



## Tragedia encarnada. Una lectura de lo trágico en Friedrich Nietzsche.

Incarnated tragedy. A lectura of the tragic about the work of Nietzsche.

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

DOI: [10.32870/sincronia.axxii.n74.5b18](https://doi.org/10.32870/sincronia.axxii.n74.5b18)

**Carolina Eugenia Llanos Arriagada**

Universidad de Chile

carolinallanos@ug.uchile.cl

(CHILE)

**Recibido:** 19/03/2018

**Revisado:** 20/03/2018

**Aprobado:** 12/06/2018

### RESUMEN

El siguiente escrito intenta lograr una lectura en torno al elemento trágico de Nietzsche que ponga de relieve la riqueza, profundidad y dinamismo de su pensamiento. Para conseguirlo se desarrollará un ejercicio reflexivo en torno a la gestación y consolidación de lo trágico nietzscheano en el periodo juvenil, donde se revisarán aspectos de contenido y de forma en la perspectiva de una dicotomía de la relación. Esto permitirá evidenciar un desplazamiento de lo trágico en términos estéticos ontológicos, al hecho específico de la tragedia encarnada en el hombre moderno.

**Palabras clave:** Trágico. Dicotomía de la relación. Dionisiaco. *Agon*.

### ABSTRACT

This paper try to achieve a reading around the tragic element's Friedrich Nietzsche, that show the wealth, depth and dynamism of this work. To achieve this, a reflective exercise will be developed around the gestation and consolidation of the tragic nietzscheano in the young period, where aspcts of content and form will be reviewed in perspective of a dicotomy of the relationship. This allows to demonstrate a displacement of the tragic in aesthetic ontological terms, to the specifict fact of the tragedy in the modern man.

**Keywords:** Tragic. Dicotomy of relationship. Dionisyan. *Agon*.



*Quien asciende a las montañas más altas  
se ríe de todas las tragedias,  
de las del teatro y de las de la vida.  
(Nietzsche, 2011a, p.89)*

Hay con Nietzsche una importante valoración y un reposicionamiento del elemento trágico dentro de la historia de la filosofía, puesto que previo a sus consideraciones, el estudio en torno a lo trágico se concentraba en disciplinas como el arte y la estética. Este rescate de lo trágico se hace patente en el desarrollo de su obra, así como también en la de otros pensadores que continúan esta perspectiva, particularmente vinculado a lecturas de corte biopolíticas como las que se desarrollan a partir de Foucault, Agamben o Espósito (cf. Arancibia, 2016, p.11).

Pese a que distintos elementos de lo trágico aparecen en el transcurso de la obra nietzscheana, es en sus escritos iniciales donde lo trágico toma forma para constituirse como principio y motor de su filosofía manifestándose pletórico de sentido, por lo que la referencia a este momento del trabajo del autor resulta ineludible. En esta perspectiva, lo trágico en Nietzsche ha de profundizarse cada vez que se pretenda una lectura auténtica y justa con el pensamiento del autor, puesto que lo trágico opera como la cualidad que sustenta una de las nociones que podría articular el pensamiento nietzscheano, esto es la libertad y su relación con la voluntad de poder.

Comprender la gestación y el entramado, así como la potencialidad y la diversidad de caminos que Nietzsche desarrolla en torno al elemento trágico, posibilita además una comprensión acabada de planteamientos tales como la “humanidad demasiado humana”, la “muerte de dios”, la “transvaloración de los valores”, el “eterno retorno”, etc., revelando así su carácter fundamental (cf. Arancibia, 2016, p.112).



En una primera aproximación, cabe señalar que lo trágico se encuentra enunciado en la doctrina mística del mundo en *El nacimiento de la tragedia* (Sánchez, 2011, p.329), no obstante, es relevante poner esto en relación con los escritos preparatorios, así como con aquellos escritos que dan cuenta de una diversidad disciplinar, temática y conceptual en relación con lo trágico.

Siguiendo la propuesta de Pavel Kouba en *El mundo según Nietzsche* (2009), donde señala que las contradicciones en el pensamiento del autor deben entenderse bajo una especie de categoría que opera desde “dicotomías de la relación”, se intentará una lectura en torno a lo trágico que tome estas dicotomías, para aplicarla a los referentes griegos y shopenhauerianos que influyen en la constitución de lo trágico nietzscheano a partir de lo que se conoce como metafísica del artista, donde se enaltece el valor de “la vida en su problematicidad” (p. 29). Esto con la finalidad de no fijar categorías, más bien, buscando enfatizar el dinamismo de tales ideas.

