

NIETZSCHE Y EL ESPÍRITU AGÓNICO. RETÓRICA Y CRÍTICA INTERPELANTE

Cristina Alvarado Díaz¹

Universidad de Málaga, España

Resumen

En el siguiente texto se procura esclarecer de qué modo el agón recorre y compone el pensamiento nietzscheano. Así, a lo largo de los epígrafes se irá alzando como uno de los denominadores comunes en buena parte de las ideas claves del filósofo, como lo son el pesimismo dionisiaco y la voluntad de poder. En definitiva, el agón se revelará como un elemento no solo privilegiado, sino ineludible a la hora de abordar la obra nietzscheana, no solo a propósito del contenido de esta, sino también en lo que a la forma respecta.

Palabras clave

Nietzsche, Agón, Retórica, Crítica, Filosofía Trágica, Voluntad de Poder.

¹ Doctoranda en Filosofía con beca AUIP; Máster de investigación en Filosofía, especialista en Filosofía y Mundo Actual y Máster en Profesorado por la Universidad de Málaga. Grado en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Actualmente cursa el Máster de Filosofía Teórica y Práctica, con especialidad en Pensamiento Contemporáneo y el grado de Psicología por la UNED. Ha impartido docencia en Universidad Simón Bolívar, Colombia. Ha sido investigadora del proyecto internacional *El efecto Black Mirror: La distopía tecnológica en el relato ficcional como espacio de reflexión filosófica sobre el entramado cultural contemporáneo* de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, y la Universidad de Pamplona, Colombia, y en la actualidad colabora con la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche. Su investigación se centra en la ontología y el nihilismo occidental desde una perspectiva nietzscheana, existencialista y psiquiátrica.

1. La tragedia

Pero han de tener en cuenta, que después del dolor, es necesario un heroísmo más tenaz y más intenso para decirle 'sí' a la vida, que para decirselo a la muerte.

Ramiro de Maeztu (1899, p. 123).

De manera paralela a la guerra franco – alemana, un jovencísimo Nietzsche de veintiséis años que se recupera de una enfermedad contraída en el campo de batalla escribe y *concluye*, entre sus «inevitables altibajos emotivos» (Llinares, 2017, p. 73) su primera obra, *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*. Algunos meses después, a finales de ese mismo año, 1871, la publicación del texto provoca reacciones desiguales en Alemania. Mientras la opinión popular desoye la profundidad filosófica del libro y lo toma principalmente por una oda a la ópera de Wagner —con quien *el primer*² Nietzsche pretende dialogar— o ve en la obra una estrategia académica de un recién nombrado catedrático en Basilea (ibíd., p. 63), el escrito recibe también duras críticas de algunos de los académicos coetáneos a su autor. Especialmente notorias son las que profiere el doctor en filología Ulrich von Wilamowitz, poco menor que el filósofo, quien originó grandes polémicas a causa de sus libelos. En suma, la publicación de la obra fue un auténtico escándalo; tal y como señala Germán Cano (2009, p. XVIII):

De ninguna otra manera podía recibirse este intento filosófico, que traspasaba arrogantemente las frágiles fronteras de la filología clásica y, con la mirada puesta en Wagner, aspiraba a convertirse en crítica de la sociedad y de la cultura de su tiempo.

Respecto a este texto, el propio Nietzsche incluirá dieciséis años después, como prólogo a la segunda edición, su conocido *Ensayo de autocrítica*. En él, empleando una mirada más madura y exigente, no oculta el desagrado que le provoca la aproximación a sus palabras de juventud. Dice de *El Nacimiento* que es un libro «imposible», «mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental acá y allá, azucarado hasta lo femenino, desigual en tempo, sin voluntad de limpieza lógica, muy convencido (...)»; repara, además, en que se encuentra cerrado al «*profanum vulgus* de los 'cultos' más aún que al 'pueblo'», por estar dirigido únicamente a «parientes de sangre», «iniciados» en las artes.

² Son varios los intérpretes del filósofo que han querido ver en él diferentes etapas. La tarea de compartimentar el pensamiento nietzscheano posee la dificultad de tener que haber fijado previamente unos criterios de corte, que en Nietzsche no suelen estar claros. Además, agotar en dos o tres periodos la pluralidad de un pensador tan controvertido obedece a un esfuerzo sistematizador del que Nietzsche se desmarca, muy especialmente, a través de su perspectivismo.

