

TRABAJO FIN DE GRADO
GRADO EN FILOSOFÍA

El *juego* en la filosofía de Friedrich Nietzsche

Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía.

Curso 2018/2019

Alumno: Ismael José Trujillo Hernández

Tutor: Iñaki Marieta Hernández

Índice

I.	Introducción.....	3
II.	Antecedentes.....	6
	<i>La ἀρετή y el ideal agonal.....</i>	6
	<i>La concepción trágica del hombre griego</i>	10
	<i>Transformación y decadencia de la concepción trágica de la existencia</i>	14
III.	Estado actual de la cuestión	19
	<i>La interpretación nietzscheana de la concepción trágica de la existencia</i>	19
	<i>La muerte de Sócrates</i>	23
	<i>La ambigüedad de la concepción nietzscheana del nihilismo</i>	27
	<i>El carácter lúdico de la existencia.....</i>	32
IV.	Discusión y posicionamiento	39
	<i>Nietzsche como pensador metafísico.</i>	39
	<i>Importancia y características del juego.....</i>	43
V.	Conclusión y vías abiertas	48
VI.	Bibliografía	51

I. Introducción

El proyecto filosófico de Friedrich Nietzsche consiste en la afirmación de la vida como un todo que responde, directamente, a la absoluta correspondencia entre la plenitud de su sentido y los propios límites de ésta. Con esta tesis Nietzsche pretende recuperar, en modo trágico, lo que ha sido olvidado: la aceptación de la vida en su totalidad. Esta recuperación de la vida como el único horizonte donde ella misma cobra sentido significa, en la filosofía de Nietzsche, poner de manifiesto el carácter trágico de la existencia. Al decir que la comprensión de la vida en su totalidad, esto es, el carácter trágico de la existencia ha sido olvidado, Nietzsche pone de manifiesto una doble valoración que en algún momento estuvo presente y también, tras mostrar lo imperativo de su ausencia, define la superación del olvido como una necesidad.

Esta valoración interna de la vida señala lo olvidado como algo que en algún momento ya estuvo presente y que Nietzsche sitúa en los comienzos del pensamiento occidental, concretamente en la cultura griega pre-platónica. La concepción trágico-existencial adquiere en su proyecto filosófico un sentido sustantivo y proyectivo: por un lado, busca recuperar aquello que ha sido olvidado y además, pretende responder a las causas y consecuencias del olvido. Este es el aspecto positivo de la crítica filosófica de Nietzsche a la que intentamos responder en este trabajo. En concreto, trataremos de poner de manifiesto la importancia que adquiere el concepto de *juego* en la filosofía de Friedrich Nietzsche; concepto a través del cual se hace posible una concepción trágica de la existencia para con la contemporaneidad filosófica.

La importancia que tiene el *juego* en la filosofía de Nietzsche la obtiene de su concepción trágica de la existencia, esto es, del modo trágico según el cual ésta se desenvuelve. Sólo en este sentido se hace posible la aceptación de la vida en su totalidad; aceptación en que consiste la concepción trágico-existencial que Nietzsche pretende recuperar. El olvido de dicha concepción lo atribuye Nietzsche al surgimiento de la metafísica que tiene lugar con la aparición de la moral socrático-platónica. La necesidad de recuperar la concepción trágico-existencial según Nietzsche, tiene que ver con las consecuencias decadentes que derivan de la moral socrático-platónica, esto es, de las potencias nihilistas cuyas raíces se hunden en la metafísica de la existencia. El poder de la inversión que llevan a cabo Sócrates-Platón en relación a los valores pre-platónicos, es tal, tanto respecto a lo que le

precede como a lo que le sucede, que Nietzsche la define en oposición a la vida. En la medida en que resalta el carácter trágico de la existencia expresado en la cultura griega pre-platónica, Nietzsche pone de manifiesto el carácter “anti-griego” de la metafísica.

A continuación, expondremos resumidamente el contenido de los apartados en que será desarrollada la tesis del presente trabajo. En “Antecedentes” rastreamos varios conceptos determinantes de la cultura griega pre-platónica ligados a la noción de *juego*: el ideal agonal, presente en las odas de Píndaro, y el concepto griego de ἀρετή, así como su posterior transformación. Además, resaltaremos la problemática trágico-existencial tal como aparece en las tragedias de Esquilo y Sófocles, así como el cambio político-cultural que llevó a Eurípides a prescindir de la divinidad y a situar la problemática moral como el asunto central de sus tragedias.

En el segundo apartado, que lleva por título “Estado actual”, trataremos de resaltar la importancia que tiene en la obra de Nietzsche la inversión socrático-platónica de los valores pre-platónicos. En este sentido, expondremos las consecuencias de dicha inversión en la actualidad de la civilización occidental: el nihilismo. Para ello nos centraremos, en primer lugar, en la interpretación realizada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, acerca de la concepción trágica de la existencia partiendo de la relación antinómica entre las divinidades de Apolo y Dionisos. Posteriormente, veremos cómo esta concepción trágico-existencial que comprende la vida como un todo es sustituida por una concepción metafísica de la existencia, que en tanto que metafísica es dual y que Nietzsche atribuye a la influencia de la moral socrático-platónica. Además, veremos cómo esta supeditación de la vida a “su” sentido metafísico da lugar a una concepción decadente de la misma que desemboca en el nihilismo. Porque ya en la moral racionalista socrático-platónica el nihilismo está supuesto, en la medida en que la diferencia que se enraíza en lo instintivo queda anulada en beneficio del descubrimiento “igualizante” de la razón. Sin embargo, en nuestro análisis no nos delimitaremos al aspecto crítico-destructivo del pensamiento nietzscheano sino que también profundizaremos en el modo a través del cual Nietzsche afronta las consecuencias del nihilismo, retomando, a partir de éste, la concepción trágica de la existencia. De este modo, trataremos los pilares conceptuales de la filosofía de Nietzsche: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el superhombre.

Posteriormente, contrastaremos en “Discusión y posicionamiento”, las interpretaciones de Martin Heidegger y Eugen Fink sobre la filosofía de Nietzsche, resaltando la estructura metafísica que adopta su planteamiento, y que lleva a ambos autores a considerar a Nietzsche como el último pensador metafísico. Sin embargo, a través de la interpretación realizada por Fink sobre el pensamiento de Nietzsche en *La filosofía de Nietzsche*, nos centraremos en la noción de *juego* que éste último toma de Heráclito y que libera a su filosofía de toda posible connotación metafísica. En este sentido, trataremos de profundizar en el carácter lúdico de la existencia que posibilita la concepción trágico-existencial de la filosofía de Nietzsche. Para ello, tomaremos como referencia el análisis histórico del concepto de *juego* realizado por Johan Huizinga en su obra *Homo Ludens*.

Para finalizar, en “Conclusión y vías abiertas” haremos un breve repaso del recorrido realizado con el objetivo de profundizar en la relación existente entre la noción nietzscheana de *juego* y la concepción trágica de la existencia. Y, además, veremos cómo a través de la actividad física y deportiva la vida se presenta a sí misma como *juego*, siendo tanto lo que *juega* como lo *jugado*.

II. Antecedentes

El presente trabajo tiene como objetivo poner de manifiesto el carácter fundamental de la relación que existe dentro del pensamiento de Nietzsche entre la concepción trágico-existencial y el carácter lúdico de la vida. Así, como considerar las posibles implicaciones de dicha relación sustancial. En este apartado concreto pretendemos contextualizar dicha conexión. Para ello, nos remitiremos a aquello que con respecto al pensamiento socrático-platónico Nietzsche pretende recuperar. Es decir, la contextualización que pretendemos reconstruir a continuación se refiere a la vuelta a “lo griego” que la evolución del pensamiento socrático-platónico ha convertido, según Nietzsche, en imperativo y que supone dentro de su pensamiento la afirmación del carácter trágico-lúdico de la existencia.

Este es el sentido en el que exploraremos aquello que, dentro del pensamiento de Nietzsche, equivale a los aspectos fundamentales de la cultura griega. En concreto nos detendremos en la evolución de la noción de ἀρετή, tal y como es concebida a partir del carácter agonístico de la cultura griega. Esta exposición de la importancia de la relación entre la noción de ἀρετή y el ideal agonal nos permitirá reconstruir las profundas transformaciones que sufren ambos conceptos. El carácter representativo de la concepción griega de la existencia a la que ambas nociones responden encuentra en la tragedia ática un espacio fundamental de expresión y manifestación. Por ello, la comprensión de la ἀρετή nos permitirá acceder también a la evolución de la concepción trágica del hombre griego.

La ἀρετή y el ideal agonal

El desarrollo de la γυμναστική en la educación griega del siglo V a.C., jugó un papel fundamental en la cúspide jerárquica de la sociedad: la aristocracia. La importancia de la γυμναστική en la formación del hombre griego debe su valor a los ideales dominantes en la vida griega. El ideal agonal predominante entre la nobleza griega del siglo V a.C. supuso la aspiración del hombre a la más alta ἀρετή, en la cual «se concentra el ideal educador de este período en su forma más pura»¹. La formación constante a la que se

¹ JAEGER, W. (1933) *Paideia* (trad. J. Xirau y W. Roces) FCE, México, 2012, p. 21.

sometía el individuo se encuentra intrínsecamente vinculada al perfeccionamiento de sí que se efectuaba por medio de la *γυμναστική*. La concepción del hombre griego, que hoy podría traducirse como realización de la perfecta unidad entre las facultades físicas y morales del ser humano, así como de su total dependencia del reconocimiento por parte de la sociedad a la que pertenece, era el *τέλος* de toda *παιδεία*.

«La unidad de lo espiritual y lo corporal, irreparablemente perdida para nosotros, [...] nos muestra el camino para llegar a la comprensión humana del ideal agonal, aunque la realidad no haya correspondido nunca a ella»².

El hombre griego se presenta aquí no como individuo sino como ideal al que aspira el esfuerzo humano en el perfeccionamiento de sí hacia la más alta *ἀρετή*. La dignidad del individuo, su valor moral, halla su expresión más alta en la unidad entre la fuerza y la destreza que se desarrolla en el combate. Ambas son totalmente dependientes entre sí e incapaces de ser concebidas como atributos separados de un mismo individuo. De este modo, la adquisición de las aptitudes corporales dispuestas para la lucha y el combate es un factor fundamental de la *παιδεία*, en tanto que determinan el valor mismo del individuo, cuya manifestación más sublime es el triunfo en la lucha. La *Νίκη* (victoria) adquiere un carácter de plenitud que invade toda posterior división y clasificación de lo humano. Aquel que posee el gozo del triunfo goza, a su vez, de la plenitud de sentido.

Este carácter perfeccionista de la *ἀρετή*, fuertemente vinculado a la *ἀσκήσις* (entrenamiento), requería de un continuo temporal que posibilitase la realización de la misma, fortaleciendo su significatividad ontológica. La victoria resultante suponía la exaltación del individuo victorioso, volviéndolo reconocible para la multitud, y solo porque formaba parte de esta era capaz de adquirir conciencia de su valor. La exaltación del individuo como peculiaridad que supone su distinción respecto al resto de los mortales lo sitúa más cerca de la divinidad. El carácter divino que se le atribuye al individuo anula el continuo temporal al que se ha sometido en la *ἀσκήσις* y que hace posible la comprensión de la victoria como culminación. La *ἀρετή*, concebida como unidad de las cualidades humanas, posibilita la distinción de los individuos como tal, siendo, por tanto, la base del desarrollo jerárquico de la civilización griega.

La *ἀρετή* era concebida bajo la forma de la unidad, de modo que la victoria adquiriría un carácter de plenitud que invadía toda posterior división y clasificación de las cualidades

² *Ibid.* pp.199-200.

humanas puestas en escena. De esta unidad del ámbito de lo humano, únicamente expresable en la confrontación que le es propia al combate, resulta la superioridad o inferioridad jerárquica, siempre enfocada al perfeccionamiento de la ἀρετή. La superioridad debida a la sangre, estrechamente ligada al derecho de gobernar, quedaba demostrada en la victoria del combate, a la cual le pertenecía, además, tanto la riqueza como la belleza. La gloria era, por tanto, el resultado de tales cualidades, pues sólo al vencedor le es lícito sentirse glorioso; no hay nada más valioso que la gloria del combate. Así, en los cantos finales de la *Ilíada*, recuerda Néstor, rey de Pilos, en su vejez:

«Así era entonces; mas ahora sean los jóvenes los que afronten esa clase de empresas. Es menester que yo a la luctuosa vejez obedezca; pero antaño yo destacaba entre los héroes.

Mas ve y sigue con los juegos fúnebres en honor a tu compañero.

Esto lo acepto gustoso, y mi corazón se alegra de ver cómo siempre te acuerdas del honor que se me debe, y no olvidas la honra que me corresponde recibir entre los aqueos.

Que los dioses en pago de esto te den el favor que apetezcas.»³

La aspiración heroica del ideal agonal predominante en la Grecia del siglo V a.C., suponía la semejanza entre el héroe homérico y el luchador agonal, en la medida en que a ambos les pertenece tanto el ardor de la batalla como la calidez de la victoria. Podemos apreciar además la intrínseca dependencia social del reconocimiento con respecto al honor que pervive en el recuerdo. Tal privilegio solo le era concedido a la aristocracia dominante, quedando toda labor artesanal y manual desprestigiada en los escalafones inferiores de la jerarquía social.

En cambio, el ideal agonal anteponía a estas labores, la primacía del perfeccionamiento de la ἀρετή que tendía a la «*kalokagathia* en el sentido de una formación espiritual plenamente consciente»⁴, y que debía comenzar a realizarse desde épocas muy tempranas. La entrega total de sí al perfeccionamiento de la ἀρετή estaba reservada a los miembros de la clase aristocrática dirigente. Así pues, ἄγων según Burckhardt, «es el elemento de

³ HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 643 – 650 (trad. E. Crespo) Gredos, Madrid, 2014.