Se utilizará en primer lugar, el recurso metodológico de la disociación entre los elementos que corresponden al contenido y a la forma, para posteriormente posicionar estos elementos en esta dicotomía de la relación, entendida como un método que enfatiza perspectivas contrarias en la interpretación ante un hecho, pero evidenciando siempre un punto de encuentro. Se aplicará esto a los componentes de carácter estético y filosófico, así como a aquellos que aluden a una mentalidad específica de cualidad antitético-agonal.

Todos estos elementos en conjunción, conformarían lo trágico en Nietzsche, que en un primer momento desemboca en una cosmovisión con referencias metafísicas en cuanto se apega a una interpretación estética ontológica de la realidad, pero que posteriormente es abandonada para posicionarse en una visión que valora lo corpóreo, lo terrenal, lo humano, lo político, materializado en lo trágico como hecho específico que se encarna en el hombre moderno.

### **Primera dicotomía de la relación. Aspectos de contenido. Referentes estéticos y filosóficos.**

La consideración de lo trágico en Nietzsche se gesta en medio de una riqueza de perspectivas en el alcance del contenido que lo trágico pueda significar. En primer lugar hay que considerar el



profundo estudio de carácter filológico sobre los griegos al que Nietzsche refiere constantemente como ciencia. Por otra parte, está la referencia estética y mitológica expresada fundamentalmente a través de las figuras de lo apolíneo y dionisiaco, así como también a las tragedias griegas-particularmente de Sófocles. Finalmente, se encuentran aquellos aspectos de carácter filosófico que el autor toma de los griegos preplatónicos o trágicos, como por ejemplo la idea de juego amoral, la búsqueda del *arjé* y la fortaleza de espíritu y determinación del carácter de tales pensadores (cf. Sánchez, 2011, p.575).

El punto de partida sin embargo, está en el hecho específico de la tragedia griega entendida como expresión artística, de lo cual se derivará lo trágico en el sentido de una determinada manera de ver y considerar al mundo bajo ciertas relaciones y características, por lo que es preciso señalar que mientras la palabra tragedia remite unívocamente a un determinado hecho histórico ocurrido en la antigua Grecia y que durante mucho tiempo estuvo caracterizado por la interpretación aristotélica desarrollada en la *Poética* (Aristóteles, 2000); el concepto de lo trágico necesita de gran cantidad de tiempo para consolidarse como tal (Jaspers, 2003; Lesky, 1973), donde la tragedia griega representa el punto inicial de aquel proceso de objetivación de lo trágico según como se entiende en la filosofía.

En términos específicos, la importancia de la tragedia griega radica en que ella actúa como horizonte de comprensión espiritual de una particular concepción de la vida, que por una parte manifiesta valores como la virtud y el heroísmo, pero por otra, evidencia que la vida en su consideración más profunda, implica mirar el sin sentido de la misma. Este conocimiento que es capaz de experimentar el griego y que aparece como perturbador al vivenciar una especie de náusea ante la existencia, se expresa mediante una transfiguración artística que resplandece y trae belleza.

El sentimiento acerca de este conocimiento doloroso de la existencia que está presente para el griego y que es aceptado heroicamente, es lo que cautiva a Nietzsche. Especialmente, el autor valora lo que el griego es capaz de hacer con aquel sentimiento enfrentándose a la vida en su



totalidad, por lo que llega a afirmar “La tragedia se halla en medio de esta superabundancia de vida” (Sánchez, 2011, p. 421) que en su completitud se desborda.

La tragedia griega es fundamental para la gestación de lo trágico en Nietzsche porque ella refleja esta específica valoración de la vida, pero también es importante en otro sentido, en cuanto constantemente alude a elementos en conflicto - componente esencial de lo trágico (*cf.* Lesky, 1973, p.24)- y que el griego expresa a través de distintas tensiones que recuerdan el límite de lo humano. De este modo, se vuelven valiosísimas las temáticas presentadas por las antinomias entre *hybris* y *phrónesis*, *physis* y *nomos*, libertad y *fatum*, etc., que van conduciendo a pensar en el sufrimiento que genera la imposibilidad de libertad, así como en la fragilidad y futilidad de la existencia humana.

