

De Nietzsche a Trías: paralelismos filosófico- románticos, afectividad primordial y vitalismo escéptico.

From Nietzsche to Trías: romantic and philosophical parallelisms, essential affectivity and skeptical vitalism.

Sara Uma Rodríguez Velasco¹

Universidad de Valladolid, España

Recibido 28 febrero 2023 · Aceptado 8 junio 2023

Resumen

Interpretando a Nietzsche, podríamos afirmar que la embriaguez dionisiaca le posibilita al humano dirigirse afectivamente hacia lo externo, borrando incluso y paradójicamente ese límite que determinaría dónde empieza su ser y dónde aquello a lo que su ser es empujado. Trías recoge esta determinación en un concepto clave de su filosofía al denominarnos “ser del límite”. En ambos filósofos somos radicalmente pasión creadora; somos un animal límite y caótico, sufriente por queriente, y potencialmente feliz por el mismo motivo. Está en nuestras manos investigar, tras el reconocimiento de esta condición estética, sensible e insalvable de lo humano, cómo vivir.

Palabras clave: Pasión; Juego; Vitalismo; Razón; Diferencia.

Abstract

Reading Nietzsche, we could affirm how dionysian intoxication makes it possible for humans to direct themselves affectively towards the external world, paradoxically even erasing that limit that would determine where their being begins and where that to which their being is pushed. Trías collects this in a vital concept in his philosophy, naming us as “limit beings”. For both philosophers, we are radical creative passion; we are a borderline and chaotic animal, sufferer for lover, and potentially happy for the same reason. It is in our hands to investigate, after recognizing this aesthetic, sensitive and insurmountable condition of humankind, how to live.

Keywords: Passion; Play; Vitalism; Reason; Difference.

1. saraurodvel@gmail.com

1 · Introducción: cambio de paradigma, dispersión. Filosofía de la identidad y filosofía de la diferencia

Friedrich Nietzsche es un pensador habitante de la ruptura: supone un antes y un después en la concepción de la filosofía como un pensar racional, metódico y verdadero. Su influencia es plural e incalculable, mas podemos ubicarla de forma concreta en el filósofo español Eugenio Trías, quien de hecho recibió el premio homónimo. ¿De qué manera? En su obra de 1979 titulada *Tratado de la pasión* se realiza una defensa de la pasión en contraposición al castigo histórico al que ha sido sometida, siendo tachada de inútil, estanca e idiotizante. Se rechaza el binomio categórico razón-pasión para hacer justicia a la naturaleza del ser humano en tanto que ser esencial y primordialmente afectivo, sensible. Aún con esta sanación de la pasión, Trías no rechaza la razón, sino que establece que esta germina gracias al ser afectado en un primer momento, movido, en su caso centrando la argumentación en las relaciones amorosas de los clásicos modelos míticos como Tristán e Isolda o Romeo y Julieta. Es decir, se invierte el esquema clásico de alabanza de la razón y detrimento de la pasión, entendiendo que esta segunda es causante de los fallos y obnubilaciones de la primera; para dar paso a un abrazo de la pasión en tanto que fundamento de lo racional, en tanto que estadio necesario y previo.

Esta vuelta de tuerca es llevada a su máxima expresión en la propuesta nietzscheana de mantenernos embriagados y otorgarle a ese estado un mayor valor que el dado a la posterior razón que se abre camino entre el caos. Es decir, una recuperación y reafirmación de lo corporal sentido. El filólogo alemán derivó su pensamiento en sus últimos en una digna valentía para defender la *locura* (¿qué es realmente la locura cuando ya no hay verdad en la cordura?), para identificarse como niño sabidamente ignorante.

Se profundizará en esta investigación en qué términos pueden establecerse paralelismos filosófico-románticos entre estos dos pensadores, en pos de un concepto útil a nivel de sensibilidad práctica cotidiana, comprendido como vitalismo escéptico. Antes de alcanzarlo, arrojaremos también luces sobre el *juego* y lo que hemos denominado escepticismo positivo, como

metodología teórica libre a mayores del repaso de algunos de sus escritos. Tras este recorrido, la resolución consistirá en apostar por una actitud vitalista, un amor por la vida estrictamente abierto y curioso, anti dogmático, aquel característico de un niño que juega absorto y frenético sin conciencia de causa u objeto más allá del propio juego. Ahora bien, esta concepción no tiene solo aplicaciones éticas: parte del análisis teórico fundamental de lo marginal, y su inclusión en el pensar filosófico. Entendemos lo marginal como entendía Trías aquellas sombras de las que advertía en el prólogo a su obra *La razón fronteriza*. Es decir, aquellas ramas, disciplinas o afecciones que se han visto forzosamente apartadas del canon filosófico en ciertos períodos u ocasiones, como lo religioso, lo mágico, o las pasiones; y que sin embargo, siguen persistiendo, detrás de ella [de la filosofía] como sombras de las que no se puede deshacer. La “razón fronteriza” es aquella que se permite el roce epistemológico, el *juego* con ellas, para conocer nuevos límites de sí misma, para experimentar y poder dar lugar a novedosos y ricos frutos. Proponemos, de esta manera, construir nuevos puentes carentes de ataduras propias de la tradición, que no permeen ya la realidad múltiple propia de una sociedad inasible, como es la nuestra.

