

01058

15

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Grecia intempestiva
La filosofía del joven Nietzsche

Tesis
que para optar por el grado de
Maestra en Filosofía

Presenta

Mónica ^{Mivostava} Salcido Macías

Asesor:

Priv. Dz. Dr. Herbert Frey

Ciudad Universitaria, México, D.F.



Enero de 2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
Agradecimientos	
Introducción	I
Capítulo 1. La invención nietzscheana de una Grecia intempestiva	1
Capítulo 2. El filósofo como médico de la cultura	50
Capítulo 3. Heráclito. Un filósofo más allá del bien y del mal	105
Capítulo 4. El héroe: entre el <i>agon</i> y la tragedia	160
Conclusión	221
Bibliografía	230

AGRADECIMIENTOS

*“Tomarse a sí mismo como un fatum, no quererse “distinto”,
—en tales circunstancias, esto constituye la gran razón misma”.*

*Nietzsche
Ecce Homo*

Esta tesis, no hubiese sido posible sin la ayuda y el apoyo de muchas personas, las cuales, de uno u otro modo, están presentes en cada una de las líneas de este texto.

Antes que nada, agradezco a mi asesor y maestro Herbert Frey, cuyo gran conocimiento me ayudo a resolver mis dudas, a descubrir otros cuestionamientos y a abrir nuevas perspectivas para la interpretación de la filosofía de Friedrich Nietzsche. Su rigor me ayudó a alcanzar profundidades para mí antes insospechadas y me enseñó a fundamentar mi pensamiento; su asesoría, durante la cual mostró una gran preocupación por la calidad de este trabajo, ha sido de gran valor no sólo para mi investigación sino para mi formación académica presente y futura. Y como no concibo a la filosofía fuera de una forma de existir, su amistad ha sido para mí un ejemplo de congruencia entre vida y pensamiento.

Agradezco al Conacyt el haberme otorgado una beca que, durante dos años, me permitió dedicarme, sin distracciones, a la investigación que aquí presento. Entrego, pues, este librito como prueba de mi aprovechamiento y como respuesta al compromiso adquirido.

Agradezco también a la Dra. Elsa Cross, cuyos cursos he seguido con fervor desde mi entrada a la carrera de filosofía, el haber aceptado ser la revisora de esta tesis; a mis sinodales, el Dr. Alberto Constante, la Dra. Adriana Yañez y el Dr. Crescenciano Grave, quienes también han estado presentes a lo largo de mi formación.

Mención aparte merecen mis padres, sin cuyo respaldo no podría ser la que soy. Agradezco con infinito cariño a mi madre, quien me mostró, al brindarme su apoyo económico para la primera redacción de este escrito, una lealtad inapelable. Del mismo modo, agradezco a mi padre la edición de esta tesis y la ayuda que siempre me ha ofrecido, conjugando su entrega a los libros con mi entrega al pensamiento. A los dos, gracias por la libertad, y a mis hermanos por su cariño.

Gracias también a todas las demás personas que han hecho posible esta tesis: a Alicia Montemayor, por sus sugerencias bibliográficas y sus valiosas observaciones; a Sergio Martínez por su ayuda en la corrección del texto, y a ambos por su incuestionable amistad; a la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras; al Dr. Óscar Martiarena; a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM; a Cibimex, de la Dirección General de Publicaciones de Conaculta, especialmente a José Antonio Vázquez por su apoyo para recabar la bibliografía y su amable disposición para resolver los problemas de informática; a Sergio González Macías por su importante colaboración en la edición de esta tesis, y a Omar Álvarez por sus oportunos comentarios sobre el mundo griego.

Por último, deseo expresar mis más renovados y calurosos sentimientos de gratitud a todas aquellas personas cuya presencia ha inspirado y animado mis propias reflexiones: a mis amigos y amigas, de los cuales he recibido no sólo confrontación teórica sino la energía moral y el

apoyo humano para llevar a término mi investigación; a mi querido compañero y cómplice, Víctor Ramírez, cuya paciencia e inteligencia me han permitido desarrollar mi natural inclinación; a Rita, mi fiel escudera; a todos aquellos, que, como Nietzsche, reconocen a la verdad cuando ésta se les muestra con traje de arlequín.

INTRODUCCIÓN

Nietzsche es un filósofo cuya influencia en el pensamiento contemporáneo no sólo es indudable sino insoslayable. Sus exigencias para con el hombre, su ajuste de cuentas con la época y su gran proyecto cultural han marcado, para quien se ha aproximado a ellas, la manera de ser filósofo y el carácter del pensamiento. Quien ha leído a Nietzsche y se ha involucrado con la misma pasión emocional con la que él se abismo en la filosofía, ya no puede creer que ésta pueda carecer del martillo, que no sea una actividad destructiva que lleva en sí un vital elemento de creación que posibilita no sólo la crítica a nuestro entorno histórico sino el camino hacia el encuentro con la propia singularidad. Los que nos hemos acercado al pensador alemán nos hemos vuelto desconfiados, irónicos, como bien advirtió Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, “Sólo aquél que cambia está cerca de mí”.

La filosofía de Nietzsche cambió a lo largo de su obra, pero estos cambios sólo contradicen aparentemente el sistema implícito en sus escritos; si leemos a fondo, la transformación de su pensamiento gira en torno a algo que es siempre igual a sí mismo, las distintas perspectivas se concentran en la continuidad e incluso la monotonía de un mismo problema filosófico.

De todos es conocido que Friedrich Nietzsche fue un profesor de filología, un universitario con grandes ambiciones pedagógicas, formado en la disciplina de la ciencia para enseñar y formar a otros hombres pero que se vio llevado —como comenta Pierre Klosowski— a enseñar lo inenseñable¹, a escapar de las limitaciones del ámbito académico y, más aún, de aquellas que aportan las nociones de historia y de moral con su consecuente comportamiento práctico. Con la publicación de *El nacimiento de la tragedia* se

inicia el proceso que llevaría a Nietzsche a renunciar poco después a su cátedra de filología en Basilea para iniciar una vida de filósofo errante. Para la mayoría de los estudiosos del pensador alemán, esta obra marca la primera etapa de su filosofía y consideran también parte de este periodo las *Cuatro consideraciones intempestivas*. Sin embargo, para repensar la filosofía de Nietzsche es de vital importancia considerar que este polémico libro es el resultado de una serie de estudios anteriores en los cuales germinan sus tesis principales.

Es decir, la expatriación que Nietzsche se aplica a sí mismo para poder liberarse de los cánones de interpretación y encontrar el camino hacia sí mismo se han gestado desde mucho antes de su suicidio científico; éste es sólo el resultado de un arma que ya había sido preparada con antelación. Nietzsche postula tácitamente la transvaloración de los valores en su explicación del mundo griego, por ello, su obra resulta más iluminadora cuando nos acercamos a su primer libro a la luz de sus escritos filológicos, que resultan ahora invaluable para pensar el resto de su filosofía. Si bien la interpretación de su pensamiento se había centrado en los conceptos de voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre o la muerte de dios, el tema de Nietzsche y la Antigüedad ha despertado un creciente interés, pues se ha descubierto en su interpretación de Grecia un capítulo indispensable para la conformación de su filosofía posterior, y por tanto, una importante herramienta para profundizar en su pensamiento.

No obstante, el análisis en torno a la nueva configuración del pensamiento trágico que Nietzsche propone, usualmente se ha concentrado en *El nacimiento de la tragedia* y ha dejado de lado los escritos filológicos, a través de los cuales el joven estudiante configuró una interpretación de la Antigüedad que resulta, a todas luces, una autocrítica de Occidente a partir de

¹ Klossowski, P., "Nietzsche, el politeísmo y la parodia" en *Un funesto deseo*, Madrid, taurus, 1980, p. 144

la concepción del mundo griego como *contramito*² a la tradición judeo-cristiana. Abundar en el estudio de estos sus primeros trabajos nos permite vislumbrar con mayor claridad la posición más allá de la moral en la que el joven Nietzsche después se explicita.

Por ello, el objetivo de esta tesis es, precisamente, hacer una lectura de la reconstrucción del mundo antiguo nietzscheana a la luz de sus escritos de juventud, utilizando también como herramienta interpretativa las tres primeras intempestivas, ya que ellas, siendo una crítica acérrima a su tiempo y perteneciendo a un mismo periodo de creación, permiten interpretar la filología de Nietzsche como la rehabilitación de la ética y la cosmovisión griegas, centrada en la autocrítica de la modernidad y la postulación de una nueva forma de pensamiento que, retomando la forma de existencia y comprensión de la época trágica, posibilita a su vez, la conformación de un nuevo tipo de cultura, de pensamiento y de hombre.

No se encontrará en esta tesis una referencia explícita a la relación antitética entre Dionisos y Apolo y su reconciliación en el mito trágico ni a Sócrates en relación a la problemática del espíritu teórico. Esto no significa que estos problemas, si bajo estos nombres así los consideramos, sean puestos de lado sino que se analizan a través de otras metáforas y otros sentidos que Nietzsche desarrolló en su interpretación de la *paideia* griega, el estado griego como estado cultural, la filosofía presocrática y el mundo de los héroes trágicos.

El objetivo es, pues, profundizar en la concepción nietzscheana del pensamiento trágico como *contramito* de la tradición cristiana y como alternativa cultural, en tanto que rehabilitación de la ética y la cosmovisión griegas, centrándonos sobretodo en los llamados escritos póstumos, sin dejar de lado, claro está, *El nacimiento de la tragedia*. Para ello se retoman

² Retomo el concepto de Herbert Frey

pequeños ensayos como *Homero y la filología clásica*, *La lucha de Homero*, *El estado griego*, *El culto griego a los dioses*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *El porvenir de nuestros centros de enseñanza*, *Cómo llegar a ser filólogo*, las tres primeras intempestivas y el proyecto no acabado de la quinta, *Nosotros los filólogos*, entre otros escritos de juventud.

El trabajo de interpretación y análisis de las ideas juveniles de Nietzsche no ha sido fácil ya que los estudios en torno a ellos son escasos, sin embargo, las interpretaciones de Karl Löwitt, Hans Blumenthal y Herbert Frey en torno a la rehabilitación del mundo griego nietzscheano, junto a la de Peter Sloterdijk, Rüdiger Safranski y Rafael Gutiérrez Girardot, fueron de una inapreciable ayuda.

Esta tesis consta de cuatro capítulos, en el primero se relatan los años de estudiante del joven Nietzsche y su formación académica, hasta la ruptura con el gremio filológico y la polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia*. Se analiza la postura crítica-genealógica que Nietzsche asume frente a la filología, la interpretación clásica del mundo griego, como ésta desemboca en una crítica al historicismo y la postulación de una nueva clase de filología, ya absorbida en filosofía, en la que el mundo griego más que remembranza aparece como un factor desestabilizador de la época y parámetro de confrontación y reflexión.

El segundo capítulo consiste en el análisis de la crítica al entorno histórico-político del régimen bismarckiano y la guerra franco-prusiana. Se analizan las ideas de Nietzsche respecto de lo que deben ser la cultura y la educación, partiendo de su pregunta por la justificación y el fundamento de las pretensiones culturales y humanas de la filología así como de su caracterización del filósofo educador como productor de una nueva cultura en la que prevalezca la coexistencia de seres individuales, contemplativos, activos y creadores, instruidos en la concepción trágica de la existencia.

El tercer capítulo se centra en la reinterpretación de Nietzsche de la filosofía presocrática como pensamiento contrario y alterno al optimismo teórico, mostrando la figura de Heráclito como ejemplo del nuevo filósofo, y a su filosofía trágica como paradigma del pensamiento postmetafísico. Finalmente, el cuarto capítulo analiza la interpretación nietzscheana de la cultura agónica, cuyos fundamentos crueles y antihumanistas, paradójicamente, se acrisolan como el ideal de humanidad. A través del análisis de la relación del hombre griego con sus dioses y de la figura de Prometeo como símbolo de la arrogancia titánica y el desafío, se desarrolla la idea del héroe trágico como reivindicación activa del hombre y preparación para el hombre del futuro, con base en la rehabilitación de la concepción trágica de la existencia y del concepto de *fatum* y su consecuente ética como el arte de vivir en el juego dionisiaco del mundo y como *amor fati*.

CAPÍTULO I

LA INVENCION NIETZSCHEANA DE UNA GRECIA INTEMPESTIVA

“Quizá algún día encuentre un tema filológico que se deje tratar musicalmente, y entonces balbucearé como un niño de pecho y acumularé cuadros como un bárbaro que se duerme ante la cabeza de Venus. Y, a pesar de “la rapidez de la exposición”, estaré en lo cierto”.

Nietzsche

Carta a Sophie Ritschl, 2 de julio de 1868

Friedrich Wilhelm Nietzsche vino al mundo en 1844 como sajón, en el seno de una familia protestante. La muerte prematura de su padre, Karl Ludwig Nietzsche, pastor local de Röcken, muerto a los 36 años de “reblandecimiento de los sesos”, convirtió el hogar en un matriarcado dividido entre la madre de Nietzsche, Franziska, la abuela Erdmuthe, las tías Rosalie y Auguste, y Elizabeth, la hermana. Educado en una religiosidad cotidiana, donde quiera que Nietzsche posase la mirada encontraba párrocos e hijos de párrocos y las voces que las cinco virtuosas mujeres le dirigían contenían consejos y exhortaciones a la piedad. Sólo la biblioteca del abuelo Oehler, padre de Franziska, ofrecía al infante Nietzsche un mundo aparte del hogar archipietista; ahí encontraba refugio en la lectura de los griegos, cuyas obras devoraba en el jardín y cuyo espíritu representaría más tarde la antítesis de la existencia cristiano-protestante a la que estaba destinado desde su nacimiento, el día del cumpleaños del rey de Prusia, Friedrich Wilhelm IV, y su consagración bautismal, celebrada por su propio padre, quien apuntó en el registro de la iglesia la profecía de Zacarías en la que figuran las siguientes palabras, hoy cargadas de ironía: “Y tú, niño, has de ser profeta del altísimo, porque irás delante del Señor a prepararle sus caminos”.¹

En 1858, Nietzsche ingresó al prestigioso colegio de Schulpforta, establecido en 1548, el centro educativo más renombrado de Alemania en lo que respecta a la filología clásica y del que habían egresado importantes personalidades de la vida cultural alemana como Fichte, Ranke y Schlegel, así

¹ Ross, W., Friedrich Nietzsche *El águila angustiada. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 1994, p.23

como notables estudiosos del mundo clásico. Su estancia aquí, le permitió adquirir un gran conocimiento de la Antigüedad griega por lo que a su llegada a la universidad, proveniente de la severa disciplina de una escuela conventual prusiana-protestante y humanista, Nietzsche ya tenía una profunda noción del griego y los conocimientos propios de un doctorado; escogió el estudio del mundo griego como profesión y su desarrollo en él fue vertiginoso, así que de Pforta partió a Bonn donde estudió filología clásica y teología. Ahí tuvo lugar la famosa controversia entre Jahn y Ritschl conocida como “la guerra de los filólogos”. A raíz de ésta, Ritschl partió a Leipzig, seguido de algunos de sus estudiantes, entre los que se encontraba Nietzsche. El renombrado filólogo, heredero de la tendencia científica inaugurada por Wolf, aplicaba en la lectura de los clásicos el método de la investigación inductiva que se utilizaba con éxito en las ciencias naturales, y fue bajo su tutelaje que la carrera de Nietzsche floreció. Lo cierto es que el maestro vio en el joven un talento e inteligencia inusuales y que Nietzsche reconoció en su maestro a un genio, un hombre astuto y educador con una gran vocación pedagógica.

El joven se entregaba a la tarea filológica, al adiestramiento y formación del pensamiento en el ejercicio científico, pero su peculiar carácter no le permitía reprimir un mundo interno que reconstruía las imágenes del mundo griego en movimientos osados que más adelante terminarían por dar al traste con las concepciones de la filología tradicional. Su personalidad, su inclinación al dramatismo y el cuadro patético de lo heroico, lo grandioso y la tempestad, le hacían sobrellevar como un carga pesada, aunque con genialidad, el ejercicio científico de los estudios clásicos.

En la precisión y el control riguroso de las conjeturas filológicas, Nietzsche veía sólo un ejercicio práctico que si bien constituía un camino hacia la formación metódica de los estudios, quedaba corto para su espíritu que, aunque joven,

poseía ya un carácter dismantelador de creencias absolutas. A pesar de que escritos como los que elaboró sobre Theognis, Simónides y Diógenes Laercio denotaban un trabajo notable por su rigor y ortodoxia, el joven Nietzsche tendía a problematizar toda orientación que proclamara que la filología podía ser una ciencia tan invulnerable como las ciencias naturales; con ánimo osado, ideaba conjeturas y proponía nuevas lecturas que no podrían caracterizarse como diletantes sino como problematizadoras de una tendencia que hasta entonces había bastado para entender el mundo helénico. Formado en el rigor científico pero también profundamente inclinado hacia el arte, parecía desbordar en su interpretación de los griegos una visión propia del mundo entrelazada con otras dos grandes preocupaciones: la música, con Wagner como figura ejemplar, y la filosofía, con Schopenhauer a la cabeza. La presencia de estas dos figuras nos permite ubicar a Nietzsche en el espíritu del helenismo romántico pues su búsqueda del espíritu griego se centra en un punto de vista unitario que no sólo supone una aproximación intelectual sino emocional, intuitiva, en la cual los problemas del pensamiento no aparecen separados de la vida.

Hacia 1865, año de su estancia en la universidad de Bonn, la ruptura con la fe protestantista ya había echado raíces; la idea del cristianismo y su visión fatalista como recusación de la fuerza propia, la cual el joven Nietzsche enaltecía con vigor, era una idea que ya formaba parte de su pensamiento, para el cual la creencia en un mundo supraterrrenal era el pretexto de una debilidad incapaz de labrarse un destino. La existencia de Dios, la inmortalidad y la autoridad de la Biblia representaban para él más un problema que una revelación; de este modo, las esperanzas familiares de ver en el único hijo varón a un teólogo se desmoronaban pues en el joven Nietzsche la fe era ya cosa del pasado, como podemos constatar en una carta a su hermana Elizabeth, que data de 1865:

Toda fe verdadera es siempre infalible; da lo que el creyente espera encontrar en ella; pero no ofrece el más mínimo punto de apoyo para fundar una verdad objetiva.

Aquí se dividen los caminos de los hombres, ¿quieres paz espiritual y felicidad? Cree. ¿Quieres ser un apóstol de la verdad? Investiga.²

El espíritu de investigación permitió la entrada a Schopenhauer, en 1866, con quien Nietzsche pudo, si no llenar, confrontar con honestidad el vacío dejado por la ausencia del cristianismo. Encontrar fortuitamente a Schopenhauer en una librería y devorar entusiasmado su obra más importante, *El mundo como voluntad y representación*, fue para el joven una especie de signo profético, una voz lejana cuya visión acerca de los problemas fundamentales de la vida y la existencia parecía emparentada con la suya. Lo que Schopenhauer afirmó acerca de la filosofía correspondía con las ideas del joven filólogo:

Al mismo tiempo tiene que admitirse que quien está capacitado para ella, y por lo mismo necesitado de ella, aprendería también por otros caminos a tomar contacto con la filosofía y a conocerla. Porque lo que uno ama, aquello para lo que se ha nacido, se encuentra fácilmente: las almas emparentadas se saludan incluso desde lejos.³

La filosofía schopenhauereana postulaba la ilusión de toda realidad empírica, el reconocimiento de una realidad tras el mundo ilusorio en la que no existe ni la felicidad, ni dios, ni Providencia, carente de todo sentido ordenado y de un fundamento racional de la vida o la muerte, la afirmación de una voluntad ciega a la base del universo frente a la cual la única salvación es la renuncia a la voluntad individual por la negación de sí mismo. La confianza depositada por

² Nietzsche, F., "Carta a Elisabeth Nietzsche, 1865" en *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 28

Nietzsche en tal doctrina se veía intensificada por su concepción estética, especialmente respecto a la música, como el principal escape a la dominación de la voluntad. La presuposición de una naturaleza irracional y el especial valor del arte en la filosofía schopenhaueriana marcaron en Nietzsche su trayectoria como filólogo y como filósofo, mostrando en sus escritos, impregnados de un espíritu crítico y científico, una dionisiaca pasión por el arte creador de los griegos.

La visión pesimista de Schopenhauer fue para Nietzsche el refugio y la contraposición al optimismo de la academia. El joven estudiante de Leipzig, bajo la insistente lectura del filósofo alemán, era ya otro del que había abandonado Bonn. *El mundo como voluntad y representación* marcó un nuevo rumbo a su pensamiento pues representaba un libelo metafísico que hacía tambalearse las creencias del siglo XIX y despojaba a la humanidad de sus sueños progresistas. Schopenhauer, la naturaleza y la música fueron para Nietzsche los puntos de referencia a partir de los cuales despertó su tremenda pasión por el mundo griego, cuya verdad, reconocida intuitivamente, contradecía la interpretación dogmática, que a fuerza de costumbre terminaba por confundirse con la realidad, tomando, como expondrá el joven filólogo más adelante, ilusiones por verdades y a éstas por agentes reguladores e imperativos.

El joven se adhería a la seca filología de la escuela de Ritschl pero su personalidad de ser solitario no le permitía alejarse demasiado de sí mismo. Nietzsche, filólogo competente y de bases muy firmes, cuyo alarde de erudición probaba que su entusiasmo por Grecia tenía bases muy sólidas, elaboradas personalmente, era incapaz de reprimir su vocación filosófica y lanzaba una peculiar mirada a lo helénico, combinando su propia posición con dudas, reflexiones y hasta estados de ánimo que trascendían lo meramente formal en el estudio de los clásicos. Sus trabajos querían expresar una orientación que

³ Schopenhauer, A., *Sobre la filosofía de Universidad*, Madrid, Technos, 1991, p. 23

buscara el trasfondo filosófico y que cuestionara el reinante estado de la filología y sus métodos, la evolución de los filólogos y su posición ante las escuelas. Sin embargo, si bien se veía a sí mismo como un gran reformador y destructor de las creencias cotidianas, tenía que pasar por el aro: debía cumplir con los requerimientos familiares así como asegurarse la subsistencia de algún modo.

Ritchsl, confiado en las aptitudes de su discípulo, lo recomendó para ocupar una cátedra en la universidad de Basilea , puesto que ocupó a pesar de su juventud y sin el requisito del doctorado. Nietzsche miraba con recelo la profesión de filólogo pero ser nombrado profesor parecía ser la continuación lógica de su expediente académico. Una carta dirigida a su gran amigo Gersdoff nos permite ver su postura respecto al puesto obtenido en Basilea:

Los empleos y dignidades se pagan. Sólo se trata de si las ligaduras son para uno de hierro o de hilo. Y yo poseo aún el valor de romper mis ligaduras cuando ello resulta necesario, e intentar construir la nueva manera y en otro lugar la azarosa vida. No me encuentro todavía ni rastro de la joroba característica del profesor. ¡Zeus y todas las musas me preserven de ser filisteo, *hombre abandonado por las musas*, hombre de rebaño! Además, no sé cómo me tendría que arreglar para llegar a serlo, ya que actualmente no lo soy. Ciertamente es que estoy cercano ahora a una clase de filisteísmo, la de "hombre especializado", pero es natural que el peso cotidiano y la continua concentración del pensamiento sobre determinados problemas emboten algo la libre sensibilidad, y ataquen en sus raíces el sentido filosófico. La severidad filosófica ha arraigado muy hondamente en mí, y el gran mistagogo Schopenhauer me ha mostrado con demasiada claridad los verdaderos y esenciales problemas de la vida y el pensamiento como para temer llegar nunca a una ignominiosa apostasía de la "idea".⁴

⁴ Nietzsche, F., "Carta a Von Gersdoff, 1869" en *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 71

Irascible y prepotente, Nietzsche deja percibir en sus trabajos filológicos una sólida base científica pero también su aversión a la automutilación académica así como su renuncia al ideal de la virtud cristiano-humanista y su tácita presencia en la interpretación del mundo clásico. Nietzsche buscaba alejarse de toda concepción moral y de toda retórica racionalista para plantear un nuevo acercamiento a lo helénico, impulsado con y a favor de la fuerza elemental y vigorosa de la vida, una fuerza inexplicable desde la razón y, por tanto, oscura, pero extraordinariamente bella en su inmensa y desconocida libertad. Aquí vemos ya los albores de la visión profunda del instinto dionisiaco en el cual Nietzsche fundamentará la cultura y la comprensión de la existencia de los griegos, en cuyo genio — entendamos por él la conciencia de la incertidumbre, el dolor y la crueldad que acompañan a toda manifestación vital—se encuentra la raíz profundísima de su creación y de su arte. Es en este punto en el que Nietzsche centrará el cometido de los estudios clásicos: la reanimación de ese genio para que una nueva generación entre en posesión del gran legado transmitido por el pasado. Nietzsche apostará más por la disonancia, por una verdad con “traje de arlequín” cuya danza satírica parodia la mirada patética y severa con la que hasta entonces se había analizado a los griegos —y no sólo a ellos sino a la vida—, nutrida de la decadencia moderna de la metafísica con sus imperativos de “virtud”, “deber” y “bien en sí”. El viejo ideal se convertía en algo nuevo e insólito: Grecia permitía descubrir lo que ha sido el hombre, lo que fue y lo que debe ser a la luz de la alegría irracional de vivir que enarbola el impulso creador del dios mítico Dioniso.

En su lección inaugural, *Homero y la filología clásica*, en 1869, dejó ver que no se dejaba seducir por la idea de una ciencia desinteresada y de un conocimiento por el conocimiento. La filología le parecía un estudio iconoclasta y destructivo de lo clásico cuyo remedio era el nuevo hermanamiento de la filología

y el arte, postura que Nietzsche nunca perderá de vista. Nietzsche, expuso en esta lección el sofocante exceso de su visión y, desbordando las exigencias del tema, anunció el destino de la filología histórica y la tarea de una filología futura con el subsecuente fin de la filología que se venía practicando hasta entonces. En aquélla se salvaba el componente ideal en la interpretación de la cultura clásica sin sacrificar por ello el método científico; en ella, debían coincidir poesía y criticismo. La ambición del joven filólogo consistía en hacer resonar nuevamente, como por primera vez, la Antigüedad clásica, tras el largo desdén por parte de una filología que, en su opinión, se había bastado a sí misma ensamblando sílabas y lustrando letras, con una "objetividad" que ponía a la personalidad individual al servicio de los intereses suprapersonales de la crítica científica de los textos clásicos. En el momento mismo en el que Nietzsche se asume como filólogo de profesión, ante un auditorio abarrotado, lanza tácitamente una pregunta por la justificación y fundamento de las pretensiones culturales y humanas de la filología. Su pregunta no partía de una mera especulación sino de una crítica que atacaba desde dentro, era esta una refutación que situaba en la órbita de poder de aquello que atacaba.

Nietzsche afirma con resolución en su lección inaugural que toda filología debe enmarcarse por la filosofía; por un lado, elogia los estudios clásicos pero, al mismo tiempo, los despoja de su autonomía y pretensión absolutas. La filología, expone durante su lectura, se ha comprendido como un agregado de diversas disciplinas que reúne elementos como el arte, la ética y la estética que se oponen a toda sistematización científica, un agregado carente de unidad que se conformó desde un principio como disciplina pedagógica y cuyo enfoque del método científico delata una especie de incapacidad vital que se opone e incluso destruye el ideal helénico. La filología, dice Nietzsche, profesa dos tendencias: la filología universitaria y la filología clásica. La primera expresa el estado a que ha

llegado la filología a partir del impulso dado por Wolf y Ritschl: es estudio científico, sistemático y crítico de la lengua transmitida por los textos. El segundo se nutre de las tendencias humanísticas de Lessing, Wnckelmann, Humboldt, Goethe y Schiller, para quienes el conocimiento de la Antigüedad supone el establecimiento de un modelo de existencia humana. La primera es ciencia pura, la segunda, estética, y si bien ciencia y arte comparten una manera de ver lo cotidiano como algo nuevo y atractivo se disocian en sus posiciones: “[...] la vida es digna de ser vivida, dice el arte; la vida es digna de ser estudiada, dice la ciencia.”⁵

Para el filósofo alemán, el arte implicaba el arrebató del individuo, una profunda asimilación del mundo antiguo a la que se llega a través del “entusiasmo por la Antigüedad”; por otra parte, el estudio sistemático del lenguaje y de la historia se logra sólo con los instrumentos de la ciencia que conserva y transmite los elementos materiales de ese mundo antiguo y que no arrebató sino que doblega al individuo a la disciplina impuesta por la impersonalidad con la que es preciso considerar el objeto.

La filología, pues, cuenta con naturalezas artísticas cuya mirada restituye la noble dignidad del helenismo cuyo sentido se presenta con mayor claridad al instinto estético. Esto no supone que Nietzsche quiera negar el carácter metódico y científico pero señala que no puede ser el único camino. La sentencia es tajante: al no haber sensibilidad artística no puede haber comprensión del ideal helénico ya que éste está en contradicción con los puros ademanes científicos.

Hay terrenos en que la “ratio” sólo puede introducir el desorden, y el filólogo que no dispone de otra facultad está perdido y no puede ver la verdad; por ejemplo, en el estudio de la mitología griega; naturalmente, un visionario

⁵ Nietzsche, F., “Homero y la filología clásica” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 27

tampoco sirve; hay que tener un poco de fantasía griega y un poco de piedad griega. El mismo poeta no puede ser consecuente, y, en general, la consecuencia es lo peor para comprender a los griegos.⁶

Cuando los filólogos, pensó Nietzsche, se relacionan con poetas, pensadores y artistas y logran adquirir sus puntos de vista entonces la Antigüedad clásica se convierte en un campo de cultivo, un campo que ha estado sepultado bajo enormes prejuicios que responden al narcisismo del hombre moderno como hombre de ciencia y erudito. Y es que Nietzsche daba en ese momento expresión a su preocupación no sólo por lo que debía ser la filología sino por una reforma social, cultural y educativa. Su particular interpretación de los griegos sobrepasa las fronteras del estudio filológico al conformarse como un diagnóstico cultural que le permite, en la crítica a la interpretación clásica, extender un juicio sobre la modernidad, un diagnóstico clínico que descubre en el proceso de racionalización de las ciencias del espíritu, la separación entre conocimiento y vida y en la anestesia del sentido crítico los graves síntomas de una enfermedad. Así, su lectura de los griegos, en tanto que reflexión de la cultura, la educación y la idea del hombre, no significaba para la ortodoxia una conjetura interpretativa que simplemente pudiese ser refutada sino una crítica que la conmovía en sus cimientos más internos. En *El nacimiento de la tragedia*, se combinó la nueva interpretación del arte y la filosofía griegas con el homenaje a Wagner como renovador del helenismo, para dar lugar al renacimiento de la cultura trágica. Esta obra es el resultado de un largo proceso interior que significaría en el curso de las ideas nietzscheanas una desafiante expresión de sus inquietudes, una guerra declarada a la interpretación clásica del mundo griego por ver en la ortodoxia filológica y, en general, en la interpretación

⁶ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 285

teológico- racional del ser, los síntomas de la enfermedad moderna. Así, nace *El nacimiento de la tragedia*, un libro donde Nietzsche va expresar plenamente lo que se ha ido gestando en sus escritos filológicos anteriores, un libro no para filólogos sino para intelectuales, filósofos y artistas, un libro de cuya controversia Nietzsche jamás se verá liberado.