Empleando la expresión, «ante unos ojos más viejos», Nietzsche dice que la versión de sí mismo en *El Nacimiento* se le aparece «bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán» que aún no se atreve a hacer uso de «un lenguaje propio para expresar unas intuiciones y osadías tan propias». Además, lamenta el haber tratado de expresar «con fórmulas schopenhauerianas y kantianas» lo que, más de década y media después, comprende como «unas valoraciones extrañas y nuevas» que no tuvo coraje de reconocer y abrazar enteramente y que confundió con el advenimiento de «cosas modernísimas» como el «ser alemán». Un *ser* que, posteriormente, a la luz de sus algo más de cuarenta años, encuentra tan mediocre.³ *El Nacimiento de la Tragedia* emerge así entre los tumultos de la *vox populi*, el éxito de Wagner, los ataques de otros académicos y, más adelante, también entre las críticas de su propio autor, que a duras penas se reconoce en ella. De hecho, en su *Ensayo de autocrítica*, Nietzsche comienza hablando de la paternidad de la obra en tercera persona, lo que, considero, resulta muy revelador para ilustrar su rechazo. Con estos precedentes, no es de extrañar que aún en nuestros días, *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música* sea un texto que siga dando mucho de qué hablar.

En esta y algunas otras obras del filósofo hoy reconocemos los gérmenes de las temáticas del Nietzsche maduro (Mabel Cano, 2005, p. 2) a través del que, ya desde su primer escrito «hablaba en todo caso, esto se admitió con tanta curiosidad como repulsa, una voz extraña, el discípulo de un ‘dios desconocido’ todavía, que por el momento se escondía»⁴, pero que le acompañará a lo largo de toda su vida y que se expresará a través de él hasta el colapso verbal sobrevenido inmediatamente después del episodio de Turín⁵.

La metáfora de Apolo y Dioniso que se aborda en *El Nacimiento* remite a los dos grandes tipos de impulso artístico, ejemplificados respectivamente en las artes clásicas de la Antigua Grecia de la escultura y la música. Este

³ Nietzsche, ‘Ensayo de autocrítica’ en *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. (Boterwisk. Edición ePub), sin año, no paginada.

⁴ Nietzsche, *El Nacimiento*, op. cit.

⁵ Una de las hipótesis sobre el estado del filósofo a partir del episodio acaecido el 3 de enero de 1889, baraja la posibilidad, a partir del análisis de su última correspondencia, de que el propio Nietzsche decidiese pasar *voluntariamente* a un estado de locura más allá de una pérdida de contacto temporal con la realidad. El punto de vista psiquiátrico más convencional sostiene que las psicosis crónicas (‘locuras’) sobrevienen de manera involuntaria, con lo que merecería la pena explorar la viabilidad de esta hipótesis y sus posibles implicaciones para con la filosofía nietzscheana, especialmente en lo que a la voluntad de poder y la concepción de lo dionisiaco respecta. Véase: Richard Schain, ‘Nietzsche’s Will to Madness’, en *The Agonist*, vol XII, issue II, 2019, pp. 42 – 52.

binomio constituirá, extrañamente, una *metafísica* —del artista, sí, pero metafísica al fin y al cabo—⁶. Nietzsche se sirve de estos elementos para dar cuenta del fenómeno de la tragedia ática como última expresión de un espíritu capaz de admitir la existencia sin edulcorantes, con todo lo que en ella hay de dolor y sufrimiento. Se trata, en último término, de dos principios del universo que, ontológicamente, mantienen una compleja tensión agónica y que de otra parte sitúan el arte como expresión fundamental de la existencia. Apolo «remite a ese impulso productor de imágenes definidas, de formas armoniosas, a la medida» (Mabel Cano, 2005, p. 4). Por otro lado, Dioniso «es el dios de lo caótico y desmesurado, el oleaje hirviente de la vida, sustracción y avasallamiento del *principium individuationis*» (ídem.). La tragedia griega es, en suma, la última expresión artística de un pensamiento que afirma la vida hasta sus últimas consecuencias, incluyendo lo que en ella hay de cambio, de devenir, de disgregación y de disolución; en definitiva, dando cuenta de todo lo que en ella hay de terrible y de muerte. Como señala Diego Sánchez Meca (2018, p. 237), «salud es, pues, ser lo bastante fuerte como para no retroceder ante el dolor de la vida. Sino aprovecharlo para llegar a hacerse aún más fuerte», pues «la voluntad de lo trágico no es en ellos —*los griegos*— sino la fuerza básica de la autoafirmación como impulso de vida ascendente y como fuerza para la que el dolor actúa como un estimulante» (ibíd., p. 238)⁷.

Según Nietzsche, a partir de la identificación de la verdad con el bien —introducida por Sócrates— comienza el declive, pues el rechazo de la verdad de lo *terrible* sustituye el decir sí a la vida con todas sus aristas por la negación de su aspecto doloroso. Es decir, «la religión griega no es primitivamente un código moral, sino un ethos. No trata de imponer el concepto del bien, sino de buscar el vivir bien» (ídem); por supuesto, y a diferencia del giro introducido por Sócrates, «en esta ética no hay desgarramiento entre el mundo aparente y el mundo real» (ídem.). Por el contrario, con el surgimiento de Sócrates y de la partición ontológica que distingue entre el ser y el deber ser, se «constituye la racionalización de la cultura griega y el alejamiento de su forma primitiva (estética y mítica) (ibíd., p. 42) Una vez más, en palabras de Diego Sánchez Meca (ídem):

En esta nueva atmósfera, la tragedia muere a manos de una logicización que la desvirtúa desde su interior amortiguando, neutralizando y desalojando de ella su subsuelo corporal, pulsional, musical, originario. Convertida en un mero espectáculo, los dioses y seres míticos dejan su puesto en la escena a personajes que despliegan una retórica de intención pedagógica y moralizante.