⁴ JAEGER, W. (1933) *Paideia* (ed. cit.) p. 263.

fermentación en general, que causa el desarrollo de todo poder o saber, en el momento en que existe la libertad necesaria para ello»⁵.

Tal dedicación suponía una potenciación de todo el entramado espiritual atribuible al héroe homérico. Tanto la fuerza y la destreza, como el valor y la confianza, debían ser consecuencias del adiestramiento. Estas características, fácilmente atribuibles a una perspectiva dualista, no suponían, en cambio, una división respecto a la formación del individuo por medio del entrenamiento; sino que, por el contrario, correspondían a la unidad de la ἀρετή y, por ello, la realización de unas implicaba, a su vez, el fortalecimiento de las otras. La sinonimia expresada en dicha unidad inspiraba al atrevimiento de lo grande que encontraba su conclusión en la gloria adquirida. La mera existencia merecía ser correspondida con la inconformidad respecto a las experiencias cotidianas de autoconservación; inconformidad que impulsaba al individuo a un acrecentamiento de sí, en el cual se fundaba el orgullo. Así, afirma Píndaro,

«El peligro grande no admite a un hombre cobarde.

Si hemos de morir, ¿por qué preparar en vano
una vejez sin gloria sentados en la oscuridad,
privados de todo lo bello?»⁶

La poesía pindárica del siglo V a.C. pretende exaltar la belleza y la grandeza del hombre agonal, expresando, a su vez, el momento de culminación del ideal agonístico griego. La comprensión del hombre se vuelve fondo y contenido principal de las artes debido a su concepción divina. Se trata, por tanto, de plasmar la perfección del cuerpo, el valor y la gloria de sus acciones. Los héroes de los que habla la poesía pindárica son ahora «hombres que viven y luchan en su tiempo. Pero los sitúa en el mundo de los mitos. [...] En un mundo de modelos ideales, cuyo esplendor irradia sobre ellos y cuyo elogio debe moverlos a elevarse a semejante altura y despertar sus mejores fuerzas»⁷.

La victoria no solo supone ya la superioridad respecto al choque de fuerzas que tiene lugar por medio del combate, sino que, más bien, resalta el carácter divino del vencedor, por lo que la victoria es concebida como expresión de la ἀρετή. La comprensión de la perfección como algo aun no alcanzado, permite la entrega de sí a dicho

⁵ BURCKHARDT, J. (1898-1902) *Historia de la cultura griega Vol. IV* (trad. G. Fons) Iberia, Barcelona, 1975, p. 128.

⁶ PÍNDARO, *Olímpica*, I, 80 – 85, en *Obra completa* (trad. E. Suárez) Cátedra, Madrid, 2008.

⁷ JAEGER, W. (1933) *Paideia* (ed. cit.) p. 206.

perfeccionamiento. La tendencia hacia la más alta ἀρετή supone, por tanto, el desarrollo de las cualidades humanas que aun duermen en el hombre agonal y de cuyo privilegio goza; por lo que debe entregarse a la potenciación y dominación de las mismas, de acuerdo a su naturaleza divina.

«¡Alma mía querida, no persigas
una vida inmortal: agota el recurso factible!»⁸

La sensación de banalidad que acontece en la delimitación de la existencia a su mera conservación no encuentra aquí su expresión. En el perfeccionamiento de la ἀρετή la finitud le pertenece propiamente al individuo que, de manera consciente, comprende el fin como conclusión; la continuidad de dicho perfeccionamiento y la victoria como conclusión señalan su diferencia respecto al resto de los mortales:

«el hombre no es nada, es la sombra de una apariencia; para los inmortales se levanta inmovible el cielo de bronce. Sólo un prodigio, la intrusión de una divinidad en el curso normal de la naturaleza, es capaz de exaltar el alma de un ser mortal a la vida de los héroes y de los dioses».⁹

El hombre agonal, entregado al perfeccionamiento de la ἀρετή, denota la posibilidad de alcanzar la divinidad por medio de dicho perfeccionamiento. Los himnos a los vencedores dan cuenta de este sentimiento religioso que acompaña al hombre agonal del siglo V a.C. Comparando sus hazañas con las de los dioses y héroes de la religión popular, es alzado a la cumbre de la divinidad. El carácter divino de la ἀρετή es lo que posibilita su ascensión. Solo en tanto que surge victorioso del combate le pertenecen propiamente los privilegios divinos, convirtiéndose así en objeto de los himnos, los cuales constituyen «la culminación de la vida religiosa del mundo aristocrático»¹⁰.

La concepción trágica del hombre griego

La poesía pindárica, que sirve de puente para comprender las fuerzas morales y religiosas del espíritu aristocrático, denota la pervivencia del anhelo de la restauración del mundo

⁸ PÍNDARO, *Pítica*, III, 60 – 65, en *Obra completa* (ed. cit.)

⁹ ROHDE, E. (1890-1894) *Psique Vol. II* (trad. S. Fernández) Labor, Barcelona, 1973 p. 444.

¹⁰ JAEGER, W. (1933) *Paideia* (ed. cit.) p. 198.

griego aristocrático donde la jerarquía social se establecía aun en base a las líneas de sangre.

Los cambios políticos que atentaban contra la aristocracia griega en tiempos de Píndaro (518 a.C. – 438 a.C.) y que culminaron con el establecimiento de la democracia por parte de Clístenes (570 a.C. – 507 a.C.) supusieron, a su vez, la transformación de la concepción heroica del hombre de la cual habla la poesía griega arcaica. La supresión del dominio aristocrático se llevó a cabo por medio de la implantación de «un sistema democrático y electoral fundado en la nueva división territorial»¹¹ de Atenas en diez *phylai*. Esta fragmentación política del territorio ático supuso la intervención heterogénea de las diversas regiones que acabó por romper con la delimitación del poder político a las líneas de sangre privilegiadas, reduciendo su influjo y logrando el equilibrio entre la clase aristocrática y el pueblo llano. Sin embargo, esta homogeneización del poder político con respecto a la toma de decisiones no supuso la disolución de la aspiración espiritual aristocrática, la cual permaneció vigente hasta finales del siglo V a.C.

El ideal del hombre griego se independiza así de su sentido puramente aristocrático que comprende la ἀρετή en intrínseca relación respecto a la herencia familiar que le era propia a las grandes estirpes. El nuevo hombre democrático comienza a comprenderse en base a los ideales de libertad predominantes y promotores de la transformación política y social del momento, de modo que la carga educativa de la poesía griega sufre también de dicha transformación. El sentido heroico del hombre como ideal reside, por primera vez, con Esquilo (525 a.C. – 456 a.C.), «dentro del espíritu de la libertad»¹². Su obra supone un punto de inflexión con respecto al legado tanto de la literatura como del pensamiento griego. En este sentido, la tragedia, concebida como un nuevo género literario de origen desconocido, se nos aparece, por primera vez, en «las formas más altas de su desarrollo. En la forma acabada en que la hallamos en Esquilo, aparece como el renacimiento del mito en la nueva concepción del mundo y del hombre ático a partir de Solón»¹³.

Ya en la poesía política de Solón (638 a.C. – 558 a.C.), un siglo antes de Esquilo y aun durante el gobierno de los tiranos, aparece la Δίκη en el sentido del estricto orden jurídico que gobierna el mundo. Para Solón la tendencia del mundo al equilibrio carga a los individuos con la responsabilidad que les era atribuida a los dioses. Son, por tanto, la

¹¹ *Ibid.* p. 223.

¹² JAEGER, W. (1933) *Paideia* (ed. cit.) p. 225.

¹³ *Ibid.* p. 229.

acciones de éstos las que determinan el porvenir del conjunto social. La «íntima interdependencia del individuo y su destino en relación con la vida del todo»¹⁴, presupone la libre confrontación del hombre con el orden natural del mundo que, en tanto que apela a la libertad, se vuelve responsable de su conducta tanto política como moral para con la sociedad. En este sentido surge la relación entre el influjo que dichas acciones y conductas suponen para la sociedad y la pervivencia de éstas, que dicha sociedad garantiza. Así, «aparece la idea de que la injusticia sólo puede ser mantenida por breve tiempo. Pronto o tarde viene la *diké*»¹⁵.

Precisamente, debido a la inevitabilidad de la *δίκε*, Solón se abstuvo de participar activamente en el derrocamiento de la tiranía. Su papel consistió, por tanto, en defender la posibilidad de exprimir la vida, aun a pesar de los sufrimientos y los dolores que le son intrínsecos:

«Solón no se halla de acuerdo con la estimación de la vida de los jónicos. Su sana energía ática y su inquebrantable alegría de vivir, le defienden contra el refinado cansancio melancólico que desea poner el límite de la vida en los sesenta años, para librarse de los dolores y las molestias de una existencia humana desamparada. Para Solón no es la vejez una muerte gradual y penosa. Su fuerza juvenil inextinguible permite al árbol perennemente verde de su vida feliz y gozosa echar todos los años nuevas flores. No quiere saber de una muerte no llorada. Desea, por el contrario, que a su muerte los suyos le ofrezcan quejas, dolores y lamentaciones. [...] Solón no piensa que sea más favorable el balance de placeres en la vida humana. [...] Como Arquíloco y todos los poetas jónicos lamenta la inseguridad de la vida humana [...] Pero, frente a todo esto, se halla el júbilo de los dones de la existencia, el crecimiento de los niños, los vigorosos placeres del deporte, la equitación y la caza, las delicias del vino y del canto, la amistad con los hombres y la felicidad sensual del amor»¹⁶.

Es en este sentido en el que la poesía política de Solón fue influencia decisiva en el pensamiento y obra de Esquilo y, por tanto, en lo que constituye una de las bases de lo que hoy conocemos de la tragedia ática.

El propio concepto de “lo aristocrático”, intrínsecamente relacionado a la más alta *ἀρετή*, comienza a transformarse con vistas a una connotación espiritual que culmina con la

¹⁴ *Ibid.* p. 142.

¹⁵ *Ibid.* p. 145.

¹⁶ *Ibid.* pp. 147-148.

teoría platónica de las Ideas. Es en medio de este proceso de transformación del ideal aristocrático donde se sitúa la tragedia como una nueva forma de abordar la totalidad de lo humano, esto es, como «la más alta manifestación de una humanidad para la cual la religión, el arte y la filosofía forman una unidad inseparable»¹⁷. En este sentido, la tragedia es un reflejo de la vida griega espiritual del momento. La *σωφροσύνη*, que lleva al héroe a cuestionarse acerca del alcance de sus acciones, y la *δίκη*, que posibilita el equilibrio y la supervivencia de la ciudad, se convierten aquí en los pilares éticos y políticos de toda acción.

La tragedia de Esquilo está marcada por el *πόλεμος* político que ya en Solón se resuelve por medio de la intervención de la *δίκη*. La actuación de la justicia requiere necesariamente de la coexistencia inevitable de contrarios sobre la cual actúa y de la que resulta el triunfo de uno frente al otro. El nuevo hombre democrático carga ahora con el peso de la responsabilidad para con la patria, de modo que la *ἀρετή*, anteriormente delimitada a la estirpe aristocrática, se encuentra ahora fuertemente vinculada a la idea de justicia divina.

La tragedia enfrenta por vez primera al hombre con la *μοῖρα* (destino), a cuya dimensión absoluta e ineludible pertenece su existencia y de la cual, por tanto, no puede escapar. Esta imposibilidad, es decir, la absoluta pertenencia del hombre al destino implica la inevitabilidad del dolor resaltada en la obra de Sófocles (496 a.C. – 406 a.C.). Así pues, el hombre debe enfrentarse al dolor, al igual que a la muerte, pues así se rige su destino.

Sófocles, coetáneo de Pericles, con el que mantuvo estrechas relaciones, representa el punto álgido de la concepción trágica del héroe griego. La tensión constitutiva a la vida humana que sostiene su pensamiento da cuenta de la sorprendente capacidad del hombre para dominar y servirse de la naturaleza según su voluntad¹⁸, a la vez que señala la insignificancia de la vida¹⁹; «una visión del hombre, como campo dinámico de la acción

¹⁷ *Ibid.* p. 230.

¹⁸ «*Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos*». SÓFOCLES, *Antígona*, 330 – 345, en *Tragedias* (trad. A. Alamillo) Gredos, Madrid, 2008.

¹⁹ «*¡Ah, descendencia de mortales! ¡Cómo considero que vivís una vida igual a nada!*» SÓFOCLES, *Edipo rey*, 1185 – 1190, en *Tragedias* (ed. cit.).

trágica, sometido a fuerzas poderosas que hacen de él, a la vez, algo poderoso y una nadería...».²⁰

Sin embargo, solo en la medida en que la vida se nos presenta como una vorágine de dolor y sufrimiento, puede el hombre afirmarse en su totalidad. Así, Sófocles refleja en sí mismo la antinomia del poeta que muestra la amargura de la vida al tiempo que le sonrío con la gracia y la energía de un hombre jovial. Tal es la profundidad con la que Sófocles ahonda en la existencia humana que desentraña la paradoja que en ella se oculta.

Transformación y decadencia de la concepción trágica de la existencia

La segunda mitad del siglo V a.C. supuso una transformación con respecto a los valores hegemónicos heredados de la democracia ateniense. Las tensiones políticas y sociales que empezaron a gestarse durante la democracia comenzaron a verse reflejadas en el pensamiento griego del momento. Por un lado, la tensión política entre Esparta y Atenas que desembocó en la Guerra del Peloponeso (431 a. C. – 404 a. C.) a finales del siglo V, supuso el resquebrajamiento de la relación entre la acción política y la justicia divina. La derrota de Atenas ante la πόλις espartana fue concebida como el fracaso de la democracia ateniense, lo cual trajo consigo un período de incertidumbre e inseguridad en el que se tambalearon los valores atenienses vigentes hasta el momento.

