

EL JOVEN NIETZSCHE Y LA CIENCIA:  
EL CASO DE DEMÓCRITO  
The Young Nietzsche and Science: the Democritus' Case

*Barbara Stiegler*

Université Michel de Montaigne – Bordeaux III

RESUMEN: El joven Nietzsche presenta a Demócrito como la primera encarnación completa de la científicidad y del racionalismo. ¿Cómo compaginar esto con la crítica de Nietzsche del optimismo científico y de la racionalidad en general? ¿Cómo se entiende que Nietzsche sugiera que ya no es el racionalista Demócrito la cumbre del pensamiento griego, sino Heráclito, ese tipo de «hombre intuitivo»? Al proponernos traer a la luz el lazo que une estos textos más allá de su aparente contradicción, quisiéramos contribuir a la revalorización de la recepción nietzscheana de los filósofos preplatónicos

*Palabras clave:* ciencia – racionalismo – intuición

ABSTRACT: The young Nietzsche introduces Democritus as the first absolute incarnation of scientism and rationalism. How can we understand this in tune with Nietzsche's criticism of scientific optimism and of rationality in general? How can we understand Nietzsche's suggestion that the rationalistic Democritus is no more the summit of Greek thought, but Heraclitus, that kind of «intuitive man»? When intending to bring to the fore the knot that links these texts beyond their apparent contradiction, we would like to contribute to the reevaluation of Nietzsche's reception of pre-Platonic philosophers.

*Key words:* Science – Rationalism – Intuition

En los cuadernos póstumos de los años sesenta, el joven Nietzsche presenta a Demócrito como la primera encarnación completa de la científicidad y del racionalismo: «racionalismo convencido; [...] es el primero entre los griegos en llegar al *temperamento científico* que consiste en esforzarse por explicar una serie de fenómenos de manera uniforme, sin recurrir en los momentos difíciles a un *deus ex machina*»<sup>1</sup>. «Padre de todas las tendencias de la *Ilustración* y del racionalismo», Demócrito es saludado no solamente como el «mejor filósofo» entre los antiguos<sup>2</sup>, sino también como el único filósofo todavía vivo: «la grandeza de espíritu se revela en aquellos rasgos transmitidos que se relacionan con la renovación de

1. *Philosophische Notizen*, en BAW III 348 (trad. francesa: «Ecrits de jeunesse», Cahier P I 6, en F. Nietzsche, *Œuvres*, Paris: Gallimard, Pléiade, 2000, p. 738). Para todos los textos de Nietzsche indicamos entre paréntesis, cuando proceda, la página de la traducción francesa, precedida por la sigla OPC, señalando la eventual modificación. Traducimos sistemáticamente las páginas que todavía no están disponibles en francés.

2. Cita de Diógenes Laercio (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 40) sacado del Cahier P I 7 (p. 793).

las ciencias naturales. Es el único filósofo que vive todavía»<sup>3</sup>. ¿Cómo comprender entonces que en la misma época, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche llevara a cabo una crítica sistemática del optimismo científico y de la racionalidad en general? ¿Tal empresa no debía cerrar el camino a esta valoración de la figura de Demócrito? ¿Cómo se explica, además, que en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* afirme sin ambigüedad la superioridad del «hombre intuitivo» sobre el «hombre racional», sugiriendo por lo demás que ya no es el racionalista Demócrito la cumbre del pensamiento griego, sino Heráclito, ese tipo de «hombre intuitivo»<sup>4</sup> que, a la manera de Schopenhauer y Wagner, pretende tomar la verdad «por una intuición sin trepar por la escalera de cuerda de la lógica»<sup>5</sup>?

Al proponernos traer a la luz el lazo que une estos textos más allá de su aparente contradicción, quisiéramos contribuir parcialmente, y después de otros<sup>6</sup>, a la revalorización de la recepción nietzscheana de los filósofos preplatónicos<sup>7</sup>. Este lugar privilegiado otorgado a Demócrito, pero también, como insistiremos, el concedido a los eleatas, de Parménides a Zenón, contradice en efecto la impresión inmediata que pueden dar otros textos de Nietzsche, más conocidos, sobre los primeros filósofos griegos: contrariamente a lo que se podría creer, los preplatónicos no constituyen únicamente (junto con la tragedia, la música de Wagner y la filosofía de Schopenhauer) una especie de cuádruple remedio contra la racionalidad discursiva, emblemática de la Modernidad, conclusión a la cual podría conducir una sobrevaloración excesiva de la figura de Heráclito. A los ojos de Nietzsche, la filosofía griega antes de Platón es por el contrario, en gran medida, la primera afirmación de la fuerza del entendimiento discursivo. A través de la figura de Demócrito, es esta confianza en la razón, y la manera en que ella inaugura lo que hay de más fecundo en nuestra Modernidad, la que el joven Nietzsche admira y proclama.

Antes de tratar de resolver las contradicciones, comencemos por hacer inventario.

1. En las notas de 1867-1869, Demócrito es proclamado como aquel que confiesa «una confianza absoluta en la fuerza deductiva de la *ratio*; el mundo y los hombres son para él desvelados, y esto es porque desecha los obstáculos y los límites que otros asignan a esta misma *ratio*»<sup>8</sup>. Nada puede frenar a la razón humana, la cual debe proseguir indefinidamente la investigación de las causas, la *aitialogia*, hasta que alcance el conocimiento último: «es su voluntad la que guía a su espíritu de investigador; pretende haber terminado con ello de una vez por todas, y haber alcanzado el conocimiento último»<sup>9</sup>. A la razón no parece que la

3. *Ibid.*, p. 364 (p. 777).

