



Reírse del infierno. Comentario a *La concepción dionisiaca del mundo**.

Laughing at hell. Commentary from The Dionysian worldview.

Mariano Rodríguez González **
marian@filos.ucm.es

DOI: 10.5281/zenodo.10821

Resumen: Este trabajo considera con toda seriedad la posibilidad de que el verdadero espíritu trágico que el nietzscheano reivindica consista en el humorismo, y no en la conformidad religiosa con el logos o con el destino, de un Heráclito o un Sófocles. Para ello nos vamos a centrar en un brillante texto del joven Nietzsche, pero además nos ayudaremos de alguna referencia a Schopenhauer, Dickens, Freud y Wittgenstein.

Abstract: This paper considers in earnest the possibility that the true Nietzschean tragic spirit consists of humor, and not at all in the religious conformity with logos or destiny, as in Heraclitus or Sophocles. In an attempt to show and fix this point, we will focus on a brilliant text by the young Nietzsche, but in addition we will profit from some references to Schopenhauer, Dickens, Freud and Wittgenstein.

Palabras clave: humorismo; tragedia; Dionisos; juego.

Keywords: Humor; Tragedy; Dionysius; play.

* El artículo recoge la exposición realizada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en la sesión del SNC el 24 de septiembre de 2012.

** Español. Profesor titular de Teoría de la Mente y Teoría del Conocimiento en el Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e H^o del Pensamiento de la Facultad de Filosofía, del que es actualmente Director. Director del Seminario para la Investigación y Difusión del Pensamiento Nietzscheano -SNC. Aparte de investigaciones en revistas especializadas, y de la edición en español de "Razones y Personas", de Parfit, ha publicado sobre autores como Nietzsche, Freud, Wittgenstein, y sobre temas como la identidad personal y la filosofía de las emociones. Entre sus últimas publicaciones se encuentran Nietzsche como última palabra. Estudios de filosofía de la mente (Editorial Académica Española, 2012) y La teoría nietzscheana del conocimiento (Eutelequia, 2010).

Filósofo

Seriedad.

**

Y toda gran seriedad —¿no es ya ella misma una enfermedad? ¿Y un primer afeamiento?

El sentido para lo feo se despierta al mismo tiempo en donde se despierta la seriedad; cuando se toman en serio las cosas, se las está deformando...

Que se tome en serio a la mujer: ¡qué fea se vuelve enseguida la mujer más hermosa!...

**

Es difícil permanecer serios aquí. En medio de estos problemas no se nos pone la cara fúnebre...La virtud, en particular, tiene en el cuerpo gestos que se tendría que ser dispéptico para, no obstante, mantener a salvo la dignidad.

**

(...) Reir—es, aproximadamente, si no la respuesta más inteligente a semejantes preguntas, al menos la más sabia... » (NF, 1888, 15 [18])

1.- Wittgenstein.

Tres años después de acabada la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein iba a tener el acierto de partir del hecho recordado, pero evidente, de que en la Alemania nazi había sido extirpado todo rastro de humorismo de la vida pública y privada, para llegar a la conclusión de que con el humorismo no se trataría en absoluto de una actitud o una disposición anímica, ni mucho menos de un estado de ánimo, sino de algo mucho más serio porque iría más allá de la mera psicología individual o colectiva: el humorismo sería una genuina *visión del mundo*, toda una *Weltanschauung*. Durante los años en que los nazis habían estado en el poder, los alemanes, es de suponer, habrían seguido poniéndose a veces de buen humor con las cosas de la vida¹. Pero del humorismo como tal no quedó ni la sombra. Lo cual nos desvela también lo terrible del Nazismo, capaz de destruir de raíz algo de lo más importante y profundo del ser humano, la visión humorística del mundo.

Eso es lo que vamos a explorar en este trabajo, por qué sería sublime el humorismo. Y lo vamos a hacer, sobre todo, a través de la lectura de un brillante escrito juvenil de Nietzsche², redactado en Junio de 1870, dentro del círculo de preocupaciones vitales y teóricas que iban a desembocar, a lo largo de todo el

¹ *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, p. 78.

² *La vision dionisiaca del mundo (Die dionysische Weltanschauung)*.

año siguiente, en la redacción de *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*.

Por supuesto que esta cuestión del humorismo también será de interés para la comprensión de algunas dimensiones importantes del pensamiento nietzscheano en su conjunto. No por casualidad una de las observaciones críticas que desde el punto de vista del buen gusto se le va a hacer al Cristianismo, en el *Zaratustra*, es que, en todo lo relacionado con Cristo y sus imitadores, resultaría absolutamente impensable la risa. Tal vez porque *sólo la risa mata*, como también leemos en esa obra. Es decir, sólo riéndonos nos iríamos por encima de lo humano acabando con lo humano. Cuando el pastor en cuya laringe mantenía el mordisco la negra culebra se deshizo de la náusea que estaba a punto de acabar con su vida, y se deshizo de ella del único modo posible, o sea, mordiéndole la cabeza al animal con un mordisco más poderoso que el suyo, para escupirla lejos de sí-, en ese momento se levantó el hombre verdaderamente transfigurado, riéndose a mandíbula batiente con un reír con el que ningún humano jamás se había reído hasta ese momento³. Lo sobrehumano de la risa con la que nos deshacemos de todo lo ya muerto en nosotros.

