

Recibido: septiembre 2009

Aceptado: octubre 2009

Ruperto Arrocha*

Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche

Resumen

La voluntad de poder para Nietzsche es un saber estar en el mundo, es un saber danzar con el ritmo y movimiento de la naturaleza. Es desde este horizonte donde debe comprenderse la valoración que Nietzsche realiza del mito como la forma de narración que comprende los movimientos subterráneos de la naturaleza.

Ahí donde Nietzsche habla de la transvaloración de todos los valores está planteándose la sustitución de los valores morales por los valores artísticos. Nietzsche mismo hizo de la poesía, de la música y la danza sus objetivos de estudio pero no sólo eso, también representaron para él motivo y pasión de su existencia.

Palabras clave: Arte, Hybris, Mito, Poder y Voluntad.

Art, Myth and Will to Power in F. Nietzsche

Abstract

To Nietzsche, will to power is a sort of know how to be in the world, a sort of knowing how to dance at nature's rhythm and within its movement. It is from this horizon that one must understand Nietzsche's appraisal of myth as the narrative form which encompasses nature's subterranean movement.

Where Nietzsche speaks of transvaluation of all values, he is suggesting the substitution of moral values by artistic ones. Nietzsche himself made poetry, music and dance, the focus of his studies. But it is not just that: they represented to him the motive and passion of his existence.

Keywords: Art, Hybris, Myth, Power, Will.

* Universidad Central de Venezuela.

Apuntes Filosóficos 35 (2009): 129-147.

Es un lugar común encontrar en los adversarios del pensamiento nietzscheano la afirmación de que el mito responde a una visión de la existencia en la que se glorifica la negación de la libertad. La comprensión del mito desde esa orientación desconoce la marca de Spinoza en las lecturas de Nietzsche. Giovanni Reale, estudioso del pensamiento platónico destaca la significatividad del mito desde la siguiente valoración:

“¿Qué es, entonces, el mito? –se pregunta Reale y acto seguido responde–. Es un método para entender y para expresar *algunos aspectos de la realidad que, por su misma naturaleza, no pueden captarse ni expresarse mediante el puro logos*. Más precisamente: el pensamiento explica con el *logos* el mundo de las ideas y del ser mediante un conocimiento puramente conceptual. Pero, justamente, al confrontarse con las ideas y con el ser, el pensamiento descubre que tiene una característica esencial que lo diferencia del ser mismo, a saber, la “vida”. En cuanto portador de la diferencia esencial de la vida respecto del puro ser, el pensamiento comprende la imposibilidad de concebir una idea del alma en el sentido estricto del *logos* conceptual, por cuanto la idea es un ser “inmóvil”, mientras que el alma implica “movilidad” y “vida”. (...) Por consiguiente, el mito viene a imponerse como “una historia del ser-aquí del alma. Y, en Platón, efectivamente, la gran mayoría de los mitos, y los más grandiosos, del *Gorgias* al *Fedón*, de la *República* al *Fedro*, se refieren precisamente al alma”¹.

De modo que la jerarquía que Nietzsche concede al mito en su obra habrá que entenderla desde el señalamiento de Reale, es decir como el esfuerzo en desentrañar los enigmas que encierra el alma humana. Nietzsche se encuentra persuadido, pese a su tan citado antiplatonismo, que la mejor forma de comprender el alma humana no puede ser solo exclusivamente la del logos sino que en esa comprensión hay que concederle un lugar esencial a toda la parte referida al inconsciente que se halla condensada y resumida en el mito y las explicaciones mitológicas. No es casualidad ver como en los escritos de Nietzsche el estudio del alma y la psicología ocupan un lugar fundamental en su obra. En esta dirección Nietzsche tiene una gran deuda con Spinoza quien ha sido, después de los presocráticos e incluso del mismo Platón, uno de los pioneros del estudio de los afectos, sentimientos y pasiones que componen el alma humana.

¹ Reale, G. *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder, Barcelona, 2001, p. 309.

Es verdad que Nietzsche cuestiona muchas veces a Spinoza pero no por ello se puede desconocer la influencia que en un tema tan primordial como el de la voluntad heredará de este autor. Spinoza, como sabemos, proclama en su *Ética demostrada según un orden geométrico* (1675) que: “el hombre en cuanto naturaleza está regido por la necesidad” y por tanto su corporalidad, su estructura fisiológica, es un poder que tiene un solo objetivo: *perseverar en su ser*. Aquí lo significativo, lo importante es saber que lo que determina o mueve a la voluntad en sí, es algo que le es propio, que le es inmanente. Lo que le determina no es una causa externa sino algo concomitante, algo que forma parte del estatuto ontológico de la voluntad entendida como voluntad en sí. Aquí lo “determinante” es el esfuerzo entendido como fuerza y movimiento de la naturaleza, o para ser más claros el carácter o *hybris* en tanto expresión de la naturaleza es lo que determina la existencia de la voluntad en sí. En este plano el despliegue de la voluntad en sí pese a ese impacto determinante de la *hybris* no puede reconocerse por medio de la relación causa-efecto; sino más bien por medio de las morfologías orgánicas correspondientes a estructuras rizomáticas². El cuerpo humano es para Nietzsche la expresión de una voluntad que se manifiesta “sin saberlo” mediante el juego inocente del devenir y en ese desenvolvimiento-esparcimiento crece, se fortalece y se multiplica. La necesidad que le determina no responde a afectos exteriores sino al despliegue de un sistema nervioso interno que impulsa su cuerpo como si se tratara de una forma. Lo importante es que la forma se sienta en concordancia con la idea que le ha generado. Y esto básicamente se logra para Nietzsche en la experiencia entendida como experiencia estética como bien lo percibe H. G. en *Verdad y método*.