4. WL, KSA I 889 (OPC tomo I\*\* 289).

5. PHG, KSA I 835 (OPC I\*\* 241).

6. Cf. concretamente P. d'Iorio, «La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique» (introducción a las lecciones de Nietzsche de 1872: *Les philosophes préplatoniciens*, Combas: L'éclat, 1994). [Los filósofos preplatónicos, trad. de F. Ballesteros, Madrid: Trotta, 2003.]

7. Como el mismo joven Nietzsche (autor de un curso que tituló *Los filósofos preplatónicos*) preferimos el término «preplatónico» al de «presocráticos», pues veremos más adelante en qué sentido Sócrates es uno de los principales protagonistas de esta comunidad formada por los primeros filósofos griegos —lo cual hace imposible que se le excluya con el vocablo «pre-socrático».

8. *Philosophische Notizen*, cit., p. 349 (p. 739).

9. *Ibid.*, p. 348 (p. 738).

pueda detener en su camino sino su propia victoria y su propia consumación. En *El nacimiento de la tragedia*, al contrario, la razón —en el sentido doble de la facultad humana de razonar y de fundamento racional— es siempre finita, limitada, desbordada por el fondo dionisiaco no racional que la precede y la reclama. El «principio de razón»<sup>10</sup> es una ilusión del individuo, una apariencia reconfortante, que llega después y como respuesta al «ente verdadero»<sup>11</sup>. El ente verdadero, en cuanto tal, es un caos de sufrimientos y contradicciones que ya no está sometido al principio de razón, que no obedece al principio lógico de identidad y de contradicción. La razón científica y el entendimiento discursivo se descubren así precedidos por un fondo de realidad insumisa al principio de razón, contra la cual chocan siempre, y que les constriñe a reconocer su propia finitud: «la ciencia, espoleada con todo el vigor de su poder de ilusión, se precipita sin parar hacia sus límites, contra los cuales viene a quebrarse el optimismo que se oculta en la esencia de la lógica»<sup>12</sup>. Entonces, ¿cómo puede Nietzsche afirmar a la vez, con Demócrito, el poder ilimitado de la razón y, con Kant y Schopenhauer, su finitud esencial?

2. En los textos de 1867-1869, la afirmación democritea de la razón se presenta como un «nuevo principio de vida»<sup>13</sup>, un principio tan fecundo que continúa vivo hasta nosotros: Demócrito, recordémoslo, es el único filósofo «todavía vivo». Lo que la razón produce tan vivo, en su esfuerzo por unificar la diversidad fenoménica, es una ciencia en movimiento, es el encadenamiento de descubrimientos científicos siempre nuevos, gracias a una infatigable investigación de causas y a una «pulsión del saber»<sup>14</sup> insaciable. En oposición a esta interpretación de la ciencia como «nuevo principio de vida», la ciencia moderna y su optimismo inherente son interpretados en *El nacimiento de la tragedia* como fermentos de destrucción. Mientras que los textos sobre Demócrito insisten en la grandeza y la fecundidad del optimismo científico, *El nacimiento de la tragedia* muestra cómo, al negar los límites de la racionalidad, al ignorar o refutar el reconocimiento del fondo no racional que la precede, el optimismo científico finge las producciones de la razón en esquemas osificados, momificados, privados de vida: en los diálogos de Platón, en donde triunfa el optimismo socrático, «la tendencia apolínea se ha momificado en un esquematismo lógico»<sup>15</sup>. Algo que confirmará el «Ensayo de autocrítica», que llega a interpretar el optimismo teórico como un síntoma patológico. Este miedo de la razón ante el poder que la excede traiciona una falta de vida, un proceso mórbido de descomposición: «La dialéctica, la suficiencia y la serenidad del hombre teórico — ¿Cómo es eso? ¿Ese socratismo no podría ser un signo de decadencia, de agotamiento, de enfermedad, de la disolución anárquica de los instintos?»<sup>16</sup>. La sospecha no sólo pesa sobre Sócrates, sino sobre «la ciencia misma, nuestra ciencia», que es por tanto también la hija de Demócrito: «[En *El nacimiento de la tragedia*] la ciencia [es] por primera vez

10. GT, KSA I 28 (OPC I\* 44).

11. GT, KSA I 38 (53, trad. mod.).

12. GT, KSA I 101 (108).

13. *Philosophische Notizen*, cit., p. 348 (739).

14. *Ibid.*, p. 346.

15. GT, KSA I 94 (102).

16. GT, KSA I 12 (OPC I\* 26).

considerada como problemática y sospechosa»<sup>17</sup>. Las dos aproximaciones son por tanto, todavía allí, totalmente opuestas: mientras que la confianza absoluta, ciega y optimista de Demócrito en la racionalidad científica es considerada como una pulsión vital y fecunda, la misma confianza ilimitada, el mismo optimismo, son interpretados aquí como los síntomas de la enfermedad que corroe a la civilización moderna, después de haber destruido la gran civilización trágica de los griegos.