En efecto, cuando ya no es posible seguir amando, o seguir riendo, que para el caso es lo mismo, *hay que* pasar de largo, recomienda la profundidad de Zaratustra. En la célebre novela de Eco, los monjes llegaban a matar para que no se divulgara el libro de Aristóteles sobre *la comedia*. "¡No reirás!" es el mandato que nos entrega la esencia del ideal ascético. Y hacer imposible la risa sería el más recóndito propósito del resentimiento.

2.- Los Wagner, anécdotas.

En aquellos días navideños de 1870 celebraban en su residencia de Tribschen, sobre todo con festejos musicales–además de interpretar a Beethoven al piano se iba a estrenar *El idilio de Sigfrido*, composición que en una de sus cartas rozando la locura Nietzsche salvará como uno de los monumentos indiscutibles de la música de todos los tiempos–, el trigésimo tercer cumpleaños de Cosima Wagner, y su presentación en sociedad como la ya legítima esposa del maestro. Un Nietzsche que la adoraría hasta el día del acceso de locura o del ataque cerebral o del pasmo místico, cuando se dirigió a ella en sus cartas llamándola "Ariadna", casi veinte años después, le llevó entonces como regalo de cumpleaños un escrito suyo del verano anterior, titulado ahora *El nacimiento del pensamiento trágico*, pero en su origen *Sobre la visión dionisiaca del mundo*. Habiendo sido suprimida toda la primitiva Sección Cuarta del trabajo original–dedicada como estaba a mostrarnos las maneras humanas de compartir el «sentimiento», en su sentido

³ Cfr. *Zaratustra*, III, "De la visión y el enigma". ("Vom Gesicht und Räthsel").

más schopenhaueriano: a través del concepto; por el gesto, en la pintura y en la escultura, pero sobre todo en el teatro; mediante el sonido; con la música; por la palabra y la frase: poesía épica y sobre todo lírica-, el artículo fue leído en público y debatido por los asistentes, con bastante interés pero al parecer sin una cabal comprensión⁴.

Porque este ensayo nietzscheano era sin duda demasiado personal: había sido escrito, si lo decimos en los propios términos del pensador, "*para mí*". En realidad, iba a ser *sólo* el comienzo de algo grande, igual que las anteriores conferencias sobre el drama musical griego y sobre Sócrates y la tragedia. Y Nietzsche parecía ser consciente de ello. Un germen no obstante maravilloso que habrá de madurar con el paso del tiempo, hasta permitirle al filósofo llegar a decir perfectamente lo que tiene que decir, como le comunica a Carl von Gersdorff en una carta del 7 de Noviembre del mismo año. Se trataba con este escrito de contemplar la Antigua Grecia desde más cerca, aprovechándose para conseguirlo de la perspectiva que nos proporciona «nuestro filósofo» Schopenhauer. También le iba a escribir ese mismo mes al mismísimo Wagner para agradecerle el envío de su manuscrito sobre la música de Beethoven, y para decirle de paso que con este ensayo suyo sobre la cosmovisión dionisiaca de los antiguos griegos ya había llegado él mismo a la conclusión de que resulta necesario exponerle al público culto estas cuestiones, la de los poetas trágicos, la del significado de Beethoven, lo más claramente posible, pues se trata en ellas de vivencias asombrosas, excepcionales, entusiásticas. Y a Erwin Rohde le escribe también, algo más de dos semanas después, en relación con su ensayo, que lo ha escrito "*para sí*", intentando conquistar con la reflexión y el estudio una cierta tranquilidad en la «tormenta destructora», la tormenta de la guerra, de la enfermedad⁵.

3.- Schopenhauer.

Al ojo tan penetrante de Schopenhauer, pero tan cargado de metafísica, no se le había hurtado que la risa consiste en el fenómeno de la percepción de la incongruencia o del conflicto entre lo pensado y lo intuido. O así la podríamos hacer pensable, por lo menos. El origen de lo irrisorio, risible o ridículo, se hallaría en la subsunción, *paradójica e inesperada*, de un objeto bajo un concepto. Nos esperamos lo racional, pero al cabo brota lo no previsto, que va en contra de la lógica. De manera que la risa es un magnífico ejemplo de la manifestación de la impotencia de la razón frente el reto de lo real, lo real en toda su infinitud inagotable. Sentimos un placer convulsivo al reírnos, y es que nos da gusto percatarnos de que lo real siempre "llevará razón", frente a la razón y todas sus demostraciones, siquiera sea por liberarnos así por un momento de esa tirana

⁴ Cfr. Janz, C.P., pág. 100 y ss.

⁵ Las tres cartas llevan los números respectivos 107, 108 y 110 (1870).

implacable que pretende constreñir la circulación irracional del puro deseo de vivir. Por eso los animales no se ríen⁶.