Lo cierto es que estos inhabitados caminos no lo son tanto, pues hace ya unas décadas que la filosofía se ha liberado parcialmente de este grave peso, de este estricto rigor que traía arrastrando, prácticamente, toda su historia. Compartiendo algunos datos del diagnóstico que de este hecho hace Nietzsche, podríamos afirmar (o lamentar) que el pensar, al menos el heredado en Occidente, ha estado siempre sometido: sometido a la verdad, sometido a la fe, sometido a la razón, sometido a la libertad. Desde Sócrates suicidándose con cicuta, la filosofía ha renegado de la vida (aun siendo realmente la vida quien acuna a la filosofía), y ha priorizado otros principios (si es que pudiera considerarse la vida como un principio). Sin embargo, esta forma de proceder filosóficamente en rechazo de la vulnerabilidad o de la experimentación chirría cuando recordamos a Tales cayéndose en el pozo y reconocemos que el verdadero origen de la filosofía es el mero asombro vital, ajeno a todo salvo a sí mismo.

¿Qué clase de herramienta es el asombro? ¿Cuál es el límite al que, detonando ese clic, podemos llegar con el pasmo, manteniendo esa disposición entregada, plena, hambrienta? ¿Y cuál es el límite que, en cambio, nos

hemos empeñado en imponerle? Esa filosofía determinante, esa forma de concebirla propia de aquel instante que Nietzsche califica de arrogante en el reconocido comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (cf. 619); esa filosofía, como digo, es aquella permanentemente obsesionada tanto con la identidad de lo que es como con su conocimiento. Se trata de un pensar esquematizado en un ciclo continuo de lucha, de jerarquización entre dos opuestos, ya sean el bien y el mal, la verdad y la mentira, o la razón y la pasión. La propuesta de Eugenio Trías y más aún la nietzscheana, protagonizan una superación de este paradigma dialéctico en virtud de una pluralidad más generosa, entendida como sentimiento concreto de la diferencia positiva.

Esto es, y para poder hablar de ahora en adelante en términos más cómodos, si bien a lo antes referido podríamos otorgarle el título de “filosofía de la identidad”, la que posteriormente acecha sería una “filosofía de la diferencia”, introducida esencialmente por Heidegger con su *Identidad y diferencia* en el año 1957, y llevada a su máxima expresión en la filosofía francesa de final del mismo siglo. Mientras que la tarea de Heidegger tuvo un talante ontológico, tras ser heredada por pensadores como Derrida o Deleuze adquiere un tinte más cortante, en ciertos aspectos nihilista o anárquico. Ambas sendas interpretativas bebieron de la filosofía nietzscheana, aunque en sentidos casi opuestos, representando de manera mucho más acertada los franceses, con su radical crítica a la tradición o su noción de juego, la concepción de filosofía de la diferencia de la que aquí se pretende hacer uso. Así, podríamos considerar que ésta consiste en un proceder lógico consciente de su propia debilidad e incluso ilogicidad, de su vulnerabilidad en todo entorno; pero a su vez de una fragilidad atrevida, orgullosa y elástica. Reconoce el valor del reflejo, de la apariencia; y la permanencia infinita de la fuerza como detonante de, posteriormente, lo idéntico.

Sin embargo, también es cierto que en lo respectivo a este nuevo estilo de filosofar encontramos un riesgo hipócrita: al criticar lo filosófico como lo necesariamente certero podemos estar cayendo en otra forma de hacer certezas; en esta búsqueda de lo opuesto podemos estar dando lugar a un similar esquema de contraposición dialéctica del que nos pretendemos distanciar. Como salida a estos callejones, tenemos la opción de ensanchar el cómo concebimos las capacidades del pensar, la razón, no permitiendo que sean reducidas a un logos asfixiante, objetivo y por ello indeterminado.

Previsiblemente, esta filosofía de la diferencia, a la que caracterizaría un particular escepticismo como fundamento, es fácilmente detectable en argumentaciones sobre amor y arte en las filosofías tanto de Nietzsche como de Trías. Concretamente, un buen ejercicio de *des-limitación* de la objetividad, podría ser su estudio desde el prisma pasional. Se comenzará por el estudio de Eugenio Trías.