“El conocimiento filosófico –como bien señala Philonenko en referencia a Schopenhauer– debe fundarse en la voluntad sin pretender conocerla por las causas. Para que el proceso se cumpla sin contradicción brutal hay que buscar la voluntad pura que, lejos de expansionarse ciegamente en el mundo, se orientaría hacia su vida interior “independiente de todo fin voluntario”. (...) Encontramos aquí el momento que en la espiral nos conduce a un escalón superior. Pues tal saber de la voluntad se expresa en el arte. Así la metafísica de lo bello es vislumbrada

² Guattari, F.; Deleuze, G. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia, 2002.

en el interior de la metafísica de la naturaleza. *El arte es la voluntad reencontrada*. Toda la metafísica de artista del primer Nietzsche tiene aquí su punto de partida”³.

El estado en el que el ser logra su potenciación es siempre un estado en actualización, es lo que Spinoza llama estar contento consigo mismo, no es otro que la manifestación de ese universal *ante rem* del que habla Schopenhauer al referirse a la música como fundamento ontológico de la existencia. Detrás de esta idea asumida por Nietzsche late en su totalidad la ascendencia de las ideas musicales, primero de Rousseau y luego de Schelling⁴. El mundo como representación se constituye para ellos a partir de una intuición a priori y, completamente activa, reproduciéndolos a partir de una unidad originaria. Por esta razón la explicación no resulta rapsódica sino sistemática, elaborada siempre en función de la totalidad y avanzando según sus necesidades internas, creciendo como un organismo, de forma articulada. Esta constitución a priori de la que habla Schelling guarda por un lado cierta concordancia con la voluntad en sí de Spinoza y anticipa la teoría de la voluntad de poder de Nietzsche. La voluntad conciente es enteramente distinta a la “voluntad en sí” o si se quiere a la voluntad fisiológica; la voluntad como conciencia deja de ser voluntad en sí; perdiendo por así decirlo su delirio creador, su estar fuera de sí, transmutándolo en una ilusión finalista, y en consecuencia en discurso moral o político. La superación de la *hybris* por medio de la moral tiene como resultado el control o normalización de las fuerzas orgánicas en valores totalmente opuestos a los estéticos; es decir en valores éticos, religiosos y políticos. En Spinoza “el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será el de perseverar en la afirmación y duración de nuestro ser”⁵. En este sentido podemos afirmar parodiando a Spinoza que para Nietzsche la voluntad es fuerte, es voluntad de poder, en la medida en que sus acciones se producen “con alegría”. En este horizonte puede hablarse

³ Philonenko, A. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 147-148.

⁴ Schelling, FWJ. (Introducción de Virginia López-Domínguez). *Filosofía del arte*. Tecnos, Madrid, 1999, p. XV.

⁵ Spinoza, B. *Ética demostrada según un orden geométrico*. Editora Nacional. Madrid, 1984, p. 194.

de que el significado de gay saber o saber alegre nietzscheano encuentra cierta concordancia con la idea de alegría desarrollada por Spinoza.

En Gilles Deleuze encontramos un señalamiento que puede ayudarnos a entender un poco este escenario:

No sabemos –dice Deleuze– ni siquiera lo que puede un cuerpo, dice Spinoza. Es decir, no sabemos ni siquiera de cuales afecciones somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia... La potencia de actuar, podemos saberlo por razonamiento, es la única expresión de nuestra esencia, la única afirmación de nuestro poder de ser afectado. Pero ese saber permanece abstracto. No sabemos cuál es esa potencia de actuar, ni cómo adquirirla o reencontrarla. Y sin duda no sabremos jamás, si no intentamos concretamente llegar a ser activos. La *Ética* termina con el llamamiento siguiente: la mayor parte de los hombres no se siente existir sino cuando padecen. No soportan la existencia sino padeciendo; “apenas deja de padecer (el ignorante) deja al mismo tiempo de ser”⁶.