Si nos reímos es al constatar, en un caso concreto, la incongruencia de pensamiento y realidad. Hay por tanto un vínculo innegable entre lo que nos da risa y lo absurdo o sin sentido. No es de extrañar por consiguiente que Clément Rosset haya caracterizado en nuestros días a Schopenhauer como el *filósofo del absurdo*⁷. Si la vida humana da risa es porque estaría, en último término, desprovista de necesidad, hallándose bajo el paradójico imperio del azar, un azar para Nietzsche también inexistente, si es que antes habíamos abolido la necesidad. Mejor dicho, todo tiene su porqué y su para qué, pero al final de la serie de las razones descubrimos que la campana de la necesidad se halla suspendida en el vacío del porque sí, o colgada sobre el abismo. La vida viene a ser deseo, deseo justamente de vivir. Y el deseo, una vez satisfecho, vuelve a empezar ciegamente su ciclo repetitivo. Sin finalidad, sin sentido, sin ton ni son, puramente porque sí. Y es esta ausencia de necesidad en su misma raíz, el hecho de que el principio de razón suficiente acabe despeñándose en el sinsentido, lo que haría del enorme sufrimiento de la vida un sufrimiento de verdad intolerable. Bien lo sabía Nietzsche, con aquella reflexión suya según la cual lo insoportable del dolor no es en absoluto el dolor, sino el sinsentido del dolor. Pasaríamos por todo si al final nos esperara la justificación anhelada. Pero al final no nos espera nada. Sin duda que esta revelación del absurdo de la vida tendría un tinte esencialmente moralista. Es decir, lo absurdo de la vida llegará a lo intolerable sólo con el tradicional escándalo del hombre justo que es desgraciado (mientras el injusto es feliz). Ahora bien, ¿cómo es que vamos a poder *reírnos* del escándalo, de ese escándalo?

Frente al hombre en fiesta, la expresión es de Rosset, el hombre serio es el que piensa que las cosas del mundo son exactamente como él las piensa. Por eso se pasa el día sobrecogido. Pero Schopenhauer apunta a algo decisivo, y es que los hombres más serios del mundo son también los más grandes humoristas. Y tienen que serlo, lógicamente, porque el que cree cubrir lo real con su pensamiento advertirá mejor que nadie la fatal disonancia que tarde o temprano sobreviene. De todas las especies de lo cómico la más filosófica es la del humorismo de los modernos, más filosófica aún que la ironía de los antiguos. Porque el humorismo, según Schopenhauer, sería el hijo natural de lo sublime y lo ridículo, un hijo que crecerá hasta llegar a lo grandioso, a diferencia de la simple agudeza, o chiste, y de la sutil ironía. (Hamlet le dice a Ofelia, destrozado, escandalizado, que su madre y su tío se lo están pasando demasiado bien, cuando ha transcurrido tan poco tiempo desde la muerte de su padre. Y Ofelia le responde que ya habrían pasado

⁶ Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II. Complementos al Libro I, Segunda Parte, Capítulo 8: "A propósito de la teoría sobre lo irrisorio", 99-100, pág. 96.

⁷ Cfr. Rosset, C. (2005).

seis meses, intentando suavizar un poco, con ese dato, la realidad que todos pueden ver. Y Hamlet entonces exclama, "¿ya seis meses?, ¡corro a ponerme trajes de vivos colores!"). Ocultar lo serio en la broma es lo que acostumbra a hacer el humorista.

Charles Dickens, contemporáneo victoriano de Schopenhauer, nos presenta a su entrañable Mr. Pickwick paseando en cierta ocasión por la campiña inglesa, un luminoso día de verano con sus tres admiradores y seguidores y también amigos. Se ha organizado todo un Club inglés, nada menos, en torno a este noble y hasta genial personaje, filántropo y pensador, con la finalidad de glosar y debatir hasta sus mínimas observaciones acerca de las cosas de la vida. Van paseando todos juntos placenteramente hasta que de repente el eximio cerebro pickwickiano acierta a notar la presencia de un objeto excepcional, corre entonces debajo de un árbol y descubre una piedra cubierta de verdín, ¡y con una extrañísima inscripción, semiborrada por la lluvia y los cambios de temperatura, y es de suponer que el paso del tiempo! Con toda su solemnidad subida de tono, Mr. Pickwick le pregunta a un lugareño desde cuándo lleva la piedra allí. Desde antes que yo, responde escueto el aldeano. Entonces le dan una libra, y se llevan la piedra metida en una caja a Londres, para depositarla con toda pompa en la Real Sociedad Arqueológica de la Gran Bretaña. Gran conmoción en el mundo científico y académico, se suceden las investigaciones tendentes a interpretar la inscripción de la piedra. ¡¡Nuestros más lejanos antepasados!! ¡¡Un lenguaje primordial del ser humano!! Las revistas de las Universidades de mayor prestigio de Europa y hasta del mundo reflexionan en profundidad sobre lo que podría ser el mayor acontecimiento de la historia de la Arqueología. Pero he aquí que un par de científicos desconfiados vuelven al lugar del descubrimiento y logran escuchar del lugareño, por casualidad, que él recordaba haber hecho unas muescas en la piedra con su navaja hace unos años, unas incisiones que venían a decir *esta es la marca de Bill Stumps*. La verdad es que el aldeano carecía de talento para la literatura. Cuando los investigadores retornan con la noticia, hay división de opiniones, claro está, muchos están seguros de que no se trata más que de la envidia de siempre, y del querer hacerse un nombre a costa de la reputación del más noble y sabio de los mortales. Se encienden nuevos debates en el mundo académico, crepitan las prensas publicando con frenesí las revistas universitarias...⁸ Sin duda, el humorismo de Dickens encajaría a la perfección en la teoría de Schopenhauer.