2 · Eugenio Trías: pasión y conocimiento

La obra en la que deseo centrar el acercamiento a Eugenio Trías es el *Tratado de la pasión*, escrita en 1979, pues nos aproximará a esa concepción agitada del amor o amor-pasión como arma anti-dualista, pro-desemejanza, que vertebra la argumentación. Sin embargo, quiero dedicar unas líneas en homenaje a otra obra, de título *La dispersión*, y mucho más tardía, de 1991. Precisamente, *La dispersión* bautiza su primera página con una cita del *Zaratustra*. Este paralelismo de entrada aborda un instante en el que los animales del profeta le dicen a éste: “el centro está en todas partes” (Trías 1991).

Encontramos en “la dispersión”, a mi parecer, ya como concepto, el perfecto ejemplo del tipo de cría que nace de una filosofía de la diferencia. Escribe Trías sobre ella que es una cuestión de víscera, de nervio, y que niega y excede toda finalidad. Carece de fundamento siendo a su vez en sí misma un fundamento hueco, vacío, suelto. Es viajera, vagabunda, errante y planetaria: “una estrella danzarina, hija del caos” (*Ibid.* 16). Se trata esta última de una referencia, de nuevo, al *Zaratustra*, en concreto al quinto capítulo del prólogo a la primera parte, donde Nietzsche escribe que “hay que llevar dentro de sí un caos para poder producir una estrella rodante” (Nietzsche 2012 18). Debido a la carga filosófica que poseería una traducción alternativa, y por adecuación a este estudio, se considera preferible sustituir, en esa afirmación, *producir* por *engendrar* y *rodante* por *danzante*. Esto se debe a que *producir* incita a identificarlo con un acto consciente y planificado, cuando en realidad se trata de un parto automático: lo creado por el artista vital es más bien *engendrado* en tanto que no puede controlar el darle existencia, es el resultado inevitable de una acción necesaria². Por otro lado, se prefiere

² Una comparación adecuada a la situación afectiva del artista en el que este *engendra*

danzante a rodante por la implicación musical y performática que implica la primera palabra que, manteniendo la sensación de movimiento de la segunda, amplía su significación alegórica al drama trágico.

La *dispersión* es, básicamente, una crítica radical a la historia de la filosofía, a su soberbia epistemológica disfrazada de ironía o duda, y a su imposición constante de *x* o *y* sobre una realidad que no lo acepta. En consecuencia, intencionada o no, es un homenaje a Nietzsche. Defiende la parte innegable y esquizofrénica de la razón, la irracionalidad de la razón, la fuerza que posee y que históricamente hemos tratado de cercar, persiguiendo siempre lo comprobable, lo certero, lo útil. La tranquilidad, quizás. También, recupera la idea de genio en tanto que loco, y entiende el loco como aquel que es extremadamente racional³.

Aún con ello, y sorprendentemente, también aparece en esta obra una crítica al escepticismo, acusándole de cobarde en tanto que se abstiene de jugar, de exclamar una afirmación retadora. Considero, sin embargo, que es importante diferenciar entre tipos de escepticismo, y aunque en ello ahondaremos en el apartado acerca de Nietzsche, mencionar que, en esta propuesta comparativa con el escepticismo como eje vertebrador, hay una variante del mismo que sí que resultaría amigable con la dispersión. Este es el escepticismo que denominaremos “positivo” o “creador”, pues es aquel que *bienvenida*⁴ a la totalidad de creencias posibles. Es decir, aquel que dude de todo en tanto que todo sea exclamable, no porque nada posea la suficiente fuerza como para ser exclamado. Haciendo un paralelismo, en religión, sería la comunión entre el creyente y el ateo: creo en que hay un Dios tanto como creo que realmente no lo hay. Eso es juego, y su opuesto, el agnosticismo, o lo que aquí entenderemos como escepticismo negativo, no es más que cobardía enmascarada de humilde duda. El jugar es *escoger* creer en el pensamiento, pero pensando el creer de forma activa, múltiple, atemporal y cómica. Y esto,

y no *produce*, podría ser aquella que tiene lugar con el llanto: es complicado tratar de controlarlo cuando sucede, y ya directamente imposible evitar, una vez sucedido, las lágrimas. El artista de igual manera puede tratar de no ser afectado (no ocurriría pues entonces directamente no estaríamos hablando de un sujeto artista), pero en cuanto ello suceda, no puede evitar engendrar la obra al igual que no puede evitar el sollozo.

3 Distinguiendo racionalista y racional, siendo racionalista el proceder que está siendo criticado; y lo racional, aquello que remita a la razón entendida en un sentido más llano.