Esta tensión dada por un carácter confrontacional que en la tragedia griega se materializa en la disputa entre la figura del héroe trágico y una fuerza superior dada por la naturaleza, los dioses o el destino (*cf.* Festugiere, 1896, pp.19-55), en Nietzsche se vincula con el juego irresoluble que se da entre lo apolíneo y dionisiaco en una perspectiva estética, pero también entendidos como fuerzas constituyentes de la realidad, donde, si bien ellos corresponden a elementos extraídos de la concepción mítica religiosa de los griegos, toda esta caracterización se corresponde con una concepción metafísica de la realidad en la medida que son determinaciones ontológicas de la naturaleza, propiedades metafísicas que tienen que ver, en el fondo, con la propia conformación de los entes naturales (*cf.* Carrasco, 2010, p. 81).

En este sentido hay una constitución trágica de la existencia humana en cuanto ella siempre se enfrenta a una superioridad que limita su libertad y evidencia su debilidad, que es representada estéticamente por los griegos y que se eleva a cosmovisión cuando se considera el mundo en su totalidad como una especie de voluntad de vida que es sufriente, porque contiene en sí, como elemento constituyente, esa contradicción que se desenvuelve en un juego eterno. Aquí lo trágico es la existencia, la vida misma en su contradicción y complejidad.



Ahora bien, esta consideración estética ontológica de lo trágico que parece enmarcarse en la experiencia o vivencia trágica a través del arte, encuentra su contrapartida racional en el ejercicio filosófico de los preplatónicos o filósofos trágicos.

Entre las principales características del pensamiento de los preplatónicos en la lectura nietzscheana, se encuentra la valoración de la vida y el intento por pensar la naturaleza originaria de las cosas en el sentido de *arjé*. Como es conocido, en este giro interpretativo acerca de la realidad hay un desmarcarse de lo mitológico para transitar a un nivel de abstracción mayor en el ejercicio del pensamiento, donde puede apreciarse una superación de lo mítico mediante la filosofía. Con todo esto se posibilita un pensar conceptual y sistemático de elementos que anteriormente se encontraban presentes para el griego en la modalidad de una sabiduría popular sin que estos elementos queden suprimidos.

Este giro interpretativo que ocurre en el ejercicio reflexivo de los preplatónicos, se da gracias a la cualidad de “libre pensamiento”, que sería la que posibilita una aproximación auténtica a la práctica de la filosofía ya que propicia un acercamiento honesto y profundo a la vida. En palabras de Nietzsche “El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno, porque ellos tenían ante sí la vida en su exuberante perfección” (Sánchez, 2011, p.576).

En la lectura de Nietzsche, el hecho de tener liberado el intelecto permite la sincronía que se da en la época trágica de los griegos, entre el pensamiento y la acción, así como también entre la filosofía y el arte, de lo que resulta consecuencia y coherencia en la visión de mundo que permite una valoración de todo lo vital. La grandeza de la época trágica, radica en ese reconocimiento de la vida, lo que se refleja en el hecho de que el griego intenta tomar lo mejor de todas las posibilidades que le ofrece la existencia, de modo que ante el horror y la náusea que provoca la misma, ellos responden con un ideal de vida a partir del cual pueden dominar la avidez de ciencia y el impulso cognoscitivo racional, en palabras del autor:



Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a designar como trágica: cuya característica más importante es que el lugar de la ciencia como meta suprema lo ocupa la sabiduría, la cual, sin caer en los engaños de las seductoras desviaciones de las ciencias, se dirige con mirada inalterada hacia la imagen total del mundo y en ésta intenta tomar con simpática sensación de amor el sufrimiento eterno como sufrimiento propio (Sánchez, 2011, p. 411).

Considerado todo esto en la perspectiva de dicotomías de relación, cabe entonces la pregunta ¿es la cualidad de lo trágico un elemento que en Nietzsche deba pensarse como experiencia intuitiva o como experiencia racional? La respuesta ya se esbozó antes. En tanto Nietzsche se opone a la racionalidad disgregadora y a los dualismos jerarquizantes que tienen su punto de partida con la filosofía socrática platónica, así como también con la tragedia de Eurípides, sería incorrecto poner el tema en términos de disyunción excluyente, en cuanto esto implica tomar partido por uno de los componentes en disputa, esfumándose el elemento trágico.