3. En definitiva, los textos de Demócrito contemplan la suspensión de todo recurso al mito, la proscripción de todo elemento no científico, mítico o irracional en la aprehensión del mundo: Demócrito «condena sin miramiento toda intromisión de un mundo mítico. Se muestra en esto racionalista convencido»<sup>18</sup>. «Saberse libre de todo lo que es incomprendible — éste es *to télos* de su filosofía. Los antiguos sistemas que concedían un elemento irracional no le han perdonado. Ésta es la causa de que haya intentado por todos los medios permanecer en lo comprensible, a lo que alcance»<sup>19</sup>. Las lecciones de 1872 expresan todavía más claramente la admiración del joven Nietzsche por este rechazo del mito por parte de la ciencia:

En lo sucesivo, por primera vez, la visión antropomórfica del mundo propio del mito es totalmente superada, por primera vez se dispone de una *hipótesis* utilizable de una manera rigurosamente científica. En tanto que tal, el materialismo siempre ha sido de una gran utilidad [...]. Encauzar este universo del orden y de la finalidad, provisto de innumerables cualidades, a través de las manifestaciones más ordinarias de *una* fuerza, he aquí un pensamiento grandioso<sup>20</sup>.

No se puede ser más claro: lo que es «grandioso» en Demócrito, es que el pensamiento mítico haya sido «totalmente superado» por la razón científica. El año anterior, por tanto, *El nacimiento de la tragedia* afirma todo lo contrario: puesto que la ciencia termina siempre por probar el poderoso choque de algo desconocido, de algo «inexplicable» que ella no puede dominar, ella misma aspira a las ficciones consoladoras del arte y del mito:

Ante lo inexplicable [...], temblando de miedo, [el hombre] descubre que en este límite la lógica se enrolla sobre ella misma y termina por morderse la cola — entonces surge una nueva forma de conocimiento [...] que reclama, para ser soportable, el remedio y la protección del arte<sup>21</sup>.

Más claramente todavía: «La lógica [...] se muerde la cola y deja abierto el mundo del mito. Mecanismo de inversión de la ciencia en arte»<sup>22</sup>.

De este modo, en la misma época, Nietzsche parece dividido entre dos concepciones incompatibles. La primera interpreta la ciencia como un principio de vida ilimitada, que parece capaz de someter la totalidad de lo real a la razón. Los filósofos preplatónicos, y entre ellos su último gran representante, Demócrito,

17. GT, KSA I 13 (26).

18. *Philosophische Notizen*, p. 348 (p. 738).

19. *Ibid.*, p. 364 (p. 778).

20. *Les philosophes préplatoniens*, cit., pp. 221-222.

21. JGB, KSA V 101 (108).

22. KSA VII 224: 8[13] (OPC I\* 327; FPI I 200).

encarnan este «nuevo principio de vida» que ha sobrevivido hasta nosotros. La segunda sospecha que la misma pulsión científica amenaza a la vida y la hace volver a su insuperable finitud. Los preplatónicos juegan entonces, en esta perspectiva, un papel distinto, encarnado esta vez por Heráclito y Empédocles mejor que por ningún otro: a la racionalidad naciente que pretende comprender todo con la lógica y el concepto (Parménides, Demócrito), ellos oponen la superioridad de la intuición (Heráclito) y la necesidad del mito (Empédocles). Para comprender lo que se juega entre estas dos tesis aparentemente concurrentes, es preciso detenerse sobre otros textos del mismo periodo, impregnados de referencias e influencias filosóficas contemporáneas. Cuando se toma la medida de este contexto, se puede comenzar a aclarar las contradicciones textuales que, a primera vista, parecen inextricables:

1. En las lecciones de 1872, en lugar de probar la ambición de Demócrito de atrapar el ente verdadero por el pensamiento, Nietzsche denuncia el *proton pseudos* de su materialismo:

Todo lo que es objetivo, extenso, activo, por consiguiente todo lo que es material, lo que el materialismo tiene por el fundamento más sólido — es por tanto solamente un dato muy indirecto, un ser muy relativo. Todo está pasado a través de la maquinaria del cerebro para terminar bajo las formas del tiempo, del espacio, de la causalidad, gracias a las cuales esto se presenta como extenso en el espacio y activo en el tiempo<sup>23</sup>.

Dicho de otra manera, «el ente verdadero» tal y como lo piensa la razón discursiva no es más que un objeto condicionado por el sujeto, deformado por el prisma de la representación. La equivocación de Demócrito es no reconocer que la cosa en sí escapa totalmente a la *ratio*, creer que una comprensión racional del ente verdadero es posible. Los argumentos de Nietzsche, inspirados directamente en Schopenhauer<sup>24</sup>, reafirman entonces, un año después de *El nacimiento de la tragedia*, los límites infranqueables de la razón discursiva. En el espíritu del joven Nietzsche, el materialismo de Demócrito y la confianza absoluta que él otorga a la *ratio* no pueden tener peso ante el descubrimiento, por Kant y Schopenhauer, de los límites que tiene la razón.

¿Cuál es entonces la grandeza filosófica de Demócrito y su papel en la economía de los primeros textos filosóficos de Nietzsche? La continuación del texto desvela que aquél juega, en un sentido muy preciso, un papel de contrapeso frente a Schopenhauer, contra aquello que, en Schopenhauer, ha traicionado más deformado la afirmación kantiana de la finitud:

Se mantiene que el materialismo es una hipótesis preciosa [...], incluso después de que *proton pseudos* ha sido descubierta. Una representación que facilita la ciencia de la naturaleza. Todos sus resultados conservan *para nosotros* un carácter de verdad, incluso si no es absoluto. Se trata precisamente de *nuestro* mundo, en cuya producción trabajamos sin cesar<sup>25</sup>.