Por otro lado, el humanismo igualitario y hedonista que comienza a gestarse con la llegada de la nueva generación de sofistas²¹ supuso el abandono de la particularidad a favor de la generalidad que condujo a la defensa del individualismo. El hombre griego ateniense es sustituido por la concepción del hombre en general, que es concebido no ya como ciudadano sino como individuo. Esto supone un alejamiento con respecto a la idea de comunidad que desemboca en el abandono de la esfera pública y política por parte de los atenienses, que buscan ahora el refinamiento únicamente de la vida privada. La política

²⁰ Extraído de LASSO DE LA VEGA, J. S. en *Sófocles Tragedias* (ed. cit.) p. 24.

²¹ La cronología de los sofistas sigue siendo en la actualidad motivo de debate y discusión académica. Sin embargo, existen algunos aspectos en los que hay cierto consenso. En este sentido, es posible distinguir entre dos generaciones de sofistas. El paso de la primera generación, en la que se incluye a Gorgias o a Protágoras, a la segunda, en la que figuran Critias o Trasímaco, equivale a una transición «de la teoría a la práctica y del análisis neutral (...) y la constatación objetiva de los hechos a la interpretación laica de los mismos. Los discípulos simplifican y banalizan las doctrinas de sus maestros que, examinadas de cerca, muestran un profundo respeto por la moral, defendiendo los valores morales y la virtud». MELERO, A. *Sofistas Testimonios y fragmentos*. Gredos, Madrid, 2013, p. 44.

misma se transforma con vistas a los problemas no ya de los habitantes de una comunidad concreta, sino de la humanidad en general.

Esta ruptura con respecto a los valores democráticos de la Atenas de principios del siglo V a.C., abrió camino al escepticismo que puso en duda tanto las leyes públicas y costumbres contra las que se oponían ahora los individuos. A partir de dicha transformación cultural, la anterior concepción de lo humano fundada en una disposición constitutiva respecto de la divinidad fue consecuentemente sustituida por una valoración de la complejidad de la naturaleza humana como tal.

La ἀρετή, que aún se encontraba fuertemente vinculada a la aristocracia, sufrió aquí fuertes transformaciones por parte de los sofistas que ocasionaron su escisión. Así afirma Jaeger que «con el desenvolvimiento histórico, el ideal de la *areté* humana experimentó los cambios de la evolución del todo social e influyó también en ellos»²². El nuevo humanismo se apropia del ideal aristocrático de la ἀρετή, que pasa ahora a ser comprendida desde una concepción política enraizada en la generalidad. La ἀρετή adquiere así el mismo carácter general con el que es concebido el hombre, lo que posibilita la aprehensión de la misma por parte de cualquier individuo. Esta modernización del ideal aristocrático que pone el énfasis en la capacidad intelectual y oratoria de los individuos trae consigo la escisión de la ética respecto a, lo que podríamos denominar, las aptitudes físicas y corporales de estos.

«Lo ético, que “se comprende por sí mismo”, cede involuntariamente el lugar a lo intelectual, que se sitúa en primer término. La alta estimación del saber y de la inteligencia, que había introducido y propugnado cincuenta años antes Jenófanes como un nuevo tipo de humanidad, se hizo general, especialmente en la vida social y política. [...] El aspecto intelectual del hombre se situaba, por primera vez, vigorosamente en el centro. De ahí surgió la tarea educadora que trataron de resolver los sofistas. Sólo así se explica el hecho de que creyeran poder enseñar la *areté*.»²³

La valentía, que se hacía efectiva mediante el enfrentamiento en el combate, sufre una desvalorización al ser reemplazada por la perspicacia retórica en el debate. Así, la salida victoriosa del conflicto físico es sustituida por la búsqueda del convencimiento mediante la persuasión en el discurso.

²² JAEGER, W. (1933) *Paideia* (ed. cit.) p. 263.

²³ *Ibid.* p. 268.

Es en este contexto en el que se sitúa el poeta trágico Eurípides (484 a.C. – 406 a.C.), coetáneo, y considerado adversario, de Sófocles, que, en oposición a éste, refleja, como hijo de su tiempo, el conflicto social y espiritual del momento. En este sentido: «Sófocles avanza sobre las escarpadas alturas de los tiempos. Eurípides es la revelación de la tragedia cultural que arruinó a la época.»²⁴

Eurípides se presenta para nosotros como el último trágico y también, para muchos, como el «primer psicólogo»²⁵. Su obra es el reflejo del escepticismo de su época que atentó no solo contra los fundamentos de la aristocracia sino también contra la idea de justicia defendida por los dioses. Así muestra Eurípides, a través de sus personajes, las antinomias políticas, religiosas y morales de la cultura griega.

El tono heroico y espiritual de la tragedia que hallamos en Esquilo y en Sófocles, y que se vuelve posible por medio de la relación entre lo humano y lo divino, se encuentra en Eurípides reducido a la pretensión de cercanía con respecto al espectador, la cual le lleva a suprimir el componente divino del drama humano.

«Con el crecimiento de la libertad individual, política y espiritual se hace más perceptible el carácter problemático de la sociedad humana y se siente sujeto por cadenas que le parecen artificiales.»²⁶

Esta reducción denota una falta de sentido con respecto a la acción de sus personajes que desemboca en el patetismo. Sus héroes perciben el mundo como un caos de fuerzas divinas que no resultan ser otra cosa que el conflicto de las pasiones humanas que se debaten en su interior, conduciéndolos a la destrucción. Así lo único que queda es el miedo y la inseguridad.

«Eurípides nos muestra a hombres y mujeres afrontando al desnudo el problema del mal, no ya como algo ajeno que asalta su razón desde fuera, sino como parte de su propio ser: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Y, sin embargo, por haber dejado de ser sobrenatural, no es menos misterioso y aterrador.»²⁷

²⁴ *Ibid.* p. 303.

²⁵ Lo curioso de esta apreciación sobre Eurípides es que, por muy anacrónica que resulte está presente en diversos autores. Así, se trata de una caracterización que encontramos, a pesar de la diversidad de sus interpretaciones sobre Eurípides, en muchos autores que forman parte tanto de nuestra bibliografía principal como secundaria. Eurípides es considerado el primer psicólogo por Friedrich Nietzsche, Werner Jaeger.

²⁶ *Ibid.* p. 313.

²⁷ DODDS, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional* (trad. M. Araujo) Alianza editorial, Madrid, 1997, p. 177.

El protagonismo con el que privilegia, por un lado, a los individuos frente a la comunidad, y, por otro, a las pasiones frente a la divinidad y la moral, es lo que le permite profundizar en la preocupación anímica de sus personajes. En este sentido, Eurípides representa una crisis de los fundamentos míticos vigentes hasta entonces, y es lo que lo lleva, a su vez, a optar por una visión pesimista de la existencia humana. La inexistencia de valores absolutos incapacita al individuo para ejercer el discernimiento moral. Sus héroes son la personificación dramática de este problema. Así, afirma Dodds que

«lo que principalmente preocupaba a Eurípides en sus obras posteriores no era tanto la impotencia de la razón humana, sino la duda más amplia de si podía verse propósito racional alguno en la ordenación de la vida humana y en el gobierno del mundo.»²⁸

Su propuesta como poeta y como pensador, es la configuración de un nuevo moralismo basado en la relación de equilibrio entre la conciencia y las acciones del individuo que tiene como resultado la felicidad. La contradicción de la concepción trágica de la existencia reside aquí en la propia naturaleza de la psique humana que se debate entre las pasiones y el intelecto, lo cual denota la inquietud de Eurípides respecto a la capacidad intelectual del individuo para dominar la acción y, por ende, actuar moralmente. Eurípides es, según Jaeger,

«el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas. No se cansa de representarlas en su expresión directa y en su conflicto con las fuerzas espirituales del alma. Es el creador de la patología del alma. [...] La psicología de Eurípides nació de la coincidencia del descubrimiento del mundo subjetivo y del conocimiento racional de la realidad que en aquel tiempo conquistaba cada día nuevos territorios.»²⁹

Las pasiones que inspiraban al individuo en su búsqueda de la felicidad por medio del valor, la fama y el poder aun cometiendo injusticias, deben ser condenadas para lograr el equilibrio moral que proporciona la verdadera felicidad. En este sentido, podemos presuponer que se trata más bien de una concepción apaciguada de la felicidad, como la calma y el orden que proporciona el equilibrio, frente al éxtasis de la victoria. «El

²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²⁹ JAEGER, W. (1933) *Paideia* (ed. cit.) p. 320.

insaciable afán de felicidad y el apasionado sentimiento de la justicia de los personajes de Eurípides no hallaron satisfacción en este mundo.»³⁰

El pensamiento de Eurípides se nos muestra aquí como crítica a la justificación divina de la acción inmoral, de modo que la justicia se encuentra ahora, más que nunca, ligada a la conciencia del individuo que debe cargar con la responsabilidad moral de toda acción. Así, la complejidad de la existencia que se refleja en la tragedia griega se ve reducida a la moralidad del hombre, en la cual ahondará el pensamiento de Sócrates (470 a.C. – 399 a.C.) y Platón (427 a.C. – 347 a.C.).

³⁰ *Ibid.* p. 321.

III. Estado actual de la cuestión

La contextualización que hemos construido hasta ahora nos ha servido para encontrar en la noción de ἀρετή el hilo conductor para exponer la evolución de la concepción trágica de la existencia en la cultura griega. Este recorrido histórico nos permitirá a continuación proceder a una exposición directa del pensamiento de Nietzsche. El desarrollo de los aspectos centrales de su proyecto filosófico nos servirá para definir el significado y la importancia de la recuperación de la concepción trágico-existencial a la que dicho proyecto responde. Así, podremos introducir finalmente cómo dicha concepción se expresa en la noción nietzscheana de *juego* en su sentido más pleno, esto es, como afirmación de la vida en su totalidad.

La interpretación nietzscheana de la concepción trágica de la existencia

La interpretación de la cultura griega por parte de Nietzsche es fundamental para la comprensión de su proyecto filosófico. El pensamiento de Nietzsche se encuentra determinado por la inversión socrático-platónica de la moral helénica vigente en la Atenas del siglo V a.C. Así, uno de los aspectos más característicos de su obra consiste en su actitud crítica respecto a dicha inversión. Nietzsche reconsidera, a través de su crítica, la posibilidad de reinvertir los valores predominantes de la cultura occidental que atribuye a la herencia de la moral socrático-platónica. El aspecto positivo de su filosofía crítica consiste, por tanto, en una *transvaloración de los valores*.

En este sentido, la crítica nietzscheana a la moral socrático-platónica se encuentra motivada por la recuperación y revitalización de “lo trágico”, cuya interpretación formula según «la impresionante antítesis [...] entre la religión “racional” de Apolo y la religión “irracional” de Dioniso.»³¹ En su obra *El nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche apela a ambas divinidades con motivo de expresar la complejidad de la concepción trágica de la existencia y la grandeza del arte griego pre-platónico, a través del cual se expresa, a su vez, la vida griega:

«Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a

³¹ DODDS, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional* (ed. cit.) p. 75.

origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, [...]»³²

Apolo se nos aparece aquí como «dios de todas las fuerzas figurativas»³³ que expresa la necesidad humana de la estructuración del mundo, posible únicamente por medio de la represión de las «emociones más salvajes»³⁴ de la naturaleza humana. Esta necesidad instintiva del ser humano respecto del mundo que le rodea adquiere la forma del *principium individuationis* que Nietzsche toma de Arthur Schopenhauer³⁵. La distinción y la diferencia como elementos integrantes de dicho principio es lo que posibilita la aparente ordenación de la naturaleza. Sólo en cuanto actúa el instinto apolíneo del *principium individuationis*, el ser humano se halla capacitado para la creación del mundo aparente y, por tanto, para la autoconservación de la especie. La apariencia pasa aquí a ser concebida como necesidad, sin ella el mundo se nos mostraría en su informe autenticidad.

Sin embargo, la relación del ser humano respecto del mundo no se limita a la mera autoconservación. En la profundidad de la naturaleza humana late, aún con más fuerza que el instinto apolíneo, el instinto dionisiaco de la embriaguez que es, a su vez, antítesis y condición de posibilidad del *principium individuationis*. Dioniso representa aquí la profundidad de la naturaleza humana que se halla reprimida por la figura de Apolo, y que expresa su ser parte de la naturaleza, del «Uno primordial».

Sólo en tanto que en la profundidad de nuestro ser reside la voluntad del «Uno primordial» —que busca la recuperación de su unidad por medio de la intensificación de sí—, lo dionisiaco posibilita lo apolíneo. Lo apolíneo surge aquí como redención del «Uno primordial», del caos y del sin sentido, por medio de la creación de su contrario, que adquiere la forma de la apariencia. Así, el placer, la sabiduría y la belleza de la apariencia

³² NIETZSCHE, F. (1872) *El nacimiento de la tragedia* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2012, pp. 49-50.

³³ *Ibid.* p. 52.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ SCHOPENHAUER, A. (1819) *El mundo como voluntad y representación I* en *Schopenhauer I* (trad. R. Díaz y M^a. Armas) Gredos, Madrid, 2014, §63.

descansan sobre el fondo caótico de nuestra naturaleza dionisiaca, siendo consecuencia de la represión apolínea de lo dionisiaco.

Sin embargo, la motivación apolínea de dicha represión no es otra que la posibilidad de gozar del desenfreno de las emociones dionisiacas «en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí.»³⁶ Dicho de otro modo, es en la represión apolínea de la naturaleza donde lo dionisiaco se le vuelve asequible y, por tanto, posible de ser placentero. El carácter represivo de nuestra naturaleza apolínea descansa, en última instancia, sobre lo dionisiaco; solo en tanto que lo apolíneo desea lo dionisiaco se ve obligado a reprimirlo con vistas a su conservación. La extinción de la individualidad del hombre por medio del éxtasis dionisiaco se halla ahora controlada, de modo que lo dionisiaco pasa a adquirir el carácter de la reconciliación entre el hombre y la propia naturaleza a la cual pertenece. Por mucho que se reprima la naturaleza, ésta nunca deja de determinar la voluntad humana. En este sentido afirma Nietzsche:

«¡Y he aquí que Apolo no podía vivir sin Dioniso! ¡Lo «titánico» y lo «bárbaro» eran, en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo!»³⁷

En este sentido, la cultura griega pre-platónica es, para Nietzsche, el resultado de la perfecta integración de la relación antinómica entre estos dos instintos tan diferentes, cuya expresión más clara se resuelve en la «obra de arte de la *tragedia ática* y del ditirambo dramático como meta común de ambos instintos»³⁸.

