

NOTAS PRELIMINARES SOBRE LOS CONCEPTOS “DIONISO” Y “VOLUNTAD”
EN *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

CLAUDIO ESCARES OPORTO*
Universidad de Valparaíso

Resumen:

Los conceptos voluntad y Dioniso tienen una evidente relevancia y unidad temática en la obra de Nietzsche. En el siguiente trabajo los abordamos a partir de su aparición en su primera obra. Primero indagamos en la figura del dios del tirso para los helenos a través del mito y los rituales asociados. Luego buscamos su aparición en *El nacimiento de la tragedia* y lo abordamos desde su oposición al dios Apolo para llegar, de este modo, a una definición del concepto de voluntad en esta primera obra.

Palabras clave:

Voluntad, Dioniso, Apolo, principio de individuación, yoidad.

Introducción

Al empezar a hablar de Nietzsche, desde cualquiera de las perspectivas que constituyen los ejes principales de su pensamiento, tropezamos de inmediato con la dificultad de delimitar el significado de sus bases teóricas. Ello tiene su origen, en gran medida, en los marcados giros que sufre la obra de este autor a través de los distintos períodos de su pensamiento, por esta razón, si se quiere dar una definición de “la muerte de dios”, “el eterno retorno”, “la voluntad de poder” o “el superhombre” ésta debe ser realizada a partir de los contextos particulares en que aparecen formulados si no se quiere llegar a una definición vacía del concepto. En el siguiente trabajo nos introduciremos en los conceptos “Dioniso” y “voluntad” a partir de su obra de juventud *El nacimiento de la tragedia* por ser esta la primera instancia donde acuña la figura de la deidad griega para denotar la sobreabundancia de vida que será la principal característica del segundo concepto en los desarrollos ulteriores de su obra. Esto, sin embargo, no está exento de dificultades, pues, como sabemos, en la primera etapa del pensamiento de Nietzsche podemos distinguir diversas corrientes que influyeron fuertemente en su trabajo, tales como, la filosofía de Schopenhauer y Hegel. Ellas se conjugan con las intuiciones particulares del autor y moldean, o por lo menos intentan moldear, lo que Nietzsche tiene que decirnos acerca de aquellas nociones que en su obra tardía evolucionarán y se convertirán en la “voluntad de poder” y en el “Dioniso” de la tercera etapa. Para intentar comprender, en la medida de lo posible, que es lo que quiso decir Nietzsche cuando hacía referencia al fenómeno de Dioniso, buscaremos primero el significado de esta deidad para el pueblo heleno, pues la interpretación nietzscheana del dios, al margen de todas las influencias de su época, corresponde a una particular visión de los cultos y desbordamientos asociados a la figura de Dioniso en el pueblo griego.

* Alumno tesista de pregrado, ayudante de filosofía contemporánea.

Dioniso en la cultura helénica

Según palabras de Nietzsche, su obra *El Nacimiento de la Tragedia* contiene intuiciones fundamentales que, con posterioridad, desembocarán en los grandes temas de su obra tardía, tales como, la *voluntad de poder* o la *muerte de Dios*¹. Para nuestro propósito interesa aquí pasar revista a aquellas nociones que marcan, de cierto modo, el comienzo o el nacimiento de la inquietante figura de la *voluntad de poder*. Ello, empero, debe ser acompañado de un completo análisis referente a la deidad griega “Dioniso” como símbolo de desbordamiento de vida, tanto en la época trágica como en el pensamiento de Nietzsche, pues a lo largo de su obra ambas imágenes – voluntad y Dioniso – se encuentran fuertemente ligadas, al punto de que, aun cuando es pertinente diferenciarlas, es posible establecer una unidad temática entre ambas.

Por ello, parece oportuno preguntarse ¿Quién es Dioniso para el pueblo heleno? Pues sólo respondiendo a esta interrogante se nos descubrirá la enorme importancia que tiene el dios báquico en la obra de Nietzsche. Podemos abordar la pregunta planteada desde dos perspectivas diferentes, a saber, la del mito, que cuenta la gesta, muerte y posterior nacimiento y vida de Dioniso; y la histórico-cultural, que nos señala los ritos y costumbres de la Grecia clásica, que actúan como cuna del mito mismo. Tomadas ambas por separado resultan insuficientes, ya que la perspectiva del mito es siempre problemática debido a la gran cantidad de elementos culturales que convergen en él, producto de las guerras y migraciones de la época tribal. Por su parte, la multiplicidad de elementos culturales existentes en los diversos ritos de la Grecia clásica sólo alcanza su máxima unidad en el mito². Por lo tanto, si queremos dar con el significado prístino del dios, debemos abocarnos a ambas perspectivas, estableciendo entre ellas los nexos necesarios que nos permitan dar una adecuada respuesta a nuestra pregunta.