Hasta aquí el contenido de lo trágico es la vida en su complejidad, su contradicción irresoluble, que se manifiesta a través de diversas dicotomías temáticas en la obra del autor, como por ejemplo en aquella expresada a través de la experiencia estética de la tragedia griega y sus tensiones, en contraposición a la experiencia racional de la filosofía que capta el juego entre sentido y sinsentido de la existencia. Expresado en dicotomía de la relación, lo trágico se las arregla, se transfigura siempre para introducirse de algún modo en la existencia humana, donde lo estético y lo filosófico, son diferentes caminos para llegar al mismo punto. Nietzsche lo vio en perspectiva, por eso la contradicción entre estética y filosofía, entre arte y ciencia, entre experiencia intuitiva y racional, entre *fatum* y libertad, entre límite y transgresión, entre las figuras de Cristo y Dionisio, entre fuerzas activas y reactivas, no es desencuentro, sino siempre relación. Todas estas son conexiones y perspectivas que revelan la complejidad y riqueza de la vida misma, lo que es posible de observar en la medida que la interpretación ocurre desde la cualidad que otorga la libre valoración.



## Segunda dicotomía de la relación. Aspectos formales. La mentalidad antitético agonal.

En Simon Bennett la mentalidad de la cultura griega equivalente al periodo preclásico, se caracterizaba por rasgos tales como: una abierta aceptación de su irracionalidad, un carácter agonal, pragmático y sintetizador (cf. 1984, p. 53), que se manifestaban en actividades tan cotidianas como en las competiciones olímpicas, en los ritos báquicos, en la distribución de las divinidades en la construcción de sus templos, (cf. Vernant, 1985) así como también en el plano intelectual, religioso y político.

El griego se vale constantemente de la antítesis sobre todo en la integración de elementos para la formación de los conceptos que están a la base de su imagen de mundo. Existe por ejemplo la naturaleza, pero también algo otro que se relaciona con ella, que no es igual, sino que se diferencia a partir de la oposición y que no puede definirse con total claridad, por lo que se sitúa en la categoría de “lo sobrenatural”, que finalmente es todo lo contrario a lo que se establece como natural. Este estilo de aproximación a los fenómenos se aplica a muchas otras ideas más. Por ejemplo, existen los humanos con determinadas características y existe la divinidad constituida con los rasgos opuestos: a la finitud se opone la infinitud, a lo imperfecto lo perfecto, a la multiplicidad la unidad, a la necesidad la libertad y a la racionalidad, la irracionalidad.

Lo importante está en ver que tales contradicciones no son radicalizadas en un sentido extremo en cuanto su modo de relación ocurre a través de la cualidad *agonal*. Por ejemplo, es posible encontrar este carácter *agonal* en el avance de la filosofía preplatónica, en la medida que la competencia produce que cada pensador intente una especie de superación de quién le antecedió, teniendo como consecuencia un avance y una originalidad respecto de las consideraciones filosóficas precedentes. En este sentido lo *agonal* siempre moviliza, no fija.

La interpretación de Nietzsche sobre el carácter *agonal* de los griegos, propone que éste se relaciona con una lucha entendida de un modo positivo, como una rivalidad u oposición que estimula una superación del contrincante en la autoafirmación de cada una de las partes implicadas



en tal oposición, donde lo que interesa de tal carácter, no está en la finalización de la competición, sino que en lo productivo que podría generar dicha disputa, como principio de cambio, pero además de esto, como diferenciación y delimitación de los elementos de cada contrario por una parte y como unificación de aquello común por otra, puesto que lo que importa del *agón*, es la lógica en que no se persigue la anulación del adversario, sino que se busca mantener la rivalidad. Por lo tanto, Nietzsche considera el *agón* de un modo similar a la buena *eris* de Hesíodo, pero también lo considera desde la significación de Heráclito en cuanto corresponde a un *pólemos*, que a su vez contiene una especie de logos, como unidad armónica subyacente (cf. Carrion, 2011).