4 Bienvenidar como verbo, de dar la bienvenida, abrazar, aceptar o incluir.

en el aspecto práctico, es una actitud vitalista. Es muy rica la traducción de este concepto al inglés pues guarda un significado de doble cara extremadamente acertado. Por una parte, *to play* es jugar, acción entendida en el sentido de esta primera significación que acabamos de delimitar. Por otra, *a play*, en este idioma, es a su vez la forma en la que nos referimos a una obra de teatro, a una representación. Lo que se hace al jugar en esta segunda significación, que guarda profundas raíces en la primera, es interpretar esa creencia propia, libre, deliberada y conscientemente escogida, radicalmente nuestra. La comprensión simultánea de *juego* en ambos sentidos y su aplicación práctica puede dar lugar a una actitud vital paralela aquella de los niños cuando juegan, que aun no siendo conscientes de ello en el desarrollo de esos instantes, guardan en el fondo de sí (de su conciencia, si se quiere) un profundo rechazo a la posibilidad de abandonar ese ensimismamiento. Es decir, el juego en filosofía supone, en el aspecto teórico, una comprensión abierta de las capacidades de ella misma, un escepticismo positivo para su inclusión o fusión con otras disciplinas como el arte o lo religioso; y en el aspecto práctico, la asunción de una disposición vital afirmativa y plural.

Si bien el juego es un concepto fundamental en esta nuestra investigación, y por ello era necesario que acompañase la determinación de la metodología, aún vamos a tardar en abarcar más en profundidad su eje vertebrador: el escepticismo positivo. Antes de ello, nos adentraremos en el mencionado ensayo titulado *Tratado de la pasión*.

Este escrito parte del binomio enfrentado conformado por razón y pasión, también asociadas respectiva e históricamente a acción y pasividad, y trata de apaciguar ese duelo, revelando otra clase de dinámica más pareja con lo sensible. Esta sería la dinámica de la pasión, la cual funciona como motor de la razón, como detonante y sustento de ella misma. De nuevo, concebir la pasión como átomo de toda realidad, creencia holística que introduce Trías, conlleva a una reconstrucción de lo entendido como epistemología, desterrando al sujeto clásico, común y objetivo por el sujeto estético, más concretamente el pasional. Se entiende por sujeto pasional aquel que muestra los mismos síntomas, sean en mayor o menor grado de intensidad, que los de una posesión demoníaca, demonio que sería Eros. Esto es: “una libre determinación de la voluntad a su propia anulación” (Trías 1979 24). Se desea, en lugar de lo propio lo ajeno, pero precisamente por identificación de lo propio

en lo ajeno: es este el efecto del amor. En última instancia, se trata del deseo divino apoderándose del propio, y de hacer de ello algo digno de celebración.

El sujeto pasional en esta obra es definido en base al concepto de “amor-pasión” del escritor francés Stendhal en su obra *De l’amour*. Los efectos del amor-pasión consisten sobre todo en que el sujeto pasional se vea zarandeado por la imbricación paradójica entre felicidad y miseria, placer y sufrimiento. Se ve arrojado a la persecución de una satisfacción que en verdad no desearía alcanzar. El estado de enamoramiento es ese hilo tensado, siempre expectante, atento, despierto, pero imbuido de su propia pasionalidad. Es decir, el enamorado, al igual que el artista, igual que el filósofo artista⁵, es una herida abierta, sufriente al mínimo roce, que desearía todo menos sanar. Se trata de una disposición estético-afectiva hacia el mundo, generando una epistemología distinta a la objetiva y racionalista al teñir la razón de poética.

Es interesante, con base en estos preceptos, y en relación a lo que se insinuaba en la introducción acerca de la filosofía como asombro y afectividad primordial, entender que ahora su móvil “[...] no es, pues, amor a la verdad, sino amor a la pasión. Siendo entonces la verdad el efecto o la consecuencia de esa pasión y de ese amor” (Trías 1979 106). Como se puede apreciar, ni en este ensayo ni en el corpus teórico absoluto de Trías se rechaza o prescinde de la racionalidad. Lo que se altera de ella son dos cosas: en primer lugar, que sea origen, principio, y fundamento; en segundo, que funcione por su propio ejercicio y no sea compatible con diferentes juegos sombríos de experimentación. Lo que motiva a la racionalidad humana es cada pasión autorreflexiva que la maneja desde la sombra como a un personaje en un videojuego. Antes del *Tratado* muchos pensadores (si no todos) ya lo habían afirmado: la razón está al servicio de las pasiones. La diferencia, es que también muchos (si no todos), habían visto en ellas un impedimento, una situación de emergencia sobre la que ejercer un control, establecer un orden. Ahora, alterando los pares, es la razón la paciente o sufriente y la pasión la activa, la creadora. Y ello no es en ningún sentido negativo: se le está otorgando a la afectividad su digna ocupación primordial en el orden del conocer humano. La razón, a su servicio, sigue moviendo sus hilos con la misma astucia y afinidad que siempre.

5 Y bajo el paraguas de la diferencia, igual que el filósofo *a secas*.

Lo honesto es reconocer que esta condición es insalvable: conocemos porque somos afectados, es porque somos seres afectivos que la presencia de lo externo nos interpela de manera honda. Y la dirección que toma la pasión es autorreflexiva y recíproca: se identifica tanto en aquello que es conmovido como en eso otro que conmueve. En términos hegelianos, se entiende como una “fuerza subjetiva objetivada”. Es decir, una fuerza que nace en nosotros, que proyectamos hacia lo externo y que de esa manera es de nuevo apreciada como ajeno (pero propio).