El hecho de que sus estudios del mundo clásico hayan quedado como los de un simple aficionado en los anales de la filología clásica, resulta más que significativo. Después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, en 1872, cuando Nietzsche apenas contaba con 28 años, fue considerado probadamente incapaz y científicamente inválido para la rigurosa, precisa y exigente ciencia de la filología. El libro vulneraba todas las leyes del gremio, la visión nitzscheana de la grandeza del helenismo arcaico apareció como un ataque directo al patrimonio de los círculos filológicos y el filósofo cayó en la cuenta de que dejaba tras de sí al gremio. La viñeta de su obra ostentaba un Prometeo desencadenado, el héroe de la emancipación del hombre de los antiguos y falsos dioses. Si bien en Basilea el éxito como profesor había subido como la espuma, si bien sus disertaciones públicas sobre Homero, el drama musical griego y "Sócrates y la tragedia" provocaban encono, sobresaltos y malentendidos, pero también admiración, *El nacimiento de la tragedia* significó la súbita caída de lo que con esfuerzo había sido alcanzado. Sus alumnos lo abandonaron; Ritschl, para quien el libro era resultado de una "ingeniosa borrachera" bajo la influencia de Wagner, después de guardar silencio, respondió con una carta diplomática pero aniquiladora. El maestro reconocía el entusiasmo de Nietzsche y sus brillantes intuiciones, pero no podía ponerse de su lado sin traicionar sus principios. Junto con él, el gremio filológico se había identificado con el "hombre alejandrino", que Nietzsche describió de esta manera:

[...] él continúa siendo el eterno hambriento, el “crítico” sin placer ni fuerza, el hombre alejandrino, que en el fondo es un bibliotecario y un corrector y que se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta.⁷

Nietzsche se dio cuenta de que entre él y la vieja generación de filólogos se abría un abismo insuperable pues abandonar la ciencia y el conocimiento por el arte significaba para la ciencia filológica el camino al diletantismo. La academia filológica ejecutó un juicio sumario con el silencio hacía un libro cuya naturaleza exigía una réplica inmediata. Nietzsche tomó a la unanimidad del gremio filológico como una confabulación y le dolió más la respuesta silenciosa pues su carácter heroico reclamaba lucha y guerra. Pocos días después de la publicación, un panfleto que atacaba implacablemente *El nacimiento de la tragedia* y le pedía al profesor Nietzsche abandonar la cátedra, rompió con la conspiración silenciosa de la colmena filológica. Wilamowitz, apenas cuatro años menor que Nietzsche, contemporáneo suyo en Leipzig, lanzó la primera piedra con su escrito *!Filología del futuro! Respuesta a El nacimiento de la tragedia de F. Nietzsche*; en él, hablaba un auténtico paladín del método histórico-crítico de la filología más ortodoxa, aludiendo despectivamente al “arte del futuro” wagneriano. Los principios de la escuela historicista, expuestos en las argumentaciones de Wilamowitz, trataban de cerrar el paso a una nueva corriente que, partiendo de presupuestos estéticos y románticos, se proponía interpretar el mundo griego desde las “ideas” y la intuición. Wilamowitz blandía la espada para defender los métodos de una ciencia, el riguroso criticismo textual y el uso responsable de las fuentes, que se veían amenazados por las intuiciones fantásticas de un aficionado. La nueva tesis de Nietzsche dice: la tragedia griega había sido grandiosa, sobre todo en sus orígenes, pues procedía de la música y la danza.

⁷ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 149-150.

En ese entonces imperaban no el drama ni la acción, sino el *pathos*, la pasión. Su carácter era lírico-musical. Pero este drama, penetrado después por el diálogo, por la razón calculadora y especuladora, había muerto al ser penetrado por Sócrates, el precursor más peligroso del optimismo de la virtud y su dialéctica, cuyo mayor expositor fue Eurípides. Entonces, la tragedia, profundamente pesimista, moría a causa del optimismo, más aún, se suicidaba dejando tras de sí un vacío profundo en el que la comedia ática nueva, dirá Nietzsche, sólo logro preservar los rasgos agónicos de su madre.

Estas tesis, señala Wilamowitz, o carecen de fundamento empírico o son absolutamente banales por lo que su contribución al estudio del mundo clásico carece de importancia. Son resultado de una ignorancia infantil, de una genialidad quimérica, invenciones de las que no es raro que nadie se halla tomado la molestia de refutar. Para Wilamowitz, las afirmaciones de Nietzsche parecían ser las de un *epopto*, edificantes sólo para aquellos que compartiesen su fe: él, definitivamente, no pertenecía al clan.

Pero yo sé que estoy bajo la maldición dionisiaca, y por eso quisiera ser digno del insulto de "hombre socrático", o merecer, al menos, el de "hombre sano". "*Estar sano es lo mejor que hay para el mortal*". Yo no tengo nada que ver con el Nietzsche apóstol y metafísico.⁸

Para Wilamowitz, *El nacimiento de la tragedia* apareció como una disertación sin fundamentos y elaborada sin la más mínima cita, oponiéndose al camino de la investigación por el que "la filología alemana había alcanzado niveles insospechados", decía, y se asemejaba más a un evangelio que a un verdadero estudio sobre los clásicos pues donde había que dar pruebas, se

⁸ Wilamowitz-Möllendorff, U. von, "¡Filología del futuro!" en Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia, Málaga, Ágora, 1994, p. 68

guardaba silencio. El filólogo sometió a crítica todo, o casi todo, el contenido del libro negándose a comprender los nuevos caminos que inauguraba la genialidad filosófica y la mirada del arte. Su postura científica a ultranza le impedía percibir aquello que hacía del libro el inicio de un movimiento productivo así como el sentido de los pensamientos que ahí se ocultaban. Atacaba no sólo el tono y el estilo del libro, que a sus ojos era una mezcla entre el discurso del predicador y la imprecisión, sino también su lógica y, sobre todo, su “falta de formación científica”, su “falta de amor a la verdad”.

Sin embargo, es preciso señalar que este primer libro publicado por Nietzsche debe su estilo no a una mera cuestión retórica sino a una revaloración, no sólo del discurso filológico, e incluso de la lengua alemana, sino de lo que se entiende por ser y más aun por verdad. Un nuevo camino discursivo entrañaba la crítica a la interpretación ortodoxa para la cual la unidad del método y las constantes fundamentaciones a base de citas expresaban la creencia en una fijeza del mundo, de la verdad y con ello de una sola interpretación del mundo griego. El estilo del libro sobre el problema de la tragedia es ya un contenido, un camino experimental para abrir nuevos horizontes, para dar al traste con el enorme y muy difundido prejuicio de que el Ser es uniforme, ordenado y sistemáticamente seguro y que estas cualidades pueden ser llevadas a un discurso para el cual la verdad es certeza y no búsqueda y descubrimiento. Si bien Nietzsche quiso conciliar su ser de artista con su profesión de filólogo, para Wilamowitz, el primer obstáculo del libro radicaba en el tono, y es que sólo medido con la vara de la ciencia positivista, el discurso nietzscheano aparecía como el de un diletante, como el de un profeta. Así, Wilamowitz declara:

Pero si él fuese sólo esto, difícilmente me habría yo presentado como un “moderno Licurgo” contra el profeta dionisiaco, porque quizá no habría conocido nunca sus revelaciones. Pero el señor Nietzsche es también

profesor de filología clásica: aborda una serie de importantísimas cuestiones de la historia de la literatura griega; se vanagloria de que con él la orquesta del teatro griego haya dejado de ser un enigma; se cree que el origen de la tragedia griega le habla con una luminosa nitidez; da una interpretación completamente nueva de Arquíloco, Eurípides y de otros descubrimientos sensacionales. Esto es lo que yo trato de explicar, y es fácil demostrar que también aquí la genialidad quimérica y la insolencia en la construcción de ciertas afirmaciones están precisamente en relación con la ignorancia y con una falta de amor a la verdad.⁹

El hombre “sano”, “bienpensante”, tenía que horrorizarse ante la afirmación de que Grecia se fundamentaba en las figuras de Dioniso, Sileno, los sátiros y las ninfas, en los que Nietzsche reconoce el anhelo del mundo griego por la desmesura, el sufrimiento, la omnipotencia sexual así como el fuerte anhelo de belleza que surge de ellos. ¿Dónde quedaban, entonces, la “noble sencillez” y la “grandeza serena” del mundo helénico?

...todo esto no lo puede saber el señor Nietzsche, porque no conoce a Homero, o a lo sumo lo conoce como el mendigo ciego del *αγων ουηρου και Ησιοδου*. Si le conociese realmente ¿cómo habría podido atribuir un sentimentalismo pesimista, un anhelo senil de no ser, un autoengaño consciente, a aquél mundo homérico juvenil, exultante en la exuberancia de una alegría de vida placentera, restaurador de cada corazón incorrupto por su juventud y su naturalidad, a la primavera del pueblo que verdaderamente ha soñado el más bello sueño de la vida?¹⁰

Bajo la despiadada crítica, Nietzsche se presentaba como un filólogo mediocre y deshonesto que no conocía a Homero e interpretaba mal a Eurípides.

⁹ Wilamowitz-Möllendorff, U. von, *Op.Cit.*, p. 68

¹⁰ Wilamowitz-Möllendorff, U. von., *Ibid*, p. 75

Con una retahíla de citas, Wilamowitz quería demostrar su buen hacer de filólogo y probar que las tesis de Nietzsche sobre el sátiro, el sueño, la música y la historia literaria de la antigüedad griega no eran más que la expresión de un charlatán ignorante que cometía una infamia contra la madre Pforta.

Desde un inicio, la comprensión que se tuvo de los estudios filológicos del joven Nietzsche no contenía la misma envergadura que el cometido de aquéllos. Estos no eran considerados tesis científicas sino nada más que una visión del pensamiento, lo que precisamente eran; si Wilamowitz aseguró que “de la gris teoría del concepto schopenhaueriano debe de haber crecido el árbol dorado del mundo de los dioses griegos”¹¹ no estaba muy lejos de la verdad. Nietzsche rompía el horizonte de lo ya conocido en un esfuerzo por ver más allá, lo que yace en lo profundo del arte en conexión con el devenir eterno. La incompreensión de tal tarea suponía para Nietzsche, y para quienes le defendieron, el círculo wagneriano y más activamente su amigo Erwin Rohde, una incapacidad crítica e interpretativa cuidadosamente adiestrada, una “sana claridad del espíritu” favorecida por una época que no permitía pensar con profundidad y expresar lo pensado con pasión, una época caracterizada por “una miserable falta de sensibilidad”. El libro de Nietzsche no era otro tratado científico sino un ensayo político, cultural, artístico y filosófico que, más que a las partes, aspiraba a una totalidad. Rohde escribió en su *Pseudofilología*, una defensa de *El nacimiento de la tragedia*, aparecida poco después del panfleto de Wilamowitz, lo siguiente:

Estamos ante un libro de uno de esos pocos filólogos que, con toda la capacidad de un alma de tono sublime, se entrega al estudio del arte antiguo y que sabe conquistar, desde la meditación concentrada de estas imágenes milagrosas, siempre claras y siempre enigmáticas, una norma y una doctrina firme que valga para los inciertos y vacilantes fenómenos de nuestra

época(...) A la gran mayoría de los filólogos actuales tendrá que parecerles algo completamente paradójico que un escritor pueda hacer el intento honesto de aplicar la ciencia filológica a algo más que a un simple ejercicio de la inteligencia y de la memoria; más aún, de apelar a una capacidad superior intelectual más allá de estas capacidades valiosas e irrenunciables, y finalmente -para decirlo con Gorgias- de aspirar no a las esclavas sino a la noble Penélope, esto es, al premio máximo de los estudios de la Antigüedad: una comprensión de las obras de arte más nobles que pueda conducir de nuevo fructíferamente a una existencia artística.¹²

Debemos decir, entonces, que Nietzsche no interpreta a Grecia en el sentido filológico-erudito del término: la construye en base a un propio y particular cometido filosófico, lo cual no implica que extraiga de los textos lo que éstos no contienen sino que se queda con lo que necesita. Aquí, lo esencial se revela no por su "verdad" sino por su cometido, por su simbolismo, no por su objetividad. Más allá de apariencias y sentido común, su particular visión e interpretación del mundo helénico no sólo supone una especie de antifilología sino una postura filosófica que arroja una mirada sobre la crisis de la modernidad, una nueva interpretación de la visión griega del cosmos a partir de la cual desarrolla una filosofía de la cultura en la que Grecia se perfila como una alternativa cultural opuesta a la historia de Occidente como historia del cristianismo.

Desde el punto de vista de la postura nietzscheana, que puede ser rastreada en los escritos anteriores a *El nacimiento de la tragedia*, la filología se asemejaba al trabajo de un hojalatero, de un obrero que al trabajar sólo con las partes perdía la visión, más iluminadora, del todo, neutralizando el carácter liberador de Grecia bajo el cual era posible construir una cultura alternativa a la

¹¹ Rohde, E., "Pseudofilología" en *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, Málaga, Ágora, 1994, pp. 115-116

¹² Rohde, E., *Op. Cit.*, pp. 115-116

decadencia intelectual de la modernidad. Una nueva lectura implicaba, pues, una transformación de su objeto.

Para eliminar la excesiva erudición, ir más allá de las estrechas normas del método filológico y recuperar el asombro y la admiración que para él eran parte fundamental del pensamiento, había pues que trascender el aspecto puramente formal sin perder rigor y claridad, lógica y belleza; era necesario proponer nuevas lecturas que partieran del impulso creador del artista que logra ver más allá de lo que se le impone como dado, pero con “una osadía acompañada de conciencia”. Así, por ejemplo, en *Nosotros los filólogos*, apuntes de 1874-75 destinados a constituir una nueva intempestiva que finalmente no se concretó, reitera:

Un filólogo dotado de carácter plantea aquí las más estrictas exigencias. Es posible que sus necesidades estéticas y éticas entren aquí en conflicto y se opongan las unas a las otras. Pero la ciencia no tiene nada que ver con el disfrute si exceptuamos el placer que produce la verdad rigurosa. No obstante, la estética no debe ser considerada en general como puro disfrute. Esto sólo es diletantismo. Se trata, más bien, de elevarse al más alto ideal en el que la verdad esté a su vez incluida.¹³

Los ataques a los que Nietzsche se vio sujeto después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, fueron para él la voz desesperada de la filología alemana de su tiempo que, ante esta “filología del futuro”, crítica destructiva de lo que hasta entonces se había pensado de la tarea filológica y con miras a una profunda renovación cultural, veía amenazado lo que Nietzsche consideró intereses de clase sostenidos en una evocación exangüe del pasado. Para él, la mayoría de los filólogos se había aplicado al estudio de la Antigüedad sin tener verdaderamente vocación y se inclinaba a este estudio o bien por imitación o

porque la filología, considerada como rama importantísima de la educación, les aseguraba el sustento. Sin embargo, comenta Nietzsche, esta creencia ciega en el poder educativo de la filología, en el “gusto por la Antigüedad” y por “lo clásico” se sostenía en puros prejuicios, es decir, en la plena incompreensión de lo helénico, apoyado en un orgullo erudito que analizaba a la Antigüedad bajo sus propios términos racionalistas despojándola de sus rasgos oscuros —que para Nietzsche le eran tan propios como sus logros culturales—, de su manera de asumir la existencia. Así, la incongruencia entre filólogos y Antigüedad respondía al falseamiento de ésta y a pretensiones que niegan, según él, el verdadero fin de la filología: su poder educativo en el sentido de un poder formativo para la vida.

El llamado “clasicismo” había cancelado el salvajismo y las expresiones terribles de la voluntad, todas aquellas actitudes y posturas que, por demás, se oponían directamente a los valores cristianos sobre los cuales descansaba la modernidad, maquillando, de este modo, al mundo griego con pinceladas inofensivas.

La posición del filólogo con respecto a la antigüedad es excusatoria, o también está animada del propósito de descubrir y mostrar en la antigüedad lo que mayormente estima nuestra época. Pero el verdadero punto de partida sería el contrario: comenzar por comprender nuestros extravíos y mirar hacia atrás; entonces ¡cuántas cosas que nos parecen repulsivas en la Antigüedad se nos revelarían como determinadas por una honda necesidad! Deberíamos comprender que nos calificamos de absurdos cuando defendemos y absolvemos en la Antigüedad lo que somos nosotros.¹⁴

Siendo así, Nietzsche concluye:

¹³ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 276

¹⁴ Nietzsche, F., *Op. Cit.*, p. 251

...la antigüedad griega, como conjunto, no está aún valorada; yo estoy persuadido de que si no hubiese llegado hasta nosotros rodeada de esa aureola tradicional, el hombre moderno se apartaría de ella con repugnancia; por consiguiente la aureola es falsa, es de purpurina.¹⁵

Un nuevo entendimiento de la cultura clásica debía derruir santuarios y, a través del espíritu antiguo, la humanidad en declive debía esperar una reanimación de sus capacidades disminuidas, si bien esta reanimación sólo podría darse en aquellos que aún poseían la energía suficiente como para poder seguir, en palabras de Rohde, “sobre la cima solitaria de una amplísima concepción del mundo”, aquellos pocos grandes espíritus a través de los cuales la humanidad se reproduce.

Para el filósofo alemán, a la cultura clásica ni se la posee ni se le puede regalar, ella desciende sólo sobre algunos y la forma en la que se deja atrapar es siempre distinta por lo que cada época se acomoda a ella como un parámetro con el cual medirse. Si el filólogo logra entender que la Antigüedad sirve para comprender el presente, no para evocar e imitar el pasado, entonces la filología puede comprender un verdadero poder formativo. Ya que el mito de su grandeza, de sus sentimientos ideales, ha sido hasta ahora, dice Nietzsche, una visión ingenua que se ha confundido con un hecho, la filología debe divorciarse de ese sentido común para descubrir otra Grecia, una manera fundamental de ver en la que se descubrirá otra concepción de la cultura y el hombre.

Para Nietzsche, la posición moderna frente a la cultura clásica es expresión de la pérdida del *pathos*, de la privilegización de una sola cara del espíritu: el factor lógico racional donde el hombre teórico se torna un nuevo ideal y la consideración teórica del mundo cancela la concepción trágica de la existencia.

¹⁵ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 253

Y es que la privilegiación de la razón no sólo es capaz de limitar el poder de la interpretación sino que trae consigo una falsa comprensión de la vida ya que ésta no se rige por factores racionales. En la visión nietzscheana, Grecia expresa no la perfección y el modelo de belleza a seguir sino la voluntad de vivir iluminada por la percepción de la miseria. Su espíritu es de carácter pesimista pero es este pesimismo una conciencia de la miseria humana que no implica buscar en otro mundo lo que en éste puede afirmarse gozosamente. En la Grecia de Nietzsche, la valoración de la existencia está estrechamente vinculada con la conciencia de la finitud y, sin embargo, festeja la vida con todo y su condición perecedera y contingente. Frente a la incapacidad moderna de asumir la vida como aquello que carece de fines, la existencia plena de los griegos, en la que se expresó la predilección por las cosas problemáticas y horribles, es resultado de una salud y un bienestar desbordantes que hacen de ellos un gran ejemplo de cultura y, por ello, una escuela de lo humano.

Lo humano de los helenos es una cierta ingenuidad, en la que se revela el hombre, Estado, arte, sociedad, derecho de la guerra y de los hombres, comercio de los dos sexos, educación, política; es justamente lo humano que vemos en todos los demás pueblos, pero que en los griegos se manifiesta menos enmascarado y más inhumano, más propio para la enseñanza. Por eso crearon tan grandes individualidades; por eso son maestros de los "hombres"; un cocinero griego es más cocinero que otro cualquiera.¹⁶

Aquí, lo humano se manifiesta menos enmascarado y muestra la viveza y el apasionamiento de la voluntad; en esta clara reflexión, lo humano no se confunde con lo humanitario: el hombre se caracteriza más por su parte siniestra que por la noble, el desarrollo del individuo depende de la lucha de los malos

¹⁶ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 265

instintos, del desarrollo de sus cualidades terribles, de las expresiones terribles de la voluntad. Su apasionamiento es más puro y por ello, opina Nietzsche, es el signo de una moralidad superior a la de los modernos.

Si yo dijera que los griegos fueron, en resumen y a pesar de todo, más morales que los hombres modernos ¿qué querría dar a entender con ello? La completa transparencia de su alma muestra ya que carecían de tapujos, que no tenían mala conciencia. Eran francos, apasionados como los artistas, les caracterizaba una especie de ingenuidad y, aun en sus crímenes, mostraban ciertos rasgos de pureza, algo que les acercaba a la santidad. Notables muchos individuos, ¿no hay en ello una alta moralidad? Si se piensa en la lentitud del desarrollo del carácter ¿qué es lo que, al fin, engendra tanta individualidad? ¿Quizá vanagloria entre ellos, rivalidad? Posible. Poco gusto por lo convencional.¹⁷

Nietzsche vislumbra pues una fuerza activa, cancelada por la filología moderna, que se bate en el interior de lo griego y que posee una validez que no sólo trasciende a su tiempo sino que es capaz de juzgar el presente e imponerse a los dogmas modernos. Ya que las exigencias de la razón, los ideales de la cultura ilustrada nutrida de la teología cristiana, son el modelo secreto de los propósitos intelectuales, los esfuerzos de asimilación del mundo antiguo consistieron en una hermenéutica basada en los valores de la fe, la moral y la razón, que convirtió a Grecia en canon de verdadera humanidad, a manera de el único modo de perfección en la tierra. Nada más falso, señala Nietzsche.

Es verdad que el humanismo y la "Ilustración" (Aufklärung) introdujeron como aliado en el combate a la Antigüedad, por lo que es claro que el enemigo del humanismo es el enemigo de la Antigüedad. Pero la Antigüedad del humanismo era mal conocida y falsificada; bien mirado, es una prueba

¹⁷ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 281

“contra” el humanismo, contra la naturaleza humana fundamentalmente buena, etc. Los adversarios del humanismo están equivocados al combatir juntamente con él a la Antigüedad; en ella tendrían una gran aliada.¹⁸

Para la visión clásica de la filología, los griegos eran el arquetipo de la plenitud humana y la medida de toda acción justa. *Humanitas* coincidía con *moralitas*, modelo de una existencia moral-espiritual como resultado de un acto de inteligencia. De este modo, en el modelo de la *paideia* griega quedaban condicionados mutuamente teología, ética y ciencia, es decir, fe, moral y razón. Tengamos cuidado, no tomemos las cosas banalmente, advierte Nietzsche, pues

Lo humano, que nos revela la Antigüedad, no debe ser confundido con lo humanitario. Esta contraposición debe ser puesta muy de relieve; la filología padece este mal: quiere sustituir lo humano por lo humanitario; por esto se quiere educar a los jóvenes filológicamente, para hacerlos humanitarios. Yo creo que para conseguir este fin basta la historia, mucha historia: al ver cambiados de este modo las cosas y los valores, se rompe la continuidad del yo consciente.¹⁹

En *Homero en la lucha*, pequeño escrito de 1871 que figura como prólogo a un libro no escrito, Nietzsche da una definición de lo humano que contradice la postura clásica y que supone una reincorporación del instinto y la sensualidad a partir del honesto reconocimiento de una humanidad despiadada, guiada más por el instinto y el salvajismo de la naturaleza del cual, según el filósofo, el griego no se desvinculaba. Una visión más profunda del mundo clásico tenía como consecuencia el desmantelamiento de la creencia en los sentimientos ideales, el “alma hermosa” y la “sublime candidez” del hombre griego como paradigma de la humanidad. En los griegos, afirma Nietzsche, lo humano se manifiesta menos

¹⁸ Nietzsche, F., *Ibid*, pp. 264-265

enmascarado y muestra el apasionamiento de la voluntad, como en las situaciones extremas de la tragedia, donde el parricidio, el incesto, el infanticidio, revelan la quinta esencia de la acción humana, es decir, sus desenvolvimientos más catastróficos.

Cuando se habla de "humanidad", se piensa en lo que "separa" y distingue al hombre de la "Naturaleza". Pero tal separación no existe en realidad: las propiedades "naturales" y las propiedades "humanas" son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro de aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizá el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos Humanidad.

Así vemos que los griegos, los hombres más humanos de la Antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiereza destructiva, rasgo que se refleja de una manera muy visible en el grotesco espejo de aumento de los helenos, en Alejandro el Grande, pero que a nosotros los modernos, que descansamos en el concepto muelle de humanidad, nos comunica una sensación de angustia cuando leemos su historia y conocemos su mitología.²⁰

Grecia es para Nietzsche un espectáculo de insaciable encarnecimiento, un dejar correr el odio y la crueldad voluptuosa, cuyas imágenes pueden ser encontradas en la *Ilíada*, quizás no plenamente comprendidas pues, dice, "He temido muchas veces que nosotros no entendiésemos esto de una manera suficientemente "griega", que nos estremeciéramos si alguna vez entendiésemos a la griega."²¹

¹⁹ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 265

²⁰ Nietzsche, F., "La lucha de Homero" en *Estudios sobre Grecia*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 153-154

²¹ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 154

Nietzsche ubicará la cuna de la cultura griega en el mundo prehomérico, descrito por él de este modo:

Entonces nos encontramos en la noche y en la oscuridad, tropezamos con los engendros de una fantasía habituada a lo horrible. ¡Qué existencia terrestre reflejan aquellas leyendas teogónicas repulsivas y terribles! Una vida en la cual reinan “los hijos de la noche”, la discordia, la concupiscencia, el engaño, la vejez y la muerte. Recordemos el asfixiante ambiente de los poemas de Hesíodo, aún más condensado y entenebrecido, y sin ninguna de aquella suavidad y pureza, que irradiaba sobre la hélade de Delfos y de los distintos lugares de los dioses; mezclemos este aire pesado de la Beocia con la sombría sensualidad de los etruscos; esta realidad nos dará entonces un mundo mítico, en el que Urano, Cronos y Zeus y las luchas de los titanes nos parecerán un alivio: la lucha, en esta atmósfera sospechosa, es la salud, la salvación. La crueldad es el punto culminante de la alegría de vivir. Y así como el derecho griego se ha derivado del asesinato y del pecado del homicidio, la más alta cultura toma su guirnalda de triunfo del altar de este pecado. Aquella sombría época traza un surco sangriento por toda la historia griega.²²

Esto significó un escándalo para la visión clásica del mundo griego como paradigma de cultura y humanidad. Para la filología académica, el ser auténticamente helénico, en sus esfuerzos hacia la medida en todas las cosas, se resistía con todas sus fuerzas contra todo misticismo excéntrico y orgiástico que infringía todos los límites, si bien no habían conseguido extirparlo del todo. Wilamowitz comentaría posteriormente en su panfleto:

Esta mezcla de absurdo y voluptuosidad es tan repugnante, porque desencadena lo que de animal hay en el hombre, algo que es peligroso y

²² Nietzsche, F., *Ibid*, p. 155

que con el tiempo destruye completamente la auténtica cultura de un pueblo.

23

Para Nietzsche, cuando se cancelaban los aspectos crueles del mundo helénico, sus fundamentos orgiásticos y sangrientos, la vía para acceder a los griegos se tornaba un umbral ilustrado y moralizante. Si se revisaba la historia del cristianismo, que para Nietzsche da forma al singular carácter de la civilización occidental, era posible percatarse de cómo el encuentro de la filosofía helenística con el cristianismo había producido un pensamiento teológico de carácter netamente intelectual. El cristianismo había encontrado en la filosofía griega verdades parciales que completaba con miras a una estrategia sociológica y, rebatiendo posteriormente la postura intelectual, defendía la fe por encima del intelecto, ya que la filosofía se oponía por naturaleza a toda revelación. Para Nietzsche, entonces, la concepción de la Antigüedad era completamente superficial, basada casi exclusivamente en disposiciones formales y eruditas. La cultura griega había sido utilizada, en el peor sentido de la palabra, para la aceptación del cristianismo, “fue, por decirlo así, las arras de conversión; el azúcar que ayudó a tragar aquél veneno”²⁴ y, posteriormente, como arma espiritual de protección, dotándola de un carácter inofensivo que se utilizaba para una mejor comprensión de la Biblia. En esta interpretación, el filisteísmo cultivado había puesto de lado todo aquello que se relacionara con cualidades fuertes y enérgicas. Así las cosas, la herencia griega perdía ese carácter que Nietzsche identifica como una experiencia originaria del hombre en el encuentro con la existencia, convirtiéndose en un simple ideal normativo. El filisteo se sentía amenazado ante el alma trágica que proclama la soledad metafísica del hombre

²³ Wilamowitz- Moellendorf, U. von, “¡Filología del futuro!” en *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, Málaga, Ágora, 1994, p. 81

²⁴ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 264

en un universo que carece de una ley trascendental dada por Dios como finalidad última de la existencia.

Una especie de alianza entre la filología y la Iglesia daba a los estudios clásicos una concepción distorsionada, nacida de un prejuicio alejandrino, cuyo proceso de domesticación e intoxicación de la instintividad no permitía comprender lo auténticamente griego que, recubierto con un falso humanismo, parecía procurar una vida ejemplar y feliz, una jovialidad falsamente entendida, como si fuese éste un bienestar no amenazado.

Al influjo de ese modo de pensar hay que atribuir el que la visión de la Antigüedad griega que ha pervivido durante siglos se aferrase con casi invencible tenacidad al color rosa pálido de la jovialidad —como si jamás hubiera existido un siglo VI con su nacimiento de la tragedia, con sus Misterios, con su Pitágoras y su Heráclito, más aún, como si no estuvieran presentes las obras de arte de la gran época, las cuales —cada una de por sí— no son explicables en modo alguno como brotadas del terreno de ese placer de vivir y esa jovialidad seniles y serviles y que señalan como fundamento de su existencia, hacia una consideración completamente otra del mundo.²⁵

De este modo, para Nietzsche el estudio de los griegos se sostiene en una comprensión parcial para la cual toda comprensión cabal es tabú y ¿no es esta una actitud netamente cristiana? ¿una ofuscación en la que la inversión de los valores fuertes y enérgicos de Grecia otorgan la victoria al intelecto estúpido sobre el genio aristocrático?

Es casi risible ver que casi todas las creencias y artes crecen en los nuevos tiempos de la semilla echada en la Antigüedad, y cómo el cristianismo aquí y allí aparece cual un mal rocío de una larga noche, que pudiera creerse que

ha acabado para siempre con la razón y la honorabilidad de los hombres. La lucha contra el hombre natural ha desnaturalizado al hombre.²⁶

Para Nietzsche, enfrentarse a los griegos no supone el simple ejercicio de la facultad cognoscitiva como el propio ejercicio de la razón y el saber, sino abrir la perspectiva de la realidad helénica como desestabilización del estado de cosas vigente: no hay nada más intempestivo y revolucionario, nos dice, que esta Grecia correctamente interpretada.

Mi propósito es engendrar una completa hostilidad entre nuestra "cultura actual" y la Antigüedad. El que quiera servir a aquélla debe odiar ésta.²⁷

Si para el filólogo-filósofo el verdadero fin de la filología recae en una renovación cultural, siguiendo el ejemplo de un pueblo para comprender lo que es la vida, la filología no ha comenzado... y es que inclinarse verdaderamente al pasado descristianiza. Los estudios clásicos, opina, no pueden estar separados de un quehacer filosófico, del interpretar como el arte de atravesar las máscaras —en este caso la falsa idealización de los griegos— y, antes que nada, de ser una valoración de la vida. La filología, impregnada de una concepción filosófica del mundo, se transforma en un trabajo intelectual de más amplia y profunda intención que el de una técnica pues le parece necesario ir más allá de lo singular y condensado para tener ante la vista la unidad del todo.