Este pensar antitético-agonal con que procedían los griegos resulta fundamental como un método de pensamiento, una forma de proceder intelectual e interpretativo que Nietzsche pone en práctica desde sus ideas de juventud y que le permite avanzar dentro de su obra, puesto que la proyección de esta dinámica de pensamiento a su obra posterior es uno de los aspectos que posibilitará el pensamiento genealógico o la caracterización de la voluntad de poder cuyo proceder se da en la forma de un aniquilar y crear valores. (cf. Deleuze, 2000, pp. 41-42).

Pero es importante resaltar también, que pese a la contradicción en esta modalidad de pensamiento, el carácter agonal tiene un afán sintético que es integrador y concreto, donde precisamente estos rasgos del *agón*, permitirán la elaboración de consideraciones totales o cosmológicas en la filosofía griega, así como también un pensamiento pluralista en sentido afirmativo que enaltecerá Nietzsche en contraposición al pensamiento de la fragmentación que critica en la modernidad.

El aspecto concreto del pensar antitético-agonal, se observa en la praxis de la vida del griego, porque efectivamente percibían que había en la realidad dualidades, pero también que ellas no operaban como disgregación, sino como conflictos que se presentaban en su cotidianeidad, resultando internalizados como una especie de paradojas existenciales que eran válidas para definir la existencia humana. En la mentalidad antitético agonal que toma Nietzsche de los griegos hay una dicotomía de la relación en cuanto por una parte se trabaja con elementos contrarios, pero que



siempre son puestos en relación, donde se busca mantener dicha tensión para cuidar el elemento trágico. En este sentido el *agón* vendría a ser el elemento trágico por excelencia, una especie de “paradoja existencial” que al sincronizarse con los elementos de contenido estético filosófico y posteriormente con aquellos que presentan un carácter político, fortalecen y vitalizan lo trágico.

Finalmente hay que señalar que tanto Bennett (1984), como Doods (1997) y Vernant (1985; 2000), aluden a la irracionalidad griega desde una valoración positiva dentro de la construcción social, lo que puesto en perspectiva trágica y contextualizado en la modernidad, sería anulado por el extremado enaltecimiento de la racionalidad que está en los orígenes del pensamiento occidental. Nietzsche reconoce esto y avanza en la perspectiva de una filosofía trágica de cariz irracionalista, lo que en relación con las diversas temáticas que se vinculan a lo trágico, prioritariamente en relación con la crítica de la modernidad y la destrucción de la metafísica occidental, esbozan lo que sería la tragedia del hombre moderno.

### **La piedra de toque. Lo dionisiaco como liberación.**

Lo trágico nietzscheano es *agón* materializado en el juego apolíneo dionisiaco que desde una consideración estética, se eleva a cosmovisión en cuanto tales elementos se vinculan con el juego que se da en la antítesis de fuerzas originarias y constitutivas de lo existente.

Considerando la interpretación nietzscheana de *El mundo como voluntad y representación*, (Schopenhauer, 2003) es posible afirmar que lo dionisiaco se asocia a una experiencia que posibilita la ruptura del conocimiento aparente acerca de una realidad fragmentada, trasladando momentáneamente al humano a la vivencia del conocimiento acerca de una unidad primordial y del dolor universal que dicha fragmentación provoca, para luego volver a su cotidianidad. Una vez probada la experiencia dionisiaca y de vuelta a la realidad, se transfigura este dolor universal en arte resplandeciente, apolíneo. En este sentido, lo dionisiaco es liberación en cuanto rompe y transgrede la individuación pues libera de ella.



Pero en Nietzsche lo dionisiaco puede aún más, posicionándose como el punto de inflexión que permite transitar desde esta cosmovisión trágica antes mencionada, a una perspectiva trágica corpórea, terrenal y social.

Dionisio es por una parte, la figura que refleja esa esencia contradictoria de un ser en conflicto, que sufre un desgarramiento y que a través del juego crea construyendo y destruyendo mundos. Pero por otra parte, considerando su génesis mitológica, él aparece como un dios poco definido y errante, que por su multiplicidad de funciones es desorientador y desconcertante, que al ser cercano al humano impone su culto representando la alteridad. (cf. Vernant, 2000, pp. 154-171).