23. *Les philosophes préplatoniciens*, cit., p. 226.

24. Cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, Paris: PUF, 1966, 1998, I, § 7.

25. *Les philosophes préplatoniciens*, cit., p. 226.

Mientras que Schopenhauer rehúsa, contra Kant, distinguir entre «fenómeno» (*Erscheinung*) y «apariencia» (*Schein*), mientras que él identifica todas las representaciones humanas con ilusiones evanescentes, desprovistas de toda verdad con respecto a la cosa en sí, aquí, por el contrario, las representaciones del conocimiento tienen verdad y consistencia: nosotros debemos trabajar para construir nuestro mundo, para hacer más sólidas nuestras verdades relativas, para unificar la diversidad de fenómenos en la actividad del conocimiento.

Finalmente, en los primeros textos de Nietzsche sobre Demócrito, es la posición de Kant la que prevalece: *a)* contra Demócrito (y con Kant): no podemos conocer la cosa en sí por la representación. La deducción trascendental de formas y categorías desde «el objeto trascendental = x» no debe hacernos sobre todo olvidar que nosotros no sabremos nunca nada de la cosa en sí; *b)* contra Schopenhauer: no podemos ya acceder a ella por la intuición inmediata. Obligado a representarse la cosa en sí cuando cree captarla en sí, Schopenhauer comete exactamente el mismo error que los materialistas. En notas de 1867-1869 Nietzsche muestra que todos los predicados que él presta a su cosa en sí (in-temporalidad, a-espacialidad, ausencia de razón [*Grundlosigkeit*], etc.) son (negativamente) tomados del mundo fenoménico<sup>26</sup>; *c)* pero si la cosa en sí es incognoscible e inaccesible, si nosotros no podemos nunca coincidir con ella, ni por el pensamiento, ni por la intuición, sólo nos queda trabajar en la producción de nuestro mundo fenoménico, en lugar de negarlo y de convertirlo en apariencias inconsistentes. Éste es precisamente el mérito de Demócrito, el haber sido el primero en ajustarse a esta meta infinita que se impone al sujeto cognoscente. Demócrito se ha esforzado toda su vida en someter la pluralidad sobreabundante de fenómenos (lo diverso) a las formas y a las categorías unificadoras del pensamiento. En lugar de comprometerse, como Schopenhauer, en la vía de una negación del mundo, ha afirmado la necesidad de trabajar para su edificación. En la actitud de Demócrito, y después de la corrección (kantiana) de su *proton pseudos*, la finitud de la razón es entonces afirmada mucho más radicalmente que en Schopenhauer. Mientras que este último imagina una coincidencia posible del sujeto con la cosa en sí, que conduce a la abolición del mundo, Demócrito sabe que el sujeto está encerrado para siempre en el mundo de la representación y en las categorías del pensamiento. Desbordado por un (verdadero) desconocido, limitado por las propias formas de su racionalidad, al sujeto cognoscente no le queda otra elección que la de trabajar para la unificación, jamás conseguida, de su propio mundo. Igualmente no hay ninguna contradicción en afirmar el carácter finito y limitado del principio de razón, afirmando la necesidad de edificar un mundo de representaciones sólidas, claras y fundadas sobre el principio de razón. La empresa de Demócrito y la admiración que suscita en Nietzsche se explican por la crítica inicial de la aspiración (quimérica) de Schopenhauer de coincidir con la cosa en sí más allá de la representación. Como en la *Crítica de la razón pura*, la renuncia a toda coincidencia con la cosa en sí conduce a tomar los grados de la fenomenalidad en serio, y a no convertir los fenómenos (*Erscheinung*) en apariencias (*Schein*) inconsistentes con respecto al «ente verdadero».

26. Véase la crítica radical y extremadamente precoz de Schopenhauer por el joven Nietzsche en *Philosophische Notizen*, cit., p. 358 (pp. 746-747).

2. Pero si el principio de razón, a través del cual nos llegan los fenómenos, ya no es un «velo de Maya», si la racionalidad discursiva y científica edifica un mundo de fenómenos consistente y necesario, ¿cómo rendir cuenta de la crítica de la ciencia en *El nacimiento de la tragedia*? Nietzsche comienza por recordar hasta qué punto el instinto científico se ha enraizado profundamente en la civilización occidental. En este sentido, Sócrates se impone, no solamente como uno de los «aurigas» de la civilización moderna, sino como «el eje y el pivote de lo que se llama la historia universal»<sup>27</sup>. Así pues, Demócrito es, él también, el tipo puro del hombre teórico. Todo lo que se dice del racionalismo socrático en *El nacimiento de la tragedia*, toma textualmente los rasgos del retrato de Demócrito: el hombre teórico «es aquel que encuentra apaciguamiento y satisfacción en ver arrancado el velo y no conoce placer más grande que conseguir por sus propias fuerzas que caigan nuevos velos»<sup>28</sup>. El «secreto fundamental de la ciencia» es el goce que proporciona la «investigación» y el desvelamiento que produce una insaciable «sed de saber»<sup>29</sup>. Como en el retrato de Demócrito, la sed de saber y el gozo del desvelamiento priman sobre las conquistas de la investigación. «El secreto fundamental de la ciencia» es una *aitiología* sin fin, que trata siempre, sin jamás llegar a ello, de poseer «la verdad desnuda»<sup>30</sup> completamente, una pulsión que se satisface con sus esfuerzos ilimitados por conquistar y desvelar la verdad.