Una ejemplificación de esta dinámica pasional de conocimiento es el momento, en la leyenda de trovadores *Tristán e Isolda*, en el que ella decide asesinarle por sentirse traicionada. Tras una dura batalla, Tristán se encuentra dolorido e inconsciente en su bañera, recibiendo los mejores cuidados por parte de la princesa. Isolda logra encajar las piezas y reconocer quién es realmente la víctima a la que está tratando: un asesino en su reino. Se lanza entonces a atacarle y justo él despierta. Sin embargo, en el momento exacto en el que se cruzan sus ojos tiene lugar un “suceso singular”, un instante eterno propio del enamorarse, que pausa o detiene su voluntad. A este respecto, Trías escribe lo siguiente:

He aquí [...] explicado el origen del conocimiento, el punto de partida del cual brota en general el conocimiento, que sólo en circunstancias singulares como esta descrita, en las cuales algo sucede o pasa entre una cosa y otra, alma de Isolda, bellos ojos de Tristán, puede afirmarse que se produce o llega a desencadenarse, lo cual implica y supone moción simultánea de la atención y de la pasión, conectivo despertar del corazón y la cabeza. Otras formas de fundar el conocimiento son ilegítimas y bastardas. (1979 78)

Lo que no se comparte de este mítico relato es el hecho de que ambos jóvenes sean poseídos por la pasión que sienten a causa de ingerir un filtro de amor. Aún sin ellos ser conscientes de ello, este paso podría ser omitido, ya que muchas pasiones de esta clase son identificables en numerosos aspectos de nuestra experiencia cotidiana, ya no solo a nivel romántico; y ninguna de ellas incluyen pócimas mágicas. Es comprensible desde la ubicación con-

textual de la leyenda y se perdona, pero es interesante a nivel filosófico y existencial el reconocer lo maravilloso de la naturaleza humana en tanto que capaz de esta habilidad. No hacía falta filtro de amor pues es suficiente con el “suceso singular” para que se desencadene la pasión, al mismo tiempo que es debido a nuestra afectividad por lo que tienen lugar sucesos singulares. Este concepto guarda una profunda afinidad con el asombro filosófico, si no supone un paralelismo idéntico: los “sucesos singulares” son definidos por Trías como momentos fundidos con lo cotidiano, que precisamente por ello secuestran la atención y destacan de manera especial. De forma semejante a cómo padecía Lord Philipp Chandos su pasmo inefable y sufriente con lo mundano; a cómo Tales observaba las estrellas que en verdad desde siempre, sobre su cabeza, habían esperado pacientemente ser amadas; así también es como se comprende al sujeto pasional. Es el humano en el momento de experimentación culmen de su naturaleza primordialmente afectiva, amorosa, abierto ya desde ese instante, a raíz de ese “suceso singular”, a razonar, conocer, filosofar.

De ahí en adelante las actitudes con respecto al proceder epistemológico, como hemos explicado, pueden ser muy distintas. Occidente optó por una más bien dogmática, por lo menos en su mayoría y por la mayor cantidad de tiempo. Es momento ahora de no abandonar los nuevos senderos que han sido comentados, y aferrarnos a la dispersión, siendo ella

[...] la regla alquímica, esa regla de oro que transmuta todos los signos del pensamiento: los excede, los prolonga indefinidamente. Y cobran de su fino palpito una insospechada amplitud de onda. (Trías 1991 17, énfasis mío)

Pasemos entonces al acercamiento nietzscheano a estas consideraciones, extremadamente similares en lo general. En lo particular, al igual que Trías, Nietzsche leyó a Stendhal y fue profundamente influenciado por el concepto de “amor-pasión” del que acabamos de hacer uso.

3 · Friedrich Nietzsche: embriaguez y arte-ficción-apariencia. Dos tipos de escepticismo: negativo y positivo

La filosofía nietzscheana se desenvuelve en estos mismos parámetros críticos con su tradición. La fijación en sus primeros años por la tragedia griega se debe, entre otras cosas, al hecho de que ésta representa la realidad de la condición humana: los humanos somos marionetas de un destino, destino sobre el que no tenemos poder ni conocimiento alguno, y cuya motivación en numerosas ocasiones no es otra que la crueldad y el sentimiento de venganza de los dioses. No hay un sentido más allá que el sufrimiento si tomamos conciencia nihilista, pero tampoco es la agonía de ese reconocimiento, el resentimiento a la vida y a su absurdez, el último escalón donde podemos quedarnos. Una analogía que podría hacerse y que de hecho hace el propio Nietzsche (cf. 2004 62), es la de despertarse en medio de un sueño, solo para tomar conciencia de que se está soñando, como de si un sueño lúcido se tratase; y reconocer a su vez que sin embargo es preciso seguir haciéndolo para no morir, para no caer en el abismo. El sueño inconsciente, primero, el despertar objetivo y racional, segundo, y el sueño consciente, sabido y querido, lo tercero. Es decir, la embriaguez artística es el último escalón, último pero eterno.