Desde este punto de vista, el mundo onírico de los olímpicos se nos presenta bajo la forma apolínea referida a la voluntad de la naturaleza. Así, los griegos deificaron todos aquellos impulsos naturales ante los cuales el hombre adquiere conciencia de su insignificancia. Lo divino se nos presenta como la personificación de tales impulsos, lo cual supone la relación jerárquico-existencial entre la vida de los dioses y la vida humana. De esta forma, la divinidad es con respecto al hombre, lo anterior y superior, aquello a lo que pertenece. Esta supeditación de la existencia humana respecto de lo divino no adquiere la forma de una relación jerárquica negativa, sino que, por el contrario, es condición de posibilidad de toda afirmación existencial:

³⁶ NIETZSCHE, F. (1872) *El nacimiento de la tragedia* (ed. cit.) p. 54.

³⁷ *Ibid.* p. 71.

³⁸ *Ibid.* p. 73.

«El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la «voluntad» helénica se puso delante un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana [...]»³⁹.

La deificación de la naturaleza —en tanto que personificación de las fuerzas naturales determinantes de la naturaleza humana—, establece una relación de semejanza entre ambas formas de existencia; relación que posibilita la justificación de una por medio de la otra. El hombre se justifica a sí mismo por medio de su propia creación; ante él se abre ahora la posibilidad de gozar de la vida de los dioses, de vivir como un Dios; sólo en tanto que reside en él dicha posibilidad, el hombre se siente afortunado de su propia existencia. «La figura humana [...] no es ninguna degradación de lo Divino, sino una elevación del hombre hacia ello».⁴⁰

La imagen onírica de los olímpicos como represión transformadora de lo dionisíaco supone un enriquecimiento de la existencia humana. Así, lo apolíneo deja fluir ante él al resto de las fuerzas instintivas del hombre sin cargar con el peso de la moralidad, para la cual ha creado, previamente, el magnífico mundo de los olímpicos:

«En un mundo pleno de lo Divino, el hombre griego no mira hacia su interior para encontrar el origen de sus impulsos y responsabilidades, sino la grandeza del Ser, y por doquier, donde nosotros hablamos de actitud íntima y voluntad, él encuentra las realidades vivas de los dioses».⁴¹

Así pues, Nietzsche presupone⁴² la creación de «la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos»⁴³ por parte de los griegos, del hecho de que conociesen y sintiesen, previamente, «los horrores y espantos de la existencia».⁴⁴ A través del orden apolíneo de la apariencia, lo dionisíaco se le muestra nuevamente al hombre griego, no ya como la

³⁹ *Ibid.* p. 65.

⁴⁰ OTTO, W. (1959) *Teofanía* (trad. J. Thomas) Sextopiso, México, 2007. p. 70.

⁴¹ *Ibid.* p. 55.

⁴² En su obra *Teofanía*, Walter F. Otto rechaza la relación que Nietzsche establece entre la creación de las divinidades griegas y la contemplación del infinito dolor que atribuye a la existencia: «Nietzsche creía que la belleza había sido conquistada, como fruto de una lucha, a partir del infinito dolor. Sólo porque sufrían tan inefablemente la miseria de la existencia, se les habría aparecido el milagro de la belleza. [...] Nietzsche, y los que pensaban como él, se han equivocado por completo. No encontramos vestigio de luchas sufridas ni de un desgarramiento doloroso. [...] No son visiones del alma humana atormentada por tenebrosas pasiones, sino revelaciones del ser de las cosas y de su verdad.» OTTO, W. F. (1956) *Teofanía* (ed. cit.) pp.76-77.

⁴³ NIETZSCHE, F. (1872) *El nacimiento de la tragedia* (ed. cit.) p. 64.

⁴⁴ *Ibid.*

informe e insoportable voluntad del «Uno primordial», sino como posibilidad de la reconciliación de la naturaleza con su voluntad apolínea; reconciliación que adquiere ahora el carácter placentero de la existencia.

Según Nietzsche, las orgías dionisiacas de los griegos son el reflejo de esta reconciliación entre ambas divinidades artísticas, que define como «el momento más importante en la historia del culto griego»⁴⁵. Es en las festividades dionisiacas donde se produce el resquebrajamiento del *principium individuationis*. El hombre griego se entrega aquí al desenfreno de la voluntad en una fusión que expresa «un rasgo sentimental de la naturaleza, como si ésta hubiera de sollozar por su despedazamiento en individuos.»⁴⁶ Es en este sentido en el que lo apolíneo siente la necesidad de lo dionisiaco, en la medida en que posibilita su expresión por medio de la creación de dichas festividades.

Lo dionisiaco nos muestra, a su vez, la contradictoria naturaleza del ser humano a través de la cual lo placentero se le vuelve asequible. Por medio de la visión extasiante del «Uno primordial» el hombre queda liberado del mundo de las apariencias, en el cual se encuentra sumergido, concibiéndolo como lo verdaderamente no existente. Y, sólo en la medida en que lo comprende en su autenticidad, logra gozar de su unicidad por medio de la representación represiva que posibilita el abandono a su naturaleza:

«También el arte dionisiaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: sólo que ese placer no debemos buscarlo en las apariencias, sino detrás de ellas. [...] Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; [...] A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices, no como individuos, sino como lo *único* viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos.»⁴⁷

La muerte de Sócrates

La tragedia ática refleja, para Nietzsche, la relación antinómica entre ambos instintos artísticos. No es hasta mediados del siglo V a.C. que este género literario comienza a sufrir una transformación significativa. La emergencia del “humanismo” que cuestiona la tradición olímpica de los griegos lleva a Eurípides a introducir en la tragedia la

⁴⁵ *Ibid.* pp. 58-59.

⁴⁶ *Ibid.* p. 59.

⁴⁷ *Ibid.* p. 169.

controversia moral del hombre al prescindir de la divinidad. La discusión en torno a la moralidad se convierte así en el asunto principal tanto de su obra, como del pensamiento socrático, buscando su justificación en el propio individuo.

En su análisis de la tragedia griega, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche resalta la muerte de Sócrates como uno de los acontecimientos históricos más relevantes con respecto a la comprensión del fenómeno de la vida. El pensamiento socrático fue, según Nietzsche, influencia decisiva en la obra del poeta trágico griego Eurípides que, como heredero del legado trágico de Esquilo, determinó y deformó la concepción misma de la tragedia, deformación que desembocó, para Nietzsche, en la decadencia del espíritu trágico:

«También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer, llamado *Sócrates*. Ésta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella»⁴⁸.

Nietzsche establece así una relación entre el pensamiento socrático, recogido por Platón en sus *Diálogos* y el resto de sus discípulos, y el de Eurípides, desarrollado en sus *Tragedias*. Mientras que Eurípides adopta una postura escéptica respecto a la moralidad de las acciones del individuo preguntándose aún por la justificación de la misma, Sócrates presupone una justificación por medio del propio escepticismo. Así habla el Sócrates platónico al pueblo ateniense antes de ser condenado muerte:

«En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males».⁴⁹

La figura de Sócrates en los diálogos platónicos representa no solo una transformación con respecto a los valores vigentes en la Atenas del momento, sino la conclusión de dicha transformación. Sócrates sitúa la ἀρετή, como ningún otro había hecho hasta ese momento, del lado del intelecto que va de la mano de la moralidad, en el cual ésta adquiere su justificación y, con ella, su valía. Así, la ἀρετή es concebida ahora en el sentido de un intelectualismo moral que determina el valor de la acción. Actuar acorde a la virtud

⁴⁸ *Ibid.* p. 132.

⁴⁹ PLATÓN. *Apología de Sócrates*, 29a – 29b, en *Platón I* (trad. J. Calonge) Gredos, Madrid, 2010.

adquiere el carácter de un actuar acorde al conocimiento de la verdad, de modo que la sinonimia existente entre el saber y el bien condena a la acción instintiva a su relación con respecto al mal que es producto de la ignorancia; relación que se encuentra reflejada, en los siglos venideros, en las nociones de la culpa y el pecado de la moral judeocristiana. La virtud es para Sócrates y Platón la expresión de la verdad, que es, a su vez, la base en la que se sustenta la moralidad. En este sentido, la justicia obtiene su fundamento en la verdad mientras que la mentira es desterrada al ámbito de las pasiones y, por ende, de ella solo puede resultar la acción inmoral e injusta. Todo aquello que suscitaba continuidad y sentido en la vida del ciudadano griego del siglo V a.C. prontamente comenzó a desaparecer, lo cual implicó, a su vez, que

«el viejo, maratoniano y cuadrado (*vierschrotig*) vigor de cuerpo y alma sea sacrificado cada vez más a una discutible ilustración (*Aufklärung*), en una progresiva atrofia de las fuerzas corporales y psíquicas»⁵⁰.

Así, Nietzsche percibe la muerte de Sócrates como una de las mayores condenas que ha sufrido Occidente a lo largo de su historia, en la medida en que provocó el alzamiento de la verdad como liberadora de las cadenas de nuestra complejidad natural. La primacía de la búsqueda cognitiva de la verdad supuso, al mismo tiempo, la esquivada de la superación del miedo a la muerte. Con la figura de Sócrates y, más concretamente, con su decisión de quedarse en Atenas, tras haber sido condenado a tomar la cicuta, se vio al primer hombre que,

“de la mano de ese instinto de la ciencia supo no sólo vivir, sino —lo que es mucho más— morir; y por ello la imagen del Sócrates moribundo, como hombre a quien el saber y los argumentos han liberado del miedo a la muerte, el escudo de armas que, colocado sobre la puerta de entrada a la ciencia, recuérdale a todo el mundo el destino de ésta, a saber, el de hacer aparecer inteligible, y por tanto justificada, la existencia: a lo cual, desde luego, si los argumentos no llegan, tiene que servir en definitiva el mito, [...] que es la consecuencia necesaria, más aún, el propósito de la ciencia.”⁵¹

Es así como la muerte de Sócrates supuso, para Nietzsche, el derrumbamiento de la concepción trágica de la existencia. La justificación socrática de la moralidad conduce al

⁵⁰ NIETZSCHE, F. (1872) *El nacimiento de la tragedia* (ed. cit.) p. 139.

⁵¹ *Ibid.* p. 154.

individuo a la represión extintiva de lo dionisiaco por medio de la verdad, no ya como necesidad apolínea, sino como *τέλος* de toda voluntad.

Lo criticado por Nietzsche, no es aquí ya la verdad, sino la voluntad de verdad; su veneración y divinización. Según él, la voluntad de verdad es la decadencia de la vida: en la medida en que la verdad comienza a ser concebida, no ya como necesidad de apariencia, sino como la forma de lo absoluto, la voluntad dionisiaca de la existencia es aniquilada. En este sentido, la absolutización de la verdad como valor necesario para con la vida humana desvaloriza la propia existencia.

Aquel gran edificio de los olímpicos, en base al cual los griegos justificaban la existencia humana por medio de su exaltación divina, es derruido en pro de la verdad. La relación entre el hombre y la divinidad pasa así a convertirse en una relación puramente represiva, en la cual el hombre socrático se halla supeditado a la búsqueda de la verdad, convertida ya en *ἐπιστήμη*. En su aspiración al conocimiento de la verdad el hombre socrático se desliga de todo impulso puramente instintivo y la búsqueda misma se presenta bajo la forma de un nuevo instinto:

«Penetrar en esas razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error, eso parecióle al hombre socrático la ocupación más noble de todas, incluso la única verdaderamente humana»⁵².

Con Sócrates, la dicotómica relación entre pensamiento y vida, que en la cultura griega convivía por medio de una lucha entre las fuerzas apolíneas y dionisiacas de la existencia, es percibida bajo la forma de un distanciamiento. Atribuyendo al pensamiento el carácter virtuoso de la existencia humana, Sócrates concibe la posibilidad de corregir la existencia. Por medio de la abstracción intelectual, el hombre se vuelve capaz de prescindir de sus impulsos dionisiacos; y sólo a través de la renuncia a tales impulsos logra alcanzar el conocimiento de la verdad. Así, con la figura de Sócrates aparece, según Nietzsche,

«aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia [...]»⁵³

⁵² *Ibid.* p. 156.

⁵³ *Ibid.* p. 154.

Es en este sentido en el que Nietzsche concibe a Sócrates como el primer metafísico que, por medio de la abstracción intelectual, ha logrado situar a la ética del lado del conocimiento. Bien y verdad pasan ahora a ser concebidos como sinónimos, de forma que la irracionalidad de nuestros impulsos afectivos adquiere ahora una connotación negativa. Sólo a través del intelecto se puede obrar correctamente y, por tanto, alcanzar la felicidad. Esta conversión socrática de los intereses éticos de los individuos ha supuesto, en última instancia, no solo el decaimiento de la concepción trágica de la existencia, sino también «un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal.»⁵⁴ De este modo, la figura de Sócrates supone, para Nietzsche, la disolución de lo griego en un doble sentido que apela tanto al final de la tragedia como al comienzo de la metafísica.

La ambigüedad de la concepción nietzscheana del nihilismo

«Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera, *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara hacia una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar»⁵⁵.

Así previene Nietzsche, en los fragmentos póstumos recopilados bajo el título *La voluntad de poder*, el porvenir implícitamente necesario al que ha sucumbido la historia de la civilización occidental. Al poner fin a la concepción trágica de la existencia por medio del sometimiento de la vida a la búsqueda de la verdad, la filosofía socrática y su sucesora platónica, inauguran una nueva concepción metafísica de la vida.