¿Por qué entonces haber elegido en *El nacimiento de la tragedia* a Sócrates en lugar de Demócrito para encarnar el tipo teórico más puro y el más completo? Lo que falta a Demócrito, y de lo que Sócrates da testimonio, es el «indicio de un escrúpulo [...] sobre los límites de la lógica»<sup>31</sup>. Sócrates, prestando atención a su *demón*, escucha al final de su vida una voz que le ordena que componga música. Para Nietzsche, esta orden expresa el descubrimiento, por el racionalismo científico, de los límites de su propia racionalidad: «Esta palabra que Sócrates había escuchado en sueños es el único índice de un escrúpulo, de una duda sobre los límites de la lógica: quizás —así debió preguntarse— [...] ¿existe una región de la sabiduría donde la lógica esté proscrita?». Este imperativo («compón música»), es la razón lógica y científica que demuestra, yendo hasta el final de ella misma, sus propios límites: «esta sed insaciable de conocimiento optimista, tal y como está ejemplarmente encarnada en Sócrates, [se vuelve] resignación trágica y necesitada de arte»<sup>32</sup>. Ninguna huella de un tal giro en Demócrito.

Más lejos se encuentran Schopenhauer y Kant que confirman y cumplen el giro indicado solamente por Sócrates:

Naturalezas grandes y fuertes, llevadas a la universalidad, han sabido, con un aplomo increíble, utilizar el aparejo mismo de la ciencia para exhibir los límites y la naturaleza condicionada de todo conocimiento en general, y contestar de manera decisiva las pretensiones de la ciencia a una validez y una finalidad universales. [...] Por un prodigio de coraje y de sabiduría, Kant y Schopenhauer han reportado la más difícil de las victorias, la victoria sobre el optimismo en la esencia de la ló-

27. *Ibid.*, p. 100 (p. 107).

28. *Ibid.*, p. 98 (p. 106).

29. *Ibid.*, p. 99 (pp. 106-107).

30. *Ibid.*, p. 98 (p. 106).

31. *Ibid.*, p. 96 (p. 104).

32. *Ibid.*, p. 102 (p. 109).

gica que forma la base de nuestra civilización. [...] Este descubrimiento inaugura una civilización que yo me atrevería a calificar de trágica<sup>33</sup>.

Pero aquí, Nietzsche atribuye a Schopenhauer lo que no está más que en Kant. Mientras que Schopenhauer limita la racionalidad discursiva del exterior, apoyándose para ello sobre la manifestación inmediata del querer más allá de la representación, sólo Kant utiliza «el aparato mismo de la ciencia para exhibir los límites y la naturaleza condicionada de todo conocimiento». Radicalizando el método de Zenón —volver a tomar el punto de partida de Parménides para revelar las paradojas a las que conduce—, Kant descubre los límites de la racionalidad lógica del interior: «todas las maneras de considerar nuestras representaciones como *aeternae veritates* conducen a contradicciones. [...] el eleatismo [...] habría debido presentar los problemas kantianos»<sup>34</sup>. En este sentido, «la teoría del conocimiento [está] en su punto más álgido en los eleatas»<sup>35</sup>. «En su punto más álgido», es decir, en el punto de convertirse en sabiduría trágica. La conversión de la ciencia en conciencia trágica de sus propios límites se esboza entonces en Sócrates y los eleatas. Pero sólo Kant realiza verdaderamente la conversión.

Paradójicamente, es la ciencia de Kant (el conocimiento por representación, sometido al concepto) más que la música de Schopenhauer (la manifestación pretendida inmediata de la cosa en sí) la que hará posible el «Sócrates músico»: «Sólo será posible esperar un renacimiento de la tragedia el día en que el espíritu científico haya alcanzado sus límites. [...] Es por esta forma de civilización por la que nos erigiremos de buena gana en símbolo del *Sócrates músico*»<sup>36</sup>. Es preciso haber demostrado hasta el final las hipótesis racionalistas para estar en condiciones de desvelar, al final solamente, sus «primeras mentiras», su aspiración fantasmática a coincidir con el ser en sí de las cosas por el hilo conductor de la causalidad. La refutación del racionalismo de Demócrito, de donde surgirá la sabiduría trágica de Kant, necesita que Demócrito haya existido. No es de extrañar, entonces, que Nietzsche vea en él una de las cimas del pensamiento griego. No hay contradicción con las tesis fundamentales de *El nacimiento de la tragedia*. Desde el punto de vista del «Sócrates músico», no hay ninguna contradicción en afirmar la finitud de la razón admirando la emergencia, con Demócrito, de una racionalidad poderosa e insaciable, puesto que ella será el crisol del descubrimiento trágico de los límites de la razón.