⁶ Nietzsche renunciará a la expresión metafísica en sus escritos posteriores, achacándola a la prontitud de su primera obra.

⁷ He añadido el texto en cursiva.

Así las cosas, desde Sócrates se elimina cualquier posibilidad de crecimiento y el anquilosamiento se apodera de la vida, ya que la verdad moral desestima lo que en la existencia hay de problemático y se afina en las expresiones apolíneas de la concreción y de la elusión del conflicto, del canon, del orden, de la proporción y de la belleza: de lo imperturbable, lo incorruptible, lo estático. El pesimismo postsocrático se convierte entonces en un impulso negador de lo agonal, muy lejos ya del pesimismo de la fuerza y de lo rebosante del espíritu trágico dionisiaco que tanto entusiasmaba al joven Nietzsche.

2. La fuerza agónica

La lucha tiene la forma afectiva de la alegría, que es resultado de la negatividad superada, de la afirmación reflexiva de la fuerza creciente.

(...) Y así, los hombres libres van contentos a la lucha, con un canto en el que se mezclan las lágrimas por la patria que se deja, con la esperanza del botín que la propia fuerza confía en conquistar.

Javier Hernández-Pacheco (1990, p. 185).

Antes de proseguir, hemos de dar unas cuentas pinceladas sobre el espíritu agónico. Como indica Yunus Tuncel en *Agon in Nietzsche*, en sentido amplio lo agónico se refiere al carácter competitivo, al reto o desafío de combatir al oponente, a la tensión generada a raíz de la confrontación, de la lucha y del empleo de la fuerza en cualquiera de sus formas. Poco se sabe sobre los orígenes del agón más allá de que surge en el marco de la cultura de competición de la antigua Grecia. Si bien es cierto que resulta difícil detallar en qué momento y a raíz de qué influencias, pues el espíritu competitivo griego tiene un origen realmente oscuro, podría decirse, con Tuncel, que el germen del agón se remonta probablemente a tiempos anteriores al siglo VIII a. C., ya que este es el siglo del nacimiento de los juegos olímpicos, cuya premisa fundamental se sustenta —o incluso se identifica— innegablemente en la condición agónica (Tuncel, 2013, pp. 7 – 9). La presencia del carácter agónico es tal que se extiende a varias áreas; esto es, además de en el deporte olímpico, es posible detectarlo en la guerra, en la retórica, en la política, en la religión o incluso en el arte. Desde la Grecia clásica, el agón ha pervivido durante siglos llegando incluso a impregnar la ontología occidental de nuestro tiempo, aunque este *principio* ya no es aprehendido, tal y como lo era en la Antigüedad griega, sino abiertamente rechazado o edulcorado.

Decíamos que el pesimismo decadente ha reemplazado al pesimismo de la fortaleza que Nietzsche trata de recuperar, pero, ¿en qué consiste este pesimismo de la fortaleza? ¿Puede relacionarse con el espíritu agónico? Y, si la

respuesta a esta última cuestión es afirmativa, ¿de qué forma y en qué medida se vincula con él? En primer lugar, hemos de preguntarnos si el pesimismo es, necesariamente, «signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados» o si, por el contrario, con Nietzsche, existe otra consideración del pesimismo que consiste en «una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia»⁸. Si aceptamos que la manifestación de este pesimismo lozano se encuentra en el pensamiento griego y que a su vez este espíritu griego halla su mejor expresión en la tragedia... Si, con Nietzsche, admitimos, abandonando nuestro imaginario pesimista tardío, que alguna vez existió una muestra saludable de pesimismo —aquel nacido de la sobreabundancia, de la exuberancia vigorosa— entonces comprenderemos el interés por lo terrible de los griegos como una inquietud que sobreviene de la riqueza de un espíritu que, colmado, desafía el horror «por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el que poner a prueba su fuerza»⁹. Lo terrible, la atrocidad de la existencia como el único rival digno frente al que ponerse a prueba, tal es para Nietzsche la fortaleza del espíritu trágico del pueblo griego, de ánimo placenteramente pesimista y —ahora entenderemos sin dificultad— puramente *agónico*. En palabras de Luis E. De Santiago (2011, p. 11):

El *agón* es la tensión, y la tensión es la esencia de la contienda del certamen griego. Y el certamen era algo consustancial en la vida de los griegos. Trasladado a un nivel existencial, la tensión es lo que genera la fuerza. (...) Si uno quiere comprender no solo al Nietzsche juvenil, sino al Nietzsche ya maduro, esta palabra es esencial.