Una dificultad que surge al recorrer el mito de Dioniso es su doble nacimiento. Por un lado, tenemos la versión de Hesíodo que nos cuenta que el dios del tirso es hijo de Zeus, señor de los olímpicos, y Semele, hija de Cadmos³. Por otro, está la tradición, que llega hasta nosotros gracias a las *dionisiacas* de Nono de Panópolis, que nos dice que Dioniso es hijo de Zeus con Perséfone, hija de Deméter⁴. Para establecer la relación que existe entre estas dos versiones del nacimiento del dios Baco será necesario echar un vistazo a las dos variaciones del mito⁵.

¹ Cfr. NIETZSCHE, F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, “Ensayo de autocrítica”, pp. 34 y ss.

² Cfr. MURRAY, G. “La conquista olímpica”, en *La religión griega*. . Ed. Nova (trad. S. Ferrari y V. Bouilly) Buenos Aires.

³ Cfr. HESÍODO *Teogonía*. Ed. Porrúa (trad. José Manuel Villalaz) México 1976, v. 940. Ya Homero había señalado a Dioniso como hijo de Semele (cf. Homero. *Iliada*. XIV 325).

⁴ Cfr. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. *Elementos órficos en el canto VI de las dionisiacas: el mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis*.

<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ccr/11354712/articulos/ILUR0202130019A.PDF>.

⁵ Al confrontar las fechas en que ambos autores vivieron nos sentimos inmediatamente tentados a suponer que la versión de Nono es una modificación del mito original, pues comprobamos la posterioridad temporal de este respecto a Hesíodo (Las datas de vida de Hesíodo varían entre los años 830 a.c., 937 a.c., y la última mitad del siglo VIII a.c. (cf. José Manuel Villalaz. “introducción” a Hesíodo, *Teogonía*); mientras que a Nono se lo sitúa viviendo en el siglo V de nuestra era (cf. Hernández de la Fuente, D. *Op. Cit.*). Mas esta tentación es sólo un engaño que debemos dejar atrás al poner en relación ambas versiones del mito. Pues, aun cuando Hesíodo antecede a Nono la versión de este último representa un primer momento en la vida de Dioniso que no es abordado por la Teogonía.

Según nos cuenta Nono, el nacimiento del así también llamado Zagreo, tiene lugar debido al deseo de Zeus de tener un sucesor en el trono olímpico, quien, para llevar a cabo sus planes, desposa a Perséfone que da a luz al primer Dioniso. Sin embargo, Baco ve truncado su destino a manos de los Titanes, quienes instigados por Hera, lo destrozan y lo comen siendo todavía un niño⁶. La versión de Hesíodo, en cambio, nos cuenta que la gesta del dios tiene lugar a raíz de la unión entre Sêmele y Zeus. Este nuevo nacimiento no se ve exento de dificultades, pues su madre muere cuando todavía está en cinta. Zeus, causante de la muerte, salva a Dioniso extirpándolo del vientre de Sêmele y permite, con ello, que el dios del tirso continúe su desarrollo dentro de su propio muslo⁷. Cumplido el tiempo de gestación decretado por la parca, el rey olímpico le dio a luz y entregó su cuidado a las ninfas. De este modo tenemos que Baco aparece en el mundo en dos momentos diferentes. Si ponemos en relación las dos variaciones del mito tenemos que Zagreo es un primer nacimiento del dios que renace producto de la unión del Cronion y la infortunada cadmea fulminada por el rayo de su amante. En ambos casos es hijo de Zeus, y en las dos ocasiones sufre la ira de Hera. En la primera la diosa cumple su propósito y logra que el producto de la infidelidad de su marido desaparezca. En la segunda, aun cuando lo intenta y engaña a la joven Sêmele para que le pida a Zeus que se presente ante ella en forma de rayo, no logra la muerte de Dioniso, lo que no implica, sin embargo, el fin de los hostigamientos, pues la celosa diosa, al descubrir que vivía, acosó a este enviándole la locura, mediante la cual descubrió los atributos de la vid.

Para comprender el significado de esta doble gestación y responder acertadamente a la pregunta por el fenómeno de lo dionisiaco para el pueblo heleno debemos indagar en los vínculos que unen el mito de Dioniso al de Perséfone. Como es sabido, la diosa Core es hija de Deméter, que en los poemas hesiódicos recibe el epíteto de “la que cría todas las cosas”⁸, y, según el linaje, hija y sobrina de Zeus, y por tanto, a la vez que madre, hermana de Dioniso. Este parentesco que expresa a la vez un hecho generativo y uno de camaradería nos da la clave para desvelar el verdadero significado de Baco: según la tradición Deméter es la diosa de los cultivos, multiplicadora de cosechas y la primera en someter al yugo el cuello de los bueyes⁹, y Perséfone guarda una fuerte relación con la función de su madre, de lo que podemos concluir que Dioniso, al ser hermano e hijo de la diosa, está también ligado al cultivo de los campos. Pero veamos que nos dice el mito de Core:

“Cuando [...] Perséfone cogía flores en la pradera Nisa con las ninfas hijas del Océano, Hades surgió de las profundidades y la raptó, llevándola consigo al reino de los muertos. Deméter, desesperada, buscó a su hija y dejó desatendidos los campos, que quedaron yermos. Pidió Zeus que devolviera su fertilidad a la tierra, pero esta se negó a hacerlo hasta que su hija le fuera devuelta. Mandó entonces el padre de los dioses a Iris para que pidiera a Hades que liberara a Perséfone, pero Hades adujo que la joven ya había comido en sus dominios el grano de una granada, por lo que le pertenecía. La solución fue que Perséfone permaneciera con Hades una parte del año, y que pudiera vivir la otra con Deméter en el Olimpo.”¹⁰

En esta narración hay dos puntos fundamentales y conviene centrarnos en ellos a fin de establecer los nexos antes mencionados entre Perséfone y Dioniso: en primer término, debemos tomar en consideración la relación existente entre la diosa y el cultivo de los campos.

⁶ Cfr. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. *Op. Cit.*

⁷ Cfr. EURÍPIDES, *Bacantes*, versos 73 – 80.

⁸ Cfr. HESÍODO, *Op. Cit.*, v. 912-915.

⁹ Himnos órficos, XXXVIII.

¹⁰ CUESTA, M. “Índice onomástico”, en: Homero. *Iliada*. Ed. Gredos (trad. E. Crespo), Madrid 1986, pp. 563.

En segundo lugar, y esto relacionado con lo anterior, el rapto que la joven diosa sufre por parte de Hades y la vuelta cíclica de Perséfone al lado de su madre. En ellos convergen elementos que son anteriores a la llegada de los poemas homéricos y conviene analizarlos a fin de dar con su significado originario.

Según nos refiere Murray, en la Atenas preolímpica existían tres fiestas rituales asociadas a un animal sagrado que, posteriormente con la llegada de la reforma homérica, fueron identificándose paulatinamente con el culto a un dios determinado: las *diasas*, cuyo centro de adoración era una gran serpiente barbada llamada Meilichios, “el del apaciguamiento”, identificada con Zeus; las *tesmoforias* en las que se adoraba una gran marrana sagrada, asociada a Deméter y Perséfone; y, finalmente, las *antesterias*, en las que figuraba como animal mítico un toro, asociado a las fiestas dionisiacas¹¹. La elección del animal ritual en cada uno de estos cultos encerraba un profundo significado relacionado con el modo de vida de los helenos. Así pues, la elección de la serpiente en el caso de las *diasas* se explica por la cercanía que tiene este animal con el reino de los muertos, ya que su morada, vale decir, los subterráneos de la tierra, se encuentra en un punto intermedio entre los vivos y el antes mencionado reino¹². La elección de la marrana, en el caso de las *tesmoforias*, y el toro, en el caso de las *antesterias*, tiene un equivalente significado: la fecundidad. Ambos animales son símbolo de procreación y vida, y representan la fertilidad que la tribu espera tanto de sus mujeres, que deben dar a luz hombres que sean capaces de proteger a la tribu, como de la tierra, que debe ser fecunda en alimentos para que la tribu no perezca debido a la hambruna.

La celebración de estas festividades incluía danzas rituales en que los jóvenes (*kouroi*) iniciados en los misterios se lanzaban extasiados a los campos esperando fortalecer con ello la llegada de la primavera, y doncellas (*korai*) esperando ser fecundadas en un casamiento ritual por el espíritu de la danza que guiaba estas ceremonias. Todo era éxtasis y desbordamiento, no había cansancio ni mengua de fuerzas, y la comunidad entera se entregaba a estas celebraciones. La tierra misma se transformaba en doncella lista para ser fecundada. “La *koré* ha sido arrebatada hacia las profundidades subterráneas, en medio de los muertos, y los hombres deben esperar atentos a que los primitivos brotes comiencen a aparecer y la llaman a que se levante de nuevo con las flores”¹³.

Con la llegada de la reforma homérica, alrededor del 830 a.c.¹⁴, estas festividades primitivas fueron absorbidas por un nuevo orden proveniente de la Jonia que intentó unificar los antiguos ritos de la hélade bajo la figura de un solo dios¹⁵. Así pues, los distintos *kouroi*, que existían no sólo en Atenas sino que estaban presentes en toda la Grecia arcaica, fueron unificados en las figuras de Apolo, Dioniso, Hermes, etc.; mientras que la multiplicidad de *korai* terminó reduciéndose a Hera, Atena, Afrodita, Perséfone y Artemisa. Mas, aun cuando esta unificación intentó poner orden al antiguo caos de ritos y ceremonias, no logró reducir su pluralidad, y las figuras estáticas de los poemas jónicos fueron asiéndose, cada vez más, con las

¹¹ Cfr. MURRAY, G. “Saturnia regna” en: Murray, G. *La Religión Griega*. Ed. Nova (trad. S. Ferrari y V. Bouilly) Buenos Aires, pp. 15-51. Para la reforma homérica véase Murray, G. “La conquista olímpica” en Murray, G. *La Religión Griega*. Ed. Nova (trad. S. Ferrari y V. Bouilly) Buenos Aires, pp. 52-88.