En la comparación con la Antigüedad se trata, ante todo, de reconocer que los hechos perfectamente bien conocidos necesitan ser explicados. Esta es la única característica del filósofo. De ahí que tengamos el derecho a

²⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 104

²⁶ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 295

²⁷ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 256

empezar por una concepción filosófica de la Antigüedad. Sólo cuando el filólogo ha justificado con razones su instinto de clasicismo, le está permitido entrar en los hechos aislados sin perder el hilo. Justo en esto, la filología es tan peligrosa, y resulta tan fácil quedar prisionero de los detalles mientras que el espíritu filosófico generalizador recibe del hecho aislado más pequeño luz de todos lados.²⁸

Los griegos han sido despojados, como bien indica Nietzsche, de su profundidad mítica, de su fondo oscuro y caótico. El mito de la grandeza griega, de sus sentimientos ideales, ha sido hasta ahora una visión ingenua que se ha confundido con un hecho; así, cuando la filología logre divorciarse de ese sentido común descubrirá otra Grecia, una manera fundamental de ver en la que se descubrirá otra concepción de la cultura y el hombre, la concepción trágica de la existencia, contrapuesta a la concepción teórica del mundo en la que “el hombre de ciencia mata su vida”.

El “parto de centauros”, esencia de la nueva filología, sólo era posible en la atmósfera artística del “todo está permitido” en el que las imágenes se forjan en el combate entre arte y teoría en una apasionada fusión. La filología del futuro, ese “centauro singular”, como le define Nietzsche en *Homero y la filología clásica*, al unirse a la filosofía, destruiría osadamente los viejos templos. La complicidad filológico-filosófica supone entonces no una negación de la filología misma sino el desmantelamiento de la imagen estancada de su objeto, de la pretensión de administrar, distribuir y repartir la verdad originaria del pensamiento griego por parte de una ciencia cuyo espíritu había encubierto el pasado con una patente falta de honradez alimentada por la teología.

Frente a la particularidad que pierde la visión del todo, frente a la inmadurez cultural y unilateralidad del racionalismo inflexible, la filología debía

²⁸ Nietzsche, F., “Cómo llegar a ser filólogo” en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p.

trabajar arduamente por la recuperación de la unidad entre arte y vida, música y poesía, pensamiento y pasión, a partir de una disposición trágica por medio de la cual la filología apuntase a una iluminación de la existencia. Una filología dotada de alas, cuya ciencia se elevaba al marco de una genuina reflexión filosófica, debía despertar una energía potente proyectada hacia la más rica actividad, depositando una confianza en el futuro a partir de los afanes más valiosos del presente.

Así lo confirma Rohde cuando comprende la tarea Nietzsche como una filología cuya efectividad ideal va más allá de los intereses diarios de una cultura paralizada:

Ante las otras ciencias, la nuestra posee un gran privilegio: nunca puede renegar de su innata nobleza hasta el punto de que consiga presentarse a sí misma con una cierta apariencia de verdad como un objeto "utilizable de modo práctico", es decir, para servir a la precipitación y avidez de metas puramente materiales. Así pues, la filología, en medio del vértigo de un mundo que, ávido de prosperidad, confunde por doquier los medios para una "existencia digna del hombre" con los fines últimos, persigue su obra pacífica de mantener claro y despierto para la humanidad que envejece el recuerdo de la edad más floreciente de su feliz juventud. Nuestra ciencia cumple con eso un trabajo noble, pues ¿de qué serviría este afanoso empeño por los restos grandes y pequeños de una época que desapareció hace tiempo, si no estuviese fundamentado por la fe en la humanidad única e inmortal, en cuya vida ningún día, o mejor dicho, ningún sueño matinal y bienaventurado de la juventud aparecerá insignificante o disperso en la nada, después de una breve existencia, a aquél que en esta unidad venera la suprema

representación de una energía potente proyectada hacia la más rica actividad?.²⁹

Para el pensador de Röcken, la filosofía como interpretación es la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás. Si toda interpretación es un modo de valorar que responde a intereses vitales, para Nietzsche la forma en que los griegos intuyeron la naturaleza del mundo y del hombre son expresión de una fuerza actual. La pregunta que se perfila es: si Grecia es un síntoma ¿qué fuerzas la animan y cuál es el significado de esta fuerza? Para responder a estas preguntas, Nietzsche cree necesario poner en práctica un nuevo método que revise la imagen filológica oficial de la Antigüedad, en palabras de Diego Sánchez Meca: que distinga en ella el signo del síntoma, la voluntad y la interpretación, y descifre y evalúe los síntomas en los signos y el tipo de voluntad que inspira y determina esa interpretación.³⁰ Este nuevo método consiste en la revisión genealógica de los prejuicios que la rodean y la estrechan en una comprensión errónea que la separa de la fuerza que se bate en su interior y, por medio de la interpretación, sacar a la luz la naturaleza de estos prejuicios. Si bien la comprensión de los griegos de la filología clásica se mueve, según Nietzsche, sobre presupuestos cristianos, la genealogía supone una confrontación con este ámbito histórico-espiritual, discutiéndolo a la base de la oposición genealógica a cualquier despliegue metafísico, ideal o teleológico; así, es posible emitir un juicio en el que se reconoce la verdad proclamada por la ortodoxia filológica no sólo como innecesaria sino prescindible y una entre muchas. Para Nietzsche, sólo una relativización de la filología desde la óptica del arte y la filosofía permitiría una auténtica científicidad que la liberaría del ideal moralizante de una Grecia clásica

²⁹ Rohde, E., "Pseudofilología" en *Nietzsche y la polémica en torno a El nacimiento de la tragedia*, Málaga, Ágora, 1994, pp. 154-155

ejemplar acortando en lo posible la brecha que le separa de la vida, posibilitando su irrupción en formas de vivir concretas y cercanas, no solamente ideales y normativas. Como expresa Gutiérrez Girardot,

...permite, en una palabra, vivir helénicamente, ser hijo del presente con los sentidos abiertos a la recia realidad, tal como lo hicieron los griegos: con sus grandezas, pero también con sus miserias, con su sobriedad, pero también con su sensualidad; con su entrega gozosa al mundo, pero también con el dramatismo y la tragedia de los destinos diarios; y esto en su originaria autenticidad, más allá de los conceptos occidentales de la moral y de la interpretación monista o racionalista o barroca del universo.³¹

Cuando Nietzsche observa en el mundo helénico una validez que trasciende a su tiempo, una singularidad y grandeza frente al mundo moderno, ve en ello una actualidad capaz de juzgar el presente y el porvenir y que puede disponer las bases para, a partir de la crítica, edificar, en contra de los valores tradicionales, la necesidad absoluta de una nueva valoración. Si para él, el cuerpo de la filología clásica estaba formado por un trozo de historia, un trozo de ciencia y otro de estética, sitúa estos conceptos bajo una luz poco habitual. Lo que la filología contenía de historia no debía tener como fin narrar lo acontecido en el pasado, narrar una época un tanto maquillada con los engaños de la modernidad, sino comprender una ley dominante en el flujo de los fenómenos³².

³⁰ Sánchez Meca, D., *Introducción a El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 16

³¹ Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 52

³² Sloterdijk hace una interpretación muy interesante de la actualización del mundo griego en la modernidad al proponer que la interpretación nietzscheana de la historia es la visión de un mitólogo de la historia para el cual si bien la profundidad de la conciencia trágica de Grecia fue sustituida por la visión optimista y vulgar de la ilustración socrática, la superficialidad de ésta debe necesariamente ser denunciada y conducir a un renacimiento de la primera. Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 53: "Así es como aparece la historia espiritual de Europa: como el flujo y reflujo de un único motivo, que gira y oscila entre el ascenso, el declive y el progreso. La construcción histórica nietzscheana posee la primitiva circularidad del mito. Lo que

Nietzsche busca la actualización de la *grecidad*³³, despojando a la modernidad de sus rótulos y convirtiéndola en punto de partida para redescubrir las verdades fundamentales del helenismo. Para el intérprete, el problema radica en cómo concebir que el individuo de la conciencia histórica actualice objetos tan temporalmente y culturalmente lejanos. Uno de los elementos que pueden ayudar a comprender esta actualización recae en el culto al genio como la capacidad de congeniar con el espíritu griego basándonos en la convicción nietzscheana de que lo semejante es entendido por lo semejante y que existe un puente entre el pasado y el presente en el que el hombre activo, el poseedor de fuerza plástica y memoria creativa, se detiene y mira tras de sí.

Pues su mandato reza así: lo que fuera capaz una vez de dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de "hombre", ha de estar también eternamente presente, tiene que ser posible eternamente. Que los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que en ellos se una la cadena de montañas de la humanidad a través de milenios, que lo más alto de un momento histórico hace mucho tiempo acontecido siga siendo aún lo más vivo, claro y grande...³⁴

En su segunda intempestiva, publicada cuando la polémica con Wilamowitz, a partir de la tesis de *El Nacimiento de la tragedia*, es aún reciente, Nietzsche desarrolla la cuestión del valor de la historia como una toma de postura frente a la filología ortodoxa que le había acusado de no avocarse a la investigación de la verdad. Si la relacionamos con su interpretación sobre Grecia, Nietzsche hace una extrapolación de la filología como reflexión filosófica sobre la

transcurre cíclicamente es un pesimismo heroico, que nace y muere como un ser vivo, seguro de su renacimiento."

³³ Retomo aquí el concepto de Sloterdijk.

³⁴ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 54

historia en un llamado a la integración de vida y conocimiento, una historia que es necesaria pero de un modo distinto, necesaria no para la satisfacción del saber sino en la medida en que sirve para la vida y para la acción pues, dirá Nietzsche, retomando las palabras de Goethe, “Por lo demás, me es odioso algo que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato.”³⁵ Desde su punto de vista, la historia también se fundamentaba en la escisión entre teoría y práctica que enmarcaba la tradición metafísica occidental. Esto significa que la objetividad,³⁶ no era más que una ilusión, un prejuicio acerca de las virtudes del hombre moderno. Hacer historia, opina Nietzsche, es mucho más que registrar los hechos del pasado “tal y como ocurrieron”, excluyendo la reflexión y con ello la subjetividad del cognoscente por cuya cancelación termina por no acceder al problema de la historia. El historicismo enfoca el pasado con sus propios valores e ignora la verdad de la época que estudia, legitimándose a sí mismo a partir de una concepción teológica de la historia que no permite al presente liberarse del tiempo pasado; no hace más que avalar los vicios de una época y su verdad termina por ser una verdad indiferente y sin consecuencias para la vida pues pone de lado todo carácter formativo que posibilite una nueva historia. La objetividad del erudito no es más que una plena indiferencia hacia lo más elevado y poco frecuente y su creencia en la metafísica de la historia le convierte, asegura Nietzsche, en “sepulturero del presente”, unas veces en nombre de los muertos, otras en nombre del proceso. Su debilidad no le permite penetrar el pasado, no cabe duda que los excesos del historicismo proceden de un cuerpo débil y enfermo, incapaz de buscar la verdad, que es múltiple; sólo busca la parte de verdad que le es necesaria para aferrarse a la vida y verse confirmado dentro de la racionalidad política y espiritual de su

³⁵ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 47

propia época. No sólo cancela el pasado, más aún, el presente, en el cual actúa con la poca fuerza que puede surgir del aburrimiento y el hastío. Por ello, dirá Nietzsche,

Sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado, sólo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinareis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de ser conservado y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante! De lo contrario, no haréis otra cosa que descender el pasado a vuestro nivel.³⁷

Según esta interpretación, la historia ha sido escrita por hombres débiles que ni reflexionan ni viven, que carecen de una experiencia superior al común de los hombres y cuya incapacidad para hacer surgir el acontecimiento en lo que tiene de singular, de agudo, debilita al pasado y a quien a él se acerca. El deber de conocer todo, vicio propio de la época moderna, no hace más que mostrar una falta de gusto y de criterio para la selección de los ejemplos de la historia que enseñan a vivir para uno mismo y no para los otros. Esto tiene sus razones ocultas, explica Nietzsche: la producción de hombres débiles garantiza la sobrevivencia de los presupuestos cristianos sobre los que se sostiene la cultura pseudoilustrada. Bajo los valores del conocimiento entendido como “mucho saber” y del objetivismo, la aparente serenidad del historiador no reconoce lo importante y en una invocación a la verdad, a la ley de las esencias, en fin, a la necesidad eterna, reduce todo a su más bajo denominador pues “Les falta el verdadero gusto por las cualidades fuertes y enérgicas de la Antigüedad. Se

³⁶ Comprendida como el estado a partir del cual el historiador contempla un acontecimiento con todos sus motivos y consecuencias con una pureza tal que no ejerce ningún efecto sobre su subjetividad, como si le fuese posible reconstruir la esencia empírica de las cosas.

³⁷ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 93-94

convierten en panegiristas y se hacen ridículos”³⁸ y “Esto demuestra que no tienen necesidad alguna de energía, de lo contrario, sabrían dónde está su alimento”.³⁹

Para Nietzsche, cuando el hombre de ciencia borra de su propio saber toda huella de querer, se convierte en un esclavo porque lo que quiere es un querer eterno, porque elimina su propia individualidad para que otros puedan tomar la palabra por él. Debe eliminar su propia perspectiva y sustituirla por algo universal, una voluntad universal ante la cual adquiere una cuasiexistencia, como la de los muertos en el Hades, sombras que poseen la forma del hombre pero ninguna de sus cualidades: “La sombra del Hades en Homero ¿qué especie de existencia evocan? Yo creo que son la imagen de los filólogos; más vale ser jornalero que semejante evocador exangüe del pasado.”⁴⁰

La objetividad, pues, entraña la inversión de las relaciones entre el querer y el saber y a la vez la creencia necesaria en la Providencia, las causas finales, la teleología. Partiendo de este principio, para Nietzsche es imposible un verdadero acercamiento a la Antigüedad cuando éste se utiliza para cumplir con los objetivos de la época y las necesidades generales.

Cuando el componente histórico de la filología se transforma en una filosofía de la historia, una filosofía de la cultura que debe cumplir con una función estética, no sólo por ser concebida bajo el instinto artístico sino por colaborar para una comprensión de la vida como obra de arte, los griegos no son sólo un agente efectivo para la glorificación del pasado sino para la crítica del presente al mantenerse en relación vital con los problemas actuales. En la visión genealógica, el historicismo, que para Nietzsche encubre la creencia en el progreso racional de la realidad, pierde sus estatutos de verdad y objetividad y, al

³⁸Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 273

³⁹ Nietzsche, F., *Op.cit.*, p. 275

negarle la teleología como camino de perfeccionamiento, lo inscribe en el cuerpo mismo del devenir, con sus intensidades y sus desfallecimientos, posibilitando que el estudio del pasado sea un puente hacia una valoración de la existencia como algo que carece de fines. Si bien el espíritu historicista había hecho de la filosofía, la ciencia y el arte medios al servicio de los poderes fácticos, de la comodidad y la felicidad, garantizadas por la ausencia de conciencia, bajo el análisis genealógico podía descubrirse la procedencia de esta falta de veracidad que había acabado no sólo por desnaturalizar al hombre sino al tiempo. Había, pues, que analizar la interpretación clásica bajo los acontecimientos que le habían dado forma y descubrir con ello su procedencia agitando aquello que parecía inmóvil e inalterable.

Si en la interpretación nietzscheana, la filología consiste más en iluminarse la existencia, verla en su plenitud, su ambigüedad y su libertad, desarrollar un juicio sobre la Antigüedad no equivale a la exangüe evocación del pasado; no se trata de copiar a los griegos, como si fuese posible el retorno de lo helénico, como si lo helénico no fuese la expresión de una época determinada cuya restitución es algo imposible e incluso ya caduco; como señaló Nietzsche, “La Antigüedad habla con nosotros cuando ella quiere, no cuando nosotros queremos.”⁴¹ Tratar de restituir una civilización ya desaparecida habla en todo caso de la ausencia de creatividad moderna y de una cierta esterilidad de las concepciones fundamentales.⁴²

Bajo la reflexión nietzscheana, conocer, e incluso imitar el pasado, no excluye la reflexión y la subjetividad, ni tampoco el valor de hacer historia, de mantenerse en relación vital con los problemas y, a través de la reflexión crítico-

⁴⁰ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 251

⁴¹ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 277

⁴² Para el caso, me gustaría citar a Winckelmann, J.J., *De la belleza en el arte clásico*, México, I.I.E., UNAM, 1959, p. 116: “Lo contrario al pensar independiente es el copiar, no imitar; por aquél entiendo la

cultural, desarrollar una cultura viva y proyectada hacia el futuro. Es necesario sentir lo que la Antigüedad significa para los modernos: ponerse ante ella como frente a un espejo y ser consciente de una confrontación que bajo el instinto filosófico suponga lo que Herbert Frey llama una mirada etnológica de la modernidad sobre sí misma para despojar a los valores de su pretensión absolutista y abrir la perspectiva de nuevas posibilidades, credos y mitos.⁴³ Tomando en cuenta los derroteros de la Razón, la tarea no es fácil; habría que disponer de una capacidad simbólica que nos permitiese comprender a los griegos bajo una mirada estética y no sólo conceptual.

Claro que para este fin se necesitaría, sobre todo, una gran potencia artística, un creativo elevarse por encima de las cosas, un abismarse amoroso en los datos empíricos, una poética reelaboración de tipos dados —para esto si se requiere objetividad, si entendemos ésta como una propiedad positiva.⁴⁴

servil derivación, más con éste puede lo imitado asumir, por decirlo así, si es conducido con buen sentido, otra naturaleza y puede llegar a ser original y propio.”

⁴³ Frey, H., “Zoroastro y la tradición occidental” en *La genealogía del cristianismo ¿origen de Occidente?*, México, CONACULTA, 2000, pp. 16-17: “La “mirada etnológica” convirtió al otro en objeto de una observación; las conductas de los otros se comparaban con la norma propia, que era precisamente la europea, considerada de validez general, y así los estándares del viejo continente se trocaron en la medida de toda concepción de valor y de toda conducta. Constituirse en sujeto de ese proceso de dominio implicaba eximir las normas propias de todo cuestionamiento, con el fin de proclamar la propia cosmovisión como la única posible. A través del proceso de la conquista de culturas extraeuropeas, Europa, o dicho de otro modo, el Occidente, como sistema integral de las cosmovisiones y conductas posibles, puso en tela de juicio a todas las demás civilizaciones, en tanto que se eximía a sí mismo y sus valores de la propia razón. En vista de su omnipotencia, el Occidente no estuvo en condiciones de aplicarse a sí mismo las experiencias de la mirada etnológica.

[...]Porque aplicar a Europa misma la mirada etnológica significa concebir el desarrollo de Occidente como una entre muchas posibilidades evolutivas y despojarlo así de un carácter absoluto. La frialdad de la mirada etnológica, sin embargo, implica aún algo más: someter al cristianismo, esa religión exclusiva de Occidente, considerada única garantía de salvación, al mismo examen que han tenido que soportar todos los credos y mitologías extraeuropeas. Entonces se sitúan en el centro de la crítica todos aquellos postulados que Europa ha emitido desde la Edad Media y que han determinado su forma de vida.”

⁴⁴ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 92

Para el filósofo alemán, la enseñanza de los griegos apunta a la capacidad para asimilar y transformar la influencia de otras tradiciones gracias a una fuerza original y activa que niega esa pretensión “desinteresada” en el puro apego a la objetividad. Así, el valor educativo de la filología no consiste en la restitución del helenismo a través de depuradas técnicas científicas que terminan por dar una imagen parcial y deforme de éste, sino en comprender mejor el presente y con ello construimos un porvenir, entendiendo a los griegos como una escuela de lo humano. En todo caso, las grandes personalidades de la historia deben enseñarnos a creer en nosotros mismos, de ahí que los estudios clásicos deban desarrollarse en base a la necesidad de la aparición del individuo y no para ensanchar las filas del rebaño con seres útiles, listos y productivos. Así las cosas, la interpretación de Grecia supone una crítica profunda al presente y la construcción de la imagen del filólogo como un escéptico de la cultura. Según Nietzsche, el filólogo más que un científico debe ser un artista, alguien para quien la limitación histórica no actúe de forma agobiante sino que atrayendo lo pasado y lo extraño hacia sí, lo transforme en fuerza y sangre, en combustible para incidir como individuo en la historia transfigurando lo acontecido en historia nueva. Tendríamos pues que transformar a los griegos, y luego superarlos.

La tarea sería superar el helenismo por el hecho. Mas para esto había que conocerle antes. Hay una escrupulosidad que sólo es pretexto para la inacción.(...) Hasta se puede decir que no se debe saber de un asunto más de lo que haga falta para llevarle a cabo. Además, es el único medio de conocer algo verdaderamente, el intentar hacerlo. Si intentásemos vivir la Antigüedad, estaríamos cien leguas más cerca de ella que con toda la erudición imaginable. Nuestros filólogos no dan muestras de querer imitar la

Antigüedad; por esto la Antigüedad no produce efecto en nuestras escuelas...⁴⁵

El instinto estético —si entendemos “instinto” como el órgano espiritual del conocimiento inmediato y como lazo de unión entre el hombre y el mundo— implica en este contexto un desplazamiento de los problemas de la metafísica tradicional al terreno en que ya no son objeto o representación del saber sino síntomas o fenómenos de la vida; por ello, el conocimiento del pasado ya no significa limitarse a observar lo acontecido para satisfacer al saber en sí mismo sino un aumento de conocimiento para el fin de la vida y bajo la conducción de este objetivo superior.

Al servicio del presente y del futuro, enfrentarnos filosóficamente a los griegos significa para Nietzsche el inicio de una crítica basada en la desconfianza y la distancia irónica de lo que hasta ahora nos ha sido inculcado como cierto y como punto de partida para toda valoración. Para Nietzsche, encarnar desde nuestro propio tiempo lo helénico como metáfora supone una metamorfosis de la existencia humana a partir de un cambio en la actitud fundamental del hombre: la recuperación de sí mismo a partir de la reflexión de que toda trascendencia es una apariencia proyectada. La clave estriba en que no hay una misma significación para todos los distintos emergeres de la historia. En este sentido, Nietzsche pliega un sistema de interpretación a un nuevo sistema y a una nueva voluntad para la cual no es posible recoger en una totalidad cerrada la diversidad del tiempo, es decir, se opone a las miradas de fin de mundo, a las visiones apocalípticas, a las verdades eternas y, en consecuencia, a una “Grecia clásica” y a una “serenidad griega”.

⁴⁵Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 298

Para el filósofo alemán, a la cultura clásica ni se la posee ni se le puede regalar. Ella desciende sólo sobre algunos y la forma en la que se deja atrapar es siempre distinta ya que supone una posición activa y creativa frente al tiempo histórico. Así, la Antigüedad constituye un parámetro con el cual medirse. El mito de su grandeza, de sus sentimientos ideales, han sido hasta ahora, dice Nietzsche, una visión ingenua que se ha confundido con un hecho. Cuando la filología logre divorciarse de ese sentido común descubrirá otra Grecia, una manera fundamental de ver en la que se revelara el fondo espantoso y malvado de los grandes acontecimientos del espíritu. Si el filólogo logra entender que el estudio de la Antigüedad no supone una caminata por las galerías de un museo, sino una actividad para comprender el presente, entonces la filología puede ser eterna y la cultura una cultura en continuo cambio y en continua destrucción creativa de valores e ideales. Sólo una filología que se sostiene en la reflexión y la subjetividad, que no se apoya en ningún absoluto, adquiere una mirada disociante que identifica el carácter problemático de los acontecimientos y que es capaz de reconocer momentos de debilidad o fortaleza.

En la filosofía del joven Nietzsche, conocer la Antigüedad, establecer vínculos con ella, supone una renuncia a la inercia y a dejarse poseer por el presente, una relación con el pasado que no sofoca el impulso mismo de la vida que avanza. Cito a este respecto a Foucault:

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial e imponerle una nueva dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las

morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimiento en el teatro de los métodos.⁴⁶

Ya que el filólogo debe ser un observador de su época que distinga lo propio de lo ajeno, debe ser intempestivo y volver las cosas contra sí mismas, liberar a la memoria de los modelos metafísicos y antropológicos, es decir, redimir al hombre de la modernidad y su base cristiana. Y es que entonces el historicismo cae por su propio peso, la historia se despliega entonces como una contramemoria en la que se afirma una forma completamente distinta de tiempo pues frente al devenir no quiere afirmar lo estable sino el valor del instante, lo cual trae consigo cierta capacidad para sentir de forma ahistórica. Para poder vivir es indispensable, en el pensamiento nietszcheano, resaltar la multiplicidad y la enérgica vitalidad del devenir afirmando consecuentemente la transitoriedad y la vorágine de nuestra existencia. De este modo, la vida no puede ser encajonada en el proceso y no queda por ello agotada. El historicismo se pone al servicio de la vida y al mismo tiempo de una potencia ahistórica para la que es imposible vivir sin olvidar. En ese sentido, el filólogo es también un innovador que produce una historia con la originalidad de su visión y no con la carga de la erudición; el verdadero ilustrado, el individuo, tendrá que ir muchas veces a contracorriente de la historia si ésta se entiende como una teleología determinada y determinante.

Lo cierto es que no es la cantidad de conocimiento la que verdaderamente nos forma ni tampoco la búsqueda de verdad sin consecuencias sobre la vida, no es la actitud pasiva frente a los hechos históricos y la herencia de otros pueblos y otras épocas lo que le permite al hombre alcanzar sus metas, por pasajeras que éstas sean. En el mejor de los casos hay que establecer una lucha entre la

⁴⁶ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 41

naturaleza heredada y nuestro propio conocimiento, una lucha que anula nuestra posición meramente epigonal, el ser receptores pasivos de la tradición con la consecuente incapacidad para producir, que no para estudiar, la historia. La historia, dice Nietzsche, debe contribuir a hacernos sinceros y no a construirnos máscaras, debe ser fuente de acontecimientos que permitan a las personalidades llegar a ser libres y verídicas consigo mismas y con los otros, no sólo en palabras sino en los hechos. Asomarse al pasado tiene más que ver con una experiencia vital propia y debe tener un efecto directo sobre la vida y la acción. Los ejemplos del pasado son actos llenos de vida que muestran que si lo grande fue posible quizá sea posible de nuevo, pero es necesario no torcer el pasado y contemplarlo cual simple espectador. Los que echan una mirada al pasado armados de una fuerza simbólica y creadora, artística, pueden verse fortalecidos por tal visión y sentirse animados por la lección de los orgullosos y los fuertes que comprenden que lo que realmente vive no da importancia a la existencia, aquellos que no buscan preservarse a cómo de lugar. El simple conocer momifica los hechos y nos imposibilita hacer algo grande, como comenta Nietzsche,

[...] lo principal siempre es que exista una necesidad de aprender y de experimentar algo. Lo que se descubre y se recopila de modo artificial permanece muerto, o sea, no se combina con un corazón productivo ni se convierte en carne y sangre, sino que pesa sobre el individuo y le perjudica: son como balas de plomo en el cuerpo.⁴⁷

La tarea que adjudica Nietzsche a la filología, en tanto que genealogía y filosofía de la historia, parte de una postura creativa frente al pasado cuya objetividad es una conjunción entre querer y saber que neutraliza las verdades universales y cuya postura crítica implica, al abatir ilusiones protectoras, correr un

riesgo. Podría pensarse que definir a un objeto no por lo que es sino por lo que debiera ser, que el interpolar una apariencia lejana con una cuestión cercana, parte de un error metódico por el cual toda pretensión científica pierde confiabilidad. Sin embargo, hemos dicho que en Nietzsche historia, ciencia y arte adquieren tonalidades distintas en su pensamiento con el fin de establecer la idea de que el conocimiento no tiene derecho a la verdad absoluta, que, por el contrario, sujeto al tiempo, no puede ser más que relativo. La jovialidad, cuyo uno de sus aspectos es no someterse o ser esclavo del pasado, supone que se sepa justa y oportunamente qué olvidar y qué recordar, un instinto poderoso para distinguir en qué momento pensar de modo histórico o ahistórico. En la segunda intempestiva, Nietzsche plantea que la historia pertenece al ser vivo de tres maneras: el historicismo monumental habrá de recordarnos que se han hecho grandes cosas y que tal posibilidad no está agotada; sin embargo, posee un grave peligro pues lo monumental acaba por imponerse como molde interno y externo y hace que “los muertos entierren a los vivos”, desahuciando la importancia del presente. Por otra parte, el historicismo anticuario querrá conservar y venerar pero

He aquí siempre próximo un gran peligro: finalmente llega el momento en el que todo lo viejo y lo pasado que entra en esta perspectiva visual se toma igualmente digno de veneración, repudiándose y desechándose sin respeto, por contra, todo lo que no reconoce el carácter venerable de lo viejo, es decir, todo lo que es nuevo y está en continuo cambio.⁴⁸

⁴⁷ Nietzsche, F., “Cómo llegar a ser filólogo” en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 285

⁴⁸ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 63

El venerar ya no apunta a la veneración de la vida misma, es “la hora del embalsamador”, se preserva la vida, pero no se la genera. Nuevamente lo antiguo, como en el caso anterior, deja de ser energía para convertirse en museo. El tercer modo, el de la historia crítica, se vuelve totalmente imprescindible pues en él se hace visible la necesidad de quebrar y disolver el pasado para poder vivir, un pasado que ha de juzgarse y cuya condenación no la proporciona jamás la razón historicista sino la vida misma.

Es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas.⁴⁹

Nietzsche, aclaremos, no aboga por una experiencia original de la vida al margen de la historia; aún emancipados de las aberraciones de las generaciones anteriores, señala, no podemos negar que procedemos de ellas, pero no es menos cierto que llega un momento de colisión entre la vida y la historia, entre el querer vivir y nuestro conocimiento. El individuo tendrá que extraer de lo acontecido lo que él quiere y no dar tanta importancia a las causas como a los efectos, construyéndose así un pasado *a posteriori* al servicio del futuro y del presente, un intento que siempre es peligroso, opina Nietzsche, porque la implantación de un nuevo instinto y una nueva costumbre muchas de las veces termina por demostrar que las segundas naturalezas son más débiles que las primeras.

⁴⁹ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 65

En Nietzsche, interpretar el pasado supone transformarlo en vida presente fuera de la sucesión temporal; el pasado, bajo esta perspectiva, se torna un oráculo, lo que Nietzsche llama “una posible arquitectura del futuro”, luchando muchas de las veces contra el propio tiempo. Este esfuerzo supone una ilusión rota ya que la confianza depositada en un curso inexorable de las cosas queda cancelada. Ante la sospecha del ocaso, la inevitable sinceridad ante lo ilusorio, lo violento y lo carente de sentido, la época actual resuena como un débil tañido de cuerda. El ocuparse en una renovación de la filología, haciendo una interpretación genealógica y una genealogía de las interpretaciones, el sentar las bases de una filosofía del futuro, supone para Nietzsche una ocupación un tanto *crepuscular* que muestra, desde su punto de vista, la decrepitud y la ancianidad de una humanidad heredera de la idea cristiano- teológica para la cual nuestro mundo es la cima de la ciencia y la moral, la meca del progreso, el triunfo de la necesidad histórica universal. En el fondo, esta creencia no es sino resultado de una total ofuscación en la que el vástago tardío de los tiempos se ha anulado a sí mismo amoldándose a lo dado y entregando su personalidad al “proceso del mundo”. Lo ya conocido tiene que volver a ser formulado como algo nunca antes visto, habrá quizás que violar ciertas devociones, derribar y abandonar lo que hasta entonces habíamos tenido por cierto y, con ello, enfrentarnos a nuestra propia época.