Efectivamente, la metafísica del artista propuesta por el joven Nietzsche de *El Nacimiento* reivindica el enfrentamiento, la lucha y su posición privilegiada en el pensamiento griego. El juego entre Apolo y Dioniso puede ser interpretado como una metáfora del agonismo, o para decirlo más claramente, lo que Nietzsche pretende señalar es que lo agónico es el *leitmotiv* esencial de lo trágico y que, por esto mismo, la tragedia es la manifestación artística más fiel a la vida.

A mi modo de ver, para reclamar el agón en *El Nacimiento*, Nietzsche emplea al menos dos dimensiones distintas. La primera, la de la contraposición esencial del impulso de Apolo y el impulso de Dioniso; la segunda, la del ejercicio trágico del espíritu dionisiaco, que encara todo lo problemático de la existencia. Cabe destacar que las lecturas más superficiales de la obra nietzscheana suelen quedarse en una exaltación pueril de Dioniso, a quien ensalzan como la única deidad a la que rendir culto. Más aún, algunas de

⁸ Nietzsche, *El Nacimiento*, *op. cit.*

⁹ Ídem.

estas lecturas desprenden una interpretación inequívoca de lo dionisiaco. Nada más lejos de la realidad. La problemática en torno al impulso dionisiaco y sus relaciones con lo apolíneo sigue candente en los debates de filosofía actuales. Digámoslo así: frecuentemente se olvida —o se ignora— que Dioniso nació dos veces, y esto de ningún modo es baladí, ni mucho menos pudo serlo para Nietzsche, profundo conocedor de la cultura de la Grecia clásica. Por una parte, la sangre y la violenta crueldad son los rasgos característicos del dios escogido por el filósofo, pero también lo son la locura divina y el desenfreno orgiástico del embriagamiento. Así, Dioniso posee una naturaleza poliédrica, llena de aristas, abisal, insondable y misteriosa que lo convierte en un ser tan capaz de acometer los mejores como los peores actos. Dioniso simboliza de esta forma la complejidad de la dualidad —o, mejor, de la pluralidad—, con lo que de ningún modo puede ser interpretado en virtud de tan solo una de sus connotaciones. Frente a las lecturas más prontas, diré aún más: lo dionisiaco puede afirmarse completamente y en toda su complejidad, pero nunca a costa de su contrapunto, lo apolíneo. Ciertamente, en el Nietzsche de juventud resuenan, probablemente muy a su pesar, las voces de la dialéctica hegeliana (idem). Sin embargo, a pesar de esta prematura aproximación —y tal y como muestra Dorian Astor en *Nietzsche. La zozobra del presente*— el filósofo refutará duramente la noción del espíritu hegeliano, según la cual el espíritu lo es todo y «solo hay que darle tiempo para que se realice», ya que, conforme a Hegel, el devenir es «el negativo del ser, un simple tránsito fuera de sí en el camino del absoluto» (Astor, 2018, p. 208), algo completamente inaceptable para Nietzsche. Para nuestro filósofo, en la rivalidad Apolo – Dioniso, no hay más vencedor que la propia tensión agónica y complementaria que esta confrontación provoca. Una aproximación a esta idea la encontramos en *El Nacimiento*, pues el artista dionisiaco juega con la embriaguez del mismo modo que lo haría con un sueño lúcido, ya que «tiene que estar embriagado y, a la vez, estar al acecho detrás de sí mismo como observador»¹⁰, ha de tener la fuerza y ser capaz de controlarla. Es decir, «el servidor de Dioniso» no se encuentra «en el cambio de sobriedad y embriaguez, sino en la combinación de ambos»¹¹. Como señala Sánchez Meca (2018, p. 323) —y esto es fundamental—, «la experiencia de embriaguez dionisiaca es descrita por Nietzsche no como un estado de ‘indistinción’, sino, al contrario, como el acto supremo del dominio y del control sobre la complejidad», un entendimiento agónico entre Apolo y Dioniso.

Esta consideración puede decirse de otros modos. Solo cuando Dioniso irrumpe en el imaginario de la Grecia clásica, Apolo se muestra con su luz más bella, pues ambos acaban por salir «vencedores en el certamen que los

¹⁰ Nietzsche, *El nacimiento*, *op. cit.*

¹¹ Ídem.

enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla»¹². Esta apreciación, que articula la idea de agonismo y la idea de conjunto, cobrará aún más fuerza en los escritos nietzscheanos de a partir del año 1873, en los que el filósofo ya no privilegia la cultura trágica, dionisiaca, frente a la cultura teórica, apolínea (Astor, 2018, p. 202).. Si un prematuro Nietzsche tilda de decadente «el triunfo de la realidad abstracta, desvinculada del fondo caótico, pasional y misterioso de la vida donde el intelecto se concibe como facultad completamente autónoma, libre de la pujanza de los instintos, pura, objetiva y desinteresada» (Barrios Casares, 1999, p. 101) y contrapone a ella el espíritu vitalista dionisiaco; un Nietzsche más maduro irá paulatinamente matizando esta cuestión hasta asumir cierto ‘platonismo invertido’, que de ningún modo responde a una inversión metafísica, sino psicológica y bien cimentada (Astor, 2018, p. 270).