⁸ Cfr. Dickens, Ch. (1986), pág. 216 y ss.

4.- Nietzsche⁹.

Así que habría un vínculo muy estrecho entre el tremendo sufrimiento de la vida humana, y animal, y el absurdo de la existencia, porque si ese sufrimiento llega a hacerse insoportable sería sobre todo por su índole absurda, o carente de cualquier sentido de conjunto. Pues bien, al éxtasis dionisiaco, provocado por la embriaguez primaveral o por el vino—desde luego que hay quienes sospechan, en mi opinión muy discutiblemente, otras sustancias—, Nietzsche lo viene a caracterizar esencialmente, por lo menos en *Sobre la visión dionisiaca del mundo*, como «éxtasis que ve el infierno». Dionisos es el dios que simboliza la vida indestructible¹⁰. Pero al decirlo así estaríamos afirmando, inmediatamente, que está incluida en la vida la muerte, porque se trata de la indestructibilidad de aquello que puede brotar de sí, continuamente, sólo a costa de la desaparición de los diferentes individuos espacio-temporales que lo encarnan. «Pero Hades y Dionisos son el mismo dios», había sentenciado Heráclito, como si dijéramos dando el asunto definitivamente por zanjado¹¹. Por eso Dionisos sería el dios de la verdad originaria, o de lo real. Lo Real que, para un schopenhaueriano de catecismo, vendría a entregárenos en la revelación del infierno del mundo. *La desmesura se reveló como verdad* cuando el empuje oriental de Dionisos vino a impactar salvajemente contra la red de la bella apariencia olímpica, con tanto esmero tejida. Es la sabiduría de Sileno la que le hace ver al individuo mortal lo mísero de su condición, miseria consistente a fin de cuentas en haber salido del magma primordial. ¡Ojalá vuelva pronto al *apeiron!* Pero ya sabemos cómo les iba a salvar, en este trance, «la sonrisa de Helena» a los griegos, tras haber sido empujados al nihilismo de la voluntad, o al suicidio, por esa sabiduría radical. La sonrisa de Helena es la medicina de Apolo, o sea, toda la seducción de la bella apariencia que nos hace seguir deseando la vida.

Vemos entonces la esencial ambigüedad de Dionisos, la de la misma tragedia cuyos personajes serían todos, en el fondo, él mismo, sus máscaras. Los estados orgiásticos que propicia el dios vienen a consistir, al fin y al cabo, en la disolución del yo, y en ello encontramos un alivio apoteósico, un placer que es el mismo placer del ser, o de la vuelta al ser primordial. Pero a la vez está tan claro como un hecho lingüístico que esa vida indestructible sólo la puedo vivir *yo* en la medida en que soy un individuo concreto. Así que el placer dionisiaco sería el paradójico placer de la muerte. Por eso Nietzsche dirá que en el puro dionisismo *no es posible vivir*¹². Porque en el puro dionisismo para vivir hay que morir, o experimentar la mismidad de vida y muerte. Menos mal que a los mortales les ha

⁹ Voy a comentar aquí, sobre todo, la sección 3 de la citada *Die Dionysische Weltanschauung*.

¹⁰ Kerényi, K. (1998).

¹¹ 22B15 DK, Colli A 60.

¹² «La tragedia es el remedio natural contra lo dionisiaco. Hay que *vivir*: por lo tanto es imposible el puro dionisismo. Pues el pesimismo es ilógico en teoría y en la práctica...». NF, Invierno de 1869-1870-Primavera de 1870, 3 [32], pág. 100.

venido a salvar la religión olímpica, condensada en el símbolo de Apolo, para retenerles por un tiempo en la felicidad de la apariencia. La pulsión de conocimiento, en su sentido silénico radical, habría sido definitivamente identificada como pura pulsión de muerte.

Pero en el temprano ensayo de Nietzsche que ahora estamos considerando hay algo más, muy interesante, muy importante, que no va a sobrevivir, o no va a sobrevivir del todo, en la obra definitiva sobre el nacimiento de la tragedia. Los estados dionisiacos nos revelarán que el mundo es un infierno, o, para decirlo filosóficamente, que la individuación es el principio del mal. Pero lo que hay que notar ahora es que lo vuelven a revelar de nuevo, una y otra vez, a medida que se va desvaneciendo la embriaguez, en ese lapso realmente anonadante de la resaca. Y es que en el aterrizaje, en el bajón, cuando se pasa el efecto del vino, nos vamos volviendo a instalar en la vida de todos los días. Recuperamos el yo y el nombre, nuestra vida de fulanita de tal. Y nos insiste Nietzsche en que entonces el resultado que experimentamos es la *náusea*, el *asco*, que en alemán dicen *Ekel* y en gallego *noxo*. Ante toda la atrocidad de la vida cotidiana, la vida de todos los días, tan sórdida, ese goteo de plomo de los instantes que pasan, todo el infinito peso de esa vida *despojada de entusiasmo*, la pesada carga de ser humano-nuestra rutina, ese nuestro mundo «del destino y de la culpa» del que los griegos dice Nietzsche aquí que querían huir a toda costa-, ante todo eso, el que acaba de aterrizar de la bienaventuranza dionisiaca no tiene más remedio que experimentar lo espantoso y absurdo de la existencia de los hombres. ¡Volver a ser un yo dándose cornadas contra las circunstancias, siempre tan estúpidas!