Un espíritu intempestivo reintroduce lo discontinuo y no se apoya en ninguna constancia pues nada en el hombre le parece lo suficientemente fijo como para reconocerse en los demás. Le es imposible enmudecer frente al tiempo milenario y protesta frente a una concepción del tiempo monótona que obstaculiza la posibilidad de lo nuevo en la vitalidad del presente. Este hombre invita al olvido y a superar en sí mismo el propio tiempo para afirmar la pluralidad de verdades, de decisiones y, por tanto, de acciones cuyo terreno sólo puede ser

el de un politeísmo ontológico que reclama la necesidad de la aparición del individuo, de un osado “creer en nosotros mismos”. Para Nietzsche, pues, la historia pertenece a los luchadores, a los hombres que viven preparándose para ser hombres verdaderos que aman la vida a pesar de su conocimiento trágico, es decir, la conciencia del sinsentido metafísico de la vida. Y así, el filósofo confiesa:

...sólo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto, sólo en tanto discípulo de la Antigüedad, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de este tiempo actual. Una experiencia a la que tengo derecho por tanto a causa de mi trabajo como filólogo clásico. Porque no sabría qué sentido tendría la filología si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro.⁵⁰

Ser intempestivo significa no sujetarse, a pesar de las ataduras al propio tiempo, a lo ya dicho, supone renunciar a ser un epígono de épocas pasadas. La intempestividad es aquella fuerza plástica capaz de regenerar las formas y darle nueva vida a lo ya dicho tomando como guía las propias pasiones y sabiendo que aquello que se dice no contribuye en ningún sentido al curso de las cosas. La Grecia de Nietzsche es intempestiva porque en ella el filósofo juega con el tiempo retando lo actual, lo trasgiversa en un salto acrobático en el que la interpretación del pasado se construye como una promesa, una voluntad de futuro que Nietzsche aquilató como una gran esperanza.

⁵⁰ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 39

CAPÍTULO II

EL FILÓSOFO COMO MÉDICO DE LA CULTURA

“Donde quiera que haya habido sociedades poderosas, gobiernos, religiones, opiniones públicas, donde haya habido, en fin, una tiranía, allí ha sido odiado el filósofo. Porque la filosofía procura a los hombres un asilo en el que no puede forzar la entrada tiranía alguna, las cavernas de la interioridad, el laberinto del pecho. Y eso exaspera a los tiranos. Ahí se ocultan los solitarios. Pero ahí les acecha también el mayor peligro”.

Nietzsche
Schopenhauer como educador

La postura que Nietzsche asume respecto a la filología entraña, como hemos visto en el capítulo anterior, una postura reflexiva y crítico-filosófica sobre la crisis de la modernidad. La subsecuente nueva interpretación de Grecia, que supone una filología efectiva absorbida en filosofía, persigue, para el filósofo alemán, la producción de una cultura alternativa a la actual, cuyo plan para una nueva vida se asienta en la más antigua visión del mundo de cuyo espíritu surge la pregunta por el sentido de la existencia humana en la totalidad del ser. La posibilidad de definir los límites de esta alternativa va a partir de una filosofía de la cultura que se desarrolla como un proceso de autocrítica respecto de lo actual y como una vuelta a los valores del pasado si por ello entendemos la fundamentación del concepto de cultura en la imagen trágica del mundo desarrollada por los griegos cuyo cimiento místico, estilo artístico total, productividad creadora y auto representación en la obra de arte van a constituir para la confrontación del mundo moderno consigo mismo la medida de toda valoración. Si bien Nietzsche defiende una renovación cultural, la cultura por él soñada no se basa en el progreso sino en el regreso a los mitos del clasicismo temprano en los que va a identificar una apertura al imperio del juego dionisiaco, cuya reinstauración y transposición, al dejar atrás la tradición cristiana y el concepto de dios como sintetización de una mortal hostilidad hacia la vida, abriría las puertas para una nueva relación con el mundo.

En la crítica nietzscheana, una cultura alterna se mostraba no ya como un ideal sino como una necesidad, algo por lo que había que trabajar activamente y cuya consecución partiría en dos la historia europea. Tan concreto le parecía este fin que el nuevo periodo cultural tendría su sede y su germen en Bayreuth y sus ejemplos humanos se veían concretados en Wagner y Schopenhauer. La definición de este nuevo periodo partió de la crítica a su propia época y es en las consideraciones intempestivas donde Nietzsche, identificándose a sí mismo

como guardián de una nueva cultura, dirigió una crítica filosófica y sociopolítica a la cultura alemana y su satisfecha placidez, un ataque a todo aquello que parecía victorioso en un mundo dogmáticamente fijo. Estos escritos son claves para su desarrollo como filósofo pues a lo largo de ellos pueden percibirse las discusiones tempranas sobre la relación entre arte, vida y filosofía, el carácter y el cultivo del genio, la educación y su vital dimensión erótica así como la diferenciación entre una sabiduría genuina y el mero conocimiento que produce la ciencia.

La primera de estas consideraciones intempestivas, *David Strauss, confesor y escritor*, publicada en 1873, prosigue con las tres posteriores la crítica a la cultura que desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*, y en ella Nietzsche traza la imagen negativa de la cultura, lo que ésta no debe ni puede ser. La guerra franco-prusiana de 1870 aparecía ante sus ojos como la coronación de la barbarie cultural y no como el triunfo de la cultura alemana de la que hacía alarde el espíritu patriótico de la nación que festejaba con entusiasmo el triunfo del reich bismarckiano. Habiendo participado momentáneamente en ella como enfermero voluntario, Nietzsche presenció todos los horrores generados por el fanatismo nacional: la desolación del campo de batalla, los heridos, la propagación de la disentería y la difteria, de las que él mismo había sido víctima, se grabaron en su mente de tal modo que durante largo tiempo, como expresa en una de sus cartas, siguió escuchando “un lamento infinito”. Lo que más le hería era, además de las pérdidas culturales, la unanimidad con la que académicos e intelectuales se sumaban a la opinión pública y a la creciente ola del orgullo nacionalista, y, tácitamente, al deterioro de la cultura. Militares y filisteos se abrazaban y confundían el Reich alemán con el espíritu alemán; la pseudoilustración y su relación con el régimen militarista eran el “enemigo interno” de Alemania. Asimismo, este estado de embriaguez era avalado por los periódicos y las

instituciones que aplaudían el triunfo del Estado en aras a la protección de sus intereses.

Frente a la guerra de conquista y la victoria alemanas, Nietzsche encarnaba el papel de Casandra y preveía que el futuro de la cultura alemana estaba más amenazado que nunca:

La opinión pública dominante en Alemania parece casi prohibir el que se hable de las consecuencias malas y peligrosas que se derivan de las guerras, que se derivan en especial de una guerra terminada en victoria: tanto mejor dispuesta está la gente a dar oídos, por el contrario, a aquellos escritores que no conocen opinión más importante que la pública y que por ello compiten afanosamente entre sí en ensalzar a cual más las guerras y en andar indagando entre gritos de júbilo los enormes fenómenos de la influencia que éstas tienen sobre la moralidad, la cultura y el arte. Sin embargo, quede aquí dicho: una victoria grande es un peligro grande. Más difícil le resulta a la naturaleza humana el soportar una victoria grande que no el soportar una derrota; y aun parece más fácil el alcanzar una victoria grande que no el soportarla sin que de ella se derive una derrota más grave. Pero de todas las malas consecuencias que está acarreado la última guerra sostenida con Francia, acaso la peor de todas ellas sea un error que se halla muy extendido y incluso es general: el error de la opinión pública y de todos los opinantes públicos que aseveran que también la cultura alemana ha alcanzado la victoria en esa lucha y que por tanto es ahora preciso engalanarla con aquellos florones que corresponden a unos acontecimientos y éxitos tan fuera de lo ordinario. Esa ilusión es sumamente perniciosa: y no, por ventura, porque sea una ilusión —pues hay errores que son muy saludables y benéficos—, sino porque es capaz de trocar nuestra victoria en una derrota completa: en la derrota y aun la extirpación del Espíritu alemán en provecho del «Reich alemán».¹

¹ Nietzsche, F., "Strauss, el confesor y el escritor" en *Consideraciones Intempestivas I*, Madrid, Alianza, 1988, pp.23-25.

Eran tiempos de guerra pero la naturaleza heroica debía ejercerse en otros campos de batalla, el momento exigía combatientes que luchasen, sí, pero contra el espíritu de la época, como señalará Nietzsche en su segunda intempestiva:

De hecho, ya es hora de entrar en batalla con un ejército entero de malicia satírica contra las aberraciones de sentido histórico, contra ese deleite excesivo en el proceso de detrimento de la existencia y de la vida, contra el desplazamiento irreflexivo de todas las perspectivas.²

Para el filósofo alemán, Prusia representó un poder extraordinariamente peligroso para la cultura y los efectos de la guerra se develaban más terribles que la guerra misma. El 24 de mayo de 1871, corrió la falsa noticia del incendio y destrucción del Museo del Louvre. Ante este hecho, Nietzsche cayó en la cuenta del terrible decaimiento que se cernía sobre la cultura alemana y que resonaba no sólo en los acontecimientos aislados sino en la totalidad de la época. La voz general veía en la victoria sobre Francia una expansión de la cultura alemana, la ofuscación ante los triunfos de una política imperialista cancelaba la posibilidad de tomar una posición crítica, es decir, de dissociarse de las opiniones generales y percibir en los hechos el signo de verdades más profundas.

Así, Nietzsche escribe a Gersdoff, en 1871:

Sobresaliendo por encima de la lucha de las naciones nos asustó la espantable cabeza de la hidra internacional que apareció de repente, como anuncio de otras luchas muy distintas en el porvenir. Si pudiéramos hablar extensamente sobre esto llegaríamos con seguridad a coincidir en que, precisamente en tal manifestación, descubre nuestra vida moderna y, en

² Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 123

general, toda la vieja Europa cristiana, pero, sobre todo, la por doquier ahora reinante "cultura" católica, el enorme daño que en sí llevan y que afecta al mundo. Estaríamos también de acuerdo en que todos nosotros, con todo nuestro pasado, somos culpables de estos horrores que ahora salen a la luz y que debemos por tanto, poseer la suficiente conciencia como para no imputar únicamente a aquellos infelices el crimen de una lucha contra la cultura. Sé lo que quiere decir "una lucha contra la cultura". Cuando me dieron la noticia del incendio de París permanecí durante varios días completamente deprimido y lleno de pesar y dudas. Toda la existencia científica y filosófico-artística me parecía un absurdo en tiempos en que aún era posible que un solo día destruyera las más sublimes obras de arte y hasta periodos artísticos enteros. Me refugié con absoluta convicción en el valor metafísico del arte, pensando que éste no existe por y para los desgraciados hombres, sino que tiene que cumplir más altas misiones. Pero aun en mi mayor dolor no pude arrojar la piedra sobre los autores del sacrilegio que, para mí, no eran sino portadores de una culpa general, culpa sobre la cual hay mucho que meditar.³

El Louvre no había ardiendo, pero el clamor con el que se había acogido la falsa noticia era un síntoma terrible. El "enemigo interno" de Alemania, la pseudoilustración y su relación con el régimen militarista, socavaba toda posibilidad de conformar una cultura, por el contrario, la ponía en contra de sí misma, la traicionaba. Si bien Nietzsche define a la cultura como la unidad del estilo artístico en todas las expresiones de la vida de un pueblo⁴, la nación

³ Nietzsche, F., "Carta a von Gersdoff, 1871" en *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 95-96

⁴ Lo que Nietzsche entiende por "unidad de estilo" puede percibirse en su comentario sobre Wagner que retomo de Löwitt, K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, Inglaterra, University of California Press, 1997, p 123: "I recognize in Wagner such an anti-alexander; he spellbinds and unites what was isolated, weak, and loose; he has if a medical term is permitted, an *astringent* power; to this extent he belongs to the quite great cultural forces. He rules over the arts, the religions, the various national histories, and is nevertheless the opposite...of a spirit that merely compiles and orders; for he molds and animates what has been assembled, he is a simplifier of the world."

alemana adolecía o bien del caos de estilos o de la total ausencia de éstos, el “filisteísmo cultivado” daba forma a una época de inconciencia e irreflexibilidad capaz de ver en sus engendros el surgimiento de la cultura.

Para Nietzsche, reinaba era un permanente estado de barbarie en el que la homogeneidad y uniformidad de las opiniones truncaba la posibilidad de toda unidad de estilo y permitía al filisteo convertirse en árbitro supremo de los problemas actuales, contraponiéndose de este modo a toda búsqueda de una cultura original en la que la voluntad filosófica impulsase el redescubrimiento del mundo. Si retomamos la idea de Sloterdijk⁵, según la cual la descripción de nuestra posición histórica determina la cualidad de nuestra actitud histórica, la creencia ciega en el progreso, sostenida por la visión historicista y su teología disfrazada, enemiga de todo nuevo cultivo y cambio de rumbo, se legitimaba en la creencia de fines universales convirtiéndose, según Nietzsche, en “Una religión que de todas las horas de la vida humana, tiene a la última por la más importante, que predice la conclusión de la vida terrenal, que condena a todos los vivos a vivir en el quinto acto de la tragedia...”⁶

Vivimos una época de barbarie, indica Nietzsche, cuya enfermedad y deterioro se ocultan tras los oropeles de retóricas vacías, cuyos méritos son medidos con la vara de una unánime mediocridad, si por ésta entendemos la ausencia de una postura intelectual que se observa a sí misma y en ese observar emite un juicio sobre la existencia y en él un motivo para acciones efectivas. El

⁵ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 55: “Quien proclama una teoría del progreso, se sitúa irremisiblemente en el drama del progreso como participante, portador o culminante. Quien defiende una teoría de la decadencia, se presenta a sí mismo como alguien afectado por esa decadencia -sea bajo la forma de la lamentación, la resignación o, simplemente, resistiendo. Quien diagnostica renacimientos o momentos de cambio, desempeña el papel de partera, agente del cambio, o incluso candidato a la reencarnación. Y, en definitiva, quien profetiza los ocasos, se define a sí mismo como moribundo, como practicante de la eutanasia, plañidera o, a lo sumo, como alguien que se aprovecha de los cadáveres de una cultura moribunda.”

⁶ Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 106-107

filisteísmo, la jerga docta, la acumulación de palabras sobre palabras sin tener en el fondo nada que decir, ocultando hábilmente la carencia de pensamiento y de una concepción fundamental del mundo, tiene el efecto de un veneno paralizador. La cultura acaba siendo un medio para mantenerse “a la altura de los tiempos”, es decir, un medio para conservar la incapacidad del hombre dividido y sus producciones mediatizadas, más claro aún, algo que contradice a la cultura si podemos entender por ella, en una de sus posibles acepciones, el poder plástico del hombre y de la sociedad para transformarse a sí mismos. Para Nietzsche, la cultura tiene más que ver con una voluntad de futuro que con la preservación de lo habido y lo victorioso cuando éstos suponen la satisfacción de hábitos que fundamentan modos de pensar y una fórmula general de “salud” que desacredita todo aquello que pueda molestar o cuestionar estos hábitos y su rentabilidad. Habiendo inventado la fórmula que postula la racionalidad de lo real, el filisteo trata su realidad como estándar de la razón en el mundo y es a partir de esta fórmula que se investiga, se hace arte y se filosofa, es decir, ni se establece una verdadera búsqueda, ni se crea, ni se piensa.

Tomemos el ejemplo más sencillo y frecuente. Imagínese a las naturalezas menos o totalmente no artísticas armadas y enfundadas en esta historia artística monumental: ¿contra quién lanzarían ahora sus armas? Pues contra sus tradicionales enemigos, los espíritus poderosamente artísticos, en realidad contra los auténticamente veraces de esa historia: los que son capaces de aprender para la vida y traducir lo que han aprendido en una práctica más elevada.⁷

El apoyo general a verdades sumisas de las que nadie, muchos menos los poderosos, tienen que temer, es incondicional; aquí, otra verdad es siempre un

⁷ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 58

huésped incómodo. De este modo, el poder político, el poder religioso y la opinión pública se izan como celosos guardianes de una orientación que está en conformidad con los designios del Estado para el cual una verdad se convierte en exigencia moral y en un uso conveniente de los conceptos. Para Nietzsche, el filisteo es inconsecuente por naturaleza, se las arregla con palabras agresivas más no con actos agresivos: es sólo un héroe de las palabras que carece de fuerza para oponerse a un estado de cosas. En la primera intempestiva, Nietzsche nos da un ejemplo: Strauss declara su renuncia al cristianismo de tal modo que no perturba la paz mental de nadie. Cuando enaltece a Darwin, cuya teoría en ese momento se abría paso con fuerza, como uno de los grandes benefactores de la humanidad no alcanza a derivar de su teoría del mono un código moral para la vida en el que se establece la guerra de todos contra todos y el privilegio de los fuertes, es decir, una auténtica ética darwiniana. Esto hubiera supuesto una mente intrépida, aquí hubiera tenido la oportunidad de demostrar su valentía al sostener la afirmación de que el hombre es una criatura de la naturaleza y nada más, un ser que siempre olvida que criaturas similares a él poseen los mismos derechos y se siente a sí misma como la más fuerte buscando eliminar a los más débiles, un verdadero concepto de humanidad que no teme a las consecuencias nihilistas del materialismo. Pero para Strauss, filisteo por excelencia, el epítome de toda moralidad recae en el hecho de que el hombre no es meramente una criatura de la naturaleza sino que debe comprender que sobre todas las diferencias individuales los hombres no son distintos uno de los otros pues poseen las mismas necesidades⁸ y participan por

⁸ En su segunda intempestiva, Nietzsche cita a Grillpazer en quien identifica su propia postura. Nietzsche, F., *Ibid*, p. 90: "Todo hombre tienen su necesidad particular, de modo que millones de direcciones corren paralelamente, se entrecruzan en líneas rectas y curvas, se desaffian, se frenan, se impulsan hacia atrás y hacia adelante, asumiendo su carácter azaroso para el resto y así, descontando las influencias de los acontecimientos naturales, imposibilitan la demostración de una necesidad envolvente y omniabarcante de lo que acontece."

igual en la naturaleza como una “nueva revelación de la bondad eterna”. Así como cree en la igualdad de todos los hombres, su “religión del porvenir” cree en una totalidad, en una unidad de espíritu y naturaleza que confiere a la especie su ley immanente. Valiente optimismo, expresa Nietzsche, negar el caos y el azar haciendo proceder todo de leyes eternas cuya existencia es fuente de toda vida, toda razón y toda bondad. Aquí la especie parecería ser la verdadera portadora de las propiedades que la Iglesia atribuye al individuo como dios-hombre. Con esta falta de honestidad, exclama Nietzsche, Strauss participa en la escenificación del espectáculo metafísico y su libro es el oráculo portátil del filisteísmo alemán cuyos más atrevidos representantes siempre se enfrentan religiosamente a la verdad, es decir, sin atreverse a liberarse de un dios misericordioso, del Estado, de la política y la opinión pública.

De hecho, esa conjunción de bravuconería y debilidad, de palabras locamente audaces y acomodamiento cobarde, es ese cuidadoso andar sopesando de qué modo y con qué frases se puede impresionar unas veces al filisteo y otras hacerle caricias, es esa falta de carácter y de fuerza con apariencia de fuerza y de carácter, es esa carencia de sabiduría pese a toda la afectación de superioridad y de madurez de la experiencia —de hecho son esas cosas, todas esas cosas, lo que yo odio en este libro.⁹

Las seis ediciones de este libro y su bienvenida en los círculos eruditos, representó para Nietzsche un problema que no deja de provocar al pensamiento pues un agudo observador de la época no puede dejar de sentir espanto ante el espectáculo de la miopía generalizada. La unanimidad es la prueba de que la época está demasiado acostumbrada a sí misma, para ella “Todo está bien”. El

⁹ Nietzsche, F., “Strauss, el confesor y el escritor” en *Consideraciones Intempestivas I*, Madrid, Alianza, 1988, p. 94

impulso alemán hacia el estudio infatigable, como si la cultura consistiese en la acumulación de conocimiento, más que un exceso, señala una falta de fuerza y una especie de asilo contra la bajeza a la que el alemán tendría que enfrentarse sin tal derivativo y a la que, sin embargo, muchas veces se ve enfrentado. El filisteísmo cultivado, cuyo virtuosismo recubre una tajante limitación del conocimiento y del juicio, es el árbitro supremo de los problemas actuales y se contrapone de este modo a los buscadores de una cultura original y originaria en la cual priva una comprensión intuitiva del mundo, en este caso, la intuición de la contingencia y el absurdo del ser, verdad incómoda para todos aquellos que creen en una razón que se realiza progresivamente en el devenir del mundo, en la identificación entre razón y realidad y la consagración del Estado como su mayor culminación. Esto significa que el historicismo sólo vendría a avalar los vicios de una época, la confianza ante los “hechos consumados” y la “racionalidad del proceso”. El filisteo, engendro consumado de la época, no desea ni peligros ni problemas, por ello los disuelve transformando las diversas materias de estudio en “disciplinas históricas”, sobre todo aquéllas que pueden llegar a perturbar, como la filosofía y la filología clásica cuando ésta ha sido penetrada por un verdadero entendimiento de la Antigüedad ante el cual la época se confronta consigo misma y pone en tela de juicio los valores que hasta entonces la habían sostenido.

El presente, dice Nietzsche, se caracteriza por su impotencia e incapacidad para crear algo que pueda proyectarse fuera de los círculos eruditos hacia la vida. Por ello, dirá Nietzsche, el campeón de la cultura, el hombre reflexivo y activo, vive en un permanente estado de oposición. En su escrito *De la relación de la filosofía de Schopenhauer con una cultura alemana*, elaborado en 1872 como introducción a un libro no escrito, Nietzsche señala:

Si, ahora, a esta llamada cultura histórica, desprovista de fantasía, y al baboso filisteísmo, enemigo de todo lo grande, añadimos aquella tercera cofradía, brutal y desenfrenada, de los que corren “en pos de la dicha”, el “in summa” constituirá tal extravagante algarabía y tal descoyuntamiento de miembros, que el pensador, tapándose los oídos y cerrando los ojos buscará asilo en el más apartado desierto, allí donde pueda oír lo que de todos los extremos de la Naturaleza y de las estrellas llegan hasta él. Allí hablará con los grandes problemas que le circundan, cuya voz, por cierto, resuena tan terrible como eternamente inhistórica. El cobarde retrocede ante su frío aliento y el calculador pasa ante ellos sin sospechar que existen. Pero el “ilustrado” es el que lo pasa peor, porque se ocupa de ellos con gran fatiga. Para él, estos espectros se transforman en tejidos de conceptos y en figuras sonoras. Quiriendo cogerlos, cree filosofar; tendiendo hacia ellos, cree encaramarse en la filosofía de la historia, y cuando ha coleccionado y amontonado una serie de abstracciones y tópicos, puede sucederle que tropiece en su camino con un verdadero pensador y derribe con un soplo sus castillos.¹⁰

Si bien todo pensamiento y acción están dirigidos por los intereses de las clases eruditas y el Estado, coartando toda capacidad de traspasar los límites, para Nietzsche es evidente que la investigación filosófica no debe subordinarse a los intereses vitales de la tecnociencia que hace de ella un pensar domesticado que al guiarse por verdades sumisas es incapaz de enfrentar cuestiones de fondo.

Pero la “verdad” de la que tanto hablan nuestros catedráticos parece ser, en realidad, un ser mucho menos exigente, del que no hay que temer desorden ni infracciones del orden establecido: una criatura cómoda y amable que

¹⁰ Nietzsche, F., “De la relación de la filosofía de Schopenhauer con una cultura alemana” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 319

refuerza una y otra vez los poderes establecidos, de modo que nadie debe temer de ella; en definitiva, ¿qué otra cosa es sino “ciencia pura”.?¹¹

Todo se subordina a intereses egoístas y fines materiales: se trata de filosofar para vivir, es decir, para ganarse un puesto en el mercado de trabajo y asegurar la propia subsistencia; sin embargo, señala Schopenhauer,

...la primera condición para hacer algo real y genuino en filosofía, como en poesía y en las bellas artes, es una disposición fuera de toda normalidad, una disposición que, contra lo que es la regla de la naturaleza humana, en lugar del esfuerzo subjetivo en pro de la felicidad de la propia persona, instaura un esfuerzo completamente *objetivo*, que se dirige a otro tipo de realizaciones ajenas a la propia persona, y al que incluso se le llama muy acertadamente *excéntrico*, con lo cual se caracteriza, empero, como quijotesco.¹²

Por ahora, dice Nietzsche, todo aspira a ser “moderno” y “de acuerdo con los tiempos”. La novedad no debería significar “lo actual”, es decir: la falta de honestidad, la sobriedad y aridez del discurso, el *tutti unísono*, la fe confundida con el conocimiento, el conocimiento separado de la vida y el Estado como el fin hacia el que deben tender todos los hombres como rebaño. “La actualidad”, este concepto tan moderno, sólo piensa en el presente y no se atreve a echar una mirada al futuro al que se dirige y cómo aparecerá ante los ojos de la posteridad.

Nietzsche reconoció en Schopenhauer una idea propia: el espíritu de una época está determinado por su filosofía dominante, lo cual va a determinar la totalidad de una cultura; qué puede esperarse entonces de una época en la que la desfachatez y el disparate han suplantado al conocimiento y al intelecto, de un

¹¹ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 40

¹² Schopenhauer, A., *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 49

mundo puesto al revés en el que se confunde con la salud lo que es enfermedad y lo efectivo con aquello que reporta un buen sueldo y honores. Si aquello que se alaba es lo que la gente lee y lo que constituye el alimento espiritual de la generación que se está formando, si la filosofía, la ciencia y el arte se convierten en medios al servicio de los poderes fácticos, la comodidad y la felicidad, qué puede esperarse de la formación educativa si ella está en manos de un sistema que no quiere sino producir hombres en los cuales vea cumplido sus objetivos, es decir, hombres desindividualizados, funcionarios útiles de los cuales asegurarse su incondicional docilidad. En una época en la que prevalece la idea de que la cultura coincide con la mayor suma de conocimientos, en la que el instituto ejerce el papel de maquinaria productora de eruditos y saberes especializados, el pedagogo se guía más por la erudición, por el afán de saber, que por una verdadera vocación para la enseñanza.

La desproporción que generalmente se observa entre las llamadas vocaciones y nuestras verdaderas cualidades demuestra cuán débil es el imperio de la razón entre los hombres y, en cambio, cuán decisivo es el acaso: los mejores casos son excepciones, como los matrimonios felices; y aún parece ser que no es a la razón a quienes los debemos. El hombre elige su oficio cuando aún no está en estado de elegir, cuando no conoce las diferentes profesiones ni se conoce a sí mismo; luego, consume los mejores días de su vida en el oficio elegido, aplica a su desempeño toda la inteligencia que posee y, a fuerza de práctica, adquiere un máximo de capacidad. Pero entonces ya suele ser demasiado tarde para emprender algo nuevo, y la sabiduría tiene siempre algo de caduco y de atonía muscular.¹³

¹³ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 245

Los escritos filológicos de Nietzsche, elaborados durante su estancia como profesor en Basilea, son una crítica a las instituciones educativas elaborada no desde fuera sino desde dentro y en ellos se pregunta por la justificación y el fundamento de las pretensiones culturales y humanas de la filología. Nietzsche asumió su cátedra de filología como un paso intermedio en su camino de filósofo pues la academia nunca le pareció que pudiera contribuir en su tarea de educador; una tarea que tenía que llevarse a cabo más allá de las aulas y más allá de la formación de filólogos que continuasen por la senda de lo ya establecido y válido para la época. Si bien para Nietzsche los estudios clásicos debían fundamentarse en un “aprendizaje genético reflexivo”¹⁴ que posibilitase la aparición del individuo y no en ensanchar las filas del rebaño con seres útiles, listos y productivos, debían partir de una propedéutica filosófica cuya exigencia coincidiera más con la profundidad de lo aprendido que con la extensión de lo enseñado. La miseria de una época para la cual el principio superior de educación obedece al “cuanto más mejor”, por el cual la enseñanza no se configura como un poder transformador sino deformador, se opone al ideal educativo griego en el que Nietzsche identifica un poder formativo para la vida que haría de la filología una aventura. A decir de Sloterdijk, “En este contexto, la teoría deja de ser ya una maquinaria discursiva que trabaja al servicio de los funcionarios del pensamiento para ser un escenario en el que la vida se transforma en el “experimento del hombre que busca el conocimiento”¹⁵

Al criticar la falsificación de la ciencia filológica por la incapacidad crítica y pedagógica de la mayoría, al desenmascarar las falsas pretensiones y la negación de sus fines, para Nietzsche la filología como agente educativo debía preparar el terreno para el nacimiento de otro tipo de hombre tomando como guía

¹⁴ Nietzsche, F., “Cómo llegar a ser filólogo” en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 281

un poder formativo para la vida. Así, una nueva pedagogía condenaba a sus ojos los institutos y las universidades y hacia del filólogo no el continuador de hábitos pseudoeducativos sino el precursor y guía de una nueva cultura; de este modo, la docencia representó para Nietzsche una gran tarea en tanto que construcción de un porvenir. En una de sus cartas expresa:

Cierto es que yo exijo a toda ciencia su pasaporte, y si no me puede probar que en su horizonte existe algún gran fin civilizador...la dejo pasar de todos modos, puesto que los búhos tienen el mismo derecho a la existencia en el reino científico que en el de la vida, pero aunque las citadas ciencias-búhos hagan muecas patéticas y se calcen el coturno, no deben tomarse en serio sus gestos. Ahora bien, algunas de estas ciencias llegan a sí a la senilidad y entonces ofrecen un repulsivo aspecto cuando con su cuerpo consumido, secas venas y boca marchita, buscan la sangre de jóvenes naturalezas florecientes y la chupan como vampiros. Entonces el deber de todo pedagogo es mantener a la frescas fuerzas lozanas lejos de los abrazos de tales ancianos monstruos, los cuales son venerados por los historiadores, odiados por el presente y serán destruidos por el porvenir.¹⁶

Si bien el ojo avisado desconfía de la época y su alianza entre inteligencia y riqueza como imperativo moral, sabe que falta el ideal o la meta de una educación verdaderamente ilustrada que apunte a la unicidad productiva del individuo y restaure la relación entre interioridad y exterioridad, rota por la ciencia y la educación de la ilustración oficial. La afición a la antigüedad es para Nietzsche algo sobre lo que se debe estar prevenido ya que

¹⁵ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 48

¹⁶ Nietzsche, F., "Carta a Paul Deussen, 1868" en *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 57

Es bastante fortuito que tanta gente encuentre la satisfacción de su deseo de saber en la antigüedad. No tienen necesidad de empezar de nuevo, lo cual delata un cierto tipo de inercia y de falta de iniciativa. Muchos vienen a la filología de manera puramente negativa, como los hijos de las clases distinguidas van a la jurisprudencia. Otros se dejan influir por los más viejos.¹⁷

Qué alejada estaba la educación del ideal clásico de educación, de la *paideia* entendida como la formación de un alto tipo de hombre, del ideal griego de la formación humana y de la cultura como concepto formativo. Falta el ideal o la meta de una educación verdaderamente ilustrada porque la actual se opone a la productividad del individuo, a su unicidad múltiple, a la armonía entre el interior y el exterior, pues ella supone un hombre que se enfrenta al molde o al proceso. Ciertamente tratar de hallar estas fuerzas en el actual estado de cosas es difícil si se toma en cuenta la generalidad del decaimiento. Una reforma educativa, pues, no podría buscar sus fundamentos en lo moderno sino plantear la posibilidad de su futuro tomando como ejemplo e impulso la idea educativa de los griegos.