¿Por qué considerar entonces el optimismo socrático como un fermento de destrucción? Porque para comenzar a edificar sus hipótesis la ciencia necesita fantasmaticar su propia coincidencia con el ser, y soñar que podrá suprimir lo que la desborda y la excede. En este sentido, y antes de que descubra la naturaleza de su fantasma, conduce realmente a una peligrosa negación del poder que la desborda, una negación de la vida cuyo resultado permanece irresoluble. Si la filosofía de Kant es la señal de que la razón comienza a resentirse de sus propios límites, nada está garantizado de antemano, y el socratismo ha corrido, de partida, un riesgo considerable, que continúa amenazando a nuestra civilización. Sólo el futuro dirá

33. *Ibid.*, p. 118 (p. 123).

34. *Les philosophes préplatoniciens*, cit., p. 184.

35. KSA VII 79: 3[72] (OPC I\* 214).

36. GT, KSA I 111 (117).



si toda la primera afirmación griega de la racionalidad ha conducido al descubrimiento fecundo de sus propios límites, y si la filosofía nacida entre los griegos ha inaugurado una civilización (la nuestra) verdaderamente trágica. Entretanto, hay que maravillarse e inquietarse a la vez de toda esta primera afirmación de la racionalidad, encarnada diversamente por las figuras de los eleatas, de Sócrates y de Demócrito. No es contradictorio, entonces, juzgar que el primer racionalismo científico de los griegos sea a la vez «problemático», «sospechoso» y «grandioso»<sup>37</sup>.

3. La ciencia socrática es saludada por *El nacimiento de la tragedia*, en la medida solamente en que ella conduce a una sabiduría trágica, en que ella misma apela a los consuelos del arte y del mito. En otros términos, la fecundidad de la ciencia socrática se mide por la necesidad del arte y del mito que ella comienza a despertar en nuestra civilización. ¿Por qué admirar entonces la condena, por Demócrito, de toda intromisión del mito en la ciencia? En *El nacimiento de la tragedia* lo que Nietzsche condena como lo más peligroso es la ciencia que apela al mito sin saberlo o sin reconocerlo, antes de haber probado y reconocido lo incomprendible. Desde este punto de vista, la ciencia de Sócrates es incomparablemente más peligrosa que la de Demócrito, porque su optimismo llega a confundir ciencia y mito, no dudando en hacer pasar por racionales y científicos supuestos ilegítimos de elementos no racionales y no científicos al mundo de la mitología. La figura de este recurso ilegítimo al mito es el *deus ex machina*, la buena razón de suyo que viene a disimular los límites de la razón<sup>38</sup>. Demócrito, a diferencia de Sócrates, ha refutado siempre tales subterfugios, ateniéndose con rigor a una explicación puramente racional que «[explica] una serie de fenómenos de manera uniforme, sin haber recurrido en momentos difíciles a un *deus ex machina*»<sup>39</sup>. *El nacimiento de la tragedia* y las notas sobre Demócrito por tanto sostienen en realidad la misma tesis: no es el mito el que es preciso proscribir, sino la intromisión del mito en la ciencia, la confusión entre la racionalidad científica y el pensamiento mítico.

La razón profunda por la que es preciso distinguir netamente ciencia y mito, es que todo recurso ocultado al mito es una manera que tiene la razón de retrasar el descubrimiento trágico de sus propios límites. Desde que la razón es puesta en apuros, apela a un *deus ex machina* —a una invención poética arbitraria, desprovista de toda necesidad racional—, que se considera que encarna el triunfo de la explicación racional: «*deus ex machina* [...] — [el conocimiento] cree saberlo capaz de corregir el mundo y la ciencia y de guiar la vida»<sup>40</sup>. Porque la confusión de la ciencia y del mito retrasa el descubrimiento, por la razón, de sus propios límites, Nietzsche reclama, después de Kant, una distinción muy neta entre las diferentes representaciones: de la misma manera que la razón no debe confundir «concepto» e «idea», es preciso distinguir con mucha claridad las hipótesis científicas y los mitos. Todas las notas de 1867-1869 se preocupan por la confusión de las facultades: Schopenhauer se equivoca al confundir sus propias intuiciones poéticas sobre el querer con demostraciones lógicas rigurosas<sup>41</sup>, como el modo

37. Respectivamente GT, KSA I 13 (26), y *Les philosophes préplatoniciens*, cit., p. 222.

38. GT, KSA I 94-95 (102-103).

39. *Philosophische Notizen*, cit., p. 348 (p. 738).

40. GT, KSA I 115 (120).

41. *Philosophische Notizen*, p. 354 (p. 744).

del pensamiento teleológico se equivoca al confundir poesía y concepto<sup>42</sup>. Si hay que denunciar estas confusiones, es porque es de una razón pura —de una racionalidad que será verdaderamente llevada hasta el fin de sus propios límites, en lugar de disimularlos por una hábil confusión de niveles y de órdenes— de donde surgirá la conciencia trágica (o crítica) de los límites de la razón. Mientras que Sócrates, y después de él toda la historia de la metafísica, disimulará las lagunas de la explicación racional por la apelación a un *deus ex machina*, mientras que la razón se tapaná la cara inventando arbitrarias ficciones poéticas, que no derivan, como la lógica, de una verdadera «violencia subjetiva»<sup>43</sup>, ella permanecerá en la negativa (patológica, si hay que creer al «Ensayo de autocrítica») de lo que la precede, la desborda y la excede. Ésta es la razón por la que *El nacimiento de la tragedia* rechaza poner sobre el mismo plano todas las representaciones apolíneas. Todas las ficciones que disimulan el fondo dionisiaco no tienen el mismo grado de consistencia y necesidad: si las ficciones del principio de individuación son reclamadas por Dioniso mismo y son en este sentido a la vez necesarias y justificadas, aquellas que se asimilan a una negación superflua del fondo dionisiaco son, en cambio, condenadas.