Es en este punto donde sitúa Nietzsche el máximo peligro para estos griegos de la tragedia, o sea, para la humanidad en su conjunto, el peligro de negar el mundo, dejar de querer, suicidarse. Pero he aquí que de nuevo acudirá Apolo a nosotros, para salvarnos, y esa medicina salvadora apolínea consistirá en *lo sublime*, como doma artística o sujeción de lo horrible de la existencia, y en *lo que da risa*, lo irrisorio o "ridículo", como descarga artística de la náusea que provoca constatar lo absurdo de la vida humana. Ya lo iba a decir Lacan, que son psicoanalistas los que han descubierto lo *absolutamente* disparatado de la vida humana. Pero, una vez más, lo verdaderamente espantoso de la vida de todos los días no sería sino su carácter sin sentido. Y he aquí que Nietzsche viene a reconocer que lo sublime y lo risible se hallarían *entreverados*¹³ ("*mit einander verflochtener*") en la obra de arte suprema que, por eso mismo, es la tragedia griega. Pero es que, si reparamos en lo que nos había dicho al respecto Schopenhauer, sabremos que el producto de la cópula habida entre lo sublime y lo risible no sería otra cosa que *el humorismo*. Así que, de lo que leemos en este ensayo primerizo, se podrá inferir osadamente

¹³ Traduce A. Sánchez Pascual.

que *nuestro filósofo está refiriendo el sentido del humor, y además de forma directa, a lo esencialmente trágico de la tragedia.*

Ahora bien, según esto, tanto en las obras de Esquilo como en las de Sófocles tendríamos que poder reconocer al humorista. ¿No es esto descabellado? ¿No estaría lo risible bien acotado en la comedia, cuyo dios también sería Dionisos, al fin y al cabo? En cualquier caso, conviene observar que de lo que de verdad se trata, en esta parte del ensayo nietzscheano, es del *teatro* y del *actor*. Y sucede que el actor juega. Es decir, aquí se oculta una verdad fundamental (*spielen* es jugar en alemán, pero asimismo representar papeles y personajes), cuyo origen filosófico lo tenemos en el padre Heráclito: la verdad de que el *juego* supone una categoría superior a la de *lucha*. La lucha, la agonía, que todos entendemos como consustancial a la tragedia, sólo podrá superarse en tanto *lucha representada*. Es decir, en una visión lúdica del mundo que se haga capaz de representar teatralmente la lucha, como en Heráclito el *pólemos* está subordinado al juego¹⁴. Pero representar teatralmente la lucha de la vida es lo mismo que jugar con ella, o *reirse* de ella sublimemente. El humorismo: aceptar lo real pero a cambio de permitirte a ti mismo jugar con lo real, esto es, sin dejarle que te humille.

Sería de verdad actor, o sea, poeta, cantante y danzante instintivo, escribe aquí Nietzsche, el que sabe *jugar* con la embriaguez, y así se descarga de ella de la mejor manera posible, sin estrellarse cuando la embriaguez nos abandona, sin que peligre su vida. Y por supuesto, así nos descarga también a nosotros, su público, sin que peligre la nuestra. El actor representa al hombre dionisiaco pero no es el hombre dionisiaco. Es decir, no está instalado en la *verdad*. Pero tampoco en la bella apariencia de Apolo, sino en un terreno intermedio que sería el del *símbolo*, o signo de la verdad. Entre la belleza y la verdad se extendería el ámbito de lo verosímil, que no encubre la verdad con la belleza pero tampoco se limita a exponer la verdad crudamente. Y ese ámbito es el ámbito de la tragedia, de la oscilación constante entre lo sublime y lo risible, es decir, del humorismo.

Es importante fijar la atención ahora en el concepto de *temor reverencial*, *Ehrfurcht* en alemán, *awe* en inglés. Un sentimiento de lo imponente, inseparable de la religiosidad esencial, y que se viene a traducir para los hombres en conformidad con el destino, incluso en *satisfacción con su suerte*, sea la que fuere. Lo más profundamente religioso, también, de la tragedia griega. Pero con ello, me parece a mí, lo menos trágico. Los héroes de Sófocles levantan el temor reverencial del espectador ante la impenetrabilidad racional de la justicia divina que según Heráclito se plasmaría en el destino de los humanos. Sin que los humanos seamos capaces de comprender ese sentido, esa justicia, ese *logos*. Que

¹⁴ «El mundo es el *juego* de Zeus o, expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, sólo en este sentido lo uno es al mismo tiempo lo múltiple», *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 6, pág. 588 del Volumen I de las *Obras Completas*, Escritos de Juventud.

a Edipo y a Antígona les ocurra todo lo que les ocurre *sin merecerlo en absoluto*, no despertaría en nosotros rebelión, sino todo lo contrario, conformidad con un poder superior que se nos escapa. Es decir, nos hace elevarnos a la *piEDAD*, el modo de tratar adecuadamente con lo que no está a nuestra altura¹⁵ sino, en este caso, totalmente por encima de nosotros. La vivencia sublime en Sófocles sería esta aceptación de lo incomprensible, en la confianza de que hay en todo lo que ocurre, por espantoso o absurdo que sea, un sentido que es propiamente divino, por encima de lo humano.