En lo que a la relación Apolo – Dioniso respecta, tal y como asegura Patrick Wotling, si bien el impulso dionisiaco y el apolíneo son presentados en un primer momento como una suerte de dualismo de elementos equivalentes de signo contrario, varios indicios apuntan hacia una relación disimétrica entre ambos; esto es, por un lado, lo dionisiaco fundamenta a lo apolíneo y, por otro, la lógica apolínea permite pensar lo dionisiaco, conformando así una «relación dual en la que cada uno de los polos remite al otro y lo presupone» (Wotling, 2017, p. 126). Yendo más allá, diríamos que la realidad se expresa dualmente como «esquema mínimo, lingüístico y lógico, para designar lo múltiple en el origen» (Astor, 2018, p. 231).

3. La voluntad de poder

La fuerza destructora de la naturaleza no es otra cosa que instrumento del ilimitadamente fecundo afán de vivir como voluntad productiva que (...) siempre quiere más que sí misma.

Javier Hernández-Pacheco (1990, p. 36).

Como indica Tuncel, «la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder es una conglomeración de sus ideas sobre el poder, la mayoría de las cuales son agonísticas en espíritu» (Tuncel, 2013, p. 173). La autosuperación y el deseo de ser el mejor son dos de las manifestaciones agónicas de la voluntad de poder, pues la tensión provoca el crecimiento que tanto ansía la voluntad. De hecho, con De Santiago (2011, p. 11), «el crecimiento no es posible si no hay tensión. La victoria (...) no es posible si no hay tensión»; es decir, la voluntad de poder, que en último término aspira al incremento, no puede darse sin la tensión agónica provocada por la confrontación de dos o más *fuerzas*. El aumento de la propia fuerza proviene, así, del enfrentamiento.

¹² Nietzsche, El nacimiento, *op. cit.*

Nietzsche quiso hacer de la voluntad de poder en sentido dionisiaco la inercia última de la existencia, pero esto no puede aseverarse, como en ocasiones gusta de hacerse hoy, categórica e indistintamente, sin ningún tipo de matiz. Primeramente y como indica Sánchez Meca (2018, p. 323), la experiencia dionisiaca no es caracterizada por Nietzsche como un estado de fusión en un sentido romántico, sino como un incremento de la fuerza, hasta el punto de que podría decirse que

En el pensamiento maduro de Nietzsche, Dioniso no es sino otro nombre para designar la voluntad de poder. Por tanto, esta caracterización de la creación artística como acto de sometimiento del caos debe ser tomada como la mejor caracterización de su concepto de lo dionisiaco. (...) Pero aquí la óptica del arte, que Nietzsche no abandona para prefigurar en Dioniso su idea de la voluntad de poder, tiene ya un significado muy distinto (...). Esta voluntad de poder (...) es un caos de fuerzas diversamente cualificadas y cuantificadas que se enfrentan entre sí sin cesar, sin otro objetivo que el de ejercerse como tales fuerzas y lograr el predominio y el máximo de poder (ibíd., 324).

Esto mismo sostiene Astor (2018, p. 211), cuando asevera que la voluntad de poder ha de entenderse

Como modelo *dinámico del devenir* (...) en tanto que todo acontecimiento es el resultado de un conflicto de fuerzas (...), el producto de una victoria y de una derrota, de un dominio y de una sumisión.

En suma, la voluntad de poder muestra la unidad de la multiplicidad a través de la lucha de fuerzas y la continua resolución de las batallas infinitas.

No obstante lo anterior, uno de los matices que es fundamental concretar respecto a la voluntad de poder nietzscheana es que, cuando hablamos de unidad de la multiplicidad, no nos estamos refiriendo a una unidad en sentido ontológico, a un *ser* incondicionado, sino a

Una unidad lingüística e intelectual; una perspectiva cognitiva, una hipótesis, un *Versuch*. Con la alianza de lo dionisiaco y de lo apolíneo, Nietzsche se expresaba en el lenguaje del mito; con la voluntad de poder formula una hipótesis *en el lenguaje de la razón*, porque de lo contrario sería indecible, o en todo caso inaudible (ibíd., 2012).