Habíamos finalizado la cita del “suceso singular” entre Tristán e Isolda con una sentencia firme de que cualquier conocimiento ajeno a aquel relacionado con una concepción de la razón más compleja, sería un conocimiento “ilegítimo y bastardo”. No me parece que haya mejor forma para retomar este hilo de argumentación en Nietzsche que con el aforismo número 57 de *La Gaya Ciencia*, aquel que da paso al libro segundo y que, titulado como *A los realistas*, recita lo siguiente:

Ustedes, sobrios, que se sienten inmunes a la pasión y al delirio y que harían gustosos de su propio vacío un motivo de orgullo y de gala, se denominan realistas y pretenden que el mundo sea como se les ocurra, pues consideran que sólo a ustedes se les revela la realidad. [...] Pero, en la desnuda condición en la que se hallan, ¿no son ustedes, en cualquier caso, naturalezas sumamente

apasionadas comparados con los peces, e incluso parecidos a un artista enamorado? [...] ¡No dejan de llevar dentro de ustedes una forma de apreciar las cosas que tiene su origen en pasiones y amores de pasados siglos! ¡Esa propia sobriedad sigue impregnada aún de una embriaguez secreta e inextinguible! (Ibid. 65, énfasis mío)

La argumentación que subyace a este pasaje, que he resumido y que resulta paralela a la atomicidad de la pasión mencionada en Trías, mantiene la convicción de que todo aquello que apreciamos como cosas objetivas son realmente núcleos con capas de sedimentación de pasadas creencias sobre ellas, sedimentaciones que han causado que hoy las concibamos tal y como lo hacemos. Nietzsche usa una conceptualización concreta, habla de “pasados amores”, pues son el resultado de la forma en la que en tiempos ajenos se las apreció, y por ende, se las conoció. De esta manera no nacen solo los objetos, sino también sus denominaciones, sus nombres, las palabras. Declara entonces, en el aforismo siguiente, número 58 y titulado *¡Sólo en cuanto creadores!*, que “basta crear nuevos nombres, nuevas valoraciones y verosimilitudes para crear, a la larga, cosas nuevas” (Ibid. 66). La realidad se da y materialmente, nadie puede negar que Nietzsche afirmase lo contrario, pero lo hace a través de nosotros, por medio de nuestra condición de seres sensibles, sensibles tanto en el sentido empírico como en el afectivo.

Igualmente vemos esta línea de pensamiento en *El ocaso de los ídolos*, concretamente en la sección titulada *La razón en los filósofos*, donde acusa a éstos de momificar los conceptos y de atribuirle al ser nada más allá que sus propias frustraciones al no poder alcanzarlo epistemológica u ontológicamente. El único que quizás podría salvarse de este martillo es Heráclito, quien sin embargo también culpó a los sentidos de engaños y faltas. No, no son los sentidos quienes nos engañan, sino el *ser* propio de lo real, que por fluctuante, cambiante y efímero, acaba por no otorgarnos más que apariencia. O, mejor dicho, ser apariencia. Así, finaliza el apartado con una grave sentencia: “El mundo aparente es el único; el mundo ‘real’ es sólo un agregado, una mentira” (Nietzsche 2015 49).

Y bien, ¿de qué forma, habiendo destruido este racionalismo objetivo, esta epistemología soberbia y sobria de un mundo real, podemos dar lugar a

un conocimiento propio de lo humano? En Nietzsche, sería de la mano de ese escepticismo positivo que mencionamos en la sección previa, y que podría igualmente recibir otros nombres como escepticismo creador o escepticismo del artista-enamorado. Es aquel fruto de la embriaguez, propio de Zaratus-tra, y es la única vía restante al obtener conciencia de la ausencia de un sentido, de una autenticidad propia de lo real. El sujeto embriagado experimenta un acrecentamiento de las fuerzas y de su plenitud, y permea con su poder todo lo que percibe y desea, ardiente e incondicionado. En este sentido se dan bienvenida a las creencias, y pasan a formar parte de su propio laboratorio, del taller de un genio experimentador, estado que puede alcanzar cualquiera tras un proceso de deconstrucción. Deconstrucción radical, nihilismo previo a una reconstrucción de lo propio, algo propio pero mutable, elástico. Es un radical rechazo de un yo estático, identitario, puro, pues se halla un abrazo con la autocontradicción, se halla un vitalismo dionisiaco. Lo dionisiaco como forma de jugar con la contingencia desde ella misma. Así, en Nietzsche la vida es concebida como fenómeno estético, es un escenario y nosotros los bailarines que, ojalá, sobre él improvisen.