Pero mientras los más nobles postulados del espíritu alemán no sean apoyados por el genio griego, como por un firme remo, contra la corriente de la barbarie, mientras de ese espíritu alemán no emane un afán devorador por los griegos, mientras la perspectiva, lograda a causa de tantos esfuerzos, de la ciudad griega, en la cual mitigaban su sed Schiller y Goethe, no llegue a ser la Meca de los hombres mejores y mejor dotados, el ideal de educación clásica del Instituto carecerá de cimientos; y, por lo menos, no habremos de vituperar a los que combaten la estrechez de miras científicas y eruditas del

¹⁷ Nietzsche, F., "Cómo llegar a ser filólogo" en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 265

Instituto y quieren precaver a los alumnos de las seducciones de ese fantasma chillón que se suele llamar ahora "cultura" e "ilustración".¹⁸

Las fuerzas que, según Nietzsche, sostienen una cultura y una educación que cancelan al individuo productivo, están avaladas por las fuerzas del historicismo y el cristianismo cuyo triunfo sobre la moralidad antigua ha sentado las bases para el desmantelamiento moral del hombre, esto es, cuando éste ve su fin en otro y no tiene en sí mismo el fin de su existencia, convirtiendo su vida en "una ridícula comedia".

La mayor parte de los hombres no se tiene por individuos; esto lo demuestra su vida. La pretensión del cristianismo de que cada uno de nosotros no se preocupe más que de su salvación tiene como contraste la vida humana en general, en que cada uno vive como un átomo entre otros átomos, pero no como un resultado de generaciones anteriores, sino en expectación de un futuro. Sólo en tres formas de existencia es el hombre un individuo: como filósofo, como santo y como artista. Esto nos enseña que el hombre de ciencia mata su vida. ¿Qué tienen que ver la doctrina de las partículas griegas con el sentido de la vida? Esto nos enseña también que un número infinito de hombres viven preparándose para ser hombres verdaderos; por ejemplo: el filólogo como preparación del filósofo, que luego utilizará su trabajo de hormiga para formarse un juicio sobre el valor de la vida. Pero cuando no hay dirección, la mayor parte de este trabajo de hormiga es absurdo y superfluo.¹⁹

La desindividualización significó para Nietzsche el grave desmantelamiento moral del hombre en favor de una mediocridad sin sello propio, de una medianía

¹⁸ Nietzsche, F., "El porvenir de nuestros centros de enseñanza", 2da conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 265

uniformada al servicio del presente para la cual una cultura que nos hace solitarios “es condenada como “egoísmo elevado”, como un “epicureismo inmoral”.²⁰ Nietzsche identificará el aborregamiento del hombre europeo con la educación cristiana y con una filología que al institucionalizar el espíritu griego edulcora sus fuerzas activas del mundo griego cuyo pesimismo acepta como legítimos todos los instintos que forman parte de la sustancia humana tratando de sublimar su energía. La filología del futuro debía agotarse en el manejo de los instrumentos científicos sino que al presentar lo eternamente válido del mundo griego, debía proponer a la barbarie de su tiempo un camino de formación suprema abierto no por el más brillante progreso de la ciencia, no por el más moderno reglamento escolar ni tampoco por la más difundida formación política de la masa, sino por la terrible cabeza gorgónea de lo clásico contra las desviaciones serviles de lo actual. Pronunciarse por el “hombre ideal”, el hombre de una Grecia no edulcorada, entraba en abrupta contradicción con la creencia en el “progreso”, en el “aumento y la dignificación de las ciencias”, preguntándose si el aumento de saber constituye en verdad un progreso mientras bajo su peso se degenera el instinto artístico, político y religioso. La filología clásica debía poseer un verdadero estímulo pedagógico que apuntara a la conformación del individuo y a una “iluminación de la existencia” a partir de una nueva imagen de la *grecidad*²¹ y su fundamental alma trágica.

Al optimismo del progreso, Nietzsche opondrá el renacimiento del mito trágico que, según él, fundamenta a la cultura griega. La concepción dionisiaca del mundo, expresada en la tragedia griega, será para el filósofo una noción

¹⁹ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p.249

²⁰ Nietzsche, F., “El porvenir de nuestros centros de enseñanza”, 1ra. conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 246

²¹ Retomo el concepto de Peter Sloterdijk en *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000.

directriz de la cultura que presenta a Grecia en su “época trágica” como un ejemplo de estilo artístico total y una productividad creadora capaz de proporcionar un criterio de valoración. Frente a un mundo que se auto representa en la obra de arte trágica, el hombre moderno se identifica más por su carácter de niño mimado, por su incapacidad para ostentar el instinto de lucha por la existencia y la necesidad del arte, preocupándose primero por un primer instinto de conservación en el que el trabajo se convierte en punto de referencia desde el cual se interpretan y valoran los distintos aspectos de la vida. Si bien el griego confería sentido a la existencia por medio de ilusiones artísticas, la contemplación de lo bello no le engañó acerca de su destino, equiparable al de cualquier otra criatura de la naturaleza, sometida a la violenta necesidad y a la lucha por la existencia, como Nietzsche resalta en su pequeño ensayo *El Estado griego*:

Lo que en esta terrible constelación de cosas quiere vivir es, en el fondo, un trasunto del entero contraste primordial, del dolor primordial que a nuestros ojos terrestres y mundanos debe aparecer insaciable apetito de la existencia y eterna contradicción en el tiempo, es decir: como devenir. Cada momento devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de innumerables seres, engendrar la vida y matar es una misma cosa. Por esto también debemos comparar la cultura con el guerrero victorioso y ávido de sangre que unce a su carro triunfal, como esclavos, a los vencidos, a quienes un poder bienhechor ha cegado hasta el punto de que, casi despedazados por las ruedas del carro exclaman aún: “¡Dignidad del trabajo! ¡Dignidad del hombre!”.²²

²² Nietzsche, F., “El Estado griego” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 187

Para el crítico del hombre enajenado de la época moderna, para el incitador del instinto de verdad, para el cual lo verdadero no es lo que se muestra teóricamente lógico, sino aquello cuya importancia radica en satisfacer exigencias vitales, la filología no podía ser la ciencia de los eruditos sin visión creadora, sino el arte de crear hombres que posibiliten el surgimiento del hombre nuevo; no podía ser sino pedagogía y para ello había que conquistarle aún sus medios educativos. El filólogo, en cuyas manos estaban los espíritus de los más jóvenes, debía ser un filósofo, un observador y, antes nada, un hombre cuyo instinto estético diera forma a la particularidad de los individuos bajo su tutoría. Para que un filólogo, subraya Nietzsche, alcance el status de pedagogo tiene primero que hacer el intento de ejercer la ciencia filológica como algo más allá de un simple ejercicio de la inteligencia y la memoria y, siendo educado él mismo por la Antigüedad, transformarse en un difusor de la búsqueda de un nuevo círculo de valores que logren extraer más no resolver el enigma de la existencia proporcionando una enseñanza sobre la esencia del querer humano y su ínfimo, pero grandioso, lugar en el cosmos. Habiendo comprendido el mundo griego, con base en una necesidad de empezar de nuevo, el filólogo podía convertirse en un precursor del “reestablecimiento de la visión antigua en el pico de la modernidad”, como bien ha definido Löwitt²³.

En su ensayo *Cómo llegar a ser filólogo*, escrito en 1875, Nietzsche reconoce tres instintos fundamentales en un enseñante superior: 1. la inclinación pedagógica 2. la afición a la antigüedad y 3. el puro deseo de saber. Estos tres elementos deben encontrar equilibrio ya que la acentuación de un aspecto sobre los otros termina por corromper toda posibilidad formativa. El impulso sólo por la inclinación pedagógica no permite comprender la afición por la Antigüedad y

²³ Löwitt, K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, Londres, University of California Press, 1997.

convierte al candidato en un mero instructor de lenguas. En cuanto a la afición a la Antigüedad, hay que prevenir respecto del falso concepto que se tiene de cultura clásica en los centros de enseñanza siendo que ésta no se alcanza sino como fruto de la madurez. La inclinación unilateral al tercer aspecto suele ser la más común, indica Nietzsche, y usualmente delata un cierto tipo de inercia y de falta de iniciativa en la que sólo se produce el historiógrafo o el lingüista. El gran filólogo sería aquel en el que crecen y se forjan armónicamente unidos estos tres instintos. Más aún, Nietzsche exige del maestro ideal ser no virtuoso genial sino un genio productivo, un intermediario de enorme receptividad capaz de establecer un puente entre los grandes genios y los genios por venir, entre el pasado y el futuro. Tal parece que lo único a lo que aspira el filólogo es a ser un buen profesor de instituto, un reproductor de lo ya dicho para asegurarse la subsistencia, todo ello en detrimento de las nuevas generaciones. Mucha de la ineficacia de los profesores de filología recae, indica Nietzsche, en una falta de disposición natural que permita la comprensión de nosotros mismos a través de los griegos y de los griegos a través de nosotros, más aún del estudio de la Antigüedad como un acercamiento a la comprensión de la vida. Enmarcados en una “cultura de los intereses”, los filólogos explican los oscuros rincones del mundo griego con arreglo a sus teorías, viendo aparecer en el mundo griego lo que de antemano han puesto en él, cancelando los inconvenientes rasgos orgiásticos y misteriosos, por ello, dice Nietzsche, “Los filólogos sucumben ante los griegos —lo cual es muy de lamentar—, pero la Antigüedad amenaza ser destrozada por los filólogos.”²⁴

Para Nietzsche, los institutos de educación son un laboratorio de erudición pero no de una erudición una que funciona como herramienta de una cultura

²⁴ Nietzsche, F., “El porvenir de nuestros centros de enseñanza”, 3ra. conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 274

consciente de sus fines más nobles, sino como aquella “que podría compararse a la hipertrófica hinchazón de un cuerpo enfermo” y que degenera en uno de los escenarios de la barbarie que suele designarse con el pomposo nombre de “cultura alemana del presente”.

Con la afirmación del elemento pedagógico de la filología clásica, Nietzsche retoma por otros caminos la concepción originaria de la ciencia de la Antigüedad y, en el fervor de la polémica con los científicos de su profesión, profundiza la oposición y postula una pedagogía que es resultado del rechazo a la ciencia y de la entrega al instinto y al arte. Para él, sólo el impulso interior es señal de que se está lo suficientemente maduro como para ser filólogo, cuando realmente puede uno apropiarse de los antiguos, siempre y cuando utilice un buen método, una adecuada orientación y una vez que se hallan clarificado las propias intuiciones fundamentales. La tarea pedagógica del filólogo supone antes una concepción de lo clásico a la que se ha llegado de un modo personal, e incluso vivencial, desconfiando de la falsa idealización del mundo griego y la creencia ciega en su poder educativo pues, comenta Nietzsche, “Si nuestro mundo oficial comprendiese cuan inactual es la Antigüedad, no se pondría la educación en manos de los filólogos.”²⁵

Nietzsche propone tres elementos indispensables para la formación de un filólogo:

Éste ha de acercarse a la Antigüedad desde tres puntos de vista: 1. Le hace falta llegar a ser internamente receptivo de ella; 2. Tiene que ser educado por la Antigüedad para hacer posible que su educación pueda a su vez aprovechar a otros; 3. Tiene que tomar parte en la Antigüedad como erudito para familiarizar a la juventud con el espíritu científico. Así, como hombre,

²⁵ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 255

como pedagogo y como erudito tiene que aproximarse a la Antigüedad. Lo más importante (lo más difícil) consiste en dejarse penetrar por la Antigüedad con amor y experimentar su diferencia con ella. Sólo entonces puede ser educado por la Antigüedad (“el niño tiene que amar a su padre si éste debe educarlo”), y sólo entonces llegará a ser un erudito verdaderamente productivo (sólo del amor nacen las visiones más profundas).²⁶

Si el conocimiento de la Antigüedad supone, como hemos visto en el capítulo anterior, la desarticulación de los valores con los que se le ha juzgado, y si ello conlleva la crítica al mundo moderno, si los estudios clásicos sólo pueden nacer del conocimiento del presente y como tarea para comprender mejor el propio tiempo, el educador ideal en tanto que “genio productivo”, intermediario entre el pasado y el futuro, debe ser un intérprete, un dominador de la hermenéutica, del arte del constante paralelizar. Para interpretar es necesario primero comprender y percibir las diferencias, por ello, resulta indispensable para el estudio y el fomento de la filología clásica, ser “hombre moderno”, esto es, estar consciente de las diferencias del tiempo y de los pueblos y saber establecer analogías.

El medio más importante de favorecer la receptividad respecto a la Antigüedad es ser un hombre moderno que esté en relación con los grandes modernos. Es particularmente importante familiarizarse con Winckelmann, Lessing, Schiller y Goethe, de modo que sintamos de algún modo con ellos y a partir de ellos lo que es la Antigüedad para el hombre moderno. Tenemos que suscitar el impulso, la nostalgia. Luego, si es posible, es conveniente una práctica de las artes para sentir los puntos de diferencia.²⁷

²⁶ Nietzsche, F., “Cómo llegar a ser filólogo” en *El culto griego a los dioses*, España, Aldebarán, 1999, p. 267

En la segunda conferencia de *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza*, Nietzsche recalca el papel de la filología también como la capacidad de discernimiento entre la barbarie y el helenismo:

No hay formación clásica que pueda prosperar sin este secreto de las formas. Allí donde paulatinamente se va formando el sentimiento que puede discernir entre la forma de la barbarie, es donde por primera vez se inicia el impulso que nos puede llevar a la única patria de la cultura, a la Antigüedad griega. Ciertamente que este impulso, por sí solo, no nos abriría las diamantinas puertas del helenismo; necesitamos al propio tiempo, a nuestros grandes maestros, a nuestros clásicos alemanes, para poder ser transportados en sus alas a esa tierra de promisión, a Grecia.²⁸

Si bien Nietzsche postula el renacimiento de la cultura a partir no sólo de la reorientación de la interpretación del mundo griego, sino también de los grandes representantes del espíritu alemán, que no de la cultura alemana, el catecismo de las “ideas modernas” abre el espacio en el que el filisteo corroe como gusano las obras de los grandes poetas, pues su interpretación no supone en ningún momento una posición moral ni la elevación de los propios ideales, sino una caída vertiginosa que se manifiesta en la calidad de estas mismas interpretaciones. Los clásicos, bajo el uso que de ellos hace el filisteísmo y su razón ilustrada, no son “nuestros clásicos” —señala Nietzsche refiriéndose, por ejemplo, a Beethoven, a Haydn, a Goethe— sino estatuas de cera cuyas producciones se vuelven débiles e inefectivas pues sólo se toma de ellas “aquello que sirve para un servicio doméstico”. Contradiendo todo impulso creador del artista, ya que al filisteo le es propio mantener un estado de cosas que le

²⁷ Nietzsche, F., *Op. cit.* p. 267

²⁸ Nietzsche, F., “El porvenir de nuestros centros de enseñanza”, 2da conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 261

legítima, una cómoda conciencia supone que ya todo está dicho. Así, los clásicos alemanes, como los griegos, son utilizados para construir un mundo idílico, un refugio frente a los verdaderos problemas, en el que sólo puede asumirse la posición del epígono. La única forma de enaltecer a los clásicos, dice Nietzsche, es ir en busca de su espíritu y su coraje y saber que sus producciones no pueden ser agradecidas a una cultura que les honra en relación a su rentabilidad, “a lo que prometen los teatros cuando se tiene dinero para acceder a ellos”. Si acaso, dirá Nietzsche, estos creadores geniales engendraron su obra a pesar y no con la ayuda de la época, son seres incomprensibles, casi elegidos, que supieron encontrar su camino atravesando las vicisitudes de la época, madurando, sin embargo, a la luz del sol nacional educativo que los marchita y los admira pero no como ejemplo de lucha incesante y de búsqueda.

Necesitáis saber que todos esos nobles espíritus de que os enorgullecéis, por vosotros, por vuestra barbarie, vivieron ahogados, consumidos, agotados prematuramente. (...) Vosotros constituisteis, para cada uno de ellos, la resistencia del “mundo imbécil”, del que habla Goethe en el epílogo de *La Campana*. Para cada uno de ellos representabais la incomprensión, la envidia, el egoísmo. A pesar de ello, crearon sus grandes obras, y sus ataques se dirigieron contra vosotros, y por vosotros murieron prematuramente, antes de terminar su jornada, destrozados y amargados.²⁹

Para Nietzsche, en todos los campos de la actividad intelectual puede percibirse la resistencia pasiva del “mundo imbécil”, por ello, cuando se aboga por un nuevo concepto de filología, una “filología del futuro”, y por un nuevo tipo de establecimientos de enseñanza, no se trata de una simple “aspiración ideal” sino de una necesidad, incluso casi orgánica, como la del hambre. Se trata aquí

²⁹ Nietzsche, F., *Op. cit.*, 4ta conferencia, pp.290-291

de realidades evidentes cuyo reconocimiento es el umbral para una verdadera ilustración que logre diferenciar entre la esfera baja y la superior de una cultura. El ideal pedagógico de la nueva pedagogía, a partir de la cual es posible la reconstrucción de todas las otras instancias culturales, con su marcado carácter comparativo y su sustancia polémica, se diferencia del ideal clásico precisamente por la perspectiva que imponen la polémica y la crítica de la época. En Nietzsche, la polémica va a penetrar y a mover todo; la filología es controversial por la interna y permanente contradicción en su concepto, en tanto que tiene en sí una tarea científica, artística y ética, por su confrontación con el presente, por su radical exigencia de las personalidades, por su fundamento instintivo; por ello, es una filología que constantemente es replanteada y a través de la cual el presente se confronta consigo mismo.

La filología, como ciencia de la Antigüedad, naturalmente, no ha de ser eterna, sus temas se han de agotar. Pero lo que no se ha de agotar es la acomodación. siempre nueva, de cada tiempo a la Antigüedad, el medirse por ella. Si asignamos a los filólogos la tarea de comprender mejor su tiempo por medio de la Antigüedad, entonces la filología será eterna. Esta es la antinomia de la filología: siempre se ha comprendido la Antigüedad por el presente, y ahora ¿tendremos que comprender el presente por la Antigüedad? En efecto: la Antigüedad la hemos comprendido siempre por nuestra experiencia de la vida, y luego, por la Antigüedad así reconstruimos, hemos medido nuestra vida presente. Por consiguiente, el hecho vivido es el supuesto absoluto de un filólogo, lo cual quiere decir: primero, ser hombre, y sólo entonces se podrá ser un filólogo útil. De aquí se sigue que los viejos serán buenos filólogos cuando en los periodos activos de su vida no hayan sido filólogos. ³⁰

Hay pocos filólogos, señala Nietzsche, fuera de aquellos que viven de la filología, de aquí que sea posible comprender la ausencia de un amor por la Antigüedad que produzca filólogos desinteresados. El amor desinteresado por la Antigüedad implica no ceñirse a la habitualidad del concepto de lo clásico, y si de acuerdo con Nietzsche puede asegurarse que el siglo XIX ha puesto en el mundo griego aquello que le confirma, entonces, el acercamiento desinteresado a la filología supone también la negación de los valores que le son más caros a la llamada actualidad. La preparación filosófica para la filología, de la que hemos hablado anteriormente, supone la energía de un juicio sano que rompa la venda de los prejuicios que legitiman lecturas un tanto blandas y apresuradas.

Mencionemos de paso que en Nietzsche “filología” significa también lectura filológica, un arte de la lectura que como interpretación necesita del *tempo lento* para lograr una visión profunda divorciada de aspectos predeterminados. Para el caso, me permito retomar de Karl Löwitt la siguiente cita de Nietzsche:

Philology, that is, is that honorable art which demands one thing above all: to go inside, to allow oneself time, to become silent, to become slow-, as a goldsmith's art and goldsmith's experience of the *word* that has to finish off but fine, cautious work, and that achieves nothing if it does not achieve *lento*. But precisely for that reason, this art is more needed today than ever before; precisely thereby it draws us and charms us most strongly, amid an age of “work”, that is to say: an age of haste, of indecent and sweating speediness, that wants “to get finished” with everything right away, with every old and new book, too; -the philologic art itself does not finish with anything so easily; it teaches one to read *well*, that is, to read slowly, looking with depth, and

³⁰ Nietzsche, f., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 248

caution, with ulterior motives, with doors left open, with sensitive fingers and eyes.³¹

Ya que, como indica Nietzsche en *Cómo llegar a ser filólogo*, “lo verdaderamente digno de ser destacado no aparece a primera vista”, es necesario leer no muchas obras sino un solo libro varias veces para que su comprensión sea una conquista gradual.

En la lectura, el individuo pone a prueba su originalidad y la profundidad de sus presupuestos generales. Es importante saber, en efecto, si lo que se lee se transforma en carne y sangre suyas. A veces el erudito se aburre completamente a fuerza de estar tomando cosas prestadas constantemente. En general, el medio más seguro de no tener ningún pensamiento propio es coger un libro a cada minuto de nuestro tiempo libre. De ahí, aquel verso: “Lo que has heredado de tus antepasados, tienes que adquirirlo para poseerlo”.³²

La filología, penetrada por la filosofía, va a necesitar de una comprensión certera que diferencie entre las etiquetas y lo realmente productivo respecto del mundo griego en conexión con el propio tiempo y con uno mismo; supone un saber claro acerca de lo que nosotros mismos somos respecto a la Antigüedad y si no hay en nosotros restos de tradición que limiten la interpretación. Es por la filosofía que el filólogo evita convertirse en un obrero de la academia y la cultura para alcanzar el éxito en aras de una “fidelidad en pequeño” que persuade mirar de frente a una verdad contradictoria con los valores generalizados. Nietzsche, al postular una nueva filología postula a su vez una nueva filosofía pues considera

³¹ *Prologue to M* en Karl Löwitt: *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, London, California of University Press, 1997, p. 19

que ambas materias, mediatizadas por los intereses estatales de la academia, se han preocupado más por la obtención de honores y laureles que por el afán sincero y fuerte para buscar la clave de la existencia en el acercamiento al mundo antiguo. Ambas profesiones, cuando se pliegan a los objetivos de los institutos, enseñan como verdadero y adecuado lo que en el fondo una religión nacional considera como tal de antemano, convirtiéndose en una especie de clerecía.³³

La preferencia por la Antigüedad se sostiene en prejuicios generalizados, como la falsa idealización del humanismo de los griegos, la creencia ciega en su poder educativo, etc., pero también por los intereses de una clase, la de los filólogos, que impide que se propaguen concepciones sobre el mundo antiguo que muestran los lados terribles y oscuros de la existencia, así como su poder de desestabilización de la época moderna pues, como señala Nietzsche, “..aquél sentimiento de lo helénico, “cuando” una vez es despertado, nos hace agresivos y se traduce en una incesante campaña contra la supuesta cultura de la actualidad.”³⁴ Al amparo de la tradición, el filólogo es un panegirista, un verificador de pensamientos desprovistos de carácter propio. La filología clásica como el hogar de la cultura filistea y el instituto como el lugar en el que se inicia la carrera por las aspiraciones colectivas del individuo —tales como riqueza y poder, elocuencia, un aspecto prestigioso y un nombre importante bajo los incentivos de una falsa ilustración— forman parte de una cultura regida por el servilismo intelectual y presiden la educación como ideal para un

³² Nietzsche, F., “Cómo llegar a ser filólogo” en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 291

³³ F. Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, España, Biblioteca Nueva, 1999, p. 108: “En este sentido vivimos aún en la Edad Media: la historia no es hoy sino una teología encubierta, del mismo modo que la veneración con que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una veneración heredada del clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora a la ciencia”.

³⁴ Nietzsche, F., “El porvenir de nuestros centros de enseñanza”, 2da. conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 262

empleo y como guía de primera necesidad. Así lo hace constar Nietzsche cuando confiesa: “Los filólogos son hombres que utilizan el sentimiento embotado del hombre moderno, sobre su propia insuficiencia, para ganar con ello dinero y pan.

Los conozco, yo soy uno de ellos.”³⁵

La subordinación de los afanes de la Ilustración a los fines del Estado y la economía política produce instituciones que están allí para satisfacer la necesidad de vivir como empleados, comerciantes, militares o técnicos; la producción industrial y la producción cultural coinciden con base en los principios de máxima ganancia y utilidad: producir tornillos y producir de eruditos no parecen diferir entre sí. La orientación ilustrada de la cultura, —cuya expresión más auténtica debería tener como peldaños al arte y la filosofía, orientados y subordinados al genio, cuya patria converge con la aprehensión del helenismo—, se confunde con el mercantilismo ilustrado cuyas máximas son la mayor cantidad de conocimiento e ilustración, la mayor necesidad y obtención de bienes materiales. De este modo, los establecimientos docentes se orientan no hacia el surgimiento del genio, al acrecentamiento del individuo dotado de carácter frente a lo fabricado en serie, sino a la mediocrización del espíritu en un adiestramiento que no busca la cultura misma sino la “máxima ganancia y la felicidad” con las que el hombre moderno, asegura Nietzsche, se engaña respecto al grado de su miseria adornarlo su vida con una apariencia festiva.

Una elegancia engañosa destinada a enmascarar la enfermedad del apresuramiento indigno. Porque en el hombre moderno la avidez por la forma bella que dicta la moda se corresponde con la fealdad de su contenido: aquélla debe ocultar, ése debe ser ocultado. Ser cultivado quiere

³⁵Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos”, en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 273

decir, pues, no permitir que se note cuán miserable y malvado se es, cuán parejo al ave de presa en los deseos y aspiraciones, cuán egoísta y desvergonzado en el goce.³⁶

En un mundo en el que la cristiandad ha invertido los valores fuertes por los débiles y en el cual se pretende que la realidad puede ser sustituida por la utopía de la razón, aquello que es lícito para la formación de un verdadero establecimiento de cultura es tomado como un defecto. Si bien existen hábitos a los que el hombre se ha acostumbrado teniéndolos por adecuados y ante los cuales cualquier acercamiento heterodoxo se tilda de hereje, “La dificultad radica, sin embargo, para el hombre, en que necesita olvidar lo que sabe para fijarse un nuevo fin.”³⁷. Con base en esta conciencia de que lo que parece correcto y verdadero no siempre lo es, habría que abrir los ojos en relación con la filosofía y la filología académicas y examinarlas no sólo desde el punto de vista de su presunta finalidad sino también desde el objetivo de la misma.

La educación, nos refiere Nietzsche, se ha enfocado a preparar para el cientificismo. Agotando las concepciones globales sobre el mundo, la racionalidad se reduce a una actividad instrumental y a medida que avanza se desliga de una dimensión ético-estética; de este modo, se produce una escisión: la fragmentación entre lo interno y lo externo que separa al pensamiento de la acción y, más aún, al conocimiento de la vida. El “hombre culto” se acepta como el fundamento racional y necesario de toda educación, se construye a partir de un saber acerca de la cultura que llena su cabeza de conceptos que proceden de la historia pasada pero que dejan totalmente de lado la intuición inmediata de la vida, dice Nietzsche. Es un hombre cargado de información pero completamente débil cuando tiene que enfrentarse a la experiencia vital del ser humano, ante la

³⁶ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 85

cual muchas de las ideas fijas, como señaló Schopenhauer, “revientan como pompas de jabón”.³⁸ Ya que para Nietzsche la vida es una técnica que debe ser aprendida y ejercitada a fondo para protegerse contra el avasallamiento de las formas religiosas o creyentes, declara:

¡Tú deliras, orgullosísimo europeo del siglo diecinueve! Tu saber no ha llevado a la consumación de la naturaleza sino que destruye la tuya propia. Mide sólo durante un instante tu altura como cognoscente en comparación con tu capacidad de actuar. Ciertamente, asciendes hasta los rayos del sol del saber, hacia el cielo, pero también caes hacia abajo, hacia el caos. El modo que tienes de caminar, de escalar como cognoscente, es tu fatal destino. Tu suelo y todo tu terreno firme se retira a lo incierto. No te quedan más apoyos en la vida, tan sólo telarañas desgarradas que surgen una vez que intentas aferrarte a algo con tu conocimiento.³⁹

Buscar nuestros modelos mediante una mirada valiente al mundo originario de la antigüedad griega, supone descubrir el mundo de lo excelso, lo humano y lo natural. De este modo, la idea esencial de la enseñanza filológica recae en la comprensión de la sinrazón de las cosas humanas, “sin pudor alguno”; esto representa a su vez una terrible sospecha del conocimiento técnico y su autocomplacencia y desemboca en la conjunción entre vida y conocimiento en la que el conocer no significa la paralización de la voluntad sino la auto

³⁷ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 95

³⁸ Schopenhauer: *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 77: “Allí, dando contra lo real, lo determinado, individual y evidente, hallarían en efecto rocas muy peligrosas, contra las que podrían estrellarse sus buques verbales. Y así, en lugar de dirigir con firmeza y energía los sentidos y el entendimiento al mundo empírico existente, que es lo propio y auténticamente dado, lo verdadero, lo que no está expuesto al error y a través del cual nos tenemos que introducir en la esencia de las cosas, no conocen más que las elevadas abstracciones, como ser, esencia, devenir, absoluto, infinito, y cosas por el estilo. Las toman como punto de partida, construyendo sistemas cuyo contenido al final se evapora en meras palabras, que en realidad sirven sólo como pompas de jabón para jugar un rato, pero que no pueden tocar el suelo de la realidad sin reventar.”

recuperación del hombre en un universo carente de fines. Se trata, como dirá Nietzsche en su tercera intempestiva, de una aspiración que lleva cordialmente a la resignación pero en la que, al mismo tiempo y por la resignación misma, el hombre se libera de metas que le son ajenas.