La voluntad en sí es primariamente un movimiento que se “piensa” en el curso de su propia actualización. Su “potencia de actuar” es el “movimiento” propio de su fuerza creadora que consiste en la elevación de su experiencia empírica en existencia artística. La mejor imagen de este modelo la encontramos en la capacidad del artista que es capaz de crear “obras originales”. La tarea del artista es al mismo tiempo potenciación y develamiento de la fuerza interna que le susurra y habla a su cuerpo como si éste en su conjunto fuese un oído. Es una voluntad, para decirlo en términos hegelianos, situada “en sí y para sí” en los terrenos de la sensibilidad porque quiere, y sabe que su querer es anhelo de perseverar en el ser. La “voluntad en sí” es una fuerza inmanente que se despliega como un ejercicio “no consciente” que reafirma su condición de ser en el juego indefinido de la vida como creación. En *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche dice refiriéndose a este asunto lo siguiente:

“En primer plano se encuentran el sentimiento de la plenitud de poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la conciencia de una de una riqueza que quisiera regalar y repartir”⁷.

⁶ Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik editores, Barcelona, 1975, pp. 217 y 218.

⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y el mal*. Madrid, 1972, p. 224.

Se podría decir que la voluntad de poder en Nietzsche guarda una gran semejanza con lo que Spinoza en sentido estricto llama voluntad a secas, pues antes que nada la voluntad de la que habla el pensador judío es el despliegue de una sobreabundancia interna. Esa voluntad de poder es en Nietzsche un esfuerzo que no puede elegir otra cosa que no sea el fortalecimiento de sí mismo y esto sólo puede lograrlo por medio de la conversión de esas fuerzas en un lenguaje poético. En este horizonte debemos aceptar que lo que Nietzsche llama voluntad de poder responde en buena medida a la radicalización del concepto de voluntad previamente hilvanado por Spinoza. De modo que podemos concluir que esta voluntad de la que nos habla Nietzsche tiene su fundamentación en el espacio de la imaginación. Mónica Cragolini califica el esfuerzo nietzscheano como un trabajo de la razón imaginativa:

“La voluntad de poder como razón imaginativa opera según el símil del arte: los significados son establecidos en el juego mismo, sin necesidad de plantear vías de acceso a un algo otro que los justifique. La razón imaginativa, partiendo de la “des-fundamentación” genera sentidos provisorios mediante las interpretaciones perspectivísticas. (...) Interpretar la *Wille zur Macht* como razón imaginativa implica, a nivel del pensamiento y del lenguaje, la idea de un trabajo de continua transformación que rechaza tanto el descanso en las *arkhai* como la mirada desencantada que se posa en los fragmentos y rehúsa la búsqueda de un sentido para los mismos. (...) La propuesta de Nietzsche parece eludir estos dos extremos: el Sentido último no existe, (...) se debe admitir la posibilidad de crear sentidos provisorios, en los que los elementos de “unidad” son asumidos como fundamentos provisionales”⁸.

Una de los objetivos centrales de los escritos de Nietzsche consiste en establecer una relación entre lo que conocemos como voluntad y lo que podemos denominar como razón imaginativa. Asunto que puede entenderse desde el esfuerzo que realiza a lo largo de toda su obra por establecer un dialogo entre lo inconsciente y lo consciente. En *Aurora* Nietzsche realiza un oportuno señalamiento al indicar en el párrafo 7 lo siguiente:

⁸ Cragolini, Mónica B. “Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música”. *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 41, marzo de 1995, pp. 91-118.

“Cambiar la noción del espacio. —¿qué cosas han contribuido más a la felicidad humana? ¿Las reales o las imaginarias? Lo cierto es que el espacio que separa la dicha más grande del infortunio mayor no puede ser calculado más que con arreglo a cosas imaginarias”⁹.

El trabajo de la “conciencia” para Nietzsche pasa ciertamente por reconocer la evidencia de los sentidos pero esa “conciencia” en vez de afirmar su universalidad desde su mundo interior o inconsciente decide más bien reafirmar su subjetividad dándole la espalda a su *hybris*. En este sentido podemos señalar que Nietzsche siente que en el mundo contemporáneo la imaginación y los sentimientos han sido acorralados por una existencia abstracta y conceptual.

Si es verdad que la voluntad se encuentra determinada por el “carácter” o *hybris* —como afirmaba Heráclito— entonces no queda otro camino que intentar conocer los elementos que constituyen nuestra naturaleza para saber a que aternos cuando hablamos de “libertad de la voluntad”. Idea que es esbozada de la siguiente manera por Spinoza:

“No digo estas cosas con el objeto de inferir que es mejor ignorar que saber... sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos”¹⁰.

Vidal Peña en su introducción a la *Ética* de Spinoza afirma que: “Espinoza habría reconocido que el conocimiento es, en el hombre, una manifestación del *conatus*, que constituye la esencia de todo ser. Para decirlo de un modo llamativo: Espinoza habría reconocido que el conocimiento se da en función de la vida y no la vida en función del conocimiento”¹¹.