Lo sublime transfigura el horror, por tanto, incluso santificándolo, pero el horror hemos dicho que en gran medida radica en la índole absurda de lo que (nos) ocurre. En Sófocles, sin embargo, eso que nos sucede sería *aparentemente* absurdo, *aparentemente* horrible, nada más. También por la razón de que el absurdo y lo espantoso nos ofrecen ocasiones para que se desencadene la *creación* del poeta trágico. El combustible del arte. Toda la tragedia de Edipo nos acaba sirviendo en bandeja, al final, la brillante posibilidad de su muerte, incomparablemente perfecta y bella, una muerte religiosa, sublime. Pero en este punto le habríamos perdido ya el rastro al elemento que es hermano de lo sublime, el de lo risible. Porque nadie va a ser capaz de reirse de la muerte de Edipo en Colono, por supuesto.

Cuando la religiosidad se hace absoluta, como en las tragedias de Sófocles, cuando se nos lleva a vislumbrar que todo es en realidad como tiene que ser, entonces el elemento humorístico quedaría completamente en suspenso, en situación de excedencia. Lo cual quiere decir que la tragedia no ha ido hasta el final, que ha dejado de ser de verdad trágica. O sea, que tiene remedio. En un extenso fragmento póstumo¹⁶, Nietzsche reprochará de pasada a Heráclito no ser un pensador verdaderamente trágico, precisamente, al haber considerado el griego que, en contra de todas las apariencias, sí que habría un sentido, o una justicia final que daría a cada cual lo suyo, según cuáles hayan sido sus penas. Es verdad que en el fragmento correspondiente del presocrático leemos, “los más gloriosos destinos de muerte obtienen, como merecidas, porciones más grandes de suerte”¹⁷. Y la intención crítica nietzscheana no es otra que poner de manifiesto aquí lo difícil que nos es a los humanos desarrollar una visión verdaderamente trágica, esto es, desprovista de todo realismo moral.

¹⁵ Es el concepto de *piEDAD* propio de María Zambrano, en *El hombre y lo divino*.

¹⁶ NF, final de 1886-Primavera de 1887, 7[4]: «Desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral: incluso en sus predecesores las interpretaciones morales desempeñan un papel decisivo (en Anaximandro el perecer de todas las cosas como castigo por su emancipación del puro ser, en Heráclito la regularidad de los fenómenos como testimonio del carácter ético-jurídico de todo el devenir)», pág. 192. Heráclito también sería en el fondo enemigo de Dionisos.

¹⁷ DK 25; Colli A 78, copio la traducción de Colli, para el que el destino es “destino de muerte”.

Cuando advertimos, con esto, que donde no cabe la concepción humorística del mundo es precisamente en la religión, en toda religión real o imaginable, lo que estamos notando es que el humorismo nos sacaría de la tan arraigada creencia de que hay fenómenos morales, en vez de una interpretación moral de los fenómenos. O sea, lo genuinamente trágico es el humorismo, y no Sófocles, ni Heráclito. Casi seguro, tampoco el joven Nietzsche. Ante lo absurdo de la vida la única arma que tenemos, *de naturaleza no religiosa*, sería el humorismo. Simplemente reírnos. Cuando se nos echa encima incontenible el sinsentido universal, la única cosa que podemos hacer que signifique que no estamos dispuestos a ser humillados por el sinsentido universal es *reírnos*. Por eso la risa puede caer tan mal a los administradores del absurdo, los creyentes de todos los credos.

La *hybris* constitutiva del humorista, su insolencia «felina», su arrogancia, es lo que condenan en el fondo todas las religiones que en el mundo son y han sido. En nuestra cultura, aquí está *el pecado* por antonomasia, lo que da razón de su necesidad, desde el paganismo al judeocristianismo. "Hay que erradicar la insolencia, incluso más que la propagación de un incendio"¹⁸. Hasta en la época del franquismo se decía, muy equivocadamente, que el humor es de derechas. El humorismo, como tal, no es ni de un lado ni de otro, porque lo que ningún creyente soporta es la risa. Y con razón, porque la carcajada sería mortal de necesidad para todas las creencias. Reaccionar actuando nos mantiene libres del resentimiento, pero reaccionar riendo nos diviniza. De cierta paradójica manera, no religiosa.

5.- Freud.

Ponte en el lugar de ese criminal al que un lunes a primera hora de la mañana conducen al patíbulo, una comitiva entre solemne y obscena, como suele suceder en esos inenarrables trances. Imagínate, por si fuera poco, que ya se ve el tenderete del patíbulo, que ya divisas la horca preparada, y que te detienes un momento, mentalmente, a considerar tu desesperada situación, y que, en seguida, aciertas a murmurar, pero de manera que toda tu siniestra escolta se entere: "¡Pues sí que empieza bien la semana!" Es el ejemplo más grosero de humorismo que se pueda dar, reconoce Freud¹⁹, el más exagerado y por tanto disparatado, pero tal vez *por eso mismo* a él le va a permitir amplificar los rasgos del «acontecer humorístico». Ahora bien, ¿qué se quiere decir, propiamente, con un comentario semejante, tan descabellado?