Tener la vida ante sí y posar el ojo sobre la existencia para determinar nuevamente su valor, es el camino hacia una cultura revitalizada, capaz de formular juicios. Nuevamente, los griegos nos dan el ejemplo:

El juicio de los antiguos griegos sobre el valor de la existencia dice mucho más que un juicio moderno, dado que tenían entre sí y en su derredor la vida misma en su plenitud esplendorosa y porque en ellos, y a diferencia de lo que nos ocurre a nosotros, el sentir del pensador no se veía turbado por la escisión entre el deseo de libertad, belleza y grandeza de la vida y el impulso a la verdad, que se limitaba a preguntar por el valor real de la vida.⁴⁰

Con la inhibición del impulso filosófico —que quiere interpretar a la vida como un todo—, la ciencia ejerce una “acción inmoral” pues un afán sincero por la verdad no encuentra cabida y, mucho menos, la fuerza para desarrollar una auténtica crítica ilustrada. Si bien para Nietzsche el estado de curiosidad filosófica está a la base de una profunda y elevada cultura,

A dominarle y paralizarle, a desviarle y contrapesarle se han dirigido todos los esfuerzos de los que creen en la cultura actual, empleando como remedio favorito la paralización del instinto filosófico por la cultura histórica. Un sistema escandalosamente célebre ha inventado la fórmula de esta paralización; y actualmente se manifiesta en todas partes, en la consideración histórica de las cosas, un empeño ingenuo por racionalizar lo

³⁹ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 116,

absurdo, por hacernos ver lo blanco negro que, a veces, se nos ha ocurrido preguntar: “¿esta sinrazón es real?”.⁴¹

Para Schopenhauer, en cuyo escrito *Sobre la filosofía de universidad* Nietzsche encontró armas para desarrollar su crítica a los establecimientos de enseñanza, religión y filosofía se habían mezclado dando a luz un “centauro peligroso”, mitad fe y mitad saber. La filosofía no tiene que ver, indica Schopenhauer, con lo que puede o debe ser creído, con la fe, sino con lo que se puede saber. Ella debe reflexionar por sus propios medios e independientemente de toda autoridad por lo que no puede trabajar con conceptos prestados de la doctrina de la fe. Si la verdad está contenida en la religión entonces mejor renunciar a la filosofía, pero, si la filosofía busca aquello que no puede ser sino buscado, sin la renuncia a la religión se convierte en una mediocre caricatura de su tarea noble y elevada. Si bien para Nietzsche, como para Schopenhauer, el verdadero ilustrado es el hombre libre e independiente, la historia de la filología es la historia de una sumisión y de una negligencia en la que nunca se ha hecho y pensado nada libre. Si hubiera que enjuiciar a la cultura actual, habría que comenzar por enjuiciar a los educadores, entre los cuales se halla entera la clase de los filólogos, pues tienen por buena una educación que consiste solamente en formar nuevos eruditos educadores; aquellos que poseen un remanente de sensibilidad como para poder percibir su deficiencia son demasiado débiles como para reemplazarla por una más efectiva. En suma, su falla procede o de una falta de inteligencia o de una falta de voluntad. O no han comprendido bien la Antigüedad o la aplican equivocadamente a la educación al cimentarla en un estudio castrado y engañoso.

⁴⁰ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 51

⁴¹ Nietzsche, F., “El porvenir de nuestros centros de enseñanza”, 5ta conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 304

Nietzsche sintetiza la incongruencia entre la filología y la Antigüedad de la siguiente forma:

GRIEGOS Y FILÓLOGOS

Los griegos	Los filólogos son
Honran la belleza.	Charlatanes y baratijeros.
Desarrollan el cuerpo.	Criaturas deformes.
Hablan bien.	Tartamudos.
Son glorificadores religiosos	
de las cosas diarias.	Sucios pedantes.
Son oyentes y espectadores.	Palabreros y mochuelos.
Son para la simbólica.	Incapaces para la simbólica.
Poseen libre virilidad.	Fervorosos esclavos del Estado.
Miran el mundo con limpidez.	Contagiados del cristianismo.
Son pesimistas del pensamiento.	Filisteos. ⁴²

Si la Antigüedad representa para Nietzsche un impulso capaz de romper con las sujeciones de la tradición moderna y sus instituciones, hay algo profundamente inantiguo en los filólogos: no son libres. En todo caso, lo que ellos quieren es ilustración y “cultura”, no *Helenismo*. Cuestionando su profesión, Nietzsche afirma, siguiendo las ideas de Schopenhauer, que el filósofo no puede buscar la adquisición auténtica de una comprensión fundamental y profunda en el confesionario público de la cátedra filosófica. Ahí, tendrá como obligación perpetua aparentar poseer la respuesta a todas las preguntas produciendo meros golpes de efecto que merecen el aplauso de sus superiores. La preocupación de

⁴² Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 278

ajustarse, dice, paraliza el pensamiento, de ahí que en la historia de la filosofía muy pocos maestros hayan sido filósofos y muy pocos filósofos hayan sido maestros. No es con los filólogos de la academia con quienes se ha dado un avance en filología sino con presencias anómalas cuya visión es más libre y por ello más profunda y más susceptible de extraer de los griegos una fuerza educativa.

Se cree que la filología está en vías de terminación, y yo creo que aún no ha empezado.

Los más altos acontecimientos de la filología son la aparición de Goethe, de Schopenhauer y de Wagner: con ellos se dilata el horizonte. Ahora tenemos que descubrir los siglos V y VI.⁴³

Se abre una encrucijada: puede el filólogo sumarse a las filas de los institutos y la cultura donde recibirá honores y encontrará partidarios pero tendrá que repetir lo que se dice y combatir en fila a aquellos que no están dispuestos a ensancharla. El otro camino es más difícil y accidentado y "supone raros compañeros de viaje". El que toma este segundo camino, que supone la renuncia total a seguir las huellas del maniqueísmo, se verá constantemente asediado no sólo por la burla sino por las tentaciones y seducciones de la cultura y del espíritu de la época que le advierten de los peligros de la individualidad y la competencia ofreciéndole los primeros puestos y el aplauso de la opinión pública. Este camino reclama a aquellos espíritus heroicos cuya voluntad y resistencia les haga sordos a tales cantos de sirena.

Cada uno de estos caminantes presupone dos concepciones distintas de lo que debe ser la enseñanza:

Ahora bien, ¿qué significaría un establecimiento de enseñanza para estas dos clases de caminantes? Aquél primer enjambre, que se agolpa en su camino para fines particulares, entendería por tal establecimiento una institución que los pusiese en fila y apartase de su actividad todo objetivo superior y remoto. Claro es que emplearían lemas sonoros y solemnes como, por ejemplo: “desarrollo integral de la libre personalidad dentro de firmes creencias nacionales y comunes y humanamente morales”, o proclamarían como meta “la cimentación de un Estado nacional sobre el triple fundamento de la razón, la cultura y la justicia.”

Para otro pequeño grupo, un establecimiento de enseñanza es cosa completamente distinta. Quiere, bajo la salvaguarda de una sólida organización, ser preservado de las malsanas influencias de aquella patulea, evitando que sus individuos, prematuramente desilusionados, pierdan de vista o abandonen su elevado ideal. Estos individuos deben terminar su obra; éste es el sentido de su institución: una obra que, depurada de las impurezas del sujeto y de las vicisitudes de los tiempos represente la eterna e invariable esencia de las cosas. Y todos los que forman esta institución deben, con su esfuerzo, preparar, por tal depuración del sujeto, el nacimiento del genio y la génesis de su obra.⁴⁴

La formación exigida por la “pseudofilología”, como la bautizó Rohde en su defensa a *El nacimiento de la tragedia*, no busca lograr un equilibrio en el individuo, una transparencia en la que la vida pueda verse en su originalidad y plenitud; la formación se ha convertido en extensión de conocimientos y pérdida, por reducción, de la personalidad. La falta del ideal o la meta de una educación verdaderamente ilustrada tiene como consecuencia la falta de verdaderos educadores cuya campaña pedagógica, unida a verdaderas dotes artísticas, logre despertar el sentimiento del helenismo cuyas fuerzas saludables

⁴³ Nietzsche, F., *Op. cit.*, pp. 253-254

transformarían los institutos de enseñanza en cuarteles de lucha y seminarios de grandes individualidades contemplativas y creadoras. Un verdadero educador propulsaría como jefe de batalla una renovación fundamental de las energías morales como antídoto contra la seducción de una pseudocultura que bajo variados disfraces seductores oculta la desesperada destrucción del individuo.

Hoy más que nunca, nos dice Nietzsche, se necesitan educadores pero, también hoy más que nunca, carecemos de ellos; ya que las personalidades más notables se encuentran aletargadas en la simulación y desconfiadas de sí mismas, no encontramos modelos morales capaces de representar y encarnar una moral creadora. Así pues, es necesario un verdadero filósofo educador, capaz de elevar a las nuevas generaciones por encima del malestar generalizado, un escultor de seres intempestivos cuya honradez no vacile en enfrentarse a verdades ocultas y terribles habiendo él mismo enfrentándose a lo terrible y lo monstruoso después de “haber pensado mucho y amado lo más vivo”.

¡Levantad a vuestro alrededor la valla de una redonda y enorme esperanza, de un desesperado anhelo! Formad una imagen que sirva de modelo al futuro y olvidad esa absurda superstición de ser epígonos. Reflexionando sobre esa vida futura, tenéis mucho que inventar e imaginar; pero no preguntéis a la Historia que os muestre el “cómo” y el “porqué”. Por el contrario, si os adentráis en la vida e Historia de los grandes hombres, aprenderéis de ella que el supremo imperativo es capaz de alcanzar la madurez y huir de esa impuesta educación paralizante de nuestro tiempo, que precisamente concibe su utilidad en impedirnos alcanzar dicha madurez con el fin de dominar y explotar a los inmaduros. Y cuando pidáis biografías, que no sean ésas que dicen: “el señor tal y cual y su tiempo”, sino aquéllas

⁴⁴ Nietzsche, F., “El porvenir de nuestros centros de enseñanza”, 4ta. conferencia, en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 294

que lleven títulos como “alguien que luchó contra su tiempo”. Saciad vuestras almas con Plutarco y, creyendo en sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos. Con un centenar de hombres educados de manera no moderna, es decir, maduros y habituados a lo heroico, toda la ruidosa pseudoformación de este tiempo podría quedar reducida en la actualidad a un eterno silencio.⁴⁵

Cuando Nietzsche afirma “La relevancia que tiene un filósofo en mí está en función directa de su capacidad para ofrecirme un ejemplo”⁴⁶, identifica como la caracterización del verdadero filósofo-educador a Schopenhauer, de quien quiso ser hijo y discípulo, experimentando ante su proximidad algo humano y natural y cuyo espíritu libre demostraba su emancipación a diario con “cada paso y cada mirada” y constituía una línea de seguimiento anticipada por Kant,

A saber, el guía que desde la cima del despecho escéptico y de la renuncia crítica nos conduzca a la cima de la contemplación trágica, con el estrellado cielo nocturno extendiéndose infinitamente sobre nosotros, habiendo sido él, por su parte, el primero en seguir esta senda.⁴⁷

No muchos siguieron este camino. Para Nietzsche, la verdadera comprensión de la filosofía kantiana habría revolucionado en general todos los órdenes del espíritu y no sólo a unos cuantos en quienes ha logrado inyectar un escepticismo respecto a los límites del conocimiento y un disolvente y corrosivo perspectivismo, despiertos sólo en espíritus activos como el de Hermann Von Kleist cuyo contacto con Kant le llevó a escribir la siguiente carta, según la cita Nietzsche en su 3ra intempestiva:

⁴⁵ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 95

⁴⁶ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 39

⁴⁷ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 45

Hace poco -escribía en una ocasión a su conmovedora manera-, entré en contacto con la filosofía de Kant, y tengo que poner en tu conocimiento una idea sin temor a que te conmocione tan profunda y dolorosamente como a mi. No podemos decidir si lo que llamamos verdad es verdaderamente verdad o sólo nos lo parece. Si es el caso esto último, entonces la verdad que buscamos y de la que hacemos acopio nada es tras la muerte, y toda aspiración a conseguir una propiedad que nos acompañe incluso en la tumba es vana. Si el filo de esta idea no hiere tu corazón, no te rías de otro que se siente herido por ella en lo más hondo y sagrado de su ser. Mi único fin, mi más sagrado objetivo, ha naufragado y no tengo otro. ⁴⁸

Si bien debemos hacer explícito que Nietzsche enaltece el modo de vida de Schopenhauer a través de una interpretación muy propia que posee un cometido personal, para él, su conducta ejemplar radica en la negación de toda sujeción académica e institucional en favor de una vida más independiente. Para Nietzsche, una vida filosófica podía educar más que todos los libros escritos pues en ella el genio no temía estar en oposición con lo establecido si quería encontrar la verdad que estaba en él. El Schopenhauer de Nietzsche se presenta pues como un ejemplo humano por afrontar en la lucha y en la angustia los peligros que hubiesen destruido a una criatura débil ya que toda condición extraordinaria, en una sociedad atada a lo común y ordinario, está siempre expuesta a perecer.

La lucha de Schopenhauer será para Nietzsche el símbolo de la lucha del filósofo y la filosofía el refugio de aquellos que se buscan a sí mismos. Siendo aquellos seres cuya "amargura duradera los convierte en seres volcánicos y amenazadores"⁴⁹, los filósofos debían ser los legisladores de las cosas y dar a sus contemporáneos una nueva imagen de la vida, una verdadera educación que

⁴⁸Nietzsche, F., *Ibid*, p. 45

liberara de lo que es ajeno a uno mismo para llegar a ser quien se es; a partir de una base filosófica, la educación se convertía en un poder de transfiguración a través del cual era posible establecer una relación real con la grandeza de los antiguos sin por ello sofocar el impulso de la vida.

Tus verdaderos educadores y formadores te revelan lo que es el genuino sentido originario y la materia básica de tu ser, algo en absoluto susceptible de ser educado ni formado, pero, en cualquier caso, difícilmente accesible, apretado, paralizado: tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores. Y este es el secreto de toda formación: no proporciona prótesis, narices de cera ni ojos de cristal. Lo que estos dones pueden dar es más bien la caricatura de la educación. Porque la educación no es sino liberación.

50

Cuando Nietzsche propone volver reflexivamente hacia quienes nos han educado, propone también una vuelta hacia nosotros mismos. Una propedéutica filosófica supondría sacar a la luz la idiosincrasia del individuo, educar en la lucidez, construir nexos de sentido en un mundo que está totalmente atomizado, dividido y caótico; llevar a la plenitud la vida partiendo de la armonía con la naturaleza para crear las bases de una moral individual, en fin, ayudar al hombre a servirse de sí mismo como imagen y compendio del mundo. Educar, dice Nietzsche, es alentar, como en toda gran cultura artística, hombres "libres y fuertes". En la cultura alejandrina, en donde la educación es comprendida como un proceso de aborregamiento, netamente cristiano, lo noble y lo grande son utilizados para la generación de lo mediocre y lo vulgar; aquí el arte, el mito y el pensamiento libre fenecen aplastados por las exigencias de una educación

⁴⁹ Nietzsche, F., *Ibid*, pp. 43-44

⁵⁰ Nietzsche, F., *ibid*, p. 29

generalizada y uniformante en la que la mera erudición y el instinto científicista amedrentan y dinamitan la relación hombre-naturaleza. Para Nietzsche, el libre desarrollo de la subjetividad, que en nosotros es excepcional, era en los griegos una regla y si bien el mundo helénico y el verdadero espíritu alemán se corresponden, es a medida que los establecimientos de enseñanza retomen el espíritu que les dio forma que podrá esperarse del futuro una renovación. Aquí un nuevo hábito se postula como el precursor de una nueva naturaleza. La tendencia pedagógica, supone el joven filólogo, ya está presente más no reconocida, su mejor aliada es la naturaleza, para la cual la concentración en unos pocos es una ley necesaria. Bajo el tutelaje de un Estado cultural, la educación se enfoca a la preparación para el nacimiento del genio como sentido metafísico de la cultura y de la vida, un verdadero poder de transformación y no de almacenamiento y recepción, un campo de cultivo de nuestra individualidad y, por ende, también de la lucha entre individuos. El Estado cultural⁵¹, promotor de naturalezas magnánimas, debe fundarse, pues, en una teleología de la naturaleza, ya que el genio es el lugar en el que se patentiza el fondo primordialmente uno de la naturaleza regido por la voluntad ciega y la guerra de todos contra todos. Sin embargo, si bien es en las inteligencias equipadas con las necesidades más elevadas con las que la naturaleza llega a una conciencia clara de sí misma, ella es algo mezquina respecto a la producción de tales entendimientos. Estas mentes están alejadas de la normalidad y es su excentricidad la que realmente impulsa un progreso en el pensamiento, por ello, ante esta mezquindad, es sospechosa la general necesidad de ilustración y la

⁵¹ Nietzsche toma nuevamente como referencia el Estado antiguo de los griegos: Nietzsche, F., "El porvenir de nuestros centros de enseñanza", 3ra. conferencia, *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 279: "Aquél Estado no era un guardalímites o regulador ni un revisor de su cultura, sino el camarada de regia musculatura bien armado para la lucha, el rudo compañero de camino, que da a su admirado, noble y casi ultraterrenal compañero, escolta para recorrer los escabrosos senderos y cosecha de este modo su gratitud."

inaudita proliferación de centros educativos que más que difundir la educación “pretenden luchar contra la natural ordenación del reino del intelecto”,⁵² en cuya cúspide radican sólo los más fuertes, los que no son juguetes del “proceso de la historia” y se enfrentan al mundo con una conciencia trágica, es decir, los menos.

La naturaleza egoísta, transformada en cultura, será para Nietzsche el ideal del Estado; la “formación cultural” deberá vigilar el desarrollo del individuo cuya dignidad depende de si es consciente o inconscientemente un instrumento del genio como para renovar los valores culturales mediante una verdadera ilustración que, oponiéndose a las masas, y con ello a su pereza, se resiste a ser un elemento más de la “fabricación en serie”.

La educación, señala en una de sus cinco disertaciones sobre el porvenir de los centros de enseñanza, de 1871, posee, pues, dos tendencias fatales para la cultura: la “Ilustración” lo más generalizada posible y la tendencia a simplificar y debilitar la educación subordinándola al Estado y su astuto maquiavelismo. La verdadera educación tiene su fundamento en la naturaleza aristocrática en la que se desarrollan las cualidades heroicas del hombre, en la aspiración del individuo a los más altos valores, en la creación del hombre viviente como obra de arte en la que, según Nietzsche, los griegos ostentaron el más grave sentido acerca de la formación de los mejores.

¿Para qué esa difusión tan enorme de la instrucción? Porque el verdadero espíritu alemán es perseguido; porque se tiene miedo a la naturaleza aristocrática de la verdadera cultura; porque de ese modo se aherroja a las grandes individualidades, extendiendo, alimentando y propagando entre muchos las pretensiones a la cultura; porque se trata de escapar de este modo a la disciplina impuesta por las grandes individualidades; porque se

⁵² Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 271

quiere persuadir a las masas de que encontrarán su camino bajo la estrella-guía del Estado.⁵³

En el pensamiento nietzscheano, hay que entender la palabra “cultura” no como un simple concepto antropológico descriptivo, como la totalidad de manifestaciones y forma de vida de un pueblo, sino como un alto concepto de valor, un ideal consciente, un principio formativo cuya herencia griega reaparecerá dondequiera que se abandone la idea de un adiestramiento según fines exteriores y dondequiera que se reflexione sobre la esencia propia de la educación. Cuando ésta se entiende como un proceso de construcción consciente adquiere el sentido de la *Bildung* que entraña formación y configuración en el sentido griego pero que también va de la mano de la configuración artística y plástica como idea que se cierne sobre la intimidad del artista. Si bien los griegos, el pueblo más artístico, el pueblo en el que el nacimiento de la filosofía es evidencia de su estructura única, intuían con una disposición natural la ley que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento. La educación del hombre se enfocó de acuerdo con la idea de una forma humana sometida al azar y al destino, a las leyes inmanentes que rigen toda fuerza corporal y espiritual y cuya comprensión supone la interpretación de los hechos particulares a partir de una imagen que les otorga una posición y un sentido como partes de un todo. El hombre educado bajo la intuición de que forma parte de una totalidad es un hombre integrado al cosmos, sujeto a sus leyes de alternancia, de disolución, en fin, un hombre reconciliado con el enigma del mundo.

Para construir su concepto de educación, Nietzsche va a inspirarse en la educación griega reservada a los nobles como forma aristocrática en la que la

⁵³ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 280

diferenciación de las clases sociales se origina a su vez de la diferenciación de valor espiritual y corporal entre los individuos. Podemos pensar en el concepto de *arethe* como un ideal educador fundamental para interpretar la postura nietzscheana respecto a la educación aristocrática. En el mundo griego, *arethe* es la expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta; es también el heroísmo guerrero, la superioridad de la fuerza de los dioses, el valor y rapidez de los caballos nobles. Esto implica que la *arethe* no es una disposición generalizada sino el atributo propio de la nobleza, la destreza y fuerza sobresalientes que lleva a quien las ostenta a la posición dominante del señorío. Pocas veces *arethe* va a relacionarse con cualidades morales o espirituales pues guarda más relación con la fuerza y la destreza de los guerreros, con el valor heroico en el que la acción moral no está separada de la fuerza. Si bien hablamos de nobleza y bravura militar, de la excelencia de la fuerza, también debemos decir que el concepto es susceptible de tener un sentido ético más general: designa al hombre de calidad para el cual, lo mismo en la vida privada que en la guerra, rigen ciertas normas de conducta ajenas al común de los hombres.

La fuerza con las que estas afirmaciones recaen sobre la filosofía nietzscheana son innegables: ¿no nos habla Nietzsche de seres que sobresalen de la medianía, hombres cuya hombría y conducta selecta no representan una obligación sino una grandeza en el porte total de la vida? ¿No es parte orgánica y vital de su filosofía un código de la nobleza caballeresca en la cual la grandeza y la preeminencia sólo pueden ser conservadas mediante las virtudes por las cuales han sido conquistadas?

Cuando hablamos con Nietzsche de un centro educativo como cuartel de lucha, de la educación como el adiestramiento de los mejores y más fuertes, podemos evocar la idea de *aristoi*, un grupo que se levanta por encima de la

masa a través de la lucha y la victoria como prueba de fuego de sus virtudes. Victoria significaría en el contexto nietzscheano no necesariamente la culminación sino el mantenimiento de la lucha contra una época que es contraria a los intereses aristocráticos de una casta de guerreros, la lucha perentoria de aquellos que conforman sus leyes con base en sí mismos, que conquistan sus propios ideales en un terreno que no culmina en el pensamiento sino que se expande al de la acción. La reflexión sobre la educación que Nietzsche desarrolla posee como fundamento una antropología, una teoría del hombre que no se desarrolla como maquinaria discursiva sino como el escenario en el que la vida se transforma. Reconozcamos que en Nietzsche la aspiración a la formación del hombre en base a su auténtico ser, a una verdadera forma humana, es un ideal que no representa un esquema vacío sino una forma viviente que lucha contra la terrible profundidad de una visión sujeta a un mundo en continuo cambio y caracterizada por la ambigüedad y que, sin embargo, se construye día a día.

Nada de esto eres tú, se dice. Nadie puede construirte el puente por el que has de caminar sobre la corriente de la vida. Nadie a excepción de ti. Hay, sin duda, innumerables senderos y puentes y semidioses que quieren llevarte a través del río; pero sólo al precio de tí mismo: tendrías que darte en prenda y perderte. En el mundo no hay más que un camino que sólo tú puedes recorrer. ¿a dónde conduce? No preguntes, síguelo. ¿Quién dijo que “un hombre jamás se eleva tan alto como cuando no sabe adónde puede llevarle su camino.”⁵⁴

El aristocratismo de la cultura, el desprecio del trabajo y la apología del ocio así como el elogio del espíritu guerrero, van a constituir la esencia griega

⁵⁴ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 28

para la formulación nietzscheana del ideal de educación y lo va a formular en un periodo en el que la cultura es rica en palabras pero muy pobre en actos, un siglo ilustrado y "altruista" en contraposición a la ética aristocrática cuyos valores son el amor propio, el anhelo de honor y la soberbia en un mundo caracterizado por la lucha entre individuos.

Se le ha ocultado al hombre su extraordinaria individualidad, múltiple en su unicidad, capaz de producir la historia cuando, en esa unicidad productiva que le caracteriza, se enfrenta al molde o al proceso. Dejarse ir por convencionalismos, esconderse tras la costumbre y la opinión, dice Nietzsche, significa desertar del genio, confundirse con la masa ante la cual se comporta cómodamente en su pereza privada. Educar es enseñar a ser uno mismo, a ser un hombre vivo que se sabe un misterio único, como todas las producciones de la naturaleza. Frente a la educación como táctica historicista, dinamitadora de la individualidad al supeditarla a miradas de fin de mundo y meca del proceso, la educación liberadora supone la afirmación de que no hay fines metafísicos ni verdades definitivas, verdad a la cual, no obstante, no se accede sin conmociones absolutas. De aquí arrancará el inmoralismo nietzscheano en su búsqueda de una cultura sin fingimientos, sin convencionalismos, sin la metafísica cristiana del "más allá", del "pecado", del "juicio final", un inmoralismo que, por sobre todas las cosas, desea individuos que no se pliegan al imperativo de la realidad política y cultural, y que combaten las fuerzas del historicismo con la vitalidad de la vida no frente al conocimiento sino en franca complicidad con él. Es importante interpretar a Nietzsche sin afirmar en él un vitalismo a ultranza: el filósofo busca un equilibrio entre ciencia y vida si bien ésta última debe ganar peso para dar al conocimiento su complemento vital, como nos hace ver en su segunda intempestiva:

[...] ¿debe dominar la vida sobre el conocimiento o el conocimiento sobre la vida? ¿Cuál de los dos poderes es el superior y decisivo? Nadie ha de dudar: la vida es el poder máximo, dominante, porque un conocimiento que destruye la vida acabaría consigo mismo. El conocimiento presupone la vida, tiene su interés también en la conservación de la vida, como todo ser lo tiene en su propia subsistencia. Así pues, la ciencia necesita una dirección y vigilancia superiores: *una doctrina de la salud de la vida* ha de colocarse justo al lado de la ciencia.⁵⁶

Los esquemas monolíticos no valen para la unicidad e individualidad irrepetibles del hombre, aquí lo que importa es la concentración radial de la pluralidad de perspectivas y horizontes como pozo sin fondo de la genialidad humana. El genio va a ser la primera y momentánea figura de la búsqueda nietzscheana del hombre superior y, ya que el filósofo alemán deduce el concepto desde su intuición originaria de la realidad del mundo, no se le puede comprender desde perspectivas puramente humanas. Cuando Nietzsche habla de genio no se refiere simplemente a una forma suprema del hombre sino al hombre caracterizado por lo sobrehumano, el hombre con una misión cósmica y que constituye un destino. En el modo de ser de la grandeza, el hombre es comprendido a través de lo que en él opera; es un instrumento del fondo creador de la vida que ve reflejada su esencia en la creación artística, es portavoz de una tendencia cósmica cuyo sinsentido teleológico produce una catarsis liberadora del pesimismo nihilista gracias a la capacidad productiva del hombre, el creador de formas que, sin embargo, sabe que ellas son pasajeras, como él mismo. Aquí el hombre está en contacto con el sufrimiento y como un griego, posee una

⁵⁶ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 136

predilección por las cosas horrendas y problemáticas de la existencia, su “salud” se basa en una verdad honesta que no quiere ni necesita separarse del mundo contradictorio para redimirse; por ello, su existencia es plena en la integridad de la *physis* y su ultrasentido de artista, sin significación y sentido morales, si bien revestida en la apariencia —cuyo sustrato es la sabiduría de Sileno— y, por ello, transfigurada. La avidez de conocimiento se transmuta en resignación trágica y en necesidad de arte. El hombre creador está llamado a arremeter contra la pseudoilustración filistea para conquistar el reino de la *physis* transfigurada, quiere la verdad y la naturaleza en su fuerza máxima y en su conflicto irresoluble, aquél al que el hombre moderno voltea la cara con sus soluciones racionales, con su erudición paralizadora.

Se empezará, por fin, a comprender que la cultura aún puede ser algo muy diferente a la *decoración de la vida*, es decir, en el fondo, siempre ese continuo fingimiento e hipocresía. Porque todo adorno oculta lo que se adorna. De este modo, se revelará el concepto griego de cultura -en contraposición al romano-, el concepto de cultura como una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad.⁵⁶

Hijastro de su época, no un hijo legítimo, Schopenhauer es para Nietzsche un ejemplo del filósofo educador porque tiene el valor de preguntarse acerca del valor de la existencia, porque enseña a distinguir entre lo que fomenta la felicidad y lo que sólo lo hace aparentemente pues ni los honores académicos ni la acumulación de conocimiento liberan al hombre del desasosiego frente a la falta de significación de su existencia. De este modo, el filósofo que emite un juicio

⁵⁶ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 139

acerca de la vida es un guía, como lo es Schopenhauer, para aquellos que deciden seguirle y lanzar, con la fuerza del instinto filosófico, una mirada libre de temor sobre el valor de la existencia contra una época cuya cultura histórica se empeña ingenuamente en racionalizar lo absurdo.

El deseo de una naturaleza fuerte, de una humanidad sana y sencilla era en él un deseo de sí mismo; y tan pronto como hubo vencido a su época en sí, tuvo que percibir también con ojo asombrado el genio que llevaba dentro. El secreto de su ser le fue entonces revelado, el designio de su época -quebrar, tal una madrastra, ese genio- quedó desbaratado, el reino de la naturaleza transfigurada había sido su descubrimiento. Cuando a partir de ese momento se posara su mirada libre de todo temor sobre la pregunta “¿cuál es el valor de la vida?”, no tenía que condenar ya una época confusa y gastada y su oscura e hipócrita vida. Sabía ya perfectamente que en este mundo es posible encontrar y alcanzar algo más alto que una vida acomodada así a la época, y que quienquiera que sólo conociera y condenara la vida desde este ángulo, cometería con ella una grave injusticia. No, el genio mismo era invocado ahora para saber si podía justificar el fruto máximo de la vida, tal vez incluso la vida misma; el hombre grande y creador debe dar respuesta a estas preguntas: “¿Asientes en lo más hondo de tu corazón a esta exigencia? ¿es suficiente para ti? ¿Quieres ser su portavoz, su salvador? Un único y verdadero ¡sí! de tu boca y la vida, sobre la que tan graves acusaciones penden, quedará absuelta” ¿qué contestará? La respuesta de Empédocles.”⁵⁷

Esta respuesta es la que da Hölderlin en *La muerte de Empédocles*, leída por Nietzsche a los diecisiete años:

⁵⁷ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 53

Y abiertamente *consagré mi corazón a la tierra grave y doliente*, y con frecuencia, en la noche sagrada, le prometí que le amaría fielmente hasta la muerte, sin temor, con su *pesada carga de fatalidad*, y que no despreciaría ninguno de sus *enigmas*. Así me ligué a ella con un *lazo mortal*.⁵⁸

En este sentido, sólo algunos hombres, en un momento de lucidez, han logrado comprender y convencerse de la singularidad de la cultura helénica, y defendiéndola con todas sus fuerzas saben que el acceso a esta comprensión es patrimonio de muy pocos por lo que consideran absurdo que a los griegos se les utilice como a cualquier otro oficio cotidiano con el cual ganarse el pan, es decir, cuando intentan transitar el camino de la herencia del genio griego no con un afán de enseñanza sino impulsados por la más baja necesidad. Los pocos hombres que han hecho de las enseñanzas de los griegos “sangre y carne” deben ser los encargados de educar a las nuevas generaciones a través de un puente tendido entre el genio de la Antigüedad y los genios venideros. Cuando la filología, a través del instinto filosófico, se convierte en una reflexión de la existencia, topa con verdades amargas y ya que “A nadie debería estarle permitido saber más de lo que es capaz de soportar, ni más de lo que es capaz de conllevar con bella soltura”⁵⁹, la Antigüedad sólo puede descender en espíritus fuertes que sean capaces de vivir con la afirmación de un universo trágico, sobre una humanidad que contradice la *humanitas* cristiana, en la cual “la lucha contra el hombre natural ha desnaturalizado al hombre”⁶⁰, en tanto que ha restituido los lazos entre el hombre y la naturaleza.