Dionisio es lo otro religiosamente hablando en tanto se manifiesta como un dios diferente al común del esplendor olímpico, es lo otro mitológicamente hablando en la medida que en la narración sobre su vida, se cuenta que en su regreso a Tebas se presenta disfrazado y convence a Penteo de su aceptación intercambiando sus ropas e identidades, es lo otro también porque las prácticas sociales asociadas a su culto se realizan no a través de la simple adoración, sino que por la posesión que éste realiza del humano representando un puente o conexión entre la divinidad y la humanidad. Dionisio representa lo otro (cf. Carrasco, 2010, pp. 177-179) del ser humano, la contrapartida de lo racional y es por ello el éxtasis irracional que revela todo lo existente, donde a partir de una configuración de la realidad que lo ha desplazado por la primacía de otros elementos, él actúa como liberador, en cuanto posibilita un nuevo modo de relacionarse con eso que ya antes ha sido establecido.

Esta riqueza en la alteridad dionisiaca tomada de su representación mitológica, que valora lo otro desplazado en un plano religioso y social, es lo que abre la perspectiva para pensar aquello que ha sido desplazado en la configuración de la sociedad moderna, por ejemplo la emoción, la corporalidad, la naturaleza, etc. Y esta alteridad de Dionisio, en sincronía con la transgresión dionisiaca liberadora en el sentido estético metafísico antes señalado, conforma otra dicotomía de la relación que posibilita pensar lo trágico como experiencia profunda de lo vital y como giro hacia una perspectiva terrena.



## **Consideraciones finales. De lo trágico a la tragedia del hombre moderno.**

El desprendimiento de cualquier referente metafísico, así como la afirmación del cuerpo, son enunciados poéticamente en *De los transmudanos* (Nietzsche, 2011a, p. 73). Desde aquí Nietzsche critica la muerte de dios y el vacío que ella trae consigo. La tragedia del hombre moderno es su *hybris*, su exagerado antropocentrismo que lo endiosa, pero que al mismo tiempo revela su imposibilidad de actuar como tal, porque aún sin una trascendencia, el humano encuentra límite en su potencia creadora.

Esta es la herida del hombre moderno, la disolución de aquello que antes había servido de fundamento cuando previamente se había limitado su mundo a través de la reducción en su voluntad interpretativa, valorativa y creadora. Esta tragedia del hombre moderno, su herida, es lo trágico hecho carne, y lo es de con una intensidad y profundidad tales, que se cuela en todas las dimensiones y perspectivas de su existencia, gravándose en la memoria a través su corporalidad, donde *El cuerpo es centro de gravedad* (Jara, 1998).

Con todo esto es posible apreciar la constante movilidad en el pensar de Nietzsche, puesto que de un hecho trágico representado artísticamente en la tragedia griega, se construye una consideración estética metafísica que ha elevado lo trágico a visión de mundo, pero luego, el elemento trágico se traslada a lo terrenal sin una referencia a lo trascendente, a través de lo que aquí se menciona como “tragedia encarnada en el hombre moderno”. En este momento histórico que es la modernidad, el humano se posiciona como el héroe trágico griego, pero donde a diferencia de éste, que se encontraba inmerso en una situación trágica que no era desencadenada por él sino que por fuerzas superiores, el hombre moderno es responsable de su propia tragedia, producto de su necesidad de consuelo metafísico, de su debilidad, de su voluntad de ficción (Nietzsche, 2010) y de la transvaloración de los valores efectuada en la constitución del pensamiento moral (Nietzsche, 2013; 2011b).



La tragedia del hombre moderno es profundamente trágica, en cuanto es él mismo, quien la ha entretejido y reafirmado a lo largo de la historia. Y es trágica además, porque frente a esa náusea ante la existencia y a esa herida producto de la orfandad de sentido, no es capaz de sobreponerse, no lo ha sido aún en el desarrollo de la sociedad contemporánea. Su *hybris* ha sido reinterretada.

El hombre moderno debe mirar, entrar y escarbar en su tragedia para superarla, enfrentarse a su herida integrando la otredad desplazada, buscando liberación. En ese sentido lo dionisiaco es piedra de toque en cuanto posibilidad de:

otro comienzo de la vida, no cristiano ni metafísico; uno en que se afirme humanamente lo que aquellos dos han mantenido sistemáticamente marginado o negado como ámbito desde el cual poder comprender: el cuerpo como operador de cambio de los sentidos y los afectos, de los conceptos y las ideas (Jara, 1998, p. 41).