Este tercer punto consagra todavía la victoria de Kant sobre Schopenhauer. A diferencia de Schopenhauer, Kant rehúsa convertir las representaciones en ficciones inútiles e inconsistentes. Después del reconocimiento de una  $x$  desconocida e incognoscible que escapa al sujeto, no se contenta con afirmar el carácter ficticio de las representaciones: Kant sostiene también, y sobre todo, su verdad relativa y su necesidad para el sujeto, incapaz de alcanzar directamente, por un conocimiento inmediato, lo más íntimo del ser. Mientras que el fantasma de Schopenhauer de liberarse de la representación conduce a confundirlas a todas en el mismo «velo de Maya», la conciencia aguda de su necesidad indispensable conduce a Nietzsche y a Kant a distinguirlas cuidadosamente unas de otras para comprender su necesidad propia. Es precisamente porque no ha reconocido que las ficciones eran insuperables, y porque ha mezclado y confundido todas las formas de la representación sin conseguir distinguirlas, por lo que Schopenhauer ha cometido los errores que Nietzsche denuncia desde 1867-1869: «Lo que sustituye a la desconocida  $x$  kantiana, la voluntad, es el resultado de una intuición poética»<sup>44</sup>. En este sentido, el mismo Schopenhauer ha cedido a esta propensión de los metafísicos a recurrir a un *deus ex machina* mitológico, allí donde la subjetividad filosófica habría debido, si ella hubiese tratado sus propias ficciones con rigor, reconocer sus propios límites, tanto racionales como intuitivos.

A partir de ahí, la aparente contradicción entre la valoración del racionalista Demócrito y la del Heráclito intuitivo ya no es verdaderamente un problema. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche muestra que la intuición, en lugar de indicar el camino, como lo sueña Schopenhauer, de la coincidencia con la  $x$  más allá de la representación, o de la representación más inmediata de la cosa en sí, no tiene otro resultado y otra misión que romper y volver a unir

42. Cf. el cuaderno PI 8 «De la téléologie» (trad. francesa en OPC 800-819).

43. Es su carácter de «constricción subjetiva» y de «necesidad vital» lo que sólo, en efecto, justifica a los ojos de Nietzsche las ficciones de la lógica (cf. por ejemplo KSA XII 418: 9[144] [OPC XIII 80]).

44. *Philosophische Notizen*, cit., p. 354 (p. 744).

irónicamente las representaciones dispuestas por la ciencia; en otros términos, renovar profundamente las representaciones y los conceptos dispuestos por el hombre racional, en lugar de imaginarse que los franqueaba:

La palabra no está hecha para ellas [las intuiciones], el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual<sup>45</sup>.

En lugar de alcanzar una coincidencia con la  $x$  incognoscible, el arte es una destrucción y una reconstrucción de conceptos contruidos por la ciencia, que impiden a las representaciones congelarse y osificarse en un esquematismo rígido. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* muestra así que, si la ciencia tiene necesidad del arte (para escapar a la muerte y a la osificación), el arte tiene tanta necesidad de la ciencia como de la sola materia que él puede ordenar y reconstruir de modo fecundo, en lugar de soñar en una estéril y funesta coincidencia con la cosa en sí. En este sentido, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto en muchos sentidos con el que concluye el primer periodo filosófico de Nietzsche, confirma la plena y entera victoria del criticismo de Kant sobre el nihilismo quietista de Schopenhauer. Mientras que Schopenhauer interpreta nuestro mundo como una vana ficción y desvaloriza la totalidad de las ficciones humanas, el criticismo de Kant les restituye a cada una consistencia y necesidad. Aquí prevalece la influencia de la *Historia del materialismo* de F. A. Lange: rechazando todos los accesos inmediatos a la cosa en sí, Lange muestra cómo las representaciones de la ciencia y las de la poesía son a la vez consistentes y necesarias, a condición de que se las distinga rigurosamente<sup>46</sup>. De la misma manera que en la *Crítica de la razón pura* el concepto necesita de la idea y la idea del concepto, la profesión de fe materialista inherente a la racionalidad científica apela, como complemento, al «punto de vista del ideal» y a sus ficciones poéticas.

Lo que, en compensación, será la aportación propia de Schopenhauer, es haber intentado dar una figura a lo que resiste al concepto y aflora en la intuición. Mientras que Kant se atiene a una  $x$  abstracta, desencarnada, y de la que no se puede decir nada, el reconocimiento por la razón de un incognoscible que le escapa llega a ser en estos textos de Nietzsche una prueba vivida, la prueba mortificante de una excitación siempre nueva y siempre desconocida: «la  $x$  enigmática de la cosa en sí es ante todo captada como una excitación nerviosa», una «experiencia original única y absolutamente singular». La experiencia de una diferencia absoluta, ignorando todo principio de identidad. *El nacimiento de la tragedia*, interpretando el «ente verdadero» como una sobreabundancia contradictoria de posibilidades<sup>47</sup>, va más lejos todavía en la determinación concreta de la  $x$ . ¿Nietzsche cree por tanto, como Schopenhauer, que sería posible una coincidencia con la  $x$  (dionisiaca)? Si la revelación del caos dionisiaco, que

45. WL 888-889 (289).

46. F. A. Lange, *Histoire du Matérialisme*, trad. Pommerol, Paris: Schleicher, 1910-1911, t. II, IV parte, cap. 4. Los muy importantes términos para Nietzsche de «ficción» (*Dichtung*) y de «ficción poética» están tomados de Lange, y precisamente de este capítulo.

47. Cf. esp. GT §§ 4 y 17.

debe mucho a la voluntad tal y como Schopenhauer la ha interpretado, no hace a Demócrito inútil e incierto, si ella apela más que nunca a la necesidad de ficciones consistentes y sólidas, es precisamente porque la intuición del fondo no racional de la razón permanecerá siempre para Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, estrictamente inviable. Porque la experiencia del caos llega incessantemente a herirle, el sujeto viviente lo intenta siempre de nuevo, pero sin que jamás pueda permanecer en ella ni prescindir de las medidas reparadoras de la representación. A este respecto, no solamente las representaciones ficticias del arte y del mito, sino también las ficciones asimiladoras de la racionalidad discursiva y lógica, permanecerán siempre para Nietzsche ficciones necesarias, «coacciones subjetivas». La discusión que emprenderá con Kant se apoyará ante todo en la cuestión de saber lo que en su tabla de categorías atañe a la coacción vital, o por el contrario a una ficción poética (o «ideal», como dice Lange) no asumida como tal.

Estos textos sobre Demócrito podrían sugerir que el joven Nietzsche, públicamente del lado de Wagner y Schopenhauer, es ya en realidad de modo secreto su adversario, al no dudar en aliarse con las tendencias materialistas, positivistas y científicas de la filosofía contemporánea. Este doble discurso ¿no debe conducir entonces a reconocer una incompatibilidad fundamental entre la «metafísica de artista» de *El nacimiento de la tragedia*, inspirada en Schopenhauer y en Wagner, y las notas y los cursos sobre Demócrito, inspirados por su parte en F. A. Lange<sup>48</sup>? Esperamos haber establecido aquí que la cuestión no se planteaba en sus debidos términos. Si la deuda con Schopenhauer es inmensa, puesto que da a Nietzsche los medios para situar la prueba hiriente del caos que desborda la razón en el cuerpo viviente, la necesidad de ficciones asimiladoras de la ciencia, su carácter de «coacciones subjetivas», la imposibilidad de mantenerse en un conocimiento puro de la *x*, que no debería nada a la ciencia, a la representación y al concepto, la imposibilidad de hacer coincidir la *x* más allá de la representación, o para decirlo en el lenguaje de *El nacimiento de la tragedia*, la imposibilidad, para Dioniso, de superar las ficciones de Apolo, todo esto es lo que el joven Nietzsche debe a las resistencias kantianas contra Schopenhauer.

Después de estas resistencias —las de Schopenhauer contra Kant, las de Kant contra Schopenhauer—, que permitieron a Nietzsche llegar a ser él mismo, la recepción nietzscheana de los preplatónicos merece ser reevaluada. Heráclito —aquel que pretende comprender intuitivamente la *x* incognoscible, el caos absoluto del devenir, más allá de las ilusiones de estabilidad de la razón discursiva (y que, por otra parte, no lo consigue)<sup>49</sup>— ya no aparece entonces como la única cumbre del pensamiento griego. Demócrito, afirmando por primera vez en todo su poder la racionalidad más rigurosa, prepara el descubrimiento trágico de sus límites (ya esquematizados por Zenón después de Sócrates) al mismo tiempo que el reconocimiento de su insuperable necesidad, un descubrimiento que Kant sólo cumple verdaderamente. Al lado de Heráclito, es preciso reconocer entonces que otros lugares quedan libres: Demócrito, Parménides, Zenón y Sócrates, pero

48. Ésta es, por ejemplo, la interpretación de P. d'Iorio en «La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique», cit.

49. Heráclito, en efecto, metafORIZA sin saberlo, puesto que la interpretación del devenir como «ley» es un «antropomorfismo», KSA VII 457 (OPC II \* 209; FP I 349).

también Empédocles, aquel que ha probado la doble necesidad de la ciencia y del arte, pueden todos ellos pretender al estatus de «cumbre» en la historia del pensamiento occidental. Lo que expresa una tal polifonía es que tiene menos importancia que tal o cual filosofía griega represente el *acmé* de nuestra historia, que la doble afirmación, por el conjunto del pensamiento griego, de la necesidad y de la finitud de la razón. Kant, desde este punto de vista, es el primero de los modernos en desvelar y consumir el espíritu mismo de la filosofía, tal y como nació en Grecia en la época de la tragedia. Nietzsche, después de Kant, se esforzará a su vez por reunir en un solo pensamiento lo que los griegos han sabido expresar de otro modo por una pluralidad de voces. Pero para comprenderlo, todavía es preciso no subestimar o ignorar una de ellas. Es quizás en este sentido, sobre todo, en el que el redescubrimiento del peso de Demócrito en la recepción nietzscheana de los preplatónicos representa un importante avance para la comprensión de los primeros escritos filosóficos de Nietzsche.

[Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós  
Universidad de Málaga]