⁵⁸ Citado en Quesada, J. *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 224

⁵⁹ Nietzsche, F., “Cómo llegar a ser filólogo” en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 284

⁶⁰ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 295

En este sentido deseo haberos mostrado la tarea de la filología como un medio de transfigurar la propia existencia y la de la juventud que crece. Queremos aprender de los griegos, y queremos enseñar con sus ejemplos: esta debe ser nuestra tarea.⁶¹

Extrayendo del mundo antiguo una fuerza plástica, un alimento vigorizante, el presente se convierte en un augurio del futuro y el educador, que es primeramente un hombre verdadero, toma la batuta del director de orquesta y contagia de su armonía a los miembros que la componen. El pensador-artista, el centinela de la cultura, el genio filosófico, cuya condición necesaria de surgimiento es la libertad, es para Nietzsche el genio titular bajo cuya guía debe propulsarse la renovación de las energías morales. La educación capaz de transfigurar la existencia, no de limitarla, proporcionará ideales, modelos, compañeros, en fin, un hálito vigoroso en las naturalezas que no se conforman con el "así es" de los epígonos sino que siguen con orgullo jovial el "así debe ser" y luchan por alcanzar su excelencia y su gloria en el campo de batalla como héroes antiguos, intempestivos, en un mundo moderno.

Pero el mundo tienen que seguir adelante, no puede alcanzarse soñando, hay que luchar por él, conquistar ese estado ideal, y sólo a través de la jovialidad puede descubrirse el camino de la liberación, la liberación de esa equívoca seriedad crepuscular de lechuza. Llegará el tiempo en que dejaremos seriamente de lado todas esas construcciones de "procesos del mundo" o de la "Historia humana", un tiempo en el que no se considerará a las masas, sino de nuevo a los individuos, los cuales forman una especie de puente sobre la desértica corriente del devenir. Éstos, lejos de continuar ningún proceso, vivirán un presente intemporal, porque gracias a la Historia,

⁶¹ Nietzsche, F., "Cómo llegar a ser filólogo" en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 296

que permite tal cooperación, viven como esa república de genios de la que hablaba Schopenhauer: un gigante llama a otro a través de los desiertos intersticios de los tiempos, y, serenamente, en medio de la ruidosa petulancia de enanos que gruñen debajo de ellos, continúa el diálogo de espíritus en las alturas. La tarea de la Historia consiste en ser la mediadora de éstos, prestando sus fuerzas y proporcionando cada vez más un lugar para la producción de grandeza. No, la meta de la humanidad no puede ubicarse en el final, sino sólo en sus más excelsos ejemplares.⁶²

⁶² Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 121

CAPÍTULO III

HERÁCLITO

UN FILÓSOFO MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

“Un devenir y un perecer, un construir y destruir, sin justificación moral alguna, eternamente inocente, sólo se dan en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como el niño y el artista juegan, juega el fuego, eternamente vivo, construye y destruye inocentemente; y este juego le juega el “aeon” consigo mismo”.

Nietzsche

La filosofía en la época trágica de los griegos

En el universo nietzscheano, el pensamiento filosófico es un acontecimiento desgarrado en el que la voluntad de verdad nos enfrenta con la conciencia del destino trágico y contradictorio de todo lo que es. Aquí, la verdad pierde su solidez y se caracteriza más por lo incierto pues se basa “en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error.”¹ El hombre “veraz y sincero” no es aquél que posee la verdad —si entendemos por ella *certeza*— sino aquél que admite que no hay tal, aquel cuya disposición de ánimo le permite reconocer que las fábulas para explicar el mundo no superan la arbitraria presencia del efímero entendimiento humano en la naturaleza. Con ánimo imperioso, Nietzsche derruye y da nueva vida a la ficción: no tomemos ilusiones por verdades sino a las verdades por ilusiones, “monedas que pierden el troquelado y ya no pueden ser consideradas más que como metal, no como tales monedas.”²

Nietzsche desarrolló un concepto de cultura que busca la transfiguración del pesimismo, ese caer en la cuenta del sufrimiento y el infierno del mundo y aprender a vivir con él, no con resignación sino en la reconciliación que no trata de descifrar sus enigmas sino que se con ellos. La intolerancia moderna a la incertidumbre ha preferido las verdades agradables a aquellas que comprometen su seguridad; ello significó para Occidente una desorientación respecto a la vida y a la existencia misma. El uso perverso de la ciencia ha pretendido resolver el misterio del mundo a través de una interpretación total y única del universo; del mismo modo que el monoteísmo tradicional repercutió catastróficamente en la historicidad occidental postulando que el mundo es un cosmos sin caos, constantemente dirigido a un fin, a un estado libre de conflictos. Optimismo y

¹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 32

² Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 400

racionalidad, ansiosas tendencias de la logicización y moralización del mundo, fueron para Nietzsche “un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica”³ por el que la cultura había desplazado a la naturaleza original como referente básico. La victoria final del sujeto sobre el mundo vuelto objeto provenía de identificar al ser con el Pensar Puro y a éste con el fundamento último de todo lo que es. El Sujeto, máxima expresión del saber, caracterizado como certeza absoluta, legitimó la promesa de resolver, más aun, de eliminar, valiéndose del dominio técnico racional, lo eternamente recurrente: el caos, el dolor, el mal, la tragedia existencial y los misterios del ser.

A la exorcización del mundo, resultado natural del antropocentrismo y la escatología, Nietzsche opone una verdad trágica que es ella misma el reconocimiento de que las metáforas no garantizan en modo alguno la necesidad y la justificación de ellas mismas; si bien, expresa, no hay nada en la naturaleza “que no se sienta hinchado como un odre por un pequeño soplo de esa fuerza del conocimiento”⁴, este entendimiento puede que hiera el corazón humano pero se aproxima un poco más al cuadro global de la vida y la existencia. Si bien para Nietzsche la grandeza del pensar filosófico consiste en poner frente a sí la imagen de la vida como un todo, la historia de la filosofía occidental ha mostrado una reticencia a fiarse del conocimiento que puede surgir de pensar lo general y se ha empeñado en dar más certidumbre a lo que es particular y, más aun, de ver lo general como algo exterior a la realidad misma, en las imágenes de la Idea, el Espíritu, el Alma, como instancias ajenas al mundo que, no obstante, le fundamentan, le explican e incluso le justifican.

El conocimiento trágico, opción alterna a la metafísica moderna concretizada como onto-teología, está a la base de lo que Nietzsche

³ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 31

posteriormente concebirá como la transmutación de los valores, no sólo en tanto que desenmascaramiento del cristianismo como movimiento de resentimiento y atentado histórico contra la vida, sino como descubrimiento de la corporalidad del pensamiento. El hombre cristiano-moderno ha perdido el mundo. Primero, los profetas de Israel vaciaron a la naturaleza de toda presencia divina y el monoteísmo sembró su sumiente en un universo muerto; la “Razón progresiva” dominó al mundo en la medida en que también le arrebató la vida. La duda cartesiana, secularización del espíritu cristiano moralista lo recuerda, pues así habló Descartes:

Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve el genio maligno para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como carente de manos, de ojos, de carne y de sangre, como falto de todos los sentidos.⁵

La valoración con la cual el pensamiento metafísico ha juzgado al mundo ha sido el inicio de un programa de moralización, como si la vida, que es también cuerpo, tuviera que ser superada a cualquier precio. La dualidad cuerpo-espíritu desencarnado, intuición-razón, trajo consigo consecuencias fatales no sólo para las conceptualizaciones de corporeidad y erotismo: significó también, según Nietzsche, la destrucción del intelecto mismo en la fórmula “No des crédito a los sentidos, aquilátalo todo con el poder del pensamiento”. Nuevamente, Nietzsche encuentra en los griegos el paradigma para una filosofía del futuro que restaura

⁴ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 395

⁵ René Descartes, *Apud* Juanes, Jorge, *Hölderlin, el pensador*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias y Humanidades, 1997, p. 26.

el erotismo del conocimiento y que pone su acento en una concepción trágica del universo en la que priva el ente finito y perecedero.

En la nueva interpretación del mundo griego, Nietzsche postuló un redescubrimiento del mundo a partir de una nueva posición respecto al ser y la verdad. Como más adelante hizo Heidegger, Nietzsche insistió en el insustituible valor de la primera experiencia filosófica de lo real en la que, comenta Pániker,

Antes de que las relaciones lógicas comiencen a enmarañarlo todo, el ser no es un concepto sino una *presencia*. Una presencia que mantiene todo su valor ambivalente. Lo que sale a la luz ama ocultarse, viene a decir Heráclito. Comprender una cosa es también no comprenderla. El ser es tanto luz como oscuridad, tanto esencia como enigma.⁶

La nueva ética del pensamiento suponía rodear a la inteligencia de metáforas —“cabriolas”, “saltos”, “brincos”— cargadas de una subversión dionisiaca que se defiende contra la interpretación y el significado morales de la existencia. La religión del arte debía sustituir a la religión de la Razón para sembrar nuevamente una mitología en un mundo alejado de la *physis* que como principio regulador de lo existente otorga un lugar legítimo al cuerpo en la cadena de la existencia; así, Nietzsche señaló en su ensayo de autocrítica a *El nacimiento de la tragedia*:

Contra la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuesta de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*. ¿Cómo denominarlas? En cuanto filólogo y hombre de palabras las bauticé, no sin cierta libertad —¿pues quien

⁶ Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 37

conocería el verdadero nombre del Anticristo?— con el nombre de un dios griego: las llamé dionisiacas. —⁷

Si bien para Nietzsche la reinterpretación de la tragedia griega debía conferir nueva vida al mito trágico, fue en los presocráticos donde el filósofo de Röcken identificó la interpretación y justificación puramente estéticas del mundo y la reunificación del conocimiento y la vida, de la razón y los sentidos; retomar esta concepción supuso renunciar a remedios teológicos como la racionalidad y la finalidad de la naturaleza y abrirse al mundo de la *physis*, exaltar la visión erótica del cosmos griego y en la reactualización de los aspectos paganos del mundo antiguo y su entorno mítico reconocer que el teatro de la conciencia tiene a Sileno como maestro de ceremonias y al hombre y sus interpretaciones como instancias provisionales — resultado de un proceso “estético”, “una transmisión interpretativa”, “una traducción balbuciente”, una “libre invención poética” — que se disuelven con la muerte sin significar ninguna pérdida para el absoluto, esa X inaccesible e indefinible que subyace al firme propósito de engaño en el cual el hombre se demora jugando con los signos y construyendo sobre arenas siempre movedizas.

El mundo de los presocráticos en muchos sentidos era paradigmático para la postura del propio Nietzsche. En ellos se daba una mezcla de mitología e inclinación hacia la “ciencia natural” que coincidía con su propia ambivalencia, su búsqueda del mito en la juventud y su giro posterior hacia la ciencia. Al igual que en Empédocles y Anaximandro se daba en él el intento de una filosofía natural antiteológica; como en Demócrito, materialismo y científicidad; y aparte de los antropomorfismos éticos y lógicos los había

⁷ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 33

también de tipo estéticos: el nous de Anaxágoras —un artífice, el mundo a los ojos de Anaxágoras y de Heráclito un “juego”— (KSA 1, Pth, p. 870/871).⁸

Si bien desde los tiempos de Aristóteles los primeros filósofos se consideraron el fundamento histórico y sistemático de la filosofía ática clásica, es decir, del platonismo, Nietzsche dotó a la filosofía presocrática de un carácter totalmente opuesto al espíritu socrático, a partir del cual la gran cultura griega, según el filósofo, había perdido su espíritu fundamentalmente trágico para sustituirlo por “la época del optimismo teórico”, en la que el conocimiento se convirtió en una decisión previa acerca del carácter moral de la existencia. En su ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos*, escrito en 1869 con miras a hacer de él la introducción de un gran libro sobre la cultura griega, Nietzsche revaloriza la visión que tuvieron del mundo los filósofos presocráticos en aras de un regreso a la certeza naif de la Antigüedad que posibilite la interpretación del mundo como un juego repetitivo de aniquilación y creación en el ciclo del cosmos en oposición a la creencia en un mundo moralizado y progresivo. Era pues en el regreso a la infancia del pensamiento que la filosofía podía recuperar el mundo y replantear el papel del hombre en el universo que Nietzsche, echando mano de su gran talento poético, describió en su ensayo *Verdad y mentira en sentido extramoral*:

En un apartado rincón del universo, en donde llamean infinitos sistemas solares, hubo en un tiempo una estrella que comunicaba la sabiduría al animal prudente. Fué el más altivo y engañador minuto de “la historia del mundo”; pero, sin embargo, no pasó de un minuto. Después de algunos

⁸ Herbert, Frey, “La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad” en Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000, p. 233

resuellos de la Naturaleza, la estrella se heló, y los prudentes animales hubieron de morir. Así pudo alguien inventar una fábula, y no habría, sin embargo, ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombrío y efímero, sin fines y arbitrariamente, se encuentra el intelecto humano dentro de la Naturaleza. Hubo eternidades durante las cuales no existió; cuando desaparezca, nada se habrá perdido. Pues nuestro intelecto no tiene misión ulterior fuera de la vida humana. Es puramente humano, y sólo su poseedor y generador le toma patéticamente como si fuera el eje del mundo.⁹

Nietzsche buscó la restauración y trasposición de la mentalidad trágica en un pathos filosófico que inaugurara una nueva forma de vida. En esta búsqueda encontró dos figuras que la representaban. De este modo, Schopenhauer, paradigma del filósofo educador y del pensador trágico, comparte el escenario con los viejos maestros de la filosofía cuyas voces viajan a través de los puentes tendidos por el genio. Tales, Anaximandro, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e incluso Sócrates, según enumera Nietzsche, conforman la idealizada pléyade de filósofos en la que se encuentran grabados los grandes rasgos del genio griego, lo característicamente helénico, cuya validez intemporal se centra en la desolada lucidez de que el equilibrio de las cosas es precario, y en el que la experiencia filosófica de lo real es una premonición de la unidad múltiple y de la ambivalencia como característica del ser, ante el cual el alcance y las fuerzas de la razón son insuficientes. Para Nietzsche, los albores de la filosofía son el paradigma de una nueva filosofía que permitirá “la salida del laberinto”, cuyo centro habita el hombre fragmentado, separado del cosmos como lo está la física de la metafísica. Nuevamente la gran cultura griega educaba respecto a lo que la filosofía y el filósofo debían ser y como ningún otro pueblo enseñaba cuándo se

⁹ Nietzsche, F., “Verdad y mentira en sentido extramoral” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 395

debe empezar a filosofar, “No ciertamente en la miseria, contra lo que algunos piensan que la filosofía nace de la adversidad, sino en plena prosperidad, en una virilidad madura en el seno de una generación valiente y victoriosa”.¹⁰

Fue en Grecia, comenta Nietzsche, que se inventaron “las cabezas típicas de los filósofos”, aquellos que no pertenecían a ninguna academia y vivían en grandiosa soledad, caracteres de una pieza, “puros”, en el que el pensamiento, según Nietzsche, estaba unido indisolublemente al carácter. La filosofía se gestaba en personalidades independientes que al preguntarse por el problema del origen, por la *physis*, encontraban su propia forma y la exaltaban si bien todos ellos compartían un movimiento espiritual unitario que conformó lo que Schopenhauer llamó una “república de genios” que contemplaba el prodigioso espectáculo del devenir y el perecer de las cosas preguntándose por el fondo inagotable del cual procede y al cual todo retorna.

Lo que salta claramente a la vista en la figura humana de estos primeros filósofos es su consagración al conocimiento, al estudio y la profundidad del ser dejando de lado todas las cosas que a la mayoría de los hombres le parecía importante, como el dinero, el honor e incluso la familia. Las anécdotas relativas a su actitud espiritual y a su forma de vivir la vida fueron puestas como ejemplo y modelo, ya desde la Academia platónica y por la escuela peripatética, como la verdadera praxis de los filósofos. Su naturaleza extravagante y misteriosa se traslucía en sus leyendas:

El sabio Tales, abstraído por la observación de algún fenómeno celeste, cae en un pozo, y su criada, natural de Tracia, se burla de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies. Pitágoras, al serle

¹⁰ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 323

preguntado por qué vive, responde: Para considerar el cielo y las estrellas. Anaxágoras, acusado de no cuidar de su familia ni de su patria, señala con la mano hacia el cielo y dice: Allí está mi patria.¹¹

Estas naturalezas osadas y solitarias sólo habían podido florecer en Jonia, en una atmósfera de ocio y libertad intelectual, en una cultura floreciente y sana en la que habían alcanzado popularidad y se transmitían con gran entusiasmo sus sentencias y afirmaciones. Semejantes personalidades eran fenómenos adecuados a su tiempo en el que el creciente desarrollo de la individualidad permitía ya al pensamiento racional actuar como una materia explosiva en el que las más antiguas y tradicionales autoridades perdían su validez.

Las formas de pensar cultivadas por los griegos, lo mismo que las ciencias que de ellas se derivan, por el hecho de basarse en la actividad interior del individuo, tienen siempre una tendencia a empezar desde un nuevo punto de partida, lo cual hace que la cultura espiritual esté como en un continuo movimiento y una inquietud constante. Por otra parte, la mente humana tiende al absoluto, y por esto existe continuamente el peligro de la fosilización dogmática, como hemos visto en numerosos ejemplos. Para que ni la excesiva inquietud ni la fosilización pudieran llegar a destruir el pensamiento humano, los griegos dieron a Occidente el sentido de la medida, de la moderación, el *prepon*, que se manifiesta en el arte bajo la forma de armonía, en el derecho bajo la forma de la distribución equitativa, en la interpretación de la vida bajo la forma del principio de compensación de las prosperidades y las adversidades.¹²

¹¹ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega* México, FCE, 1985, p. 153.

¹² Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid, Razón y Fe, 1965, p. 448

El retorno a la filosofía presocrática, a la luz de una nueva interpretación —si bien la filología y la filosofía tradicionales, como habían hecho con todo el mundo griego, habían desdibujado los rasgos característicos de estos filósofos al interpretarlos a través de Platón y Aristóteles—, supone en Nietzsche una reconstrucción de la filosofía pero también una crítica al pensamiento de su época y a su cultura, carente, desde su punto de vista, de verdaderos filósofos. Para Nietzsche, filosofía y cultura auténtica parecían estar unidas por la necesidad, como podemos constatar en las siguientes líneas:

Hay una necesidad de hierro que vincula a los filósofos a una verdadera cultura; pero ¿qué sucederá si esta cultura no existe? Entonces el filósofo es un cometa cuya aparición no se puede calcular, y que por eso mismo infunde pavor cuando aparece, mientras que en los demás casos es una estrella fija en el cielo de la cultura. Por eso justifican los griegos al filósofo, porque entre ellos no es un cometa.¹³

De aquí su recomendación: “Primero creas una cultura y entonces sabréis lo que la filosofía es y puede.”¹⁴

En la época actual, refiere Nietzsche, carente de unidad de estilo, de pensadores, plena en monólogos eruditos en el que el pensamiento está atado a academias, gobiernos, iglesias, modas y cobardías enmascaradas, la filosofía carece de derechos; frente a la “república de sabios”, el filósofo auténtico, aquel cuyo pensamiento no ha sido domesticado bajo presuposiciones de aceptación general, es un ser excéntrico cuya esfera de acción le ha sido trazada por su propia naturaleza. Ya lo había dicho Schopenhauer: la primera condición para

¹³ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 327

hacer algo genuino en filosofía es una disposición fuera de toda normalidad, no sólo porque ella implica la desmitificación de las verdades absolutas sino porque si bien ella supone una voluntad de verdad que emite un juicio acerca de la vida sin paliativos teológicos, exige naturalezas más fuertes, más sanas, capaces de enfrentarse al enigma de la vieja esfinge y vivir en paz con lo aprendido teniendo a la vida presente y preguntándose por su valor.

Para Nietzsche, desde Platón les falta a los filósofos algo esencial —la disposición natural de independencia—, dejan de ser tipos puros y se convierten en caracteres mixtos. Lo que ha perdido la filosofía, señala Nietzsche, es “el himno guerrero de la verdad, la canción del heroísmo filosófico”¹⁵

La filosofía ejerce una acción de socorro, de salvamento, de protección, precisamente con los sanos; a los enfermos no hace más que agravarlos.[...] Sólo deja de ser nociva allí donde está justificada; y únicamente la salud de un pueblo, aunque no de todo pueblo, hace posible esta justificación.¹⁶

Aunque cada uno de los filósofos presocráticos representa la sangre más pura de la época trágica de Grecia, será Heráclito el Oscuro quien ocupará en Nietzsche un lugar importantísimo, no sólo en sus primeros trabajos sino a lo largo de su filosofía, pues sienta las bases para la concepción de una cultura trágica fundamentada en una concepción del cosmos como devenir y lucha. Muchos son los motivos por los que Heráclito se convirtió en el más importante de los presocráticos para Nietzsche, sin duda uno de ellos fue la fascinación que ejercía su persona y que dibuja de algún modo la propia actitud de Nietzsche:

¹⁴ Nietzsche; F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 326

¹⁵ Nietzsche, Op. Cit., p. 328

¹⁶ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 323

“Heráclito era orgulloso; y cuando el orgullo anida en un filósofo, toma proporciones gigantescas”¹⁷. Si para Nietzsche en dos o tres anécdotas se puede reconocer el carácter de una persona, el pensador de Éfeso es un ejemplo del filósofo altanero y desdeñoso, como lo describe Diógenes Laercio en *Vida de los filósofos más ilustres*, retirado del mundo con una actitud crítica ante su cultura. En uno de los fragmentos de Heráclito en el que leemos “La mucha erudición (*polymathía*) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo”¹⁸, y en una anécdota que narra cómo el filósofo preferiría jugar dados en el templo de Artemisa que dictar leyes y gobernar la república, Nietzsche construye un retrato filosófico en el que él mismo se reconoce y que quiere proyectar a todo pensador: la desconfianza ante el tipo de conocimiento de los hombres ilustres y la afirmación del sí mismo en oposición al ámbito colectivo y desindividualizado del poder, la fama y la opinión pública. La magnífica altanería y arrogancia aristocráticas de Heráclito, procedentes de su estirpe noble, dio lugar a una comprensión del mundo que no se dirigía a las masas —ya lo dijo Nietzsche: las dotes de tal pensador son las más raras pues la naturaleza es parca en la creación del genio— no sólo por que las consideraba incapaces de comprenderla sino porque no esperaba comprensión de ellas.

Heráclito es para Nietzsche, al igual que Schopenhauer, a quien siempre menciona al lado del pensador griego, ejemplo del filósofo educador cuyos muros de auto-suficiencia no se quiebran aunque todo conspire en su contra.

Filosofa solo y de él aprenden sólo aquellos capaces de entender y de ceñirse a las exigencias de una filosofía heroica en la que el pensar está estrechamente

¹⁷ Nietzsche, F., *Ibid.*, p. 347

¹⁸ Heráclito, fg. 40, en Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 35

vinculado a una forma de vida: “Lo característico del filósofo es recorrer las calles en silencio.”¹⁹ Busca seguidores pero no la comprensión de los más; como habría señalado Heráclito “Uno solo para mí vale miriadas, si es óptimo”.²⁰ El filósofo busca la verdad pero en esta búsqueda no puede ceñirse a dogma alguno, a las creencias de la medianía pues, dirá Nietzsche,

Cuando el hombre deja de conocer, empieza a creer. Lanza entonces su confianza moral sobre este punto y espera ser pagado con la misma moneda: el perro nos mira con ojos confiados y quiere que confiemos en él. El conocimiento no tiene tanta importancia para el bienestar del hombre como la fe. Aun cuando descubrimos una verdad, por ejemplo una verdad matemática, el goce es el producto de su absoluta confianza, se puede edificar sobre ella. Cuando se tiene la fe, puede prescindirse de la verdad.²¹

Como señaló Schopenhauer, todos y cada uno de los dogmas de la fe son funestos para la filosofía y lo mismo da que se introduzcan abiertamente como de contrabando. Hay que llegar libremente al problema de la existencia y se debe considerar al mundo, al lado de la conciencia que lo representa, como lo único dado, el problema y el enigma de la vieja esfinge, ante la que es preciso presentarse con valentía pero, para ello, como comenta Safranski, “Tiene que añadirse un carisma especial del pensador y una fuerza vitalizante de lo pensado, para que las verdades no sólo sean halladas, sino que además puedan hacerse verdaderas.”²² Heráclito, según relata Diógenes Laercio,

¹⁹ Nietzsche, F. “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Aguilar, Buenos Aires, 1947, p. 347

²⁰ Heráclito, fg.49 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 36

²¹ Nietzsche, F. “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 391

²² Safranski, R., *Nietzsche. Una biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, p. 53

acabó por convertirse en un misántropo; se retiró del mundo y vivió en los montes, alimentándose de hierbas y plantas. Convertido por esta causa en un hidrópico, bajo a la ciudad y en enigmas le preguntaba a los médicos si ellos serían capaces de convertir en seco el tiempo lluvioso. Cómo éstos no le entendían, se enterró en un estercolero, en la esperanza de que, con el calor del estiércol, se iba a evaporar la hidropesía. Como ni aun así lo consiguió, murió a la edad de sesenta años.²³

Nietzsche no hubiera podido dejar de identificarse ni siquiera llegado ya a una edad adulta, como nos lo muestra una carta a Rohde que data de 1882: "Fui en todo mi propio médico, y como alguien en quien todo va unido, todo, alma, espíritu y cuerpo, recibí, simultáneamente, el mismo tratamiento"²⁴ y en otra a su hermana: "Prefiero vivir miserablemente, en cualquier rincón, enfermo y temido, a tener que encasillarme en la moderna mediocridad. No me faltan buen humor ni ánimo valeroso. Ambas cosas me restan porque no tengo sobre mi conciencia ninguna cobardía ni ningún compromiso."²⁵

El desprecio de lo actual y de lo momentáneo es propio del verdadero filósofo, y si aleja de los caminos marcados para y por la mayoría ha escogido a la soledad como eterna compañera. Si bien para Nietzsche la filosofía muere cuando el pensamiento se convierte en el afán de recolectar y asimilar lo ya pensado, cuando el filósofo es un recolector de saberes y tradiciones, la figura de Heráclito adquiriría la forma ejemplar de aquél que ha vivido en el desierto como "una estrella sin atmósfera" y capaz de aleccionar pues

No necesitaba a los hombres, ni siquiera para que le reconocieran; nada le importaba lo que pudieran pensar o inquirir de él, ni siquiera los sabios.

²³ Kirk, Schofield and Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 265-266

²⁴ Nietzsche, F., "Carta a Erwin Rohde, 1882" en *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 174

Hablaba con desprecio de tales preguntones, de tales coleccionadores, en una palabra, de tales hombres "históricos". "Yo me busco y me pregunto a mí mismo", decía, empleando una palabra con la cual se suele expresar la pregunta que se dirige a un oráculo: como si él, y nadie más que él, fuese el verdadero cumplidor y consumidor de la máxima délfica: "Conócete a tí mismo".

Y lo que él escuchaba de este oráculo lo consideraba cómo sabiduría inmortal y digna de eterna interpretación, de incalculable efecto para el porvenir, a semejanza de los discursos proféticos de las sibilas.²⁶

La búsqueda de sí mismo revela en Heráclito uno de los puntos más álgidos de la libertad de pensamiento y muestra el alto desarrollo de la conciencia del yo, por eso es ejemplar en la filosofía de Nietzsche, afirmadora de un individualismo radical. Heráclito heredó las preguntas de sus antecesores: ¿cómo es que el mundo vino a la existencia y a ser lo que es? Y ya que existe, ¿qué tipo de cosa es y cómo se mantiene a sí mismo?, sin embargo, en él, el esquema de lo físico se convirtió en una función simbólica para pensar la condición humana en todo lo que tiene de mortal y de falible; en él toma forma la vuelta de la filosofía hacia el hombre y su posición en el Cosmos. De este modo, Jaeger comenta:

El curso del mundo no es para él un espectáculo sublime y lejano, en cuya consideración se hunda y se olvide el espíritu hasta sumergirse en la totalidad del ser. Por el contrario, el acaecer cósmico pasa a través de su ser. Tiene la convicción de que, aunque la mayoría de los hombres no sepan que son meros instrumentos en las manos de un poder más alto, todas sus palabras y todas sus acciones son el efecto de aquella fuerza superior. Tal

²⁶ Nietzsche, F., "Carta a Elizabeth Nietzsche, 1882", *Op. cit.*, pp. 206-207

es la gran novedad que se revela con Heráclito. Sus predecesores han perfeccionado la imagen del cosmos. Los hombres han tomado conciencia de la eterna lucha entre el ser y el devenir. Ahora se plantea con tremenda violencia el problema de saber cómo se afirma el hombre en medio de aquella lucha.²⁷

La filosofía es para el joven Nietzsche una actividad que interviene poderosamente en la vida pues para él toda interpretación teórica debe dar herramientas para comprender la condición humana; su objetivo es práctico, su intención, pedagógica. Fue en Heráclito que el filósofo alemán vio expresada esta relación productiva pues aquí el conocimiento del Ser se halla en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida. En la filosofía heraclíteica, el alma humana, en estrecha vinculación con el cosmos, adquiriría una profundidad nunca antes vista: "Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan profundo tiene su *logos*"²⁸, escribió Heráclito. El alma profunda no es, sin embargo, cualquier alma sino aquella cuyo poder cognitivo rebasa a la incapacidad epistémica de la mayoría. Cada quien debe buscar la respuesta al enigma de sí mismo en el *logos* de cada uno y si bien alma y *logos* son profundos, toda búsqueda es infructuosa pues los límites son inalcanzables, no por su infinitud, ya que toda alma es mortal, sino por su inmensidad. La búsqueda siempre es infructuosa, como refiere también Nietzsche:

²⁶ Nietzsche, F. "La filosofía en la época trágica de los griegos" en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, pp. 348-349

²⁷ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1987, p. 176

²⁸ Heráclito, fg. 45 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 36

Todo esfuerzo hacia el conocimiento parece, por su esencia, condenado a quedar insatisfecho eternamente. Por eso nadie que no esté instruido por la historia podría creer en esa tan augusta autoestimación y convicción de ser el único y venturoso liberador de la verdad.²⁹

Imposible querer alcanzar una sola verdad cuando la naturaleza y la vida son un enigma, un oráculo délfico cuyo sentido siempre es reversible, unidad dialéctica del cambio y devenir incesante. Ante la existencia universal, el alcance y las fuerzas de la razón son insuficientes, incluso sus principios más fundamentales, como la afirmación aristotélica de que “una cosa no puede ser al mismo tiempo ser y no ser”, se revelan falsas cuando se consideran las contradicciones que existen en la naturaleza. Para Nietzsche, la filosofía no es un acto de conocimiento sino la sintetización de ideas con la conciencia de que el discurso jamás puede alcanzar aquello de lo que habla.