El conocimiento de sí mismo es una de las tareas fundamentales presente en los escritos de Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche. Ahora bien, en Nietzsche la comprensión de nuestro ser es posible mediante el estudio genealógico de las cosas o de la cosa. El ser está en el afuera, está en las cosas y para equilibrarlo

⁹ Nietzsche, Federico. *Aurora*. Bedout, Bogotá, 1974. Parágrafo 7.

¹⁰ Spinoza, B. *Ibíd.*, p. 282.

¹¹ Spinoza, B. *Ibíd.*, Introducción de Vidal Peña, p. 27.

ha debido integrar la naturaleza de su cuerpo en el cuerpo del mundo. La vida es un proceso de afectos y desafectos o mejor todavía como bien señala Rozitchner: “El amor es contagio de los afectos de los cuerpos sintientes, relentes de contactos, no de palabras que salen de la boca. El corazón se inflama de amor, se contagia no por las razones de las palabras sino de corazón a corazón con el otro, de alma a alma”¹². En la parte tercera de la *Ética* Spinoza se refiere a este contexto señalando lo siguiente:

“Y el hecho es que nadie hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea... Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”¹³.

Gilles Deleuze señala refiriéndose al pensamiento de Spinoza que:

“Todo el esfuerzo de la ética está destinado a romper el vínculo tradicional entre la voluntad y la libertad –ya sea que se conciba la libertad como el poder de una voluntad de elegir o aun de crear (libertad de indiferencia), ya sea como el poder de ajustarse a un modelo y realizarlo (libertad ilustrada)... Lo que define la libertad es un “interior” y un “sí mismo” de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad y por aquello sobre la cual ésta se regula, sino por la esencia y lo que de ella se deriva”¹⁴.

Nietzsche retoma este aspecto del pensamiento spinoziano hasta el punto de convertirlo en el “fundamento secreto” de su voluntad de poder. La “libertad” para Nietzsche corresponde al movimiento o devenir de la voluntad más allá de la utilidad, del placer o de cualquier otra actividad que no tenga como objeto único el incremento de su potencia creadora. Se puede afirmar que la “voluntad es libre” sólo en el despliegue espontáneo de sus impulsos, en la dinámica azarosa de su expansión creadora, como *poiesis*, como experiencia artística.

¹² Rozitchner, León. *La cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo*. Losada, Buenos Aires, 1997, p. 255.

¹³ *Ibíd*, p. 186 y 190.

¹⁴ Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 101-102.

Esto es lo que Gadamer intenta explicar al referirse *al juego como el hilo conductor de la explicación ontológica*. Veamos lo destacado por este autor:

“De hecho el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego. ... El modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto. El jugador sabe muy bien lo que es el juego, y que lo que hace no es más que juego; lo que no sabe es que lo sabe. ... Nuestra pregunta por la esencia misma del juego no hallará por lo tanto respuesta alguna si la buscamos en la reflexión subjetiva del jugador”¹⁵.

En Nietzsche la voluntad como voluntad de poder se perpetúa por medio de un quehacer que conduce sin proponérselo hacia la plenitud de la vida. La libertad es para Nietzsche la ilusión fundamental que se desprende del ejercicio de una imaginación que no tiene otro objeto que el de crear sin fin y sin fines. Esta “libertad” de la que habla Nietzsche se encuentra en el acto mismo del producir y por tanto más allá de conformarse a un objeto o concepto de modo estático o absoluto. En *Más allá del bien y del mal* –Nietzsche– se refiere a este tema de la siguiente manera:

“La aspiración a la “libertad de la voluntad”, entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que, por desgracia, continúa dominando en las cabezas de los semiinstruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus propias acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella causa sui (causa de sí mismo) y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada y a salir de la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad mayor aún que la de Münchhausen ... En lo “en sí” no hay “lazos causales”, ni “necesidad”, ni “no libertad psicológica”, allí no sigue “el efecto a la causa”, allí no gobierna “ley” ninguna. Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado

¹⁵ Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Ediciones sígueme, Salamanca, 2001, p. 144.

siempre, a saber, de manera *mitológica*. La “voluntad no libre” es mitología: en la vida real no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil”¹⁶

La voluntad como voluntad en sí misma, como voluntad en sí, sólo es “libre” en su infinito entretenimiento de potenciación. La naturaleza enseña que el que no se mueve perece. Nadie le dice a la voluntad muévete; pero ella sabe, sin que nadie se lo haya dicho, que si no se activa, muere. La voluntad de poder para Nietzsche es un saber estar en el mundo, es un saber danzar con el ritmo y movimiento de la naturaleza. De ahí su idea de que la música y el mito actúen como los verdaderos interlocutores de la fuerza hierática de la naturaleza. El mito y la música hablan el lenguaje de los sueños.