¹⁸ Heráclito, DK 43, Colli A 75.

¹⁹ *Der Humor* (1928), págs. 383-389.

Tal vez lo que la muy improbable frase pretenda manifestar no sea sino la sabia y realista reflexión, ideal para el tipo del filósofo, de que me van a quitar de en medio definitivamente, de que me van a matar hoy y ahora, en definitiva, pero que la cosa no sería en absoluto tan grave, puesto que yo, a fin de cuentas, sólo soy un pobre diablo, y mi desaparición de la faz de la Tierra no impedirá que todas las cosas sigan marchando como habían marchado antes de que yo naciera. Es de sabios estoicos reconocer nuestra insignificancia como particularidades individuales, y romper una lanza por la entrega a la totalidad y a su necesidad inexorable. Sería asimismo la genuina resignación filosófica manos a la obra, esa que sabe perfectamente que en el fondo no pasará nada irremediable con mi extinción, es más, no pasará *nada en absoluto*. El que yo sea en realidad un asesino o no lo sea, tampoco tendría tanta importancia en relación con lo que se va a ventilar en un momento, al fin y al cabo, puesto que ¿no estamos todos los humanos como vivientes, desde que nacemos, condenados a muerte? Y nunca pasa nada por eso, es más, si la vida sigue es con esa condición del continuo fenecer de los individuos.

Pero el humorista al que ejecutarán, literalmente, en un santiamén, no nos quiere decir eso, de ningún modo, con la increíble broma que les gasta de repente a los que le están llevando a la horca, si bien sobre todo se la gasta a sí mismo. Y eso lo sabe Freud a ciencia cierta, y en el fondo también lo sabemos nosotros. El humorista lo que quiere es “proporcionarse placer” en tales dantescas circunstancias—esto habría que decirlo ante ese “*Lustgewinn*” típicamente freudiano—, por el procedimiento de auparse o ponerse a sí mismo por encima de la terrible realidad que le toca en suerte. Por encima de la suerte, por encima de la Moira, o sea, *contra el destino*. El sacrilegio *tout court*. Es decir, lo que haría el humorista no es otra cosa que afirmar la «invulnerabilidad» de su yo. Todas estas barbaridades del mundo las procura reducir, con su don, a meras *ocasiones* para gastar bromas, para reirse. *Reirse de la verdad*, y gracias a esa risa seguir afirmando el principio del placer. Es decir, también en términos freudianos, lo que esto significa es la victoria del narcisismo. De la rebeldía, de la desobediencia, del rechazo de la necesidad. Pero, fijémonos bien, *reirse de la verdad no significa en absoluto escapar a ella ni ocultárnosla*, se trata de una victoria no patológica, cien por cien libre de delirio, un triunfo que no nos aliena de lo real. No se parece en nada a la huida del drogadicto ni a la del neurótico ni a la del puro loco.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que el humorista no se dedica a contar chistes, su figura no la confundiremos con la del simple gracioso. En el humorismo habría algo de elevado y grandioso, realmente sublime, ya hemos ido viendo, que buscaríamos en vano en el chistoso. Tampoco hay agresividad propiamente dicha en el humorista, es decir, no vamos a encontrar en sus bromas simplemente ataques enmascarados contra alguien o algunos. No habría venganza ninguna en el humorismo. Es más, reírnos nos libera del espíritu de la venganza. ¿Qué ocurre entonces cuando el que va a ser en seguida ahorcado comenta que “¡pues sí que

empieza bien la semana!"? Que se está viendo a sí mismo como desde una posición más elevada, como habiéndose desdoblado. Se está viendo a sí mismo igual que si viera a un niño, con sus problemas y sus preocupaciones de niño. Y los está contemplando, además, desde un punto de vista en el que se sabe que todas esas preocupaciones y todos esos problemas no son más que niñerías. Hasta que lo maten a uno sería una niñería. ¿Veis ese mundo tan espantoso que os da tanto miedo y que parece tan peligroso? Pues no se trata más que de juegos de niños que nunca hay que tomarse demasiado en serio.

Y es muy importante reparar además en que si el humorista mira a los demás y se mira a sí mismo como a niños que juegan, esa su mirada no sería la envidiosa mirada que aspira a rebajarnos al mirar bien adentro, la mirada igualadora del resentido, la que siega la vida de los hombres reduciéndolos a la nada, eso que dicen del mal de ojo. Bien al contrario, la óptica humorística amaría aquello que contempla, a lo mejor incluso porque sabe que el niño, y sus juegos, y sus risas, son el símbolo cósmico más elevado. La vida y el tiempo, el tiempo de la vida, son un niño que juega a los dados. *La vida es el reino del niño*, como vuelve a sentenciar Heráclito²⁰, en su mejor momento. Aunque haya que decir también, por otro lado, que la vida es *terriblemente* seria, como dijo Wittgenstein en una ocasión. Y una cosa no quita la otra, sino que la exige. El humorismo consiste en mirarnos amando y amándonos, en definitiva como los padres amaron a sus hijos, acertando a ver su lado más ridículo. María Zambrano, tan inspirada y tan preocupada por la lectura de las páginas nietzscheanas, todo lo iba a resumir, para superar la tragedia, en la recuperación de lo que ella llamaba la «filialidad», y en la proyección del «reino del hijo».