Las palabras no son más que símbolos que expresan las relaciones de las cosas entre sí y para con nosotros y dejan intacta la verdad absoluta; y la palabra “ser” indica sólo la relación más general, la relación que relaciona todas las cosas, así como la palabra “no ser”. [...] Por medio de palabras y de conceptos no llegaremos nunca a traspasar el muro de las relaciones y a penetrar, por ejemplo, en un fabuloso origen de las cosas; y aun tratándose de las formas puras de la sensibilidad y de la inteligencia, del espacio y del tiempo y de la causalidad, éstas no nos pueden proporcionar nada que se parezca a una “veritas aeterna”.³⁰

²⁹ Nietzsche, F. “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 348

³⁰ Nietzsche, F., *Op. cit.*, pp. 358-359

La empresa filosófica, comenta Nietzsche refiriéndose a su época, se ha ocupado menos en revelar el carácter trágico de la verdad que en hacer que el hombre la olvide. La ciencia no quiere percibir sino problemas del conocimiento en el que el sufrimiento resulta insólito e incomprensible, tan sólo un problema más. La existencia se convierte en un problema teórico, un juego dialéctico de preguntas y respuestas que funciona como un medicamento provisional del dolor, una dulcificación de la experiencia de la realidad, un exorcismo del mundo a través de remedios teológicos como la Racionalidad y la Finalidad de la naturaleza, en cuyas hipótesis inversas el azar reemplaza a la determinación y al hilo conductor de la razón. Si bien la mayoría de los filósofos y los científicos tratan de establecer, cueste lo que cueste, que lo real no es real —ya que lo real es causa de sufrimiento y maldad— y buscan la verdad restringiéndose a una medida lícita de agudeza y perspicacia,³¹ Nietzsche opone al optimismo teórico el *pathos* griego que cede un estatuto ontológico a la finitud, al carácter intrínsecamente transitorio de lo real.

No es posible atrapar al ser, el discurso sólo puede rozarlo. El *logos*, discurso, de Heráclito acerca del *Logos*, razón, proporción, causa, fundamento, posee el mismo carácter enigmático de aquello de lo cual se expresa: su voluntad de ambigüedad podría designarse como un designio estilístico deliberado que es expresión del contenido: lo real no es luminoso, “la naturaleza ama ocultarse”. Heráclito reproduce en su discurso la naturaleza misma de las cosas que expresa, duplica en palabras aquello de lo que éstas hablan. Su estilo enigmático toma la forma de paradojas, símiles, metáforas, máximas morales, todas ellas formas de carácter oracular, poseedoras de una simplicidad aparente, un sentido

³¹ Como señala Rosset, C., *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-textos, 1994, p. 34: “En otros términos: es inmoral y chocante dar a conocer la verdad a alguien, ya que ésta es poco agradable. O

trivial que apunta a un significado profundo no evidente: “El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica”³²

Si bien aquí la vía de acceso al ser se rige más por el descubrimiento que por la certeza y ostenta una visión del mundo que se expresa en el sentido de una relación oculta, para Nietzsche la intelección del mundo es la intelección de su esencia trágica cuya profundidad permanece escondida e innombrable, apenas vislumbrada por el mito, “que no encuentra de ninguna manera en la palabra hablada su expresión adecuada” así como en el espectáculo de la tragedia “Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos.”³³ Nietzsche opondrá al esquematismo conceptual, en el que el sujeto cree ser capaz no sólo de conocer sino de modificar el ser, la filosofía presocrática, en cuya cosmología se halla aún una fuerza inquebrantable de creación mitológica para la cual el ser no es un concepto sino una *presencia* que mantiene todo su valor ambivalente, que es luz y oscuridad, esencia y enigma: “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable”.³⁴ Esta visión, menos mediatizada por las capas de interpretación y abstracción, podía funcionar como paradigma del pensamiento crítico para destruir la cultura acumulada y ver el mundo con ojos nuevos.

El principio de razón, como había señalado Kant, debía soportar una eternidad previa e incognoscible ante la cual el filósofo descubre la imposibilidad de ordenar y construir a la naturaleza desde la razón científica. De este modo,

también: la verdad es admisible hasta un cierto grado de crueldad, más allá del cual se encuentra marcada con una prohibición.”

³² Heráclito, fg. 93 en Mondolfo, R., *Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 42

³³ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 139

³⁴ Heráclito, fg. 18 en Mondolfo, R., *Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 33

desde la postura nietzscheana, la verdad recuperaba un modo poético de develamiento que otorgaba un lugar legítimo a la intuición.

Así: el Mito de la Razón, sustentado en la certeza de que lo desconocido forma parte de lo conocido, y de que por tanto todo es decible, no puede ser identificado de ninguna manera con el mito trágico arcaico, donde se parte de la afirmación ontológica de que lo conocido forma parte de lo desconocido y de que, por tanto, lo indecible es lo primordial. Si bien ambos modos de lo mítico se erigen sobre una determinada e imprescindible organización discursiva, tenemos que, mientras el mito de la luz del progreso busca a asegurar para dominar, el mito trágico poético se prohíbe disponer de lo indomeñable.³⁵

Nietzsche afirma que cuando Tales de Mileto postuló que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas, la filosofía griega se inició con una proposición absurda que procede contra toda empiria, impulsada por el presentimiento y la fantasía que permiten saltar de un mundo a otro, de posibilidad en posibilidad, creando mundos, dirá Nietzsche, de naturaleza más soberana. De este modo, con pies ligeros, Heráclito construye una poética e intuitiva verdad que hace de él un filósofo artista, un poeta del concepto. Sus metáforas son “metáforas fundamentales” que indican algo más profundo, que captan lo universal de la vida en su diversidad y su entereza. El intelecto, piensa Nietzsche, envuelto en el mundo griego del mito en el que, como un artista que elabora un cuadro, el mundo de la cultura y el arte representaban y ensalzaban abiertamente en su obra el engaño y la bella apariencia, era un acto de prestidigitación que destrozaba y recomponía de forma irónica el andamiaje conceptual. El nuevo filósofo que Nietzsche promulgaba debía tomar el ejemplo

de la antigua filosofía griega, “Hablar en metáforas prohibidas e inauditos complejos de conceptos para al menos responder creativamente, mediante la destrucción y la burla de las viejas barreras conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.”³⁶ Nietzsche se llamó a si mismo “un amigo de enigmas” para el cual el ser es inaprehensible en tanto que unidad viviente, en tanto que *physis*: “Lo uno, lo único, lo sabio no quiere y (sin embargo) quiere ser llamado con el nombre de Zeus”, leemos en el fragmento 93 de Heráclito. A esta idea, el nuevo filósofo no puede llegar por métodos abstractos, necesita una nueva fuerza en la formulación lingüística, una actividad pensante en imágenes para la cual “si el mundo parece una vez distinto de otra, esto no es una ilusión, una apariencia, sino la consecuencia del eterno movimiento. El verdadero ser se mueve en cada momento de una forma distinta.”³⁷. Nietzsche busca la rehabilitación de la vitalidad intramundana supone la revaloración del papel de la intuición como forma de verdad que acoge en sí la riqueza polivalente de lo viviente. Como en el arte, la verdad de la filosofía, más que en la frialdad y la severidad lógicas del concepto, va a tener un fundamento corporal que se concreta en términos de dolor y placer; la expresión de la verdad, al ser relacionada con un cuerpo excitable, va a ubicarse en una nueva ética del pensamiento que se contrapone a la cultura teórico-moral que había atado la conducta del hombre a las abstracciones de cuño teológico.

La primacía del pensamiento, entendido como *ratio*, sobre el cuerpo, aquella materia que debe ser dominada, pierde el contacto con la corporeidad del

³⁵ Juanes, J., *Hölderlin, el pensador*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1997, p. 32

³⁶ Ross, W., *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*, Buenos Aires, Paidós Testimonios, 1994, p. 334

³⁷ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 363

mundo y sus expresiones dramáticas; sin *pathos*, el discurso se separa de la sobreabundancia lingüística relacionada con la expresión del hecho vital. Una nueva forma de pensamiento, que podríamos definir como pensamiento postmetafísico, supondría, como señala Sloterdijk, “el alumbramiento y el devenir lingüístico de la *physis*”, suceso que no es sustitutorio, un movimiento compensatorio contra el exceso de racionalidad, el retorno del cuerpo después de la descorporeización, la sustitución de la hipocrecía metafísica por la honestidad trágica, sino un acontecimiento fundamental por el cual “no cabe comprender un modo de pensamiento que se centra *en* el cuerpo, ni tampoco una manera de utilizar lo corporal *contra* lo espiritual, sino una espiritualidad corporal en la que aparece el drama de la inteligencia post-metafísica”³⁸, es decir, “la constante profundización de la subjetividad en el alumbramiento del cuerpo abierto al mundo”.³⁹

Partiendo de la naturaleza del dios Proteo, dios multiforme relacionado con el mar como imagen de lo insondable, podría describirse al ser con una escena de la *Odisea*: “El anciano (Proteo) no se olvidó de sus engañosas artes, y primero se convirtió en melenudo león, en dragón, en pantera, en gran jabalí; también se convirtió en fluída agua, y en árbol de frondosa copa.”⁴⁰ El discurso que conoce el carácter proteico de la realidad está marcado por la paradoja, el símil y la metáfora, de modo que todo aquél que pretenda instaurar un modo de pensamiento postmetafísico está obligado a seguir el rastro de los últimos premetafísicos pues supone una forma de pensamiento que se incorpora a la consonancia disonante de la *physis* sin abandonarse a los espejismos de las doctrinas filosóficas del más allá. Heráclito es para Nietzsche el destructor de

³⁸ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p.135

³⁹ Sloterdijk, P., *Op.cit.*, p. 138

⁴⁰ Homero, *Odisea*, IV,454, Madrid, Cátedra, 1998, p. 104

todos los platonismos y tenía razón en afirmar que su filosofía es trágica en la medida que es la construcción de la paradoja de la finitud.

Los mortales son mortales, los mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos”. La verdad de la vida incluye también lo que parece no vida, es decir, la muerte. Esta presencia/ausencia del ser, ese ocultamiento de lo que sale a la luz, ese enigma nunca resuelto, esa esencial finitud, es el meollo de la condición humana.⁴¹

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche opusó a Esquilo, el último de los poetas trágicos, a Eurípides, un “carácter mixto” a través del cual hablaba Sócrates a cuyo “ojo ciclópeo” le estaba vedado mirar los abismos dionisiacos y experimentar “la benigna demencia del entusiasmo”. Del mismo modo, en su escrito sobre la filosofía trágica, contrapone Heráclito a Parménides —cuyo poema deja ver, sin embargo, la transportación de la experiencia religiosa a la esfera de la filosofía y en el que “el que conoce” no está lejos del *mystes* — criticando la logicización del mundo cuya concepción metafísica del ser contradice la posición que afirma la dialéctica del devenir⁴². Al igual que la presencia del espíritu socrático en la tragedia, ya moribunda según Nietzsche, la logicización del mundo, la identificación de ser y pensamiento y de inteligibilidad y belleza, suponían un retroceso poético.

Mientras que en cada palabra de Heráclito se reflejaba el orgullo y la arrogancia de la verdad, pero de la verdad concebida en intuiciones, no de la verdad alcanzada por una escala de razonamientos lógicos; mientras el

⁴¹ Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 83

⁴² Es importante señalar aquí que Nietzsche se ha quedado con la tendencia iniciada por Platón y Aristóteles en la que Heráclito y Parménides son contrapuestos sin penetrar su comunidad problemática. No he de analizar este problema ya que no compete al desarrollo de este capítulo.

contemplaba, no espiaba; reconocía, pero no calculaba en sus jeroglífico sibilinos, aparece al lado suyo un “pendant” que es también el tipo de un profeta, pero formado de acero, no de fuego, y despidiendo de sí una luz fría y penetrante.⁴³

Nuevamente, como comentó Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, la traición a Grecia surgía de Grecia misma. Parménides excluyó el movimiento y la multiplicidad negando al mundo como algo que no alcanza a cubrir los estatutos del Ser, la necesidad lógica inherente a este concepto. El Ser de Parménides, imperecedero, íntegro, único, inmovible, era decididamente opuesto al de los físicos pues sus propiedades se obtenían negando las propiedades del mundo de los sentidos, se alejaba del mundo del devenir despojando a la realidad de su carácter de mundo inaugurando la presencia del tabú original de toda ontología.

[...] lo maravilloso de aquel hecho, para aquel tiempo, es precisamente la falta de aroma, de color, de alma, de forma, la completa ausencia de sangre, de religiosidad, de calor moral, el esquematismo abstracto —¡en un griego!—, pero, sobretodo, la terrible energía del esfuerzo hacia la “certeza” en una época que pensaba siempre por medio del mito y cuya fantasía estaba en constante agitación.⁴⁴

La abstracción parmenídea significó para Nietzsche el momento menos griego de la Grecia trágica. En un estado psicológico totalmente opuesto, Parménides había creado una doctrina del ser en la que el mundo empírico se dividía en dos esferas totalmente separadas. Las cualidades positivas y las negativas correspondían cada una a lo “existente” y a lo “no existente”; lo

⁴³Nietzsche, “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires,, Aguilar, 1947, p. 349

existente era aquello que sólo podía pensarse, aquello a lo no se podía acceder con dos cabezas: “Ser y pensar son uno y lo mismo”. De lo que es no se puede decir que no sea; lo que es, es inmovible, limitado, pura inmovilidad siempre en equilibrio. Frente a la tautología $A=A$, la antinomia heraclíteica $A=-A$ parecería un pensamiento totalmente pervertido, de hombres que parecen tener dos cabezas. Una proposición como “Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquellos, y aquellos, inversamente, al cambiar, son éstos”⁴⁵ enturbiaba todo lo que había puesto en claro. Sin embargo, el principio de identidad sólo puede darse en el espacio lógico pues queda contradicho por la esencia del mundo como devenir absoluto que abunda en contradicciones. No hay nada en la realidad que sea idéntico a sí mismo, nada que permanezca igual. Parménides recurría a la ya mencionada fórmula “No des crédito a los sentidos, aquilátalo todo con el poder del pensamiento”. Para Nietzsche, la descorporeización, la desvinculación de los sentidos y la razón, significó la destrucción del intelecto mismo, la separación que pesaría como una maldición sobre la filosofía pues

El que de este modo piensa deja de ser un investigador de la Naturaleza; su simpatía por el fenómeno decae, y siente un odio reconcentrado por no poder escapar a esta eterna estafa de los sentidos. La verdad está para él en las más pálidas y abstractas generalidades, en el hueco vacío de las palabras más indeterminadas, y allí vive como entre telas de araña; y al lado

⁴⁴ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 356

⁴⁵ Heráclito, fg. 88 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 41

de tal "verdad" está sentado el filósofo, tan exangüe como una abstracción, y lucha por tejerla en fórmulas.⁴⁶

Parménides fue para Nietzsche el prelude de la ontología en la que los teólogos juegan a los filósofos y asignan a la filosofía el papel de "concebir el absoluto de la conciencia"; de aquí, hay sólo un paso para moralizar el cosmos. La pareja inmanencia-pensamiento, una filosofía de la naturaleza, conforma en el Nietzsche heraclíteo la afirmación de la pluralidad del mundo con el consecuente erotismo del conocimiento, la afirmación de los sentidos y la intuición en los que el pensar no puede pasar por encima del ser pues la misma tensión que ordena al cosmos, se manifiesta en las oposiciones del lenguaje.

Por lo demás, contra Parménides se pueden esgrimir también unos cuantos argumentos "ad hominem" o "ex concessus" muy poderosos, por los cuales ciertamente no se puede llegar a la verdad, pero se puede demostrar la falsedad de aquella separación radical del mundo de los sentidos y el mundo de los conceptos, de la identidad del ser y el pensar. En primer lugar, si el pensamiento de la razón en conceptos es real, la pluralidad y el movimiento deben también ser reales, pues el pensamiento racional es movimiento, un movimiento de concepto a concepto, dentro de una pluralidad de realidades: Contra esto no hay subterfugio posible; el pensar no es un permanecer rígido, como un pensarse a sí mismo eternamente inmóvil de la unidad.⁴⁷

Nietzsche describe a Heráclito como "un relámpago de luz que aparece en la oscuridad" en la que Anaximandro había dejado el problema del devenir. Heráclito niega la existencia de dos mundos, uno físico y otro metafísico, y no

⁴⁶ Nietzsche, F., "La filosofía en la época trágica de los griegos" en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 356

⁴⁷ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 362

descubre nada en el cosmos que persevere en el ser, nada que esté exento de la destrucción. Su filosofía es una pequeña dosis de veneno, liberador para los fuertes, desolador para los débiles pues

El devenir único y eterno, la radical incosistencia de todo lo real, como enseñaba Heráclito, es una idea terrible y perturbadora, emparentada inmediatamente con la sensación que experimentaría un hombre durante un temblor de tierra: la desconfianza en la firmeza del suelo.⁴⁸

Su filosofar, dirá Nietzsche, es expresión de un pueblo sano, un pueblo cuya virilidad, cuyo pesimismo de la fortaleza, le permite enfrentarse a las verdades más terribles y transformarlas en un valor cuya importancia reside en la ampliación y la afirmación de la vida sin necesidad de alegar un “sentido de la historia”, dirección particular del mundo ni un director fuera de él.

De este modo, para Nietzsche, es de vital importancia el reencuentro con la cosmología de los pensadores antiguos en la cual el mundo está divinizado pues la materia originaria es ella misma divina y está representada en el mundo. Todo se somete al plan común y su eterna justicia; sean dioses, hombres, naturaleza, todo forma parte de la misma *physis*, todo está sometido a la *ananke*, a la *moira*, es decir, al orden supremo regulado en la tensión y la periodicidad:

Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.⁴⁹

⁴⁸ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 339

⁴⁹ Heráclito, fg. 30 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 34

Para Anaximandro, la salida de las cosas del *apeiron* representa una separación de los contrarios que luchan en este mundo, a partir de un todo originariamente unido; si la existencia de las cosas supone una sublevación contra el principio original eterno, deben sufrir una pena pues es inmanente al acaecer mismo la compensación de las desigualdades que se realiza no sólo en la vida humana sino en la totalidad de los seres. Heráclito, por el contrario, no contemplo en el devenir —el fluir entre el surgimiento y la destrucción— el castigo por la injusticia de las criaturas la eterna presencia de la ley y la *Dike*. Ya que el *logos* está en las cosas en tanto que cambian y porque cambian, ya que el cambio es un principio ontológico en tanto que él define a todo lo que es y si supone un plan estructural en el que la unidad de todas las cosas se da en la armonía de tensiones opuestas, pues “Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia”⁵⁰, si la imagen heracliteana del río es el hospedaje metafórico de los procesos de renovación resultantes del equilibrio entre fuerzas opuestas, Nietzsche localiza en Heráclito lo que él personalmente quiere afirmar como filósofo trágico: el devenir, el fluir y el aniquilar, el juego de contrarios que tiene lugar en el tiempo, y en toda esta negación del ser estable rechazar el concepto de “ser” de la metafísica tradicional como interpretación moral cristiana del mundo. El mundo no es la esfera de la culpa, de la expiación, del castigo.

De esta intuición saca Heráclito dos negaciones armónicas, que sólo se esclarecen por la comparación de los principios de su predecesor. En primer lugar, niega la existencia de dos mundos completamente diversos, idea a la cual se había visto lanzado Anaximandro; ya no hace la distinción entre un

mundo físico y un mundo metafísico, entre un reino de determinaciones distintas y un reino de indeterminación e indefinición. Ahora, una vez dado este paso, no podía ya detenerse ante más atrevidas negaciones; niega rotundamente el ser. Pues ese mundo que él contempla —protegido por leyes eternas no escritas, en constante flujo rítmico— no descubre nada que persevere en el ser, nada que esté exento de destrucción, ningún valladar en la corriente. Con más energía que Anaximandro, exclama Heráclito: “No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Vuestra miopía, y no la esencia de las cosas, es lo que os hace ver tierra firme en ese mar del devenir y del perecer. Ponéis nombres a las cosas como si éstas subsistieran, pero no os podéis bañar dos veces en el mismo río”.⁵¹

Para Heráclito, todo sucede, lo más lejano y lo más cercano, conforme al *Logos*. Este *Logos*, que es lo más común, que puede ser percibido por la apertura al sentido y perdido por el sopor falto de conciencia que es como el dormir, dice que todas las cosas son una y que todas ellas acontecen según el plan común que unifica lo plural. La unidad es la unidad de los opuestos, que son dos aspectos de una misma cosa; es decir, el cambio, lo que tiene lugar entre opuestos, no es una relación de indiferencia sino una relación negativa y discordante en la que los opuestos se desplazan unos a otros a la presencia. De este modo, la discordancia entre opuestos, el *pólemos*⁵², es el estado general, no sólo como estado de cosas sino como lo que hace que las cosas sean. La existencia de un opuesto siempre implica la aniquilación del otro por lo que el tener lugar consiste en una sucesión no en una simultaneidad; lo que rige es una

⁵⁰ Heráclito, fg. 8 en Mondolfo, R., *Op. cit.*, p. 31

⁵¹ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, pp. 337-338

⁵² El concepto de *pólemos* será importantísimo en la filosofía del joven Nietzsche pues a partir de él no sólo retoma una concepción del cosmos sino que en él fundamenta su teoría sobre cultura y Estado. Sobre esto, hemos de abundar en el siguiente capítulo.

especie de destrucción que construye, una tensión opuesta que garantiza la coherencia, la estabilidad del mundo en un “reposo inestable” en el que todo participa de la transitoriedad.

Quien es capaz de percibir que todo tiene un ser relativo, dado que un opuesto no es un círculo cerrado en sí mismo sino una relación con otro que es su propia determinación, debe tener a la vista las consecuencias a las que llega Heráclito: el ser es obrar, la unidad no es una unidad inmóvil sino siempre un proceso que se lleva a cabo entre contrarios, no es un simple estar puesto sino un hacer: el mundo posee siempre un carácter activo. Quien posa la mirada en esta concepción del mundo, lo hace en aquello que hay en la existencia de más incomprendible e insoportable para las aspiraciones del hombre pues a la legalidad universal le es indiferente el mundo de lo humano, su destino insignificante, su breve felicidad. El hombre, ser inestable en el flujo y reflujo de las cosas, es un ser vulnerable que alterna entre el gozo y el dolor en el ritmo de alternancia que caracteriza a todo lo que es.

Los griegos, especialmente Heráclito, son para Nietzsche un ejemplo de cultura porque en ellos identifica la cultura entendida como interpretación del mundo y adiestramiento del individuo en la vida sostenida por la visión trágica para la cual el estrato profundo de la vida es dionisiaco, cruel, vital y misterioso. La filosofía de Heráclito, en la que la imagen total de la realidad describe el incesante ascenso y descenso del devenir y el perecer, el inagotable fondo del cual todo surge y al cual todo retorna, la vía circular de las formas siempre cambiantes que recorre eternamente el ser, es para Nietzsche un tipo de pensamiento que sólo habría podido brotar de la más profunda helenidad.

Lo trágico señala a la muerte, a la disolución de todo lo que parece estable, a la incertidumbre ante el resultado de los actos, el inapelable naufragio de las construcciones del hombre, sometido como está a la fortuna, a los giros del

destino y a la propia profundidad incognoscible de su alma. Nietzsche retoma a Heráclito porque en su filosofía también la realidad está trenzada trágicamente, está sujeta, en tanto que es esencialmente devenir, a la finitud y a la limitación que entraña el proceso invariable de la lucha entre opuestos. A Heráclito hay que agradecerle, diría Nietzsche, la idea de “las cosas tomadas en conjunto”: “no escuchando a mí, sino al *logos*, sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno”⁵³; sin embargo, esta conexión no aparece a primera vista pues “La naturaleza de las cosas suele estar oculta”⁵⁴; si bien la unidad de las cosas subyace a la superficie, en el contexto nietzscheano, la sabiduría trágica significa echar un vistazo por el ojo de la cerradura y supone una decisión teórica que descansa sobre una experiencia fundamental que descubre que la existencia, con toda su belleza y moderación, descansa sobre un velado sustrato de sufrimiento y de conocimiento que es puesto al descubierto por Dionisos, como señaló Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Al respecto, me permito citar a continuación a Karl Löwitt:

[...] the philosopher would become a seer who with his gaze would join into one “what was, what is, and what will be.” For the nature of all events is always one and the same in all living things; and anyone who could relate the history of his own life thoroughly, would have summarized in one essence the history of the universe too. But most men turn away from the hidden elements of their own interior just as much as from the abysses of the great life which, like all living things, begins in the dark and in terror before it emerges there from, tempered, into the light. A contradiction that belongs to its essence operates in this primeval life (which combines human life with the totality of

⁵³ Heráclito, fg. 50 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 36

⁵⁴ Heráclito, fg. 123 en Kirk G. S., Raven., J. E., and Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969, p. 280

life in the history of the universe): it is at the same time negative and affirmative, destructive and creative, it simultaneously reveals itself and conceals itself. This double character of primeval, living Being—in Nietzsche's terms, the Dionisyan world—has always already being experienced and named, as light and darkness, as heaven and earth, as male and female. As an original whole it is something that in itself is complete and round, closed and terminated, which contains equally the annihilating and the creative primeval force. The "first nature" is a constant activity, a never-halting, revolving movement without beginning and end. The original being wants nothing apart from itself; it is a willing of itself. This life that eternally revolves into itself is a kind of "circle", a "wheel" or "clockwork" that turns incessantly, a movement that always goes forward and backward, a constant alteration of the "ebb" and "flow"—all words that Nietzsche, too, used to characterize the basic character of the totality of life."⁵⁵

El *en panta éinaia*, todo es uno, jamás podría equivaler a una metafísica monista, pero tampoco es una mera filosofía del fluir universal sino la idea de un ciclo, una incesante destrucción y renacimiento de todas las cosas. La influencia de esta idea en Nietzsche es notable, no sólo en los inicios de su filosofía sino a lo largo de ella, basta con leer acerca del año del ser en *Así habló Zaratustra*:

Todo va, todo vuelve, eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

⁵⁵ Löwitt, K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, Londres, University of California Press, 1996, p. 147

En cada instante comienza el ser; en torno a todo “aquí” gira la esfera “allá”.
El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.⁵⁶

Nietzsche concibió una metafísica estética que, carente de determinaciones teleológicas y de toda condena moral del cosmos, de “subterfugios y errores antiheracliteanos”, afirmase el eterno e inocente devenir a través del cual “Todo se gobierna a través de todo”. Todo será juzgado por el fuego, pero ¿hay en ello injusticia, contradicción, dolor? Sólo para aquellos que ven las cosas en su sucesión y no en su conjunto, que “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira.”⁵⁷ Aún para aquellos que comprenden, lo real es doloroso, no buscan construir un programa de supresión que funcione como un analgésico moral progresivo; antes bien, “comprender” supone retomar la concepción de la Antigüedad y su *ethos* de resistencia afirmativa en la que la vida es entendida en su radical inmanencia, como el juego último de dolor y placer, recusando con ello toda metafísica de redención.

La contraposición fundamental es una figura agónica en la que la lucha y la victoria introducen el principio del juego, la *dínamis* antagónica y oscilatoria en la unidad de los opuestos. Nietzsche retoma la idea del juego como la estructura del universo para identificar en el espíritu heleno una voluntad de vivir que se caracteriza por saber que vivir no lleva a nada. Heráclito había dicho “El evo (*Aión*) es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino”.⁵⁸ Con ello, afirmó un pesimismo “más allá del bien y del mal” cuya energía para saber y negar el propósito de la existencia le permite decir sí a la vida, haciendo suya la conciencia de la guerra y

⁵⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, México, Alianza, 1991, p. 300

⁵⁷ Heráclito, fg. 51 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 36

finitud que caracteriza todo lo que es sin sufrir por ello: “Se trata de un juego; no lo toméis por lo patético y, sobre todo, no lo toméis desde el punto de vista moral”⁵⁹.

Heráclito, señala Nietzsche, contempló el mundo existente como un artista que ve cómo se va formando su obra, cómo se manifiesta la misma inmanente legalidad y justicia en todo aquello que deviene, sin preguntarse si este mundo es el mejor de todos los mundos pues basta con que sea tal como es: “...como una barredura de cosas esparcidas al azar, fuera —dice Heráclito— el bellísimo cosmos”.⁶⁰ El pesimismo heroico, concepto que Nietzsche construye en parte con la imagen de Heráclito como un espectador complacido y alegre, que contempla la lucha incesante de contrarios, se opone a la confianza optimista que ve fines en lo que carece de ellos, así como la intuición artística se opone al aparato conceptual que cree agotar la realidad en sus discursos. La tarea consistió para Nietzsche en “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...”⁶¹

El Nietzsche heraclíteo concibió al cosmos como un juego y con ello retomaba el mundo antiguo de la *physis*: un mundo desmoralizado, deslogizado en el que “sólo como fenómeno estético está justificada la existencia”. Con ello, se opuso a Platón y a cualquier tipo de metafísica cristiana; de este modo, comentaba en su ensayo de autocrítica a *El nacimiento de la tragedia*:

De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en

⁵⁸ Heráclito, fg. 52 en Mondolfo, R., *Heráclito.: textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 37

⁵⁹ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 346

⁶⁰ Heráclito, fg. 124 en Mondolfo, R., *Op. Cit.*, , p. 45

⁶¹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 28

el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas. El mundo, en cada instante la *alcanzada* redención de dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la *apariencia* sabe redimirse: a toda esta metafísica de artista se le puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica—, lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado *morales* de la existencia.⁶²

Si relacionamos las ideas de *La filosofía en la época trágica de los griegos* con las de *El nacimiento de la tragedia*, es posible identificar la desarmonía armoniosa del mundo con el contenido del mito trágico mediante el cual Nietzsche postula una metafísica del arte “en la que incluso lo feo y disarmónico son un juego artístico que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer.”⁶³

El juego del mundo, el ciclo auto-regulador del cambio en el que el fuego se enciende y se apaga según medidas, es un curso inexorable que envuelve y vuelve una la pluralidad del mundo. Todo se halla sometido a la más alta necesidad, es sólo “fatalidad”, “destino”, sin que entendamos por ello algo escrito con anticipación sino pura inescrutabilidad sin un fin determinado. La idea puede parecer cruel pues significa el carácter inapelable e irremediable de lo real. Quien no impugna el mundo y no busca la justicia más allá de él, quien percibe el carácter insignificante y efímero de todas las cosas, se expone a un riesgo permanente de angustia pero, una vez que ha aceptado que este mundo es

⁶² Nietzsche, F., *Op. cit.*, pp. 31-32

⁶³ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 188

suficiente tal como es, que es capaz de conocer lo peor, como se expresa Clement Rosset, sin ser afectado mortalmente por ese conocimiento, libera al mundo y a sí mismo de la servidumbre del propósito.

Quien pedirá ahora a tal filosofía una ética, con su correspondiente imperativo "tú debes"? ¿Quién podrá reprochar esta falta a Heráclito? El hombre, hasta sus más recónditas fibras, es necesidad, y carece por completo de libertad, si por libertad se entiende la necia pretensión de poder variar de arbitrio como se cambia de traje, pretensión que todo verdadero filósofo ha rechazado hasta ahora con escándalo. Que sean tan pocos los hombres que viven con conciencia en el "logos" y en conformidad con el ojo del artista que todo lo ve de una mirada, proviene de que sus almas están desnudas y de que las orejas y los ojos del hombre, y en general su intelecto, son malos testigos cuando "el cieno húmedo es recogido en sus almas."⁶⁴

La idea de la inocencia del devenir, en la cual se cae en la cuenta del sometimiento del individuo al destino que comparten todos los seres, fundamenta la aceptación de la estructura de lo real; se le considera suficiente y se le quiere tal cual es. El hombre recupera el