Una vez más, ejemplificado ahora a través de la difícil delimitación conceptual de la voluntad de poder, cabe apuntar que las lecturas superficiales de la obra nietzscheana —como en particular lo son aquellas que promulgan incontestablemente que para Nietzsche «voluntad de poder y nada más»¹³— no hacen justicia a la complejidad del pensamiento del filósofo,

¹³ Elisabeth Förster-Nietzsche, *La Voluntad de Poder* (Madrid: Biblioteca EDAF), p. 680. Esta rotundísima afirmación corresponde a la frase final de su última obra (póstuma). En ocasiones, se recita casi como si se tratase de un colofón a su filosofía, el broche de oro, la llave maestra

que desborda toda univocidad posible. Es más, tal es la prudencia de Nietzsche a la hora de formular este '*principio*' de voluntad de poder, que tiene miedo «a seguir introduciendo de nuevo, a su pesar, algo de esencia objetiva» (Astor, 2018, p. 213), a seguir sosteniendo, precisamente lo que pretende combatir, aunque reformulado. Todavía más, confiesa que el término *voluntad* no es más que un abuso lingüístico que se ve obligado a cometer a falta de una expresión mejor, dada la fatalidad del lenguaje, de su imposibilidad (ibíd., p. 214).

En línea con esta complejidad interpretativa y tomando a Astor, podemos afirmar que, contrariamente a la impresión heideggeriana (Heidegger, 2013, p. 67), la voluntad de poder no es el germen incondicionado del *ser* (es decir, se refuta la idea que sugiere que «la concepción del ser como voluntad no tiene nada de extraño»). De serlo, se convertiría, tal y como Heidegger asume, en un principio propiamente metafísico y nihilista. Sin embargo, Heidegger parece olvidar que la voluntad de poder no es unitaria, sino múltiple y particularísima en cada una de sus expresiones, ya que el devenir del impulso dionisiaco la vertebraba. Considerar la voluntad de poder unívocamente, como un principio incondicionado y metafísico, sería para Nietzsche, de hecho, un segundo abuso o, más que un exceso, un defecto, una «carencia de filología» (Astor, 2018, p. 228)¹⁴.

Para arrojar algo más de luz sobre la complejidad de este punto, también con Astor podemos decir que la voluntad de poder «no es idéntica a la fuerza» (ibíd., p. 232), sino que se refiere a la relación entre las fuerzas, al *juego* agónico —y no antagonico— (Edwards, 2013, p. 93) en el que se ha eliminado el componente causal y del que en su máxima expresión, sospechamos, se apropia el azar.¹⁵ La idea de causalidad cae en este punto, pues se articula a través de una lógica de pensamiento lineal que sitúa al caos en el inicio de los tiempos y suscribe, por tanto, la concepción de un proceso histórico tendencialmente positivo en clave apolínea. Como hemos visto,

de la comprensión de todas las aristas del pensador. Hoy sabemos que la autoría de este último libro es discutible —y lo es por tanto su *credibilidad*— pues fue la hermana del filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche, abiertamente comprometida con el nacionalsocialismo alemán, quien tras su muerte y sirviéndose del eco de su fama, selecciona, recopila y adultera los fragmentos que componen esta obra, hasta presentarlos para su edición y su publicación en 1901. La línea actual de interpretación que se acoge taxativamente a este polémico compendio de escritos nietzscheanos, pero ignora sistemáticamente todas las consideraciones de la producción filosófica anterior del impestivo, no puede ser tomada, por esto mismo, más que como sesgada e interesada.

¹⁴ Todo el párrafo Astor, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 215 – 229. La cita, p. 228.

¹⁵ Para unas breves consideraciones sobre el juego, véase De Santiago, "Nietzsche", *op. cit.*, pp. 9 y 10. En otro estudio, cabría relacionar la voluntad de poder con la idea de juego en Nietzsche.

para Nietzsche, el caos (lo dionisiaco) es consustancial al orden (lo apolíneo); y viceversa, lo apolíneo es inherente a lo dionisiaco. Además, y precisamente por la ausencia de una 'supremacía definitiva' por parte de uno de los *dos* 'polos', el conflicto agónico de estos contrarios carece de *télos* unificador.

En definitiva, la voluntad de poder es relacional y se organiza «en términos de jerarquía» (Astor, 2018, p. 233), lo cual no quiere decir que sea ciega y totalitaria, pues en ella se da una razón valorativa de «distancias y diferencias» basada «en el arte de medir las relaciones» (ibíd., 235), de sopesar y calibrar el resto de fuerzas. Esto último la desmarca de la idea heideggeriana de voluntad de *voluntad*, según la cual la voluntad de poder constituye un incremento incondicionado y sin criterio más allá del acrecentamiento. Conforme a su naturaleza relacional y agónica y en lo relativo a su condicionamiento o *incondicionamiento*, como indica Tuncel (2013, p. 175), la voluntad de poder tiene una doble lectura, «es determinante (crea la estructura, las reglas, en las que el agonista compite) y es determinada (así es cómo todos los competidores afectan a la suma total del agón en un contexto particular)», por lo que, lo diré una vez más, no es posible dar cuenta de ella desde un punto de vista unitario ni incondicionado. De nuevo, tampoco conviene olvidar que se trata de una apuesta cognitiva, la hipótesis de «un impulso psicológico en cuyos términos muchos fenómenos diversos pueden ser explicados» (Kaufmann, 2013, p. 186) para la que cuesta hallar expresiones lingüísticas.