El mito no se detiene en la pregunta por la verdad de la vida porque él habla el lenguaje supremo de la naturaleza. Nietzsche así no los hace saber al afirmar que:

“El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos lo *que se es*. Desde ese punto de vista tienen un sentido y valor propios incluso los *desaciertos* de la vida, los momentáneos caminos secundarios y cerrados, los retrasos, las «modestias», la seriedad dilapidada en tareas situadas más allá de *la* tarea. En todo esto puede expresarse una gran cordura, incluso la cordura más alta: cuando el *nosce te ipsum* [conócete a ti mismo] sería la receta para perecer, entonces el olvidar-se, el *malentender-se*, el empequeñecerse, el estrechar-se, el mediocri-zar-se se transforma en la razón misma”¹⁷.

Veamos como lo que dice Deleuze sobre Spinoza concuerda plenamente con el planteamiento nietzscheano:

“En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la *vida*; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención... Antes que Nietzsche, denuncia ya todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despre-

¹⁶ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. Alianza Editorial, Madrid 1975, pp. 42-43.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 50-51.

ciamos la vida; no pensamos sino en evitar la muerte, y toda nuestra vida es culto a la muerte¹⁸.

Es desde este horizonte donde debe comprenderse la valoración que Nietzsche realiza del mito como la forma de narración que comprende los movimientos subterráneos de la naturaleza. En este punto no pueden ser menos oportunas las palabras de Gadamer al señalar refiriéndose a este asunto que: Naturalmente, narrar no es “probar”; la narración sólo se propone convencer y ser creíble... En cualquier caso, el mito es lo conocido, la noticia que se esparce sin que sea necesario ni determinar su origen ni confirmarla¹⁹.

El mito es la transcripción oral de los misterios de la naturaleza. La voluntad de poder encuentra en el mito el interlocutor ideal en el que puede vaciar todo su dinamismo interno por medio del simbolismo artístico. La voluntad de poder nietzscheana reproduce en paralelo la actividad del mito porque lo que ella busca es el incremento y expansión de su fuerza por medio de la poesía. A la voluntad en su reproducibilidad como mito sólo le importa el vigor de la forma como representación y apariencia; en tanto manifestación artística no le interesa la verdad sino la belleza. Esta voluntad es una voluntad que en su inmanencia juega a alcanzar la plenitud en las imágenes porque sabe que su verdad, como la verdad de toda obra de arte, se encuentra en la apariencia y en la representación. Agustín Izquierdo, afirma lo siguiente en el prólogo de su obra sobre Nietzsche:

El mundo como representación, desde la perspectiva nietzscheana de la voluntad de poder, no es una única voluntad que proyecta sin cesar imágenes, sino una pluralidad de fuerzas o voluntades, cuya tendencia es también la representación, la apariencia. Estas manifestaciones de fuerza no son pensadas como metáforas, sino como interpretaciones... Así son las pulsiones de nuestro propio cuerpo las que interpretan el mundo; cada pulsión es una ambición con su propia perspectiva que trata de imponerse a las demás pulsiones. La creación artística se entiende como interpretación, que es la exteriorización de los afectos como voluntad de poder²⁰.

¹⁸ Ob. cit., pp. 37-38.

¹⁹ Gadamer, H-G. *Mito y razón*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 26-27.

²⁰ Izquierdo, A. *Estética y teoría de las artes en F. Nietzsche*. Tecnos, Madrid, 1999. pp. 15-16.

En los escritos de Nietzsche la metáfora es la condensación de un simulacro en la que las imágenes artísticas renuevan el proceso creador de la naturaleza²¹. En Spinoza la voluntad se manifiesta a través de un doble movimiento: Uno como el puro perseverar en el ser y el otro como el esfuerzo en adecuarse a su “idea”. Si el accionar de la voluntad es para Spinoza una transformación constante de la fuerza en alegría para Nietzsche esa fuerza se transfigura en belleza. En este lugar Nietzsche antepone la fuerza estética como antagonica al quehacer moral. La voluntad de poder en su condición de voluntad estética no fija contenidos sino formas.

No se trata pues de que Nietzsche valide la opinión de Spinoza cuando señala refiriéndose a este punto que: *la convicción común del vulgo reside en creer que es libre en la medida en que le está permitido obedecer a la libidine*²².

Es cierto que Nietzsche es un gran admirador de la escuela de los cínicos pero no es menos innegable que no llega al punto de validar las posiciones filosóficas de estos pues la dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco busca un punto de intermediación entre las pulsiones y lo creativo-racional.