La inversión de la relación entre pensamiento y vida, que tiene lugar en el pensamiento socrático, presupone la búsqueda de la verdad como fin último del ser humano. En este sentido, la verdad pasa a ser concebida como algo existente. La aprehensión de la verdad por medio del intelecto sitúa al ser humano en una posición privilegiada respecto al resto

⁵⁴ *Ibid.* p. 155.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder* (trad. A. Froufe) Madrid, Edaf, 2015, p. 31.

de las especies. Sólo por medio de la razón, el ser humano es capaz de captar el carácter objetivo de la realidad, cuya unidad adquiere la forma de la verdad. El carácter universal de la verdad supone la primacía de lo inteligible frente a lo sensible, posibilitando el discernimiento moral por medio de la reflexión.

Esta concepción metafísica de la existencia supone, para Nietzsche, la desvalorización de la vida misma. La abstracción intelectual en la que consiste la búsqueda de la verdad desemboca en la represión de la vida. Dicho de otro modo, la vida, en su búsqueda de la verdad, se abstrae de sí misma, situando fuera de sí toda posibilidad de sentido. Es en este sentido en el que Nietzsche afirma que la metafísica sustrae valor a la vida, situándola en un orden de realidad diferente.

El sentido de la vida no reposa ya en la vida misma sino fuera de ésta, de modo que la tensión en la que se sustenta la metafísica es fruto de una represión de la vida sobre sí misma. La propagación de esta tensión a las formas de vida emergentes de la civilización occidental se hizo factible por medio de la religión judeocristiana, que integra los valores morales propios del platonismo. Tanto el platonismo como el cristianismo presuponen la existencia de una realidad superior y distinta de la nuestra a cuyo acceso sirve la vida. De este modo, la moral cristiana, «prevenía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocer: era un *medio de conservación*». ⁵⁶

Sin embargo, el énfasis que la moral platónico-cristiana situó en el pensamiento trajo consigo el cuestionamiento de la fe cristiana y, por ende, su disolución. Así afirma Nietzsche que

«entre las fuerzas que crió la moral estaba la *veracidad*: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su *teleología*, su visión *interesada* — y ahora, la *comprensión* de esta larga e inveterada mendacidad, que se desespera de poder abandonar, actúa precisamente como estimulante. Al nihilismo.» ⁵⁷

Esta supeditación de la vida a una realidad que le es ajena se manifiesta ahora como la carencia de valor de la vida misma. De este modo, nihilismo y metafísica se encuentran, para Nietzsche, intrínsecamente relacionados, siendo el primero consecuencia de la

⁵⁶ NIETZSCHE, F. (1885-1889) *Fragmentos póstumos IV* (trad. J. Vermaal y J. Llinares) Madrid, Tecnos, 2008, p. 164.

⁵⁷ *Ibid.* p. 165.

segunda. Por medio de su servidumbre hacia otra realidad, la moral consigue la alienación de la vida que le posibilita su significación. Sin embargo, en la medida en que dicho significado se adquiere por medio de la alienación de la vida, ésta se vuelve homogénea y vacía respecto a sí misma.

Es en este sentido en el que Nietzsche anuncia, por primera vez en su *Gaya Ciencia*, la *muerte de Dios* como manifestación de la llegada del nihilismo:

«¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¿No vagamos como a través de una nada infinita? [...] ¿No escuchamos aún nada del ruido de sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? — También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!»⁵⁸.

La figura del loco, a través de la cual Nietzsche expresa la *muerte de Dios*, representa al hombre que en tanto no se doblga a la cultura no pertenece a ella. La alteridad de la figura del loco se pone de manifiesto en los dos sentidos en los que irrumpe: como novedad y como fragmentación. Esa ruptura es vista como una amenaza en función de su extrañeza; con la aparición de su locura «abre el camino a esa idea nueva que viola el interdicto prescrito por el uso y la superstición venerados»⁵⁹.

La reflexión de toda acción que no se limite meramente a la inmediatez de la misma, que aspire a ir más allá de dicha inmediatez cuestionándose por el intimidante «¿para qué?» de su realización, tratará de buscar la posibilidad del aferramiento a una objetividad fundada en la dicotómica concepción de la realidad, una objetividad cuya transparencia ha sido clarificada por la propia razón. Sócrates nos impulsó a buscar la salvación en la verdad como lo verdaderamente existente, mientras que en la propia búsqueda se pone de manifiesto el carácter contradictorio de dicho *τέλος*, mostrando su carencia de sentido:

«La pregunta del nihilismo «¿para qué?» parte de los hábitos mantenidos hasta ahora, según los cuales el fin parecía establecido, dado, exigido desde fuera, es decir, por alguna *autoridad sobrehumana*»⁶⁰.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. (1882) *La ciencia jovial en Nietzsche I* (trad. G. Cano) Gredos, Madrid, 2010, p. 440.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. (1881) *Aurora* (trad. J. Aspiunza) Tecnos, Madrid, 2017, p. 60.

⁶⁰ NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder* (ed. cit.) p. 44.

El nihilismo se muestra aquí, por tanto, no como causa sino como efecto, como consecuencia de la contraposición establecida entre naturaleza y razón. En este sentido, es, además,

«decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo». Decadencia a causa de la pérdida significativa de los valores establecidos: de aquel ilusorio ideal de objetividad que lleva intrínseca la posibilidad de ser «signo del creciente poder del espíritu: nihilismo activo»⁶¹.

En un primer momento, el nihilismo expresa la banalidad de la existencia humana; su pasividad arremete contra ésta en la medida en que toda aspiración se encuentra delimitada a la pura repetición, a la delimitación del círculo vicioso de la autoconservación, cuyo carácter activo se remite a la perdurabilidad de la existencia por el mero hecho de existir. Se expresa aquí la sinonimia entre repetitividad y discontinuidad, en la medida en que la remisión a la mera repetitividad imposibilita el desarrollo de toda aspiración ulterior; aspiración que, en cuanto tal, es deudora de la continuidad.

La meta: el existir ya logrado, por tanto, ya concluido ¿qué motivo nos impulsará ahora que la existencia se torna «*irrelevante*»? ¿qué sentido tiene entonces seguir «*existiendo*»? Frente a la banalidad que presuponen dichas cuestiones, Nietzsche afirma que «no hay nada en la vida que tenga valor excepto el grado de poder, a condición, por supuesto, de que la vida misma sea voluntad de poder», lo cual acabará por afirmar rotundamente.⁶²

El poder requiere de cierta continuidad; continuidad que implica en sí misma un sentido, una meta. El poder perecería como tal si se remitiera meramente a ser, a seguir siendo. La vida comprendida en sí misma como voluntad de poder no se encuentra, por tanto, delimitada a la mera autoconservación, un *querer-seguir-siendo*, sino que ésta última es condición de posibilidad de la vida, la cual además es, según Nietzsche, autoacrecentamiento, un *querer-ser-más-allá-de-sí*⁶³. De este modo, nos encontramos ante la paradoja del existir que, en cuanto autoconservación, quiere seguir siendo lo que es —conservarse en acto—, pero que, al mismo tiempo, en cuanto autoacrecentamiento, quiere dejar de ser lo que se es para llegar a ser más allá de sí, para realizarse como potencia. Por ello, el nihilismo se da afectivamente en nuestro existir como consecuencia

⁶¹ *Ibid.* p. 45.

⁶² *Ibid.* p. 70.

⁶³ Las siguientes expresiones: *autoconservación*, *autoacrecentamiento*, *querer-seguir-siendo* y *querer-ser-más-allá-de-sí*; han sido tomadas de la traducción que Juan Luis Vermal ha realizado de la obra de Martin Heidegger (1961) *Nietzsche* (trad. J. Vermal) Ariel, Barcelona, 2013.

de una decadencia fisiológica. Este es el sentido en el que Nietzsche afirma que «la cuestión de si no ser es mejor que ser, es ya, por sí misma, una enfermedad, un signo de declive, una idiosincrasia»⁶⁴. En la medida en que la vida se encuentra meramente remitida a su concreción, a la repetición de la autoconservación, no vislumbra la posibilidad de la continuación ascendente de sí, no llega nunca a realizarse. La delimitación de la vida a la mera autoconservación impide la comprensión de sí como voluntad, de modo tal que se le niega toda posible significatividad.

Sin embargo, la positividad del nihilismo reside en su ambigüedad: en su ser consecuencia de enfermedad y posibilidad de ser sanada. En la medida en que se manifiesta como consecuencia de una enfermedad y no como la enfermedad misma, el nihilismo denota inconformidad, aquí es donde reside su carácter activo, destructivo. La inconformidad, en tanto que rechazo, adquiere la forma de un querer dejar de ser lo que se es, una destrucción de sí que, en su sentido positivo, manifiesta la forma del impulso ascendente del autoacrecentamiento, de ese *querer-ser-más-allá-de-sí*. Se trata, por tanto, de un impulso destructivo-creativo, en la medida en que destruye toda imposición moral y proyecta desde sí nuevos valores ascendentes que posibiliten su realización. Nihilismo, por tanto, quiere decir también vaciamiento de toda restricción, vaciamiento en el sentido de liberación de los valores heredados, del dualismo que discrimina al cuerpo al comprenderlo como distinto y supeditado al pensamiento. De este modo, el nihilismo posibilita la vuelta a la Naturaleza

«en un sentido que antepone, cada vez más decididamente, la cuestión de la salud del cuerpo a la del “alma”; comprendiendo a la última como un estado resultante de la primera o, por lo menos, a la salud del cuerpo como condición previa de la salud del alma».⁶⁵

Así llega el hombre «a la Naturaleza [...] después de largas luchas, pero no “vuelve”... Naturaleza, quiere decir, atreverse a ser inmoral, como lo es la Naturaleza»⁶⁶.

El valor de la vida debe, por tanto, ser impuesto desde dentro, desde el sí mismo del vivir que lucha por imponerse, por establecerse incluso como lo único existente. Este carácter

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder* (ed. cit.) p. 55.

⁶⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder* (ed. cit.) p. 109.

⁶⁶ *Ibid.*

de unidad de la existencia supone, a su vez, la exteriorización de una aspiración que, en su realización, aporta continuidad y sentido.

Para Nietzsche, la manifestación del nihilismo genera la posibilidad de un proceso regresivo respecto a los valores culturales: la aspiración fisiológica del ser humano al autoacrecentamiento, reflejada en el ideal agonal y cuya disolución Nietzsche atribuye a la muerte de Sócrates, adquiere ahora la posibilidad de su realización. Dicha posibilidad reside en la degradación necesaria de aquel viejo ideal socrático que sabía la realización de la plenitud de sentido ligada a la aprehensión de la verdad y que aún, a pesar de generarse en la dicotomía entre pensamiento y verdad, trataba de contener un sentido;

«el sufrimiento, los síntomas de la decadencia pertenecen a las épocas de enormes avances; todo movimiento de la humanidad, fecundo y poderoso, creó al mismo tiempo un movimiento nihilista. En algunas circunstancias, sería el signo de un crecimiento incisivo y de la mayor importancia para la transición a nuevas condiciones de existencia, el que surgiera al mundo la forma del pesimismo, el verdadero nihilismo. Esto es bien perceptible»⁶⁷.

Sin embargo, Nietzsche dada la ambigüedad de la resolución, no concluye la positividad de la misma, sino que, simplemente, se limita a señalarla como posibilidad aun irrealizada: «Pero el cuadro completo seguirá siendo ambiguo: podría tratarse de un movimiento ascendente de la vida tanto como de un movimiento descendente»⁶⁸.

El carácter lúdico de la existencia

La llegada del nihilismo como pérdida de toda objetividad externa, de toda continuidad, como dispersión de toda *linealidad*, es también destrucción y, por ende, posibilidad de creación. La primacía con la que el platonismo concibe a la razón respecto de los instintos acaba por reflejar su incapacidad para sostenerse por sí sola. Es en el carácter divino que le es atribuido a la razón donde radica la posibilidad de su autodestrucción:

«La moral protegía del nihilismo a los *malparados* atribuyendo a *cada uno* un valor infinito, un valor metafísico, e integrándolo en un orden que no concuerda con el del poder y la jerarquía mundanos: predicaba la sumisión, la humildad, etc. *Suponiendo*

⁶⁷ *Ibid.* pp. 104-105.

⁶⁸ *Ibid.* p. 105.

que sucumba la creencia en esta moral, los malparados no tendrán ya su consuelo — y sucumbirán»⁶⁹.

El carácter metafísico de la moral platónico-cristiana representa, para Nietzsche, la debilitación de la vida que concibe como *voluntad de poder*. Por un lado, el platonismo, con su creencia en la existencia de un mundo inteligible, perfecto e inmutable: «signos distintivos que han sido asignados al “ser verdadero” de las cosas»⁷⁰, y que considera lo aparente y perecedero como falso. Y, por otro lado, la doctrina cristiana del amor, en base a la cual todos los hombres deben ser igualmente amados. Ambas concepciones son, para Nietzsche, síntomas de la náusea y el cansancio de la vida que reflejan los débiles. «Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente” [...] es únicamente una sugestión de la *décadence*, — un síntoma de vida *descendente*...»⁷¹.

Sin embargo, la concepción de la vida como *voluntad de poder* se muestra siempre ya en su irracionalidad, pues no es más que un deseo, el deseo de *querer-ser-más-allá-de-sí*. La razón adquiere aquí un papel secundario como instrumento de dominio y, por tanto, como condición de posibilidad de dicho deseo. Así pues, el *querer* es siempre ya un *querer finito del sí mismo* hacia su realización, hacia su autoacrecimiento.

El sentido en el que se desarrolla dicha tendencia constitutiva hacia el autoacrecimiento es la continuidad. En tanto que continuo, es siempre ya destrucción y creación: resolución. La continuidad de la vida supone el carácter destructivo de lo *ya vivido*, de lo *ya superado*, en su desplazamiento hacia lo *aun no superado*. El autoacrecimiento es, por tanto, una forma de superación de sí; superación que, en cuanto tal, es siempre ya una transformación del sí mismo que supera y que es, a su vez, superado. En oposición a la planicie circular de la autoconservación, la repetitividad del *querer-ser-más-allá-de-sí*, que resurge de la superación del *sí ya superado*, se desarrolla verticalmente: su carácter ascendente es lo que otorga la continuidad del recorrido.

El carácter destructivo-creativo de la vida como *voluntad de poder* se encuentra, para Nietzsche, reflejado ya en el pensamiento pre-platónico, y, más concretamente, en la concepción del devenir de Heráclito. Frente a la moral platónico-cristiana que atribuye carácter ontológico a lo bueno y lo malo concibiéndolos como expresión del bien y del

⁶⁹ NIETZSCHE, F. (1885-1889) *Fragmentos póstumos IV* (ed. cit.) p. 166.

⁷⁰ NIETZSCHE, F. (1889) *Crepúsculo de los ídolos* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2013, p. 69.

⁷¹ *Ibid.* p. 69.

mal eternos, la concepción de la vida como *voluntad de poder* comprende tales nociones en base al carácter de utilidad que tiene para sí. En su escrito *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche encuentra en Heráclito la posibilidad de superación de la dicotomía entre ser y devenir.

El ἀρχή, tal y como lo concibe Heráclito, no excluye la discordia entre los opuestos, sino que la integra en una unidad totalizante en constante conflicto: «Todo sucede según discordia»⁷². El movimiento del κόσμος es el πόλεμος, la acción destructivo-creativa que constituye el «devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene pero nunca *es*».⁷³ La imagen heraclítica del κόσμος atenta así contra la concepción dual del mismo, negando «el ser en general».⁷⁴ Para Heráclito, las cosas no son más que la imagen capturada por los sentidos, «él rechazó» el testimonio de los sentidos «porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad»⁷⁵. En este sentido, Heráclito discriminó a los sentidos por hacernos creer en la existencia de las cosas; Nietzsche se opone a esta discriminación heraclítica de los sentidos, argumentando que es la razón la

«causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten [...] El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que *un añadido mentiroso...*».⁷⁶

Lo permanente y lo imperecedero no tienen cabida en la concepción heraclítica del κόσμος; el constante flujo del devenir no permite la existencia de otra esencia distinta e imperecedera que constituya la realidad. Todo lo que se nos muestra como existente se encuentra sometido al λόγος heraclítico cuya comprensión se muestra inabarcable para los sentidos:

«Aunque el λόγος (razón) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según el λόγος, parecen inexpertos al experimentar con palabras

⁷² DK 22 B 8 en *Los filósofos presocráticos I* (trad. C. Eggers y V. Juliá) Gredos, Madrid, 2000, p. 381.

⁷³ NIETZSCHE, F. (1994) *Los filósofos preplatónicos* en *Nietzsche III* (trad. L. Fernández) Gredos, Madrid, 2011, p. 386.

⁷⁴ *Ibid.* p. 384.

⁷⁵ NIETZSCHE, F. (1889) *Crepúsculo de los ídolos* (ed. cit.) p. 64.

⁷⁶ *Ibid.* p. 65.

y acciones tales como las que yo describo, cuando distinto cada una según la naturaleza y muestro cómo es»⁷⁷.

En el *Crátilo*, Platón recoge esta tesis en palabras de Heráclito: «“todo se mueve y nada permanece” y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: “no podrías sumergirte dos veces en el mismo río”». ⁷⁸ El movimiento destructivo-creativo en el que consiste el devenir carece de toda posible consideración moral y teológica. La inocencia del devenir presupone la negación de toda culpabilidad existencial. En este sentido, el fragmento 52 de Heráclito, recogido por Hipólito en sus *Refutaciones de las herejías*, presenta al devenir como un juego infantil: «el tiempo es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño». ⁷⁹ Sin embargo, la traducción del αἰών como tiempo no recoge —según Heidegger— la totalidad de su significado. El αἰών «alude a la totalidad del mundo, pero, a la vez, tomada como tiempo y referida por medio de éste a nuestra “vida”, alude al transcurso vital mismo». ⁸⁰

Nietzsche recoge de Heráclito la figura del niño que juega para la elaboración de su *transvaloración de los valores*. Por medio del carácter inocente del niño Nietzsche trata de superar el dualismo moral impuesto por el platonismo y el cristianismo. El niño que juega se sitúa, para Nietzsche, más allá del bien y del mal. La inocencia del niño es lo que le permite la libre atención de su voluntad. Éste no desconoce los valores impuestos desde fuera, sino que los concibe negativamente respecto al desenfreno de su voluntad, lo cual le lleva a destruir y olvidar todo valor preestablecido para, posteriormente, desatar su «ánimo incesante de jugar». ⁸¹ La figura del niño que juega expresa, para Nietzsche, el proceso destructivo-creativo de la *voluntad de poder*, pues éste anhela mandar sobre cada una de sus acciones, lo cual propicia el establecimiento de una jerarquía propia, pero nunca definitiva:

«El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o de inmediato lo toma de nuevo y vuelve a jugar con él, según le dicta su libre capricho. Mas en cuanto construye, no lo hace a ciegas, sino que ensambla, adapta y edifica conforme a leyes, siguiendo un patrón, y conforme a un orden íntimo». ⁸²

⁷⁷ DK 22 B 1 en *Los filósofos presocráticos I* (ed. cit.) p. 380.

⁷⁸ PLATÓN. *Crátilo* en *Platón I* (trad. J. Calvo) Gredos, Madrid, 2010, 402a - 402b.

⁷⁹ DK 22 B 52 en *Los filósofos presocráticos I* (ed. cit.) p. 386.

⁸⁰ HEIDEGGER, M. (1961) *Nietzsche* (ed. cit.) p. 270.

⁸¹ NIETZSCHE, F. (1994) *Los filósofos preplatónicos* (ed. cit.) p. 392.

⁸² *Ibid.* p. 392.

Sólo por medio de tales reglas y leyes se vuelve posible el carácter lúdico del proceso destructivo-creativo. Todo *juego* requiere siempre de unas reglas y leyes en base a las cuales se vuelve posible el jugar. Sin embargo, el carácter jerárquico en base al cual se establecen dichas reglas y leyes reside en la voluntad del niño que las impone. El niño se vuelve así un creador de valores, de cuya voluntad siempre en movimiento depende su validez. La inocencia del niño no le lleva a comprometerse más que cuanto desee con respecto a su *juego* sin llegar a sentirse anclado en lo ya creado. Sólo en tanto que posee la fuerza de la *capacidad de olvido*⁸³ es capaz de mantener el «orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*». ⁸⁴ Así, la forma fundamental del niño, en tanto que responde a su voluntad, es el presente:

«Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa de un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo». ⁸⁵

A partir de Heráclito, Nietzsche define el mundo como un incesante *juego* de fuerzas destructivo-creativas cuyo movimiento carece de todo impulso teleológico. Debido a esto, el devenir solo puede ser concebido circularmente, por ello Nietzsche le atribuye al tiempo la consistencia de una repetición eterna e infinita:

«Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: “el eterno retorno”.

Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo “carente de sentido”) eternamente!» ⁸⁶

Sin embargo, gracias al carácter eterno e infinito del tiempo, Nietzsche introduce una dimensión ética en su propuesta. La necesidad de la repetición elimina la posibilidad de atribuir valor externo a la existencia. Por el contrario, ésta se ve abocada a colmarse de sentido internamente. El eterno retorno de lo mismo, que hasta entonces se nos mostraba

⁸³ NIETZSCHE, F. (1887) *La genealogía de la moral* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2011, p. 83.

⁸⁴ *Ibid.* p. 84.

⁸⁵ NIETZSCHE, F. (1883) *Así habló Zaratustra* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2011, p. 67.

⁸⁶ NIETZSCHE, F. (1885-1889) *Fragmentos póstumos IV* (ed. cit.) p. 165.

bajo la forma pasiva del nihilismo, se convierte ahora en doctrina activa de la propuesta nietzscheana. El carácter nihilista del eterno retorno es lo que posibilita el resurgimiento de la vida como *voluntad de poder*. La existencia misma es concebida por Nietzsche como un juego, cuya finalidad no es otra que la búsqueda del éxtasis dionisiaco que hace que la vida quiera ser vivida infinitas veces. Quien afirma el eterno retorno se acepta a sí mismo como *voluntad de poder*:

«Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión».⁸⁷

El carácter nihilista de la existencia es lo que permite la ligereza del *juego*. Su carácter lúdico reside en la carencia de toda horizontalidad externa. El *juego* sitúa a la existencia misma como fuente de sentido, aligerándola a la búsqueda del éxtasis dionisiaco. El nihilismo que acontece como «*el peso más pesado*» se vuelve, por medio del *juego*, algo ligero e incluso deseable. Por esta razón, Nietzsche niega conocer «ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el *juego*: éste es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial».⁸⁸

En la figura tanto del héroe trágico como del hombre agonal existe una semejanza constitutiva con el niño que juega. Éstas figuras son fundamentales en la reivindicación nietzscheana del espíritu trágico, que en su plenitud de fuerza se crea a sí mismo. Frente al hombre occidental inserto en la moral platónico-cristiana, Nietzsche proclama la necesidad de un nuevo tipo de hombre que surja de las ruinas que nos ha legado el platonismo: el *Übermensch*. Éste presenta, para Nietzsche, la superación del carácter moral contenido en el concepto de humanidad. Éste se sitúa por encima de lo humano tal y como se ha conocido hasta el momento, esto es, más allá del bien y del mal. Con la muerte de Dios queda abierta la posibilidad de un nuevo tipo de hombre. Sin embargo, dicha posibilidad debe efectuarse por medio de un proceso activo de transformación individual. Dicha transformación sólo es posible por medio de la *capacidad de olvido* que

⁸⁷ NIETZSCHE, F. (1882) *La ciencia jovial en Nietzsche I* (ed. cit.) p. 531.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. (1908) *Ecce homo* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2011, pp. 70-71.

reside en la inocencia del niño. El hombre, para convertirse en *Übermensch*, debe, por tanto, transformarse primero en niño.

Esta metamorfosis espiritual, sin embargo, no puede efectuarse inmediatamente, sino que requiere necesariamente de una secuencia progresiva de transformaciones que acontecen mediante tres fases: «cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño»⁸⁹. El camello representa, para Nietzsche, al hombre que carga con el peso de la existencia, la cual no encuentra ya sustento alguno en la moral heredada, por ello en «lo más solitario del desierto»⁹⁰ el camello se convierte en león, cuyo orgullo refleja la voluntad que atenta contra toda pretensión represiva que le venga impuesta desde fuera. En el león el querer prima sobre el deber, por ello su figura refleja la destrucción de los valores heredados por la tradición. Y ya, cuando todo lo que quedan no son más que ruinas, el león se transforma en niño, cuya inocencia le permite entregarse sin remordimiento alguno a la creación de nuevos valores propios. El *Übermensch* es, por tanto, el hombre que, transformado en niño, afirma el carácter de lúdico del mundo y de la existencia. Pues sólo el *juego* posee la capacidad de convertir lo pesado en ligero, suspendiendo la náusea y la angustia que propicia la moral y produciendo el olvido de aquello que nos atormenta.

«Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, el de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tiene que llegar...*»⁹¹.

⁸⁹ NIETZSCHE, F. (1883) *Así habló Zaratustra* (ed. cit.) p. 65.

⁹⁰ *Ibid.* p. 66.

⁹¹ NIETZSCHE, F. (1887) *La genealogía de la moral* (ed. cit.) p. 139.

IV. Discusión y posicionamiento

Hemos visto hasta ahora como el pensamiento de Nietzsche pretende la superación de la metafísica, cuyo origen atribuye a la inversión socrático-platónica de los valores. A partir de aquí, Nietzsche resalta la consecuencia de dicha inversión: el nihilismo; y elabora una filosofía de la vida que comprende como *voluntad de poder*.

En este apartado queremos explorar el sentido y la dimensión en la que Nietzsche puede ser considerado un pensador metafísico, es decir, hasta qué punto podemos destacar en su pensamiento un modelo o carácter metafísico y cuales serían las implicaciones de ello con respecto al conjunto de su proyecto filosófico de *transvaloración de los valores*. Con esta pretensión, resultan claves las dos interpretaciones paradigmáticas que existen en el pensamiento contemporáneo sobre la posibilidad de adscribir al pensamiento nietzscheano un sentido metafísico.

Estas dos interpretaciones están representadas por Eugen Fink y Martin Heidegger. Ambos intérpretes parten de un mismo planteamiento para acabar defendiendo posturas contrarias: ambos reflexionan sobre el carácter metafísico del pensamiento nietzscheano pero difieren, sin embargo, en que este sea el predicado fundamental de su proyecto filosófico. El alcance prospectivo de exponer las respectivas interpretaciones de Fink y Heidegger no reside, sin embargo, en su mera confrontación.

Existe una relación específica y concreta en sus respectivas interpretaciones del pensamiento nietzscheano que las convierte en interesantes en lo que se refiere al objetivo general de este trabajo. Esa relación tiene dos sentidos: primero se desarrolla en una continuidad para, posteriormente, acabar constituyendo una ruptura. En este sentido, cada uno de los apartados que expondremos a continuación consistirán en responder a cada uno de dichos sentidos que definen como productiva la relación entre Fink y Heidegger como intérpretes del carácter metafísico del pensamiento nietzscheano.

Nietzsche como pensador metafísico.

Al final de su obra *La filosofía de Nietzsche* (1960), el filósofo alemán Eugen Fink pone de manifiesto el carácter metafísico del pensamiento nietzscheano. Para desarrollar su caracterización de Nietzsche como un pensador metafísico, Fink comienza exponiendo

explícitamente en qué consiste la metafísica y cuáles son sus características fundamentales. Su definición de la metafísica como «pensar que determina el ente en su ser»⁹² señala al ente como el punto de partida fundamental de la misma. Así la preocupación de la metafísica por el ente, lleva a ésta al cuestionamiento «por el *ente en cuanto tal*, por la *estructura fundamental del ente*, por el *ente supremo* y por el *desvelamiento del ente*».⁹³

La metafísica se ocupa de la manifestación del ser en lo ente mediante su esquematización en cuatro aspectos o sentidos fundamentales en que dicha relación tiene lugar. Por tanto, la metafísica adopta como esquema, cuatro formas o modos en los que lo ente se relaciona con el ser: «Ya en la vida ordinaria distinguimos entre el ser y la nada, entre el ser y el devenir, entre el ser y la apariencia y entre el ser y el pensar».⁹⁴ En la medida en que pretende resolver tales distinciones, Nietzsche responde a ellas por medio de la formulación de los conceptos que equivalen a los pilares de su filosofía: *la voluntad de poder*, *el eterno retorno de lo mismo*, *la muerte de dios* como expresión del nihilismo y el *Übermensch*.

La propia formulación de sus conceptos ya lleva implícita el reconocimiento de la dicotomía que dichos conceptos pretenden destruir. Aunque con sus conceptos Nietzsche pretende trascender la dimensionalidad que caracteriza el estudio metafísico en sus cuatro formulaciones, precisamente por asumirlos en su finalidad anti-metafísica, su pensamiento parte de la estructura y el punto de partida de la propia metafísica. La posibilidad de la negación reside en aquello que niega. Sus pensamientos, en ese sentido, siempre son, por un lado, sustantivos como crítica, pero también relacionales, en la medida en que la dinámica conceptual de su transvaloración de los valores es intencional: se refiere siempre a lo que pretende superar.

En la medida en que Nietzsche niega dichas relaciones se cuestiona constantemente por ellas. La tensión sobre la que se sustenta su pensamiento, esto es, la intensidad y la pretensión de ejecutar una crítica a la metafísica con dimensión radical, imposibilita la aparición del ser que se encuentra eclipsado por la disolución de las cuatro distinciones arriba mencionadas. En este sentido, Heidegger afirma que: «El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es, en un sentido extremo, mortal, porque no deja

⁹² FINK, E. (1960) *La filosofía de Nietzsche* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 217.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance incluso la viveza de su esencia. El pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad». ⁹⁵

La interpretación que Heidegger hace de Nietzsche se centra en el concepto de la voluntad de poder, lo cual le lleva a definir la filosofía de Nietzsche como *metafísica de la voluntad de poder*. La relación de Nietzsche con la metafísica adquiere la forma de una relación bidireccional. La historia de la filosofía, tal y como es concebida por Nietzsche como historia de la metafísica y, posteriormente, por Heidegger como historia del olvido del ser, recoge dentro de sí la apertura de la concepción nietzscheana de la vida como *voluntad de poder*. El nihilismo, en su variante positiva, se halla intrínsecamente vinculado a las potencias nihilistas de la metafísica, que deben ser interpretadas como condición de posibilidad de la *transvaloración de los valores*. Es en este sentido en el que podemos afirmar que la elaboración del proyecto filosófico de Nietzsche recae dentro de la metafísica que pretende superar y, por ende, adopta la forma de un pensar metafísico: «La expresión “voluntad de poder” nombra el carácter fundamental del ente; todo ente que es, en la medida en que es, es voluntad de poder» ⁹⁶.

Sin embargo, Fink, en oposición a Heidegger, no delimita su interpretación del pensamiento nietzscheano a su carácter metafísico, sino que, por el contrario, ve en éste un indicio extra-metafísico presente ya en los primeros escritos de Nietzsche. Esta dimensión extra-metafísica del pensamiento nietzscheano, diagnosticada por Fink, tiene como núcleo el concepto de *juego*. Dicho concepto hace alusión, según Fink, a la constitución ontológica del hombre, a través del cual el hombre es pensado «desde su apertura extática a un mundo soberano y no como una cosa meramente intramundana al lado de otras, dotada de la potencia del espíritu, de la razón, etcétera» ⁹⁷.

La figura de Dionisos como figura expresiva de la voluntad natural, que se encuentra ya formulada en los primeros escritos de Nietzsche, está intrínsecamente relacionada con su visión cosmológica del *juego* hasta el punto en que constituye su posible designación. Dioniso como figura representa la significación cosmológica del *juego* como elemento central de la dimensión extra-metafísica del pensamiento nietzscheano. A partir del *juego*

⁹⁵ HEIDEGGER, M. (1950) *Caminos de bosque* (trad. H. Cortés y A. Leyte) Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 195.

⁹⁶ HEIDEGGER, M. (1961) *Nietzsche* (ed. cit.) p. 29.

⁹⁷ FINK, E. (1960) *La filosofía de Nietzsche* (ed. cit.) p. 224.

dionisiaco del mundo resulta todo el entramado apolíneo de las formas existentes. La comprensión lúdica del mundo que acontece por medio de la experiencia dionisiaca anulando la totalidad de lo ente, posibilita la apertura del hombre respecto al *juego* del cosmos:

«El hombre tiene la tremenda posibilidad de entender la apariencia como apariencia, y desde su propio juego sumergirse en el gran juego del mundo, y en tal inmersión saberse partícipe del juego cósmico». ⁹⁸

La interpretación que hace Nietzsche del carácter lúdico de la existencia humana hunde sus raíces en la concepción trágica de la vida. La tensión entre la seriedad y la broma que reside en el *juego* es lo que posibilita la participación en el mismo; esta participación lleva implícita la necesidad de su aceptación, posibilitando así la experiencia placentera del jugar. Sólo así

«puede el hombre, en su productividad lúdica, sentirse semejante a la vida del todo, sentirse entregado al juego del nacimiento y la muerte de todas las cosas e inserto en la tragedia y la comedia del existir humano» ⁹⁹

Desde su concepción del fondo dionisiaco de la existencia como *juego*, la filosofía de Nietzsche adquiere, según Fink, dimensión ontológica: «Cuando Nietzsche concibe el ser y el devenir como juego no se encuentra ya prisionero de la metafísica». ¹⁰⁰ Los conceptos de *voluntad de poder*, *eterno retorno* y *Übersmensch*, en la medida en que son contrastados con el carácter lúdico de la existencia, adquieren un protagonismo ontológico enfocado a la aceptación y la realización del *juego*. Este es el sentido de la significación lúdica de dichos conceptos. Así señala Fink:

«tampoco la voluntad de poder tiene entonces el carácter de la objetivación del ente para un sujeto representativo, sino el carácter de la configuración apolínea. Por otro lado, con el eterno retorno de lo mismo se piensa el tiempo lúdico del mundo, que todo lo trae y todo lo elimina. El elemento alciónico de la imagen del superhombre alude al *jugador*, no al déspota o al gigante técnico». ¹⁰¹

⁹⁸ *Ibid.* p. 225.

⁹⁹ *Ibid.* p. 217.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 225.

¹⁰¹ *Ibid.*

Importancia y características del juego.

Una vez resaltada la importancia del *juego* en el pensamiento de Nietzsche, pasaremos a profundizar en las características básicas que posibilitan la realización del *juego*. Para ello nos referiremos a dos obras que muestran la profundidad existencial del concepto de *juego*: *Homo ludens* (1938), del filósofo e historiador holandés Johan Huizinga, y *Verdad y método* (1960), del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer.

En su obra *Homo ludens*, Huizinga resalta el carácter instintivo del *juego* desligado de toda funcionalidad biológica. En este sentido, el carácter lúdico de la existencia se nos presenta como algo *per se*, cuya independencia imposibilita el establecimiento de una relación respecto a las necesidades básicas de subsistencia. La dimensión existencial del *juego* se pone de manifiesto en el hecho de que ésta es una actividad libremente ejercida por todos los animales, a pesar de que no cumple ninguna función biológica ni responde a impulsos y necesidades fisiológicas.

Jugar es entrar en un mundo nuevo donde el espacio y el tiempo se definen mediante el curso y las normas del propio *juego*; como actividad el *juego* tiene una dimensión circular, implica una espacialidad y una temporalidad cerradas que, en cuanto tal, se encuentran determinadas por una significatividad propia. Dentro de sí mismo, en el desarrollo de su ejecución, se encuentra todo su sentido y su justificación. En este sentido, el *juego* es definido por Huizinga como

«una función llena de sentido. En el juego “entra en juego” algo que rebasa el instinto inmediato de conservación y que da un sentido a la ocupación vital. Todo juego significa algo. [...] por el hecho de albergar el juego un sentido se revela en él, en su esencia, la presencia de un elemento inmaterial».¹⁰²

El *por qué* y *para qué* del *juego* residen en el carácter lúdico de la existencia, esto es, en el propio *jugar*. El *juego* es lo que posibilita la significatividad existencial más allá de su delimitación biológica para consigo misma. Sin embargo, el significado que el *juego* atribuye a la existencia se encuentra delimitado al ámbito de su realización; esta dependencia de la existencia respecto al espacio de realización del *juego* es lo que denota el carácter lúdico de la misma. Cuando, a través del *juego*, se manifiesta el carácter lúdico de la existencia, la temporalidad del mundo cotidiano queda anulada, posibilitando así la

¹⁰² HUIZINGA, J. (1938) *Homo ludens* (trad. E. Imaz) Alianza editorial, Madrid, 2012, p.14.

asunción de una significatividad existencial que permite la realización del *juego* como tal. La transparencia del *juego*, su ficticidad, debe ser asumida como una realidad independiente a través de la cual la existencia cobra un nuevo sentido: «Así —afirma Huizinga—, la humanidad se crea constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza».¹⁰³

El *juego*, en tanto que «función llena de sentido», posee un fuerte carácter narrativo que determina su realización. Asumir la realidad del *juego* consiste, por tanto, en un comprometerse respecto a los objetivos y las reglas —por medio de las cuales deben ser alcanzados tales objetivos— que operan como condiciones de posibilidad del propio *juego*. En este sentido, la existencia se presenta ahora bajo la forma de un «como si» que posibilita la realización del *juego*.

El «como si» de la realidad del *juego* manifiesta la ambigüedad del mismo. Por un lado, en tanto que expresa la ficticidad de dicha realidad ésta es concebida como algo ajeno al sí mismo, de modo que es asumido como *broma*, esto es, como lo carente de importancia. Por otro lado, en tanto que dicha ficticidad debe ser asumida como lo verdaderamente real, el *juego* denota la *seriedad* por medio de la cual debe ser aprehendido para su realización.

«La oposición “en broma” y “en serio” oscila constantemente. El valor inferior del juego encuentra su límite en el valor superior de lo serio. El juego se cambia en cosa seria, y lo serio, en juego».¹⁰⁴

La tensión que produce el *juego* sobre el individuo que juega, o sea, sobre el jugador, radica en la seriedad característica del *juego*. Al asumir la realidad del *juego* como lo verdaderamente real, ésta última se le presenta como totalidad de la cual participa. Sólo en tanto que el jugador se comprende superado por la realidad del *juego*, logra experimentar el componente azaroso del mismo, a través del cual percibe el riesgo sus posibilidades. Así afirma Gadamer en su obra *Verdad y método*:

«La fascinación que ejerce el juego sobre el jugador estriba precisamente en este riesgo. Se disfruta de una libertad de decisión que sin embargo no carece de peligros y que se va estrechando inapelablemente. [...]

¹⁰³ *Ibid.* p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 25.

La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores. Incluso cuando se trata de juegos en los que uno debe cumplir tareas que él mismo se ha planteado, lo que constituye la atracción del juego, es el riesgo de si «se podrá», si «saldrá» o «volverá a salir». El que tienta así es en realidad tentado». ¹⁰⁵

La tensión del *juego* sólo puede ser experimentada por medio de la inmersión del jugador en el mismo. La inmersión que caracteriza la estructura y la naturaleza del *juego* se desarrolla en el transcurso de éste mediante una tensión bidireccional: el jugador se ve atrapado por el *juego* y éste, a su vez, llena de sentido el conjunto de sus acciones. De este modo, la tensión experimentada por el jugador adquiere la forma de un «tender hacia la resolución» ¹⁰⁶. Sus acciones se encuentran orientadas a la superación de la realidad del *juego* que, previamente, se le ha presentado en su superioridad. Por medio de las propias reglas del *juego*, el jugador debe hallar la manera de «liberarse de la tensión que domina el comportamiento cuando se orienta hacia objetivos», liberación en la cual consiste, según Gadamer, «la verdadera esencia del juego» ¹⁰⁷.

El carácter inmersivo del *juego* puede atrapar al jugador hasta el punto de que éste olvide el «como si» del *juego*. El grado de tensión que experimenta el jugador denota la importancia y el valor con que el *juego* es asumido en su seriedad. El placer que produce el jugar, recae dentro del *juego* adquiriendo el sentido de la resolución: la forma del «por algo» que es «puesto en juego». Así es como el *juego* atribuye un sentido al jugador; la comprensión de sus acciones tiene lugar en base a la realización de su sentido dentro del *juego*, y esto es lo que permite la experiencia extasiante. Sin embargo, en la medida en que dicha experiencia se funda en la tensión que produce el *juego* en el jugador, éste último se ve obligado a ponerse en riesgo en la búsqueda del placer. El riesgo manifiesta el carácter antitético del *juego* que reside en la oposición entre placer y sufrimiento y que tiene lugar dentro del mismo. Sólo, en tanto que se arriesga, aceptando la ambigüedad resultante entre el placer y el sufrimiento, se vuelve posible la victoria como sentimiento de elevación, como éxtasis. «El gozo, inseparablemente vinculado al juego, no sólo se transmite en tensión sino, también en elevación». ¹⁰⁸

¹⁰⁵ GADAMER, H. G. (1960) *Verdad y método I* (trad. A. Agud y R. Agapito) Sígueme, Salamanca, 2012, p. 149.

¹⁰⁶ HUIZINGA, J. (1938) *Homo ludens* (ed. cit.) p. 29.

¹⁰⁷ GADAMER, H. G. (1960) *Verdad y método I* (ed. cit.) p. 150.

¹⁰⁸ HUIZINGA, J. (1938) *Homo ludens* (ed. cit.) p. 42.

En este sentido, la concepción nietzscheana de la vida como *juego*, recoge dentro de sí su carácter trágico-existencial. La aceptación de la relación antitética entre placer y sufrimiento presupone la *puesta en juego* de la existencia misma. La intensidad con que es experimentada la vida acorde a su carácter lúdico es lo que vuelve a la vida digna de ser vivida. La asunción de la muerte como posibilidad dentro del *juego* de la vida, es lo que permite «poner en juego» a la existencia y encontrar en ello la experiencia del éxtasis dionisiaco:

«El hombre gusta realmente de poner en juego la vida y muerte en determinadas circunstancias; los éxitos que se logran con el máximo riesgo suponen para él una satisfacción suprema»¹⁰⁹.

En la primacía del éxtasis dionisiaco que se antepone al sufrimiento e incluso a la muerte, reside, para Nietzsche, el carácter trágico-existencial de la cultura griega. Esta experiencia de la vida como *juego* logra su expresión en la cultura griega del siglo V a.C. que gira en torno al ideal agonal. El carácter agonístico de la cultura griega que enfatizaba, la grandeza de la vida humana, se expresaba por medio de la competición y el combate en el que, en ocasiones, va comprometida la vida; «en el juego antitético de tipo agonal este elemento de tensión, de incertidumbre por el resultado, alcanza su grado máximo».¹¹⁰

En la medida en que la cultura se encuentra anclada al carácter lúdico de la existencia, la superioridad del jugador que resulta victorioso no se delimita meramente al ámbito del *juego*, sino que lo traspasa. El reconocimiento de la victoria por parte de la civilización denota su carácter cultural, sólo por medio de éste, el significado de la superioridad del luchador agonal que resulta triunfante en la porfía se amplía al ámbito de lo cultural. En este sentido, el reconocimiento de la victoria como lo verdaderamente importante supone una incrementación del valor social que le es atribuido al luchador victorioso. Así, la victoria resultante del combate se traduce en una intensificación de la existencia. Esta dimensión existencial de la victoria encuentra su reflejo social en las dos formas específicas en las que se atribuye reconocimiento al vencedor: el honor y el prestigio.

Lo que la victoria vuelve reconocible es la superioridad de «la virtud que hace digno de ser honrado»¹¹¹ y que engloba el conjunto de las propiedades humanas por medio de las

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. (1875-1882) *Fragmentos póstumos II* (trad. M. Barrios y J. Aspiunza) Tecnos, Madrid, 2008, p. 149.

¹¹⁰ HUIZINGA, J. (1938) *Homo ludens* (ed. cit.) p. 83.

¹¹¹ *Ibid.* p. 105.

cuales el luchador agonal se desenvuelve en el *juego* de la competición. Así, el deseo de reconocimiento adquiere su significado ético-cultural que promueve el perfeccionamiento de los individuos hacia la más alta ἀρετή:

«Desde la vida infantil hasta las más altas actividades culturales, uno de los impulsos más poderosos para conseguir el perfeccionamiento de los individuos y del grupo es el deseo de ser loado y honrado por la excelencia».¹¹²

En Nietzsche queda reflejada la similitud entre el carácter lúdico de la *voluntad de poder* y el juego del ἀγών que implica la tendencia del ser humano hacia la más alta ἀρετή. Mientras que el resultado del juego del ἀγών denota el *grado de poder* de los combatientes —siendo el vencedor aquel que posee la más alta ἀρετή y logrando su semejanza con respecto a la divinidad—, éste se mostraba en sí mismo como expresión de la *voluntad de poder*. En este sentido, se vuelve lícito afirmar que una cultura determinada por el carácter lúdico de la existencia es una cultura que vive acorde a la concepción de la vida como *voluntad de poder*.

¹¹² *Ibid.* pp. 104-105.

V. Conclusión y vías abiertas

En el presente trabajo hemos pretendido definir un horizonte proyectivo donde considerar algunos aspectos fundamentales de la filosofía de Friedrich Nietzsche. Nuestra pretensión ha consistido, más concretamente, en valorar la importancia que posee la noción de «*juego*» en la concepción trágico-existencial del pensamiento nietzscheano.

Por medio de la interpretación realizada de la filosofía de Friedrich Nietzsche hemos visto cómo la significación metafísica de la existencia —en cuyo origen Nietzsche señala la importancia de la muerte de Sócrates— supone una decadencia de la vida. En la medida en que, por medio de la metafísica, el sentido de la existencia le es atribuido a ésta desde fuera, queda manifestada la independencia entre sentido y vida. Esta carencia de valor de la vida, en que consiste su decadencia, radica en la homogeneización que resulta de la supeditación jerárquica de la vida respecto de su sentido externo.

A partir de aquí, hemos visto cómo Nietzsche señala las consecuencias de esta supeditación: el nihilismo; y, además, cómo pretende resolver dichas consecuencias por medio de la figura del «*niño que juega*», la cual alude al proceso destructivo-creativo de valores. Su pretensión consiste —como hemos señalado anteriormente— en una recuperación y revitalización de la concepción trágica de la existencia presente en la cultura griega pre-platónica. Dicha concepción trágico-existencial consiste en la afirmación de la vida como un todo, esto es, en la aceptación de la vida en su totalidad.

Por medio del proceso destructivo-creativo de valores Nietzsche supera la dicotomía moral platónico-cristiana situándose más allá del bien y del mal. En este sentido, la noción de «*juego*» alude al carácter positivo de la filosofía de la Nietzsche. La aceptación de la vida en su totalidad radica en la comprensión de la inocencia del eterno devenir que se nos presenta bajo la forma más extrema de nihilismo. En la medida en que Nietzsche pone de manifiesto la supeditación de la vida al eterno devenir, está, a su vez, afirmando el carácter lúdico de la existencia. La vida se presenta así bajo la forma del «*juego*» que oscila entre la insignificancia de sí respecto a lo externo y la plenitud de sentido en la cual consiste.

La restricción narrativa del juego con respecto a sí mismo denota su insignificancia. En la medida en que la vida se comprende en su sometimiento al eterno devenir ésta se

experimenta en su tragicidad. La sinonimia entre «*juego*» y «*vida*» reside en la restricción de su comprensión. Es en este sentido en que la existencia se muestra en su carácter lúdico. Sólo por medio de la comprensión de la vida como «*juego*» se pone de manifiesto su significación trágico-existencial. Lo trágico y lo lúdico se encuentran intrínsecamente relacionados hasta el punto de que ambos deben ser comprendidos recíprocamente. En breves palabras, la aceptación de la vida en su totalidad, en la cual consiste la concepción trágica de la existencia, presenta la vida bajo la forma del «*juego*».

Además, hemos visto que la existencia humana no se encuentra delimitada al ámbito de la mera autoconservación, sino que, más allá de esto, halla su justificación en su propia realización. En este sentido, el carácter lúdico de la existencia se muestra de forma ascendente, esto es, como autoacrecentamiento. La verticalidad del recorrido que posibilita su resolución sólo puede ser comprendida desde la narratividad que le es propia al «*juego*».

A modo de esbozo, creo conveniente señalar cómo a través de la actividad física y deportiva se pone de manifiesto el carácter lúdico de la existencia y, con éste, la comprensión de la vida como «*juego*». Para ello, no nos remitiremos aquí a señalar la relación de semejanza entre la actividad física y deportiva y las características del juego, sino que trataremos, más bien, de dar cuenta de cómo a través de dichas actividades la vida se expresa en su carácter lúdico hasta el punto de manifestarse como «*juego*». El significado del carácter competitivo de dichas actividades se refiere aquí, no a la tensión entre lo propio y lo ajeno, sino al autoacrecentamiento, en el sentido en el que la vida compite contra sí misma como un *querer-ser-más-allá-de-sí*.

En los juegos deportivos de tipo agonal, la narratividad que propicia la continuidad del juego se pone de manifiesto como el desarrollo de las capacidades físicas e intelectuales que son «puestas en juego». El «por algo» y el «con algo»¹¹³, que posibilitan la realización de la actividad física y deportiva, coinciden, en cierto modo, en la medida en que ambos se refieren al conjunto de tales capacidades. De esta coincidencia resulta que la propia vida sea «puesta en juego». Sin embargo, el carácter circular de la actividad física y deportiva no se remite al ámbito de la mera autoconservación, sino que, por medio de éste, la vida logra experimentar la verticalidad del recorrido, esto es, su continuidad en tanto que autoacrecentamiento.

¹¹³ *Ibid.* p. 89.

El «por algo» que se gana en la ejecución y resolución de dichas actividades consiste en un perfeccionamiento de sí que, en cuanto tal, se refiere directamente a la vida. El carácter directo de esta relación supone la dependencia entre el riesgo al que es sometida la vida en tanto que autoconservación, y las capacidades de ésta para su resolución que posibilita el éxtasis del autoacrecentamiento. En la medida en que la vida debe realizarse por medio de sus capacidades, la resolución del juego en que la vida es «puesta a prueba», esto es, la actividad física y deportiva, depende enteramente de ésta.

La experiencia de la incertidumbre propia del juego alcanza su grado máximo cuando lo «puesto en juego» es la propia vida. Esta vinculación directa entre lo que es «puesto en juego», aquello que se arriesga, o sea, la propia vida; y lo que es «puesto a prueba», aquello por medio de lo cual se trata de superar la situación en la que la vida es «puesta en juego», es decir, las capacidades con que nos enfrentamos a dicha situación, es lo que permite la experiencia extasiante de la resolución del juego.

«Incluso cuando se trata de juegos en los que uno debe cumplir tareas que él mismo se ha planteado, lo que constituye la atracción del juego, es el riesgo de si “se podrá”, si “saldrá” o “volverá a salir”¹¹⁴».

¹¹⁴ GADAMER, H. G. (1960) *Verdad y método I* (ed. cit.) p. 149.

VI. Bibliografía

- BURCKHARDT, J. (1898-1902) *Historia de la cultura griega Vol. IV* (trad. G. Fons) Iberia, Barcelona, 1975.
- DODDS, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional* (trad. M. Araujo) Alianza editorial, Madrid, 1997.
- ESQUILO. *Tragedias* (trad. B. Perea) Gredos, Madrid, 2002.
- FINK, E. (1960) *La filosofía de Nietzsche* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2000.
- GADAMER, H. G. (1960) *Verdad y método I* (trad. A. Agud y R. Agapito) Sígueme, Salamanca, 2012.
- GARCÍA, C. y MELERO, A. (eds.) *Sofistas Testimonios y fragmentos* (trad. A. Melero) Gredos, Madrid, 2013.
- GARCÍA, C., EGGERS, C. y JULIÁ, V. (eds) *Los filósofos presocráticos I* (trad. C. Eggers y V. Juliá) Gredos, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, M. (1950) *Caminos de bosque* (trad. H. Cortés y A. Leyte) Alianza editorial, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, M. (1961) *Nietzsche* (trad. J. Vermal) Ariel, Barcelona, 2013.
- HOMERO. *Ilíada* (trad. E. Crespo) Gredos, Madrid, 2014.
- HUIZINGA, J. (1938) *Homo ludens* (trad. E. Imaz) Alianza editorial, Madrid, 2012.
- JAEGER, W. (1933) *Paideia* (trad. J. Xirau y W. Roces) FCE, México, 2012.
- NIETZSCHE, F. (1872) *El nacimiento de la tragedia* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2012.
- NIETZSCHE, F. (1881) *Aurora* (trad. J. Aspiunza) Tecnos, Madrid, 2017.
- NIETZSCHE, F. (1882) *La ciencia jovial en Nietzsche I* (trad. G. Cano) Gredos, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, F. (1883) *Así habló Zaratustra* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, F. (1886) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral en Nietzsche III* (trad. J. B. Llinares) Gredos, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, F. (1887) *La genealogía de la moral* (trad. A. Pascual) Alianza editorial, Madrid, 2011.

- NIETZSCHE, F. (1889) *Crepúsculo de los ídolos* (trad. A. Pascual), Alianza editorial, Madrid, 2013.
- NIETZSCHE, F. (1908) *Ecce homo* (trad. A. Pascual), Alianza editorial, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, F. (1994) *Los filósofos preplatónicos en Nietzsche III* (trad. L. Fernández), Gredos, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder* (trad. A. Froufe), Madrid, Edaf, 2015.
- NIETZSCHE, F. (1869-1874) *Fragmentos póstumos I* (trad. L. Santiago Guervós), Madrid, Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, F. (1875-1882) *Fragmentos póstumos II* (trad. M. Barrios y J. Aspiunza) Tecnos, Madrid, 2008, p. 149.
- NIETZSCHE, F. (1885-1889) *Fragmentos póstumos IV* (trad. J. Vermal y J. Llinares), Madrid, Tecnos, 2008.
- OTTO, W. (1959) *Teofanía* (trad. J. Thomas), Sextopiso, México, 2007.
- PÍNDARO. *Obra completa* (trad. E. Suárez) Cátedra, Madrid, 2008.
- PLATÓN. *Platón I* (trad. J. Calonge y J. Calvo) Gredos, Madrid, 2010.
- ROHDE, E. (1890-1894) *Psique Vol. II* (trad. S. Fernández), Labor, Barcelona, 1973.
- SCHOPENHAUER, A. (1819) *El mundo como voluntad y representación I* en *Schopenhauer I* (trad. R. Díaz y M^a. Armas) Gredos, Madrid, 2014.
- SÓFOCLES. *Tragedias* (trad. A. Alamillo) Gredos, Madrid, 2008.