Improvisación, laboratorio, atrevimiento, son conceptos que comunican excepcionalmente el pensamiento nietzscheano, como puede observarse en este otro texto, en este caso de *La Gaya Ciencia*, aforismo número 51:

Aplaudo todo escepticismo al que se me permita responder: “¡probémoslo!”. Pero que no me hablen de cosas ni de cuestiones que no admitan la experimentación. Éste es el límite de mi “sentido de la verdad”; pues más allá de aquí, la audacia ha perdido sus derechos. (Nietzsche 61)

Por ello, el conocimiento en su filosofía es de una clase muy concreta: es un conocer sentido, libre y creador. El escepticismo positivo es justo el de un niño, es un estar dispuesto a, afirmativa y humorísticamente, creer en todo. Ahora bien, no se trata de aquella burlona frase de los hermanos Marx que afirmaba algo así como “tengo estos principios, ¡pero si lo prefiere tengo otros!”. Es decir, no posee un cariz nihilista, pues tiene como sentido el *juego* como principio plástico, móvil, es una apertura, una “afirmación de la diferencia” en términos de Deleuze. Ahí radica la distinción entre la creencia

religiosa, que como los conocedores de Nietzsche sabrán, él criticó fervientemente; y la superstición o el paganismo. Estas últimas están compuestas o conformadas por rituales ignotos, son representantes de este escepticismo positivo en tanto que no están determinados por una fe irrevocable sino por un creer *drolático*, término definido con los sinónimos de “picaresco, malicioso, chistoso, chusco o gracioso” (qsignifica.com). Quizá equiparable al concepto de *camp* de las últimas vanguardias artísticas, aunque ello sería quizás tema de otro ensayo, pero se intuye que esta clase de actitud estética implica la misma disposición performática y cómica. En suma, una picaresca trágica cargada de escepticismo positivo sería la mezcla ideal de este cóctel vitalista.

No se trata de dar lugar a una creación que pase a ser sustituta de ese contenido dogmático que nos acompañaba hasta ahora: la creación es la cuerda tensada en la que la embriaguez nos mantiene, una creación ininterrumpida y eterna, cíclica; y el dogmatismo, en todo caso, un capricho puntual. La creación de ideas tanto teóricas como prácticas (artísticas y vitales) que tienen lugar tras la asunción de un escepticismo positivo no es finalidad ni resultado sino permanentes causa y efecto, retroalimentación diversificada. Habríamos, con esta herramienta, dejado atrás los dualismos, tendencia dañina de la conducta humana, para trascender esa humanidad demasiado humana que ya no tenía solución, y alcanzaríamos la figura de “superhumano”. Es por este motivo por lo que el razonamiento del superhumano como algo mejor que el humano es erróneo, pues bueno y malo como entidades diferenciadas, contrapuestas, contrarias, nos es algo desconocido. El superhumano no es superior que el humano, sino algo totalmente distinto a él, es otra *historia* (nunca mejor dicho: supone el comienzo de una nueva historia).

En Nietzsche, la voluntad creadora en su ejercicio, como diferencia de la voluntad nihilista, es la responsable de que permanezcamos en el deseo de vivir, “emplea cada convicción con el propósito de hacer posible la existencia” (Izquierdo 53). Igualmente, la interpretación (a la que nos encontramos obligados tras el abandono de la objetividad) y la creación en sí misma, son para el filólogo actos vitales. Se ha alcanzado un ámbito de comprensión en el que “la filosofía, el arte y la vida pierden sus fronteras” (Castro Barahona 17).

Como se ha adelantado al comienzo de esta sección, el arte es el bálsamo sanador frente a la absurdez de la vida, frente al sinsentido que en ella dormita. Pero es importante recalcar que este sufrimiento no se elimina, el dolor no se agota, pues entonces el arte perdería fuerza en su ejercicio. Ha de tener algo con lo que jugar, algo terreno en lo que desenvolverse: esa ocupación sería el humano entendido de forma arrojada. Tampoco se trata de que el arte tenga una finalidad como único motivo de ser, no es el que el humano haga arte para soportar la vida (que, quizás, también, pero no se reduce a ello): es más bien que el humano se vuelve obra de arte al amar la vida. El arte no es una tirita con la que cubrir una profunda herida, para lograr crear la virtualidad de que ya no sigue ahí. El humano y su herida pueden desenvolverse estéticamente para no rechazar esa condición de la vida y entonces rechazarla a ella; o convencerse de que la vida no es realmente así para poder soportarla, cosa que tampoco sería verdadero amor. El humano, embriagado y consciente de su tragedia, escoge aun así proclamar un *sí* eterno.