El juego dialéctico entre lo dionisiaco y lo apolíneo genera una razón apolínea-dionisiaca y no una razón dionisiaca o apolínea. El cuestionamiento de Nietzsche a la cultura de occidente busca responsabilizar a la civilización socrática cristiana de haber impuesto un modelo cultural basado en la supresión brutal de lo instintivo o del inconsciente colectivo. Una de las tareas primordiales de Nietzsche consiste precisamente en advertirnos acerca de la parcialidad de lo que conocemos como racionalismo. Rousseau sostenía que el hombre que reflexiona es un animal depravado y Schopenhauer lo corrobora. Ellos sin embargo no tuvieron otra elección que la de aceptar los procesos de objetivación y alienación del ser humano. Nietzsche sigue a su manera esta misma línea. Es verdad que los motivos que le movilizan difieren en muchos aspectos del de estos pensadores pero precisamente por esa misma circunstancia se propone establecer una genealogía de la cultura occidental. Nietzsche entiende que la única existencia auténtica es a la que accedemos por medio del arte.

²¹ Véase. Kofmann, Sara. *De cámara oscura. De la ideología*. Madrid, ediciones Josefina Betancourt, 1975.

²² Spinoza, B. *Ética*. Ob. cit., p. 390.

La afirmación nietzscheana de que la existencia sin música no es vida debe ser entendida en la línea de que el hombre es un poeta que habla el lenguaje de la música. El fundamento ontológico del ser humano es, como diría Rousseau, la melodía. La música es el demon que le sopla al oído del hombre: compón música. Idea que se encuentra sintetizada en la imagen del Sócrates condenado a muerte que recibe en un sueño la visita de un demon poeta que le susurra: compón música. De modo que podemos decir que el hombre es el ser que canta y dibuja no para olvidar la temporalidad de su ser sino por el contrario para afirmar la alegría de su existencia. La verdad para Nietzsche dentro de esta configuración se encuentra en el movimiento mismo de la libertad creadora o artística. Por este motivo Nietzsche pondrá todo su empeño en que el arte y principalmente la música prevalezca por encima de: la moral, la política y la religión. La libertad del acto creador no conoce ni de lógica ni de razones sino de la potenciación del acto creador. Solo el arte puede redimirnos del pesimismo que supone el reconocimiento de la finitud de nuestra existencia puesto que la experiencia estética es básicamente un decir sí, una afirmación de la vida, desde el saber trágico, desde la serenidad del Gay Saber.

La voluntad de poder en Nietzsche retoma el hilo trazado por Spinoza y Schopenhauer al presentarla como la expresión de una voluntad en sí que de modo permanente entiende la vida como devenir, como un estar siendo inmemorable. El animal que procura la conservación de su existencia y que vive atareado en satisfacer sus necesidades, que contempla el mundo desde la sensibilidad de sus afectos como sonidos, olores y colores. Como bien reconoce Chabanon cuando afirma que: “los pájaros no cantan para comunicarse entre ellos sino que cantan cuando llega el buen tiempo para expresar su placer y agradecimiento”²³. Al artista le pasa lo mismo que a los pájaros: canta, pinta e inventa no por necesidad ni para satisfacer a nadie sino para expresar su agradecimiento y regocijo con la vida.

Sabemos que después de 1876 Nietzsche pasó de la admiración a cuestionar el pensamiento de Rousseau pero la mayoría de las veces pasamos por alto la admiración que el joven Nietzsche había sentido por el pensador ginebrino. Pensador que, como sabemos, resultó determinante en la conformación

²³ Levi-Strauss, C. *Mirar, escuchar y leer*. Siruela, Madrid, 1998, p. 76.

de la estética de Kant, Schelling y Schopenhauer. Nietzsche en su obra: *Schopenhauer como educador* (1874), hace referencia a tres imágenes del hombre en nuestra época colocando en el primer lugar de ellas a J.J. Rousseau²⁴. Pese al rechazo ulterior de Nietzsche al pensamiento de Rousseau y Schopenhauer resulta difícil obviar la presencia de estos filósofos en sus escritos posteriores. La valoración del arte y en especial de la música forma parte de la deuda contraída con estos pensadores.

Una de las ideas esenciales que procura transmitir Nietzsche es que entendamos que la voluntad habla el lenguaje de la música, de esa fuerza inmanente *ante rem* que subyace en el interior de nuestro cuerpo. Lo que la voluntad desea, apetece o quiere responde a un proceso de potenciación ligado al hecho incontrovertible de establecer el bienestar de nuestro ser por medio de lo que Spinoza llama “alegría”.

En Nietzsche la voluntad es el impulso de vivir, pero este impulso es para él un salto que, como el del malabarista a riesgo de perecer, se juega su vida en la creación artística. Los únicos valores que le interesan a Nietzsche son los valores artísticos pues en los morales encuentra la negación misma de la vida y por tanto de la voluntad de poder. Ahí donde Nietzsche habla de la transvaloración de todos los valores está planteándose la sustitución de los valores morales por los valores artísticos. Idea esta que puede constatarse en la lectura de algunos de sus escritos como: *Más allá del bien y el mal* y *La genealogía de la Moral*. Analicemos o tengamos en consideración la siguiente referencia de Nietzsche:

“Resultado final: Todos los valores con ayuda de los cuales hemos tratado hasta el presente de dar valor al mundo, y que no han conducido más que a quitarle todo su precio, son, desde el punto de vista psicológico, el resultado de ciertas perspectivas de utilidad bien definidas, destinadas a mantener y fortificar ciertas formas de dominación humanas y proyectadas sin razón en la esencia de las cosas. Una vez más la hiperbólica ingenuidad del hombre que se toma por el sentido y la medida de las cosas. (*Voluntad de poder*, II, 1, III, § III. XI, 1887, III, 1888. XV, 12.)”²⁵

²⁴ Nietzsche, F. *Schopenhauer como educador*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 59-60.

²⁵ Lefebvre, H. *Nietzsche*. FCE, México, 1972, p. 289.

Es común ver en los escritos de Nietzsche un permanente cuestionamiento a lo que conocemos como sujeto o Yo, porque lo que intenta explicarnos es que no hay un sujeto interpretante sino un proceso interpretativo. El artista interpreta el mundo a partir de sus fuerzas internas y, por la comprensión que hace de lo exterior, rompe con las reglas del lenguaje codificadas y aceptadas. Es en este sentido en el que debemos entender su idea del arte como mentira y apariencia²⁶. En su polémico libro titulado: *En torno a la voluntad de poder*, afirma lo siguiente:

“El nacimiento de las “cosas” es totalmente la obra de quien representa, piensa, quiere, siente. La noción misma de “cosa” lo es tanto como todas las cualidades. El “sujeto” mismo es una creación de ese tipo, es una “cosa” como las demás, una simplificación para designar como tal la *fuerza* que establece, inventa, piensa, a diferencia de toda actividad particular que consiste en establecer, inventar, pensar. La *facultad* es designada así en contraposición a todos los hechos aislados; en el fondo, es el obrar concentrado, respecto a todo el obrar que puede todavía ser alcanzado (el obrar, y la probabilidad de todo obrar análogo)”²⁷.

El yo aparece en Nietzsche como pretensión unitaria, como la ilusión totalizante a la que opondrá, como bien opina Deleuze, la noción de cantidades dinámicas que viabilizan las relaciones de tensión como lo propiamente constitutivo del ser²⁸.

En su cuestionamiento del pensamiento presocrático reconoce que nuestra existencia está sujeta: al devenir, al combate sin cesar; al obrar sin finalidad; a la alternancia caprichosa de lo absurdo; al resultado de un movimiento absolutamente ciego; a la paz mortal del caos; al *nous* arbitrario predicado por Anaxágoras; al «ciego azar» de Demócrito.²⁹ El devenir –dice Nietzsche– es inocente, no juzga, no delibera tiene sus propias leyes, fluye sólo fluye, podríamos decir, como el río de Heráclito. Nietzsche encuentra que –siguiendo a Spinoza– todo acto humano tiene como fundamento, o necesidad interna, este ímpetu de per- vivir o perseverar, al que denominará complejamente voluntad de poder. En el

²⁶ Sobre el arte como apariencia puede consultarse la obra de E. Lynch. *Dioniso dormido sobre un tigre*. Destino, Barcelona, 1993, pp. 285-289.

²⁷ Nietzsche, F. *En torno a la voluntad de poder*. Provenza, Barcelona, 1973, p. 99.

²⁸ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1986, p. 15.

²⁹ Nietzsche, F. Ob. cit., pp. 124, 125 y 158.

segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, se encuentra un pasaje bajo el título: “Doble prehistoria del bien y del mal”, donde puede leerse que:

(...) el concepto del bien y mal tiene una doble historia previa: una, en el alma de los linajes y las castas dominantes. El que tiene el poder de retribuir, bien por bien, mal por mal, y realmente ejerce la retribución, es decir que es agradecido y vengativo, es considerado como bueno; el que no tiene poder y no puede retribuir, es considerado como malo. (...) La otra, en el alma de los sometidos y carentes de poder. (...).³⁰

El héroe trágico griego sabe que no puede elegir entre la alegría y la tristeza sino que tiene que aprender a convivir con las dos mediante la confrontación indisoluble de lo impulsivo y lo sereno o de lo violento y lo apacible. El individuo heroico, en la medida de sus fuerzas procura, dirá Nietzsche siguiendo a Spinoza, ser activo y regocijarse³¹. El héroe griego es aquel que ha aprendido antes que nada a reírse primero de sí mismo y luego de la adversidad. La verdad no es algo que le interese o le incumba al ser heleno porque sabe que ante lo trágico sólo cabe responder con la belleza poética. Por esta razón Nietzsche reconoce en el *Nacimiento de la tragedia* que:

“La alegría metafísica por lo trágico es una transposición de la sabiduría dionisiaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen: el sufrimiento del individuo lo supera Apolo aquí mediante la glorificación luminosa de la eternidad de la apariencia, la belleza triunfa aquí sobre el sufrimiento inherente a la vida”³².