²⁰ DK52, Colli A18: «La vida es un niño que se divierte moviendo las fichas por el tablero; es el reino del niño».

6.- A modo de conclusión.

En el primero de los *Ditirambos de Dionisos*²¹ hablaría el cantor, dirigiéndose a su cálido corazón, del *poeta* y del *loco* que hay en él o son él. Estas dos, las del poeta y el loco, serían al parecer figuras *contrapuestas* a la del «pretendiente de la verdad», esto es, el hombre de conocimiento en el sentido de la tradición metafísica, porque les ocurre no sólo que mienten a sabiendas, sino que mienten por propia voluntad. Mienten en suma el poeta y el loco porque *tienen* que mentir, justamente en la medida en que se hallarían, y ello deseándolo, desterrados de la verdad, cansados de tanta luz del día. Y nos describe además el cantor en qué consistiría la felicidad, o mejor, la *beatitud* (*Seligkeit*) de los dos, del poeta y del loco, que es la misma beatitud de la *pantera* y del *águila*. Esa beatitud del que no pretende tanto como la verdad estribará, precisamente, en «*reír* desgarrando». Recordemos que Dionisos fue descuartizado para luego resucitar recompuesto. Viene a resultar ahora que precisamente el poeta y el loco habrían sabido ver lo que el hombre tiene de propiamente humano. ¡Y eso que son las contrafiguras del que pretende la verdad! Solo el que no adora la vieja verdad de la metafísica es capaz de ver desnudo al humano. O sea, lo que en el humano hay, tanto de *oveja-borrego-cordero* como de *Dios*.

Y no al *desgarrar* lo que en el humano habría de oveja y lo que hay de Dios, sino al *reírse* desgarrándolo, el poeta-loco, águila-pantera, alcanzarían la beatitud. La risa dionisiaca nos almará, entonces, como la carcajada de la crueldad, la risa que descuartiza a los hombres, y es sabido que a menudo los textos nietzscheanos nos harán reparar en las gotas y hasta en los chorros de crueldad que se vierten en toda celebración festiva. Porque toda risa sería de algún modo risa sacrificial. Aquí se nos está hablando por lo tanto de la alegría dionisiaca experimentada en la destrucción risueña de lo humano²². Pero esa destrucción de lo humano por la risa solo recibe su sentido, obviamente, en calidad de viaje al país del hijo. Es decir, como el paso al otro lado del abismo, o el surgimiento de lo sobre-humano. Por eso sería una fiesta, y no por otra razón, sacrificial. Niño-Sobrehumano: el terminar de nacer de Dionisos.

²¹ *¡Solo loco! ¡Solo poeta!*, escrito en 1884 y aparecido por vez primera en la IV parte del *Zaratustra*.

²² Que, por cierto, equivaldría, para María Zambrano, a la destrucción de la filosofía.

Bibliografía.

1. DICKENS, Charles, *The Pickwick Papers. The Posthumous Papers of the Pickwick Club*. London: Penguin Books, 1986.
2. FREUD, Sigmund, *Der Humor* (1928), *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1946. Band XIV.
3. NIETZSCHE, Friedrich, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, herausgegeben von P. D'Iorio en <nietzchesource.org>.
4. _____. *La visión dionisiaca del mundo / Die dionysische Weltanschauung*, en *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 1, pp. 550-577, hgn. Von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Oktober 1980 (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1967 ff.).
5. _____. *Obras Completas, vol I: Escritos de Juventud*. Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011.
6. _____. *Zarathustra*, III, "De la visión y el enigma". ("Vom Gesicht und Räthsel", KSA, Band 4).
7. _____. *Fragmentos Póstumos* (1869-1874), vol. I. Trad., int. y notas de L.E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2007.
8. _____. *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), vol. IV, traducido por J. L. Vermal y J.B. Llinares en Madrid: Tecnos, 2006.
9. _____. *Poesía completa (1869-1888)*, ed. bilingüe de L. Pérez Latorre. Madrid: Trotta, 1998.
10. SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II. Complementos al Libro I, Segunda Parte, Capítulo 8: "A propósito de la teoría sobre lo irrisorio", 99-100, edición de R.R. Aramayo en F.C.E. de España/Círculo de Lectores, 2003.
11. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, Ed. de G.H. von Wright, en colaboración con Heikki Nyman. Trad. Peter Winch. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
12. ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, en *Obras Completas*, vol. III. Ed. dirigida por Jesús Moreno. Barcelona: Galaxia Gutenberg /Círculo de Lectores, 2010.
13. COLLI, Giorgio, *La sabiduría griega, III, Heráclito*. Rad. D. Mínguez. Madrid: Trotta, 2010.
14. DIELS, Hermann; KRANZ, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Dublín: Weidmann, 1975.

15. JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
16. KERÉNYI, Karl, *Dionisos*. Edición de Magda Kerényi, trad. de Adan Kovacksics, Barcelona: Herder, 1998.
17. ROSSET, Clement, *Escritos sobre Schopenhauer*. Versión castellana de R. del Hierro, Valencia: Pre-textos, 2005.