4. Retórica y crítica interpelante

Construyamos una cultura que le resulte adecuada, que sea conforme a la naturaleza, que recoja las fuerzas vivas, los impulsos más auténticos que radican y bullen en ella.

Mauricio Beuchot (2006, p. 116)

Tal y como hemos visto, Nietzsche es, por descontado, un pensador dionisiaco, plural y sumamente complejo. Consecuentemente, sus ideas centrales (devenir, voluntad de poder, eterno retorno, superhombre...) no lo son menos. Por su condición poliédrica y la forma aforística de la mayor parte de sus obras, los textos del filósofo de las mil caras son popularmente mutilados para satisfacer los más variopintos intereses: desde el antisemitismo hasta el anticristianismo, desde la misoginia, el aristocracismo y el anarquismo hasta la supremacía tendenciosamente 'fundamentada' en una supuesta teoría del poder, que hoy sabemos desvirtuada. Como señala Astor, «el artificio inevitable de las citas extraídas *pro et contra* ha demostrado de manera perdurable que Nietzsche nos proporciona siempre todo lo que necesitamos en materia de eslóganes políticos multicolores» (Astor, 2018, p.

251). No en vano, Nietzsche es un pensador contradictorio, lo que lo convierte en un filósofo *para todos y para nadie*. Pero, ¿por qué tanta contradicción?, ¿es gratuita o, por contrapunto, sigue algún tipo de lógica?, ¿nos hallamos ante una contradicción *por sistema*?

Lo cierto es que la dinámica de la filosofía nietzscheana, según Astor, obedece a una «lógica paradójica» y a una serie de «estrategias de provocación contra el sentido común», pues «el texto nietzscheano ejerce la violencia de la opinión contra sí misma» (ibíd., p. 253). A mi juicio, esto último permite tildar los escritos del filósofo —y, en general, todo su pensamiento— de fielmente agónicos: en el intempestivo encontramos una confrontación crítica que no deja ‘títere con cabeza’, un ejercicio de puntos y contrapuntos que procuran derrocar todo dogma, lo que inevitablemente lleva a muchos de sus textos a contradecirse entre sí. Para decirlo de otro modo, en palabras de Diego Sánchez Meca (2000, p. 168), «Nietzsche reivindica todo un nuevo concepto de filosofía como ejercicio práctico de valoración y de interpretación, filosofía como crítica orientada a fijar el sentido y el valor que son determinados por la fuerza y por las relaciones de fuerza». Así, la crítica emerge como transvaloración y como requisito indispensable para el advenimiento del superhombre (ibíd., 181).

Podría decirse, en suma, que los textos del que ‘filosofa a martillazos’ —de contenido contradictorio, expresión pendenciera y estilo retórico desafiante— son puro ejercicio de fuerza. Los recursos estilísticos de la filosofía nietzscheana son coherentes en este aspecto. Tuncel (2013, p. 182) asevera que el estilo de Nietzsche, «frecuentemente caracterizado como belicoso», responde al rol que la retórica griega y lo agonístico desempeñan en las primeras etapas de su pensamiento. Y es que Nietzsche, que mantiene una relación compleja con el lenguaje (pues en la invariabilidad de su uso habitual ve la enfermedad, la consumación del pensamiento estático) (De Santiago, 2004, p. 350) se ve obligado a prestar especial atención a su propio ejercicio lingüístico, que pretende dinámico y creativo (en definitiva, estético) (Ibíd., pp. 349 – 354). Por consiguiente, «Nietzsche no separa la *retórica* del lenguaje propio» ya que su «preocupación por el estilo y la retórica es continua» (Strong, 2013, p. 513). Esta predilección estética, o esta identificación de lenguaje y retórica como única posibilidad lingüística para el filósofo se entiende mejor si, con De Santiago, afirmamos que «la retórica es, sobre todo, una fuerza (*dynamis*), la fuerza del lenguaje» (De Santiago, 2004, p. 388) y, por tanto, el recurso estilístico más consonante con el espíritu agónico —o aún mejor, el recurso agónico por antonomasia—. Por su parte, Tuncel ilustra sugerentemente la relación entre la retórica y el agón en Nietzsche cuando, con acierto, equipara el uso público de una retórica impecable a la apariencia pública del combatiente, que debe portar armas *brillantes* con las que ganar la contienda, porque además de ganar, hay que hacerlo con elegancia (Tuncel, 2013, p. 184).

Las tácticas retóricas del agonismo nietzscheano interpelan al lector, a quien Nietzsche llama a la palestra continuamente. Con frecuencia, el filósofo intempestivo «baila alrededor de su oponente» y le propina golpes seducidamente hasta hacerlo caer (ibíd., p. 186). En otras ocasiones, ataca como un arquero a caballo, lanzando flechas desde la distancia, con la ansiedad de la potencial victoria o derrota y con la ansiedad, también, de la puesta en escena de la batalla (ibíd., pp. 185 – 187). Nietzsche asalta al lector desde la distancia y su ataque agónico pone prueba al oponente pero, ante todo —y al igual que en el pesimismo dionisiaco— su retórica interpelante es la estrategia mediante la cual pone a prueba su propio poder (ibíd., p. 187).

Asimismo, cabe destacar que, también como práctica retórica, el agón «modula las relaciones de poder basadas en la lucha y en la propia creación» en un ejercicio último de balance, de equilibrio y «de justicia» (ídem). Porque, en último término, la esencia agónica de la realidad apela a una relación fuerzas que, en la medida en la que se pugnan la supremacía, se evalúan, se miden y se ajustan, y por tanto, se mantienen en continuo movimiento, en virtud del cual ninguna de ellas prevalece sobre otras perennemente. El lenguaje es para el intempestivo, por tanto, el vehículo con el que hacer justicia a la naturaleza agónica de la existencia. Encuentro las palabras de Astor a propósito del Nietzsche de ‘la gran política’ sumamente esclarecedoras también para el caso del ejercicio lingüístico del filósofo alemán como un continuo enfrentamiento, como una constante provocación; y es que «Nietzsche (...) no teme el caos del hombre contradictorio, teme tan solo su agotamiento, su creciente incapacidad para *querer* la contradicción y la guerra» (Astor, 2018, p. 281).

Referencias bibliográficas

- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. Barcelona: Acantilado.
- Barrios Casares, M. (1999). Intelecto logificador y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 18, 99 – 112. Recurso digital recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/10271>.
- Beuchot, M. (2006). Más allá de la metáfora y la metonimia. (Nietzsche y una hermenéutica analógica), en Paulina Rivero Weber (coord.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*. Posgrado de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 115 – 124). México: Ítaca.
- Cano, G. (2009). Estudio introductorio en *Nietzsche. El Nacimiento de la Tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial* (pp. IX – CVI). Madrid: Gredos.
- De Santiago Guervós, L. (2004). La dimensión estética del lenguaje. Otros modos de decir en *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche* (pp. 349 – 432). Madrid: Trotta.
- De Santiago Guervós, L. (2011). Nietzsche, el filósofo-artista: la agonía, la danza y la risa. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, vol. 1 núm. 2. Recurso digital recuperado de <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/234>.
- Edwards, J. (2013). Play and Democracy: Huizinga and the Limits of Agonism. *Political Theory*, vol. 41, núm. 1, 90 – 115. Recurso digital recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23484407>.
- Förster-Nietzsche, E. (2000), *La Voluntad de Poder*. Madrid: Biblioteca Edaf
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Hernández-Pacheco, J. (1990). *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Herder.
- Kaufmann, W. (2013). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press. Recurso digital recuperado de https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=VVe-zAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=walter+kaufmann+nietzsche+philosopher+&ots=ThtmU_7HeB&sig=JSd8ZVnXQ5N50Dqbw2n3NzMrl1g#v=onepage&q=walter%20kaufmann%20nietzsche%20philosopher&f=false.

- Llinares, J. B. (2017). Gestación y estructura de *El nacimiento de la tragedia* de F. Nietzsche. *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche SEDEN. Sobre El nacimiento de la tragedia*, 17, 63 – 82. Madrid: Trotta.
- Mabel, V., (2005). Apolo y Dionisos: teología de la voluntad de poder. *Revista morpheus. Estudios interdisciplinarios em memória social. Unirio*, vol. 4, núm. 6. Recurso digital recuperado de <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/articulo/view/4745>.
- Maeztu, R. (1899). *Hacia otra España*. Biblioteca Bascongada de Fermín Herrán, Tomo 32. Bilbao: Imprenta y Encuadernación de Andrés P. Cardenal.
- Nietzsche, F. (-). *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Boterwisk. Edición ePub.
- Sánchez Meca, D. (2000). Nietzsche en Deleuze: hacia una genealogía del pensamiento crítico. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 12, 167 – 186. Recurso digital recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/4950>.
- Sánchez Meca, D. (2018). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2018). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos.
- Schain R. (2019). Nietzsche's Will to Madness. *The Agonist*, vol XII, issue II: pp. 42 – 52.
- Strong, T. B. (2013). In Defense of Rhetoric: Or How Hard It Is to Take a Writer Seriously: The Case of Nietzsche. *Political Theory*, vol. 41, núm. 4, 507 – 532. Recurso digital recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23484593> [consultado el 16 de junio de 2019].
- Tuncel, Y. (2013). *Agon in Nietzsche*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Wotling, P. (2017). El enigma de lo dionisiaco y la intención de *El nacimiento de la tragedia*. *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche SEDEN. Sobre El nacimiento de la tragedia*, 17, 115 – 128. Madrid: Trotta. Traducción de José Honorio Ruiz Ortiz.