El hombre moderno debe elevarse a suprahombre, trabajo minucioso y de gran envergadura, en el cual debe buscar su liberación y transformación expansiva, pero que en todas las perspectivas, comienza en el sí mismo, en la propia corporalidad para luego expandirse al cuerpo político social, abriéndose a la posibilidad de lo que Nietzsche señala como nueva cultura trágica.

Hasta aquí, el intento por dilucidar lo trágico nietzscheano en el periodo juvenil desde dicotomías de la relación, ha posibilitado un camino de pensamiento que valora la alteridad dionisiaca y todo lo vital y liberador, evidenciando los matices que alcanza la propuesta del autor en cuanto a profundidad y dinamismo. No obstante, resulta importante precisar que esta modalidad de pensamiento que separa entre elementos de forma y de contenido poniéndolos en dicotomía de la relación, no puede radicalizarse, puesto que en el mismo Nietzsche estos aspectos se encuentran ya íntimamente relacionados.

Más que un pensar fragmentario hay un pensar reticular, circular, del retorno, que se mantiene vivo a través de la cualidad de lo trágico agonal. De acuerdo con Jara, las interpretaciones nietzscheanas acerca de un pensamiento de la fragmentación que entiende a las diferencias como modos de pensar contrapuestos, toman distancia del autor, puesto que con el mensaje



nietzscheano entregado de modo fragmentario, hay una interpelación a que se acepte la diferencia como un modo constitutivo del pensar, para así adentrarse en las nuevas configuraciones sociales de la historia, asimilando la sobreabundancia de fuerzas que ello implica.

Puede afirmarse que efectivamente hay con Nietzsche una valoración y un reposicionamiento del elemento trágico en el pensar, lo que ocurre mediante una invitación a la estimación de la complejidad y a la interiorización de las infinitas configuraciones que admite potencia humana aún si parecen contradictorias. Lo trágico en Nietzsche es esta visión de la realidad antes enunciada, es la contradicción que surge en los caminos de interpretación, es el pensamiento agonal, es la crisis de la modernidad, pero al mismo tiempo es la invitación a mirar la otredad, a aproximarse a la libertad y a valorar la complejidad de la vida, es invitación a asumir una perspectiva afirmativa que se aleje del resentimiento y de la mala conciencia en tanto elementos articuladores del nihilismo como elemento fundante del sentido histórico. Lo trágico es lo dionisiaco expresado como una fuerza afirmativa tanto del sentido como del valor en la vida (Deleuze, 2006).

Hasta aquí se ha desarrollado una lectura en torno al elemento trágico nietzscheano del periodo juvenil con la clara conciencia de que hay muchas más. Queda la tarea de mirar las reconfiguraciones en la interpretación y en la valoración en torno a las temáticas nietzscheanas de importancia que se vinculan con lo aquí enunciado, así como el dialogo con las problemáticas contemporáneas donde la propuesta nietzscheana puede aún aportar.

### Referencias:

- Arancibia, J. P. (2016) *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Santiago de Chile: La cebra ediciones.
- Aristóteles. (2000) *Poética*. 2 Ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bennet, S. (1984) *Razón y locura en la antigua Grecia*. Madrid: Akal editores.
- Carrasco, E. (2010) *El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Carrion, U. (2011) "Nietzsche y la filosofía agonal" En Congreso internacional de Ontología



- Deleuze, G. (2000) *Nietzsche*. Madrid: Ed. Arena libros.
- Deleuze, G. (2006) *Nietzsche y la filosofía*. 6 ed. Barcelona: Ed Anagrama.
- Dodds, E.R. (1997) *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Festugiere, A.-J. (1986) *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Editorial Ariel..
- Jara, J. (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Antrophos Editorial.
- Jaspers, K. (2003) *Esencia y formas de lo trágico*. Buenos Aires: Editorial sudamericana.
- Kouba, P. (2009) *El mundo según Nietzsche*. Barcelona: Herder.
- Lesky, A. (1973) *La tragedia griega*. Barcelona: Editorial Labor.
- Nietzsche, F. (2013) *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2011a) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2011b) *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2010) *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza editorial.
- Schopenhauer, A. (2003) *El mundo como voluntad y representación*. España: Fondo de cultura económica.
- Vernant, J. P. (2000) *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Vernant, J. P. (1985) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ed. Ariel.