El aforismo ideal para comprender esta forma de vitalismo trágico es el número 341 de *La gaya ciencia*, que plantea de forma aproximada la siguiente pregunta: ¿qué harías si una noche un demonio se introduce furtivamente en tu más profunda soledad, y te dice que toda tu vida, tal y como la has vivido hasta hora, va a repetirse eternamente hasta el día en que te mueras, desde el primer instante hasta el último? ¿Qué le dirías a ese demonio? ¿Te lanzarías al suelo a llorar maldiciéndole o le alabarías como a un dios? Y la pregunta que es aún más esencial, ¿has poseído instantes en tu vida en los que pensaste “aunque tenga que repetir todos los demás instantes de mi vida también, lo aceptaré con tal de poder vivir de nuevo *este*”? (cf. Nietzsche 191). Esta clase de instantes son los de la embriaguez, también aquellos que provocaban los “sucesos singulares”. En su presencia, nos vemos abocados a afirmar que repetiríamos nuestra vida entera de principio a fin con tal de poder revivirlos, con tal de poder volver a pasar bajo ese portón.

El vitalismo más radical es el que alaba y bendice la presencia de ese demonio, es aquel que considera la eterna repetición de su historia como un tesoro, como un regalo divino, con plena consciencia de la gravedad y pesantez que ello supone. Es éste el vitalismo trágico-cómico y pasional.

4 · Filosofía del futuro: por una actitud vitalista y por ende, escéptica

Se desemboca, de esta manera, en un filosofar entendido como ficción artística e intensamente afectiva, como un juego de sombras, el alimento con el que engordar la máscara, el velo que supone el mundo, pues no tratamos de hacerlo comprensible y dominable, sino de recrearnos en su ausencia de sentido y fundamento. Este vitalismo con el que concluimos no es escéptico con respecto a su amor por la vida, sino con respecto a su percepción de la misma, a su forma de relacionarse con ella a nivel ético (cómo vivirla) y a nivel epistemológico (cómo conocerla). El escepticismo positivo aplicado a la cotidianeidad da lugar al vitalismo escéptico, a una conciencia trágica propia de un sabio y una correspondiente actitud cómica propia de un niño. La pregunta que resta es: ¿qué es lo *mejor* que puede ocurrir si nos entregamos a la *fatalidad*?

Considero adecuado finalizar con una cita de *Así habló Zaratustra*, capítulo titulado *Antes de la salida del sol* del Libro cuarto, que dice así:

Un poco de sabiduría si es posible —está agregada por necesidad a todas las cosas—, por cierto; pero he aquí la certeza feliz que he hallado en todas las cosas: prefiero bailar sobre los pies del azar.

¡Oh, cielo en lo alto, puro y elevado! Para mí tu pureza consiste en que no hay araña ni telarañas eternas de la razón, - que te me antojas una pista de baile para azares divinos, una mesa divina para dados y jugadores divinos de dados.

Pero, ¿te sonrojas? ¿Habré dicho cosas indecibles? ¿Habré blasfemado al querer bendecirte?

¿O es la vergüenza del estar a solas conmigo lo que te ha hecho subir los colores? ¿Me pides irme y callar porque despunta el día?

El mundo es profundo –y más profundo de lo que jamás ha pensado el día. No todo debe quedar expresado ante el día. Despunta el día; ¡ha llegado el momento de la despedida!

¡Oh, cielo en lo alto!, ¡recatado!, ¡ardiente! ¡Oh, mi felicidad de antes de salir el sol! Despunta el día; ha llegado el momento de separarnos! (161, énfasis mío)

5 · Referencias

- Castro Barahona, Franz Mauricio. «Interpretación nietzscheana del fenómeno estético.» *Folios 27* (2008): 16-23. Enero de 2023. <[>.](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-48702008000100002#:~:text=Nietzsche%20piensa%20que%20ese%20pesimismo,son%20arte%3B%20pueden%20ser%20arte.>.</p><p>Izquierdo, Agustín. <i>Friedrich Nietzsche. Estética y teoría de las artes</i>. Madrid: Tecnos/Alianza, 2007.</p><p>Nietzsche, Friedrich. <i>Así hablaba Zaratustra</i>. Barcelona: Plutón, 2012.</p><p>Nietzsche, Friedrich. <i>El ocaso de los ídolos. Cómo se filosofa a martillazos</i>. Barcelona: Austral, 2015.</p><p>Nietzsche, Friedrich. <i>La gaya ciencia</i>. Buenos Aires: Gradifco, 2004.</p><p>Nietzsche, Friedrich. <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>. Ed. Diego Sánchez Meca. Vol. Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud. Madrid: Taurus, 2018.</p><p><i>qsignifica.com</i>. s.f. 2023. <<a href=)
- Trías, Eugenio. *La dispersión*. Barcelona: DestinoLibro, 1991.
- Trías, Eugenio. *Tratado de la pasión*. Madrid: Taurus, 1979.