma y un pensamiento independientes, significó para Nietzsche la madurez de su pensamiento, la unidad estética de pensamiento y lenguaje.

Uno de los indicios para considerar la intrínseca relación entre la filosofía trágica y la voluntad del poder en el pensamiento nietzscheano, oculto tras el lenguaje, es la cantidad de veces y la intensidad trágica con la que menta a la vida para referirse a Dionisio en varios pasajes de su obra. Por ejemplo, dice Nietzsche acerca de Dionisio en el *Ocaso de los Ídolos*:

“Todo esto significa la palabra Dionisio: no conozco simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el de Dionisio. En él se arraiga el más profundo instinto de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida.” (Nietzsche, 2001, p. 162)

En 1888 Nietzsche había llegado a su momento más productivo y ya tenía clara la idea de la Voluntad de Poder. En ese sentido, es sintomático de la intrínseca relación entre la fuerza dionisiaca de la filosofía trágica y la Voluntad de Poder, cómo a lo largo del *Ocaso de los Ídolos*, el que fue considerado por él mismo como el primer volumen de la Inversión de todos los Valores, Nietzsche recurre varias veces, para definir el elemento dionisiaco, al uso de expresiones acerca de la fuerza, del exceso de la

fuerza, de la afirmación de la voluntad de vivir, del instinto vital, etc., términos que se relacionan con la Voluntad de Poder.

Con relación al genio dionisiaco dice en *El Ocaso de los Ídolos*:

Ya que, en los misterios dionisiacos, en primer lugar, en la psicología del estado dionisiaco, se revela el rasgo fundamental del instinto de los griegos. Su <<voluntad de vivir>> ¿Qué es lo que se aseguraba el heleno mediante estos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro consagrado y prometido en lo que pasa y decae; el sí triunfal a la vida por sobre la muerte y el cambio; la verdadera vida como el proceso total del vivir a través de la generación de los misterios de la sexualidad (Nietzsche, 2001, p. 162)

### La crítica a la dialéctica y la apertura a la multiplicidad

El malentendido en su obra al que él alude en *Ecce Homo* se debió, en parte, a que el joven Nietzsche aún no cruzaba el incendio del fuego heraclíteo que significaba la “destrucción periódica del universo y... [el] resurgir también periódico de un nuevo mundo”. (Nietzsche, 1873, p. 66) El fuego que consumiría el viejo mundo de ídolos y lenguaje impostados, de máscaras que lo ocultan y correas que reprimen aquel impulso floreciente e inagotable de un espíritu de naturaleza ígnea; luego del incendio, de las cenizas de su infatigable vitalidad brotaría la flor que iluminaría un nuevo mundo bajo un pensamiento y lenguaje recién nacidos, ansiosos por jugar y crear un nuevo mundo abierto a la multiplicidad.

Un regenerarse y un perecer, un construir y un destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, solo caben en este mundo en el juego del artista y en del niño. Y, así, del mismo modo en que juega el artista y juega el niño, lo hace el juego, siempre vivo y eterno; también él construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega al eón consigo mismo (Nietzsche, 2003, p. 68)

Nietzsche deja claro que el tufillo dialéctico que hubo en *Nacimiento de la Tragedia* fue a

consecuencia de la inercia de la tradición y lenguaje aún dependiente de ella, como se ha mencionado en líneas previas. Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía*, afirma que Nietzsche no sólo no es dialéctico, sino que es anti dialéctico, que el ataque de su filosofía apunta a la dialéctica. Para Deleuze, Nietzsche diluye la contraposición dialéctica en una multiplicidad de fuerzas en choque; no dialéctica, sino diferencia. Dice: “¿Es <<dialéctico>> Nietzsche? Una relación, aunque sea esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esta negación” (Deleuze, 2006, p. 17). Para Nietzsche la existencia no debería ser vista como una contraposición de fuerzas, sino como la relación constante entre una diversidad de fuerzas; la diferencia radica en que, por un lado, en la dialéctica el elemento negativo de una fuerza es parte de la esencia de ésta, es decir, el movimiento entre la contraposición de fuerzas es una negación de la diferencia tal que posteriormente ambas se reúnen en una síntesis que implica la superación de la contradicción, en otras palabras, niega la diferencia en tanto no es más que su propia negación, niega su negación; Nietzsche entiende esta negación como un elemento especulativo, abstracto, en fin, metafísico, y es justamente esto lo que denuncia de Sócrates en el *Nacimiento de la Tragedia*, la contraposición entre la racionalidad e instinto que se ha mencionado líneas arriba. Por otro lado, la relación entre una pluralidad de fuerzas no es tal que las diferencias entre estas se supriman, sino que, y en esto radica lo importante y novedoso de la filosofía trágica que Nietzsche confiesa haber dado forma, “afirma su propia diferencia y goza su propia diferencia” (Deleuze, 2006, p. 17). A diferencia de la dialéctica, lo negativo de una fuerza no se presenta como un elemento esencial ni necesario a la misma fuerza; la actividad de la existencia, de la vida, radica en el devenir en el que se afirma la relación de una multiplicidad de fuerzas, esto significa que la apertura a la pluralidad es el elemento dionisiaco clave de la filosofía trágica, la afirmación de la diferencia, la apertura a la multiplicidad con una sonrisa en el rostro. Ya no la supresión de una contraposición esencial sino, el sublime decir sí dionisiaco a la vida y a las tragedias que en ella se juegan. Nietzsche, para dar forma al superhombre creador que se afirma en la múltiple diferencia, afirma: “los espíritus que están elevados se ríen