El arte como manifestación de la belleza estructura toda la secuencia narrativa del *Nacimiento de la Tragedia* hasta al punto que podemos afirmar que esta obra se fundamenta en el siguiente reconocimiento: “A ese heleno, de nuevo, lo salva el arte y, mediante el arte, lo salva para sí la vida”. La vida

³⁰ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, (Sobre la historia de las percepciones morales. Aforismo 45), 2 Vols. Akal, Madrid, 1996.

³¹ Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Nacional, 1975. Quinta parte.

³² Nietzsche, F. *Nacimiento de la tragedia*. Alianza editorial, Madrid, 1973, 137.

para Nietzsche o es estética o no es. Los griegos trágicos hicieron de su vida una existencia en sentido universal, esto es una vida fundamentada en la pasión por la existencia, una vida abierta al Eros en todos sus sentidos y significados. Nietzsche mismo hizo de la poesía, de la música y la danza el motivo y pasión de su existencia.

El hombre trágico griego es para Nietzsche un hombre que enfrenta la vida con las fuerzas de la imaginación. No hay ninguna correspondencia ni posibilidad de equiparación entre la grandeza de los mitos de Esquilo y de Sófocles y la decadencia que desde su punto de vista inauguran los mitos de Sócrates, Eurípides y que alcanzan su cenit en los mitos de la religión cristiana. El hombre que transforma sus sueños en arte es para él sinónimo de un hombre activo, de un hombre que busca en la desmesura de su naturaleza, en sus desequilibrios, las raíces del hombre despierto. En *Verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche se refiere a este asunto del siguiente modo:

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como “héroe desbordante de alegría”, esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. ... Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad; el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya, gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación³³.

Nietzsche sabe que las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres y la naturaleza sino una unión entre los hombres y su naturaleza. Los estados dionisiacos, entre los asiáticos, significaban la más grosera manifestación de los instintos inferiores; pero en la unidad de lo apolíneo y lo dionisiaco “el principio de individuación supone ahora un retorno al juego tenso

³³ Nietzsche, F. *Mentira y verdad en sentido extramoral*. Ob. cit.

entre esos dos estados. Lo subjetivo y lo objetivo desaparecen totalmente en la eruptiva violencia de lo universal-natural de la belleza artística. La voluntad de poder lo reduce todo a la inocencia de la belleza. El saber del artista, para Nietzsche, anticipa, precede y hace posible el saber del filósofo. Si la raíz última del conocimiento se encuentra en la “anamnesis”, o recuerdo, quién mejor que el poeta para sacarla del olvido. No le falta razón a Deleuze al afirmar que:

“Por eso Nietzsche repite siempre que la voluntad de poder es “la primitiva forma afectiva”, de la que derivan los restantes sentimientos. O, mejor aún: “La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un pathos”. Es decir: la voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial... La voluntad de poder se manifiesta, en primer lugar, como sensibilidad de las fuerzas; y en segundo lugar, como devenir sensible de las fuerzas: el pathos es el hecho más elemental del que resulta el devenir”³⁴

El materialismo de Nietzsche en su reconocimiento de la finitud de la existencia le lleva a la afirmación de la muerte de Dios. El drama ático explica, desde su opinión, la genuina precariedad de la existencia humana. De modo que no podemos sino estar de acuerdo con Klossowski cuando afirma que:

“Lo que implica el Eterno Retorno en cuanto doctrina es precisamente la insignificancia de una vez para siempre del principio de identidad y de no contradicción, base del entendimiento: si todas las cosas advienen de una vez para siempre, caen en la insignificancia del sentido por carecer de intensidad. Pero dado que la intensidad es el alma del Eterno retorno, todas las cosas adquieren significación de acuerdo al grado de intensidad del círculo”³⁵.

En su escrito titulado *El pensamiento trágico de los griegos*, Nietzsche refiriéndose al *Prometeo* de Esquilo afirma lo siguiente: “El hombre, elevándose hasta lo titánico, conquista su propia cultura y obliga a los dioses a unirse con él, porque en su propia sabiduría tiene en sus manos la existencia y los límites de los dioses”³⁶.

³⁴ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 91-92.

³⁵ Klossowski, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Seix Barral, 1972,

³⁶ Nietzsche, F. *El pensamiento trágico de los griegos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 163.

Y ya para finalizar estas páginas nada mejor que recordar y tener presente las palabras siguientes de Rudiger Safranski:

“Ahora bien, para Nietzsche, lo mismo que para Hölderlin, en el presente la “noche de los dioses” ensombrece también la cultura. La gran indiferencia ha penetrado en el interior de la cultura y hace que muera la relación entre los hombres. Por eso resulta tan urgente que se activen las energías míticas para el intento de establecer valores unificantes y vinculantes en la convivencia humana. Los mitos son creaciones de valor en orden a establecer una coherencia profunda en la sociedad. Los mitos responden, pues, al gran silencio de la naturaleza y a la erosión del sentido en la sociedad”³⁷.

³⁷ Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 92.