¹² La importancia de la cercanía de la serpiente con el reino de los muertos radica en que para el griego arcaico la experiencia es un tipo de saber calificado, así pues cuando era preciso conocer algo relacionado con los cultivos, las guerras o la vida misma se recurría a aquellos que tuvieran mayor experiencia respecto al tema, vale decir, a los ancianos de la tribu. Cuando estos no tenían respuesta al problema entonces había que dirigirse a aquellos que tuvieran mayor experiencia: los ancestros muertos (cf. Murray, G. “Saturnia regna”).

¹³ MURRAY, G. “Saturnia regna”, pp. 43.

¹⁴ Cfr. MURRAY, G. “La conquista olímpica”; y Herodoto. *Los nueve libros de la Historia*. II 53.

¹⁵ Cfr. MURRAY, G. *Ibid.*, pp. 56.

personalidades de los *kouroi* proyectados de la danza. Y de este modo, el mito, que buscaba tanto la expurgación de las costumbres no civilizadas de los ritos, como la unificación de estos, en su calidad de producción racional terminó convirtiéndose en explicación causal de las antiguas festividades.

Así pues, en el mito de Perséfone el rapto que ésta sufre por parte de Hades es la representación en imágenes poéticas del período de ausencia de la fertilidad de la tierra, vale decir, la época no propicia para los cultivos, y la vuelta de la diosa al lado de Deméter es la primavera en que la tierra se vuelve fecunda en frutos y granos¹⁶.

De igual modo, el mito de Dioniso encierra el mismo significado en tanto explicación de antiguos rituales. Su nacimiento, muerte y posterior renacimiento quiere explicar lo mismo que el rapto de Perséfone, su vida en las profundidades y la vuelta cíclica al lado de Deméter. Los himnos órficos atestiguan esta unión entre Dioniso y primavera, en algunas ocasiones se describe al dios como compañero de Deméter¹⁷, en otras se lo llama tesmóforo, vale decir el que lleva la férula en las *tesmoforias*, la fiesta asociada en Atenas al culto de Perséfone, “comedor de carne cruda, portador del cerdo, danzarín furioso, conductor de las orgías”¹⁸. Dioniso es pues, la representación onírica en imágenes poéticas del espíritu de la danza proyectado, del *megistos kouros* que guía las festividades de la primavera y encierra dentro suyo el sentimiento desbordante de la vida que muere producto del rapto, o producto de la acción de los titanes, pero que vuelve a florecer gracias al retorno de Perséfone junto a Deméter, o al nuevo nacimiento de Dioniso. Es el retorno de la vida, que desaparece bajo la tierra, y que vuelve a aparecer con la fecundidad de los campos.

Dioniso y Voluntad en El nacimiento de la tragedia

Este desbordamiento de vida contenido en la imagen de Dioniso es interpretado de forma muy particular en *El Nacimiento de la Tragedia*. Una primera peculiaridad que salta a la vista es la singular relación que este dios mantiene con Apolo. Como ya hemos mencionado, existían en la Grecia arcaica numerosas festividades asociadas a la llegada de la primavera en las que el espíritu proyectado de la danza que las presidía fue identificado, con posterioridad, con la figura de algún dios homérico. Por ello, en nada debiera extrañarnos que en la primera obra de Nietzsche ambas deidades estén unidas de forma inseparable, pues lo mismo que Apolo era la representación de un *kouros*, también lo era Dioniso, sólo diferían en los lugares por donde se introdujo su culto¹⁹ y en la expurgación lograda de las antiguas costumbres bárbaras de sus ritos. Mas para Nietzsche la relación entre ambos no es la de dos *kouroi* que surgen de una

¹⁶ Respecto a esto la diosa Perséfone es descrita como: “[...] invencible virgen que haces germinar los frutos, cornuda, única deseable para los mortales, primaveral, que te regocijas con el hálito de las praderas, que manifiestas tu cuerpo sagrado o te escondes; vida y muerte de los hombres [...]” (Himnos órficos, XXVIII). Cf., También, Himno XL.

¹⁷ Himnos órficos, XXXVIII.

¹⁸ Himnos órficos, XXXIX; XLIX.

¹⁹ Respecto de la ruta seguida por Apolo, Esquilo nos dice que “El dios deja el lago de la isla de Delo y su suelo ríscoso; aborda a las costas de Palas, de los navegantes visitadísimas, y por fin llega a [Delfos] donde se asienta el Parnaso” (Esquilo, *Las Euménides*, versos 5-15). La ruta de Dioniso hacia Grecia es descrita por Eurípides del siguiente modo: “[...] dejando los campos de los lidios, ricos en oro, las abrigadas llanuras de los frigios y los persas, las ciudades de los bactrianos, y después de recorrer el país de los medos, [...] la Arabia feliz y toda el Asia [...] Tebas es la primera ciudad griega que ha acudido a [los llamamientos de Dioniso]” (Eurípides, *Bacantes*, versos 11-23).

similar manifestación de vida, sino que es de oposición: Apolo y Dioniso se hallan ligados “de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente”²⁰. Tal oposición no se halla testificada en mito alguno, por esta razón debemos preguntarnos ¿Qué lleva a Nietzsche a plantearse la lucha entre estas dos divinidades? O ¿Por qué escoge a Apolo como adversario de Dioniso y no a otra divinidad, como por ejemplo, a Hera, que según el mito es la figura más acorde a este tipo de relación?

Un primer paso que debemos dar hacia la comprensión del fenómeno dionisiaco en la obra de Nietzsche es establecer una definición como punto de partida:

“[Dioniso es] el enorme *espanto* del ser humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en algunas de sus configuraciones, una excepción. Si a ese espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más se aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí.”²¹

En este texto podemos ver inmediatamente un factor común entre la concepción nietzscheana del fenómeno dionisiaco y la concepción griega de dicho fenómeno: La primavera. Pero hay también elementos que son ajenos al mundo heleno y que corresponden derechamente a influencias recibidas del pensamiento de su época: la esencia de lo dionisiaco debe ser entendida como un desgarramiento del *principium individuationis*. ¿Qué debemos entender en este desgarramiento? ¿A cuál de las afluentes mencionadas corresponde este planteamiento teórico?

Lo primero que debemos decir respecto a estas interrogantes es que la primera está directamente relacionada con el tema de este trabajo: el desvelamiento del significado de Dioniso en la primera obra de Nietzsche, por ello no nos será posible responderla de forma inmediata, sino que, para hacerlo, deberemos realizar previamente una serie de análisis que nos ayuden a dar con la respuesta adecuada. La segunda, en cambio, puede ser respondida directamente y sin mayor vuelta, pues Nietzsche cita a su fuente de forma abierta en *El Nacimiento de la Tragedia*: Schopenhauer.

Intentemos ahora responder a la segunda pregunta. Ya en las primeras páginas de su obra, Nietzsche, haciendo referencia al autor antes nombrado, nos plantea lo siguiente:

“Como sobre el mar embravecido, que, por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación, así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el *principium individuationis*”²²

²⁰ NIETZSCHE, F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp. 41.

²¹ NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, pp. 45.

²² SCHOPENHAUER, A. *Mundo como Voluntad y representación*. I, 416; citado en Nietzsche, F. *Op. Cit.*, pp. 44.

Acto seguido, identifica a Apolo con el nombrado *principium individuationis*²³, llamándolo imagen divina de éste. Esta identificación nos lleva de vuelta a la relación entre Apolo y Dioniso: si la esencia de lo dionisiaco corresponde a un desgarramiento del *principium individuationis* entonces tal esencia es el desgarramiento de Apolo. Esto nos plantea una ruta a seguir: la esencia de lo dionisiaco sólo puede ser alcanzada a través de una identificación del elemento apolíneo que se le opone. La razón de esto radica en la fuerte influencia que Hegel ejerció sobre el pensamiento del joven Nietzsche. Como sabemos aquel autor había criticado la separación ontológica entre *sujeto* y *objeto* propia de la filosofía moderna, y opuso a ella una singular lógica de los conceptos en la que la noción de *ser* tomada sola, en su pura abstracción, era igual a la noción de *no ser*, lográndose el verdadero conocimiento sólo en el *devenir*²⁴. La relación de Apolo y Dioniso está impregnada de esa lógica, y ambos forman parte de un proceso cuya consumación es la tragedia griega: de la edad de los titanes, surge como oposición a ella, bajo el influjo apolíneo, el mundo homérico con sus héroes y sus dioses, luego Dioniso hizo su aparición con sus cultos y sus ritos, y el instinto apolíneo de belleza hubo de oponer a él el arte dórico; finalmente ambos instintos se unieron para dar vida a la tragedia²⁵.

Para continuar, entonces, nuestro camino en la definición de lo dionisiaco en *El Nacimiento de la Tragedia* debemos, por fuerza, hacer referencia a Apolo como divinidad que debe ser desgarrada por el influjo poderoso de Dioniso. Este Apolo, ya lo dijimos, no es para Nietzsche otro kouros proyectado de la danza, sino que tiene el significado de representación onírica del mundo del sueño, el dios de la fantasía y la apariencia²⁶, que encierra dentro suyo los límites del individuo: “Apolo, en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo”²⁷.

He aquí un elemento que nos permitirá responder a nuestra pregunta: Apolo es medida. El desgarramiento de Apolo como esencia de lo dionisiaco significa, por lo pronto, el fin de la medida y los límites del individuo mediante los cuales se mantiene a sí mismo formando parte de un universo político que necesita de esos límites para seguir subsistiendo. La antigüedad clásica nos ofrece un ejemplo de ello en el mutilamiento de Penteo a manos de las ménades furiosas y en la muerte de Hipólito a causa de la maldición de Teseo. Ambos se aferraban con fuerza a un orden político y moral que los llevaba a rechazar a uno los misterios de Dioniso, y al otro los encantos y placeres de Afrodita²⁸. Pero ambos hubieron de perecer debido a su negativa a aceptar una manifestación de vida que es precisamente el sustrato terrible detrás de toda medida que quiere negar la existencia misma. Los dioses homéricos, nos dice Nietzsche, símbolo máximo de coerción moral, son el producto onírico del instinto apolíneo que nace como negación de la sabiduría del Sileno – que nos dice que somos seres de un solo día – y tienen por fin hacer soportable la existencia. En el mito Penteo e Hipólito son la representación viva de lo que Nietzsche llama *principium individuationis* y su muerte es el influjo dionisiaco que desgarró dicho principio y lo hace desaparecer como una mera apariencia.

Veamos ahora un tercer elemento contenido en la definición de lo dionisiaco que dimos como punto de partida: el desbordamiento que provoca la desaparición de la subjetividad. Como dijimos en un primer momento, al analizar el significado de Dioniso para

²³ Cfr. NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, pp. 44-45.

²⁴ Cfr. VUSKOVIC, S. *La verdad no es Moneda Acuñada*. Apunte entregado por el profesor Sergio Vuskovic durante el seminario “Origen y Desarrollo del Pensamiento Dialéctico en Occidente” dictado en la Universidad de Valparaíso en el primer semestre de 2005.

²⁵ Cfr. NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, pp. 62.

²⁶ Cfr. NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, pp. 42-45.

²⁷ NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, pp. 60.

²⁸ Cfr. EURÍPIDES. *Bacantes*; y Eurípides. *Hipólito*.

los helenos, las fiestas asociadas al inicio de la primavera conllevaban celebraciones en las que los habitantes de las antiguas tribus eran absorbidos por un sentimiento extático que los llevaba a realizar danzas rituales en que se lanzaban desbordados hacia “las montañas de la *Oreibasia* o paseo sagrado”²⁹ impulsados “por un poder que los guiaba y los sostenía”³⁰. La desaparición de la subjetividad ciertamente se encontraba presente en estas fiestas y está en conformidad con lo planteado por Nietzsche en cuanto define la esencia de lo dionisiaco como desgarramiento de Apolo, entendiéndolo a este como medida y límites político-morales del individuo. Pero está también en directa relación con aquel concepto contenido en el término *voluntad de poder*, y que es precisamente el sujeto al cual se adjunta el predicado “de poder” como adjetivo delimitador, es decir, la desaparición de la subjetividad está en directa relación con el concepto de “voluntad”.

Antes de continuar debemos hacer aquí una digresión en torno al significado de este concepto en la obra de Nietzsche. Cuando empleamos la expresión “voluntad” en el lenguaje corriente, este término es asociado a una cierta inclinación experimentada por un individuo que lo hace desear algo que está a su alcance o más allá de él. Sin embargo, en Nietzsche tal concepto posee una significación en todo diferente a ella y está ligado fuertemente a su interpretación del fenómeno dionisiaco. Por ello, el desarrollo de esta exposición exige una aclaración.

¿Si no es el “querer” o el “desear”, qué otra cosa distinta puede denotar el concepto “voluntad” en el estricto sentido que Nietzsche le atribuye? La respuesta a esta pregunta es enormemente problemática y se enfrenta a la dificultad de la variabilidad de los conceptos en el desarrollo de la obra de Nietzsche³¹. Para salvar los problemas que esto implica intentaremos una definición del mencionado concepto tal como aparece utilizado en *El Nacimiento de la Tragedia* por ser este el campo específico al cual se limita este trabajo.

En el capítulo quinto de *El Nacimiento de la Tragedia* Nietzsche nos habla de la “voluntad” como:

“la única yoidad verdaderamente existente y eterna, que reposa en el fondo de las cosas”³².

Inmediatamente llama la atención en esta definición la identificación que se hace del concepto “voluntad” al concepto “yo” al señalar a aquella como la “única yoidad existente”. Según esto cabría equiparar los predicados aplicables al primer concepto con los aplicables al segundo, pues según la filosofía analítica tradicional si $A=B$ y A y B son signos distintos que denotan un mismo objeto, y C se dice de A entonces C se dice también de B ³³. De lo que resultaría que si el concepto “yo” ha sido tradicionalmente acompañado del predicado “pienso” y la conjunción de ambos es la certeza incuestionable que es la base del racionalismo, el concepto “voluntad” en Nietzsche representa algo así como un tipo de certeza a partir de la cual se construye una base teórica cercana a este tipo de filosofía. Sin embargo, este tipo de análisis contiene dos errores: primero, pasa por alto los reparos que Nietzsche hace al

²⁹ MURRAY, G. “Saturnia regna”, pp. 40.

³⁰ MURRAY, G. *Ibid.*

³¹ Para un análisis acerca de la variación de los conceptos en la obra de Nietzsche, aunque referido al tema del “espíritu libre”, véase Andrés Sánchez Pascual “introducción” a *Más allá del bien y del mal* Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 1972.

³² NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, pp. 66.

³³ Cfr. FREGE, G. “Sobre sentido y denotación” en *Siete escritos sobre lógica y semántica*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972.

concepto “yo”, que él considera una causa de error en la filosofía³⁴. En segundo lugar, Nietzsche, junto con criticar el uso en la filosofía del anterior concepto, critica la exigua cautela con que los filósofos han actuado a la hora de establecer puntos de partida para sus sistemas³⁵. Por lo que debemos pensar que esta identificación de los conceptos “voluntad” y “yo” está dada en un sentido distinto al aquí tomado.

Para establecer en qué sentido Nietzsche hace esta equiparación de los conceptos debemos volver al texto donde hace esta unión, en él nos dice que la voluntad es la única yoidad existente, pero antes de ello nos aclara que:

“esta yoidad no es la misma que la del hombre despierto, empírico-real”³⁶

Así pues, el concepto “voluntad” puede ser equiparado al concepto “yo” en la medida en que este sea entendido de un modo diferente a como lo ha entendido la tradición occidental, vale decir, este “yo” del que habla Nietzsche no denota a aquella metáfora mediante la cual la filosofía denomina el concepto abstracto de hombre que por definición se encuentra en oposición a la objetividad del mundo. En este punto se nos presenta un nuevo problema, pues si no es en el sentido tradicional ¿de qué modo debemos entender esta “yoidad” que Nietzsche identifica con la voluntad? En su obra *La crítica de la metafísica en Nietzsche* Vermal nos da algunas claves para responder a esta pregunta:

“[...] la <<existencia de individuos es imposible de demostrar. En la “personalidad” no hay nada fijo>>. La unidad que constituye la individualidad personal (y, en el fondo, toda identidad) es arbitraria y el producto de una perspectiva generalizadora. En sentido moral, el <<egoísmo>> se opone al <<altruismo>>, es decir, a la afirmación de los <<otros individuos>>, exteriores a mí e igualmente constituidos. A este nivel la disyuntiva es absurda [...] el <<auténtico>> egoísmo sería una negación del yo, una forma de no-egoísmo: al afirmarse a sí mismo afirma también su diferencia interna y se destruye a sí mismo como individuo”³⁷

Lo interesante en este planteamiento es la desaparición de la oposición entre egoísmo y altruismo y la identificación del egoísmo auténtico con la desaparición del individuo. Si adjuntamos la interpretación de Vermal sobre el tratamiento del sujeto por parte de Nietzsche al tratamiento que hemos venido dando del concepto de voluntad tendremos que la yoidad a la que se refiere Nietzsche es aquella que se identifica con el egoísmo auténtico, con aquel ego que hace desaparecer al individuo por medio de la aniquilación. La voluntad es desde esta perspectiva “el Uno primordial, con su dolor y su contradicción [que]... resuena [...] desde el abismo del ser”³⁸; “la vida eterna más allá de toda apariencia”³⁹ y sustrato de todo lo viviente.

³⁴ Para un análisis del concepto de sujeto en la obra de Nietzsche véase: VERMAL, J. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Ed. Anthropos, Barcelona 1980, pp. 172-181; SÁNCHEZ MECA, D. *En torno al superhombre*. Ed. Anthropos, Barcelona 1989, pp. 150- 166; JARA, J. *Nietzsche un pensador póstumo*. Ed. Anthropos, Barcelona 1998, pp. 176- 186. Para un tratamiento del propio Nietzsche sobre el problema del sujeto véase: *Más allá del bien y del mal*, sección “de los prejuicios de los filósofos” párrafos 16-17, sección “el ser religioso” párrafo 54; *Crepúsculo de los ídolos*, sección “la <<razón>> en la filosofía” párrafo 5; sección “los cuatro grandes errores” párrafo 3.

³⁵ Cfr. NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal* Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 1972, sección “de los prejuicios de los filósofos” párrafos 10, 16, 19.

³⁶ NIETZSCHE, F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp. 66.

³⁷ VERMAL, J. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Ed. Anthropos, Barcelona 1980, pp. 174.

³⁸ NIETZSCHE, F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp. 65.

³⁹ NIETZSCHE, F. *Ibid.*, pp. 144.

Pero sigamos ahora con nuestra exposición. Hemos dicho que el desbordamiento de vida que provoca la desaparición de la subjetividad está en directa relación con el concepto de voluntad. ¿En qué sentido, debemos preguntarnos, se da esta relación?

Hace un momento dijimos que Apolo y Dioniso se hallan ligados formando parte de un proceso que tiene como consumación el nacimiento de la tragedia. La relación entre desindividuación y “voluntad” sólo se nos descubrirá si delimitamos qué elementos entrega Apolo para la concreción de dicho fenómeno artístico y qué elementos entrega Dioniso.

Veamos pues. Apolo es para Nietzsche ante todo *principium individuationis*, pero es también “la embriaguez [que] mantiene excitado [...] el ojo, de modo que este adquiere la fuerza de ver visiones”, a través de las cuales el artista apolíneo es capaz de dar a luz la obra de arte figurativa: “El pintor, el escultor, el poeta épico son visionarios *par excellence*”⁴⁰. En la tragedia Apolo aporta, precisamente, las imágenes que constituyen el manto formal de ella. Si en el escenario vemos a Prometeo encadenado a la montaña o a Ajax lanzándose sobre su espada, es porque la excitación apolínea del ojo produce esas imágenes. Dioniso, por su parte, produce la excitación e intensificación del “sistema entero de los afectos: de modo que este sistema descarga de una vez todos sus medios de expresión y al mismo tiempo hace que se manifieste la fuerza de representar, reproducir, transfigurar, transformar, toda especie de mímica y de histrionismo”⁴¹. En la excitación dionisiaca el artista “se ha identificado plenamente con el Uno primordial, con su dolor y su contradicción, y produce una réplica de ese Uno primordial”⁴². Según Nietzsche, para que la tragedia griega sea posible el artista debe conjugar estos dos instintos: primero debe lograr la identificación con “el uno primordial”, para lo cual debe deshacerse de los preceptos apolíneos que forman su vida política, luego, una vez que ha logrado la unión, debe ser capaz de traducir a imágenes lo que *la voluntad* le dicta en su desbordamiento de vida. Así, la “relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general”⁴³.

La subjetividad del artista, por tanto, desaparece en la realización del proceso artístico de la tragedia y da paso a la “yoidad” de la voluntad que se expresa a través de él⁴⁴. Pero este dar paso del “yo” individual al “yo” de la voluntad no es empero un fenómeno que afecta sólo al artista. Por el contrario, paralelamente la desindividuación se ha apoderado de la comunidad completa: “[...] en los primeros comienzos del drama, - nos dice Nietzsche - muchedumbres excitadas de un modo salvaje, disfrazadas de sátiros y silenos, pintados los rostros con hollín, con minio y otros jugos vegetales, coronadas de flores las cabezas [andaban] errantes por campos y bosques”⁴⁵. De modo que, en el proceso artístico el “yo empírico-real”, producción del instinto apolíneo de belleza, desaparece para dar paso al prepotente sentimiento de unidad⁴⁶ de la yoidad verdadera y así la comunidad completa se entrega a la contemplación de las

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*; Alianza editorial (trad. Andrés Sánchez Pascual); Madrid 1973, “incurSIONES de un intempestivo” parágrafo 10.

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Ibid.*

⁴² NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp. 65.

⁴³ NIETZSCHE, F. *Ibid.* pp., 182.

⁴⁴ Cfr. NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp 66.

⁴⁵ NIETZSCHE, F. “El Drama Musical Griego”, conferencia pronunciada por Nietzsche en Basilea el 18 de enero de 1870 publicada en español en: NIETZSCHE, F. *El nacimiento de La Tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp. 212.

⁴⁶ Cfr. Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid 2000, pp. 79.

imágenes creadas por Apolo, pero que esta vez no obedecen a preceptos de medida y limitación, sino que expresan el fondo más íntimo de la voluntad.

Volviendo ahora a la pregunta por el desgarramiento del p.i. debemos decir que en el mutilamiento de Apolo por parte de Dioniso debe entenderse – además del rompimiento de los límites políticos y morales que mantienen al hombre formando parte de un todo social que necesita para su correcto funcionamiento de esos límites como piedra de toque para la interacción individual y grupal – la aniquilación del yo empírico-real por parte del influjo poderoso de la voluntad que arrasa con los límites que separan a un hombre de otro, haciéndolo, de este modo, que desaprenda a hablar y a caminar y que vuelva a encontrarse con la naturaleza sobre la cual reposan las apariencias de su vida pública. Apolo se opone a Dioniso del mismo modo a como se oponen el yo falso del sujeto y el yo verdadero de la voluntad, por ello la tensión entre ambos dioses sólo se resuelve con la aniquilación del hijo de Leto por parte del furioso Baco, el que, una vez producida la aniquilación, usará los dones de su medio hermano para crear imágenes oníricas que expresen su sufrimiento y eternidad, y dar vida de este modo a la tragedia griega.