de todas las tragedias, las reales y las ficticias (...) pues no la ira sino la risa mata. Ea! Aplastemos al espíritu de la pesadez” (Nietzsche, 2000, p. 72).

Nietzsche cultiva el espíritu y lo fortalece con las melodías de Dionisio para que haga frente a la vida y al dolor trágico que esta conlleva y, a su vez, desprecia las débiles almas que, a partir de la cobardía ante el dolor de lo diferente y lo azaroso de la existencia, niegan la realidad cobijándose en una morada metafísica, irreal, pobre, tal que asumen la diferencia como una negación necesaria, como un momento inevitable de la contraposición dialéctica. Dice Deleuze: “El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo (...) el superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre” (Deleuze, 2006, p. 17). Con respecto a lo negativo para la vida que resulta la contraposición dialéctica, característico de las naturalezas débiles, Nietzsche escribe:

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos, dice no, ya de antemano a un <<fuera>>, a un <<otro>>, a un <<no-yo>>; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este necesario dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar- su acción es, de raíz, reacción. (Nietzsche, 2006, p. 60).

### La cuestión de lo dionisiaco y la génesis de la Voluntad de Poder

En el *Nacimiento de la tragedia* la primera contraposición que se muestra es entre Apolo y Dionisio, posteriormente se hace presente la oposición entre Dionisio, o el espíritu trágico ático, y Sócrates y, finalmente, en el ensayo de autocrítica hace presente el “precavido y hostil

silencio con que en el libro entero se trata al cristianismo” (Nietzsche, 1981, p. 32), es por ello, que los últimos ataques de la pluma y el genio nietzscheano se dirigen al movimiento dialéctico negador de la vida que representa el cristianismo. Finalmente, para abonar la postura de Nietzsche anti dialéctico, afirma Deleuze:

Transvalorar se opone a los valores en curso, pero también a las pseudo-transformaciones dialécticas. El superhombre no tiene nada en común con el hombre genérico de los dialécticos, con el hombre en tanto especie, ni con el yo. No soy yo quien soy el único, ni el hombre. El hombre de la dialéctica es el más miserable, porque no es más que un hombre, que ha aniquilado todo lo que no era él (Deleuze, 2006, p. 229)

Entender el sí dionisiaco como una multiplicidad de fuerzas que juegan a aniquilarse a sí mismas y afirman sus diferencias en una guerra que es el fin de algo, sí, pero también el paso a algo nuevo; la vida que implica la muerte y todo lo que entre vida y muerte hay.

Para 1888 Nietzsche se propuso escribir su gran obra *Transvaloración de todos los valores*, que giraría en torno a la Voluntad del Poder, en la que habría de “poner los cimientos para una revisión de todas las presentaciones morales” (Safranski, 2001, p. 304). No obstante, Safranski nos aclara que Nietzsche no llegó a escribir dicho proyecto como tal, sino que lo desmembró en varios textos<sup>2</sup> (Safranski, 2001) en algunos de los cuales se puede identificar similitudes entre el elemento dionisiaco y la Voluntad de Poder. Safranski considera que se puede seguir el hilo que une la cuestión dionisiaca desde la etapa temprana de su pensamiento, hasta la Voluntad de Poder en la etapa última del mismo y, así, poner en evidencia la concordancia psicológica entre el genio dionisiaco y la difuminación de los límites individuales de la filosofía trágica y la dinámica superadora de sí mismo de la voluntad del poder. De esta manera, Safranski traza la arqueología de la Voluntad de Poder:

2. Entre ellos están el Anticristo y El Ocaso de los Ídolos. En este afirma a modo de firma en el prólogo de 1888: “Turín, 30 de septiembre de 1888, el día que fue terminado el primer volumen de *La Transmutación de todos los valores*”. (Nietzsche, 2001, p. 24)

Si perseguimos esta prehistoria en la obra de Nietzsche, topamos ante todo con el aspecto del poder del arte y del artista. No se hablaba de otra cosa que de estos poderes artísticos de la vida cuando Nietzsche analizaba la cooperación de las fuerzas apolíneas y las dionisiacas en la cultura griega. ¿Cuál es el poder del arte? (...) El poder del arte es un poder de la vida en tanto en cuanto hace presentir el oscuro nexo trágico de esta, pero a la vez crea un claro donde se puede morar. Puesto que la vida humana se rompe en la conciencia y, por eso, contiene un potencial de enemistad consigo misma, el poder artístico de la vida es también siempre un antipoder: protege la vida contra posibles destructores de sí misma (Safranski, 2001, p. 305)

Afirma Safranski:

Hay un camino unitario que, desde la voluntad del amor, a través de la danza de la vida y su menoscabo en el conocimiento, a través de la vida y el entumecimiento mortal, va hasta la filosofía de la voluntad de poder (Safranski, 2001, p. 299)

Es el dinamismo propio del baile eterno entre Apolo y Dionisio, aquel dinamismo propio de fuerzas que no se contraponen hasta anularse cual *mesotes* aristotélico, sino que se complementan y se rebalsan, de cuyos espontáneos pasos dionisiacos se generan los chispazos que encienden la mecha del incendio cósmico que devora todo lo antiguo, todo lo pesado, todo aquello de lo que se ha extirpado la vitalidad, de forma tal que del residuo vital que habita en las cenizas, de este ímpetu vital que se afirma ante la muerte y la destrucción, germina la nueva rueda del mundo que gira a fuerza de la Voluntad de Poder, a partir del diferencial de fuerzas entre Dionisio y Apolo como apertura a la multiplicidad. Así, del tórrido amor que Dionisio siente por el aburrido y mesurado Apolo es de dónde nace el impulso que se afirma ante todo lo bello y lo feo, ante la alegría y el terror, aquella fortaleza que crece a pesar de la pesadez, aquella Voluntad del Poder que supera los límites individuales para entregarse a la fiebre de la exaltación de la vida, a la superación de sí mismo. “En el hombre el sí mismo es una fuerza expansiva que lleva

inherente como peculiaridad suya una tendencia al crecimiento y a la acumulación” (Safranski, 2001, p. 301).

## Conclusiones

Primero, Nietzsche fue deudor del lenguaje y entramado conceptual de la tradición, por lo que no pudo expresar apropiadamente lo novedoso de su pensamiento en 1872. Por ello, fue necesario que tome distancia de la tradición y de sus influencias juveniles para forjar un nuevo lenguaje independiente del influjo dialéctico, a través del cual pueda expresar su innovadora crítica a la metafísica.

Segundo, el germen primordial de la Voluntad del Poder se encuentra ya en la filosofía trágica en tanto Dionisio sobrepasa a Apolo no de forma tal que aquel anula a este, sino en que el diferencial de fuerzas es una afirmación de la diferencia y apertura a la multiplicidad.

Tercero, Nietzsche acusó a la moral de esclavos como una manifestación del espíritu decadente y negador del mundo, como el abuso enfermizo que la racionalidad socrática tuvo sobre la historia del pensamiento. Presentó la historia de la metafísica como la historia de la negación de los instintos vitales de cara al incremento del poder, y al dualismo, que privilegia a la lógica como fruto privilegiado de la razón, como la reacción de los débiles de espíritu.

**Referencias**

- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Jähnig, D. (1982). *Historia del mundo del arte: Historia del arte*. Fondo de Cultura Económica
- Nietzsche, F. (2000). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *Ecce Homo*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2001). *El Crepúsculo de los Ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1981). *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1981). *Ensayo de autocrítica - El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial
- Nietzsche, F. (2006). *Genealogía de la moral*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdemar.
- Nietzsche, F. (1947). *La Voluntad del Poder*. Poseidón.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Trotta.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Zorzal
- Safranski, R. (2001). *Nietzsche*. Tusquets.
- Sánchez Pascual, A. (1971). *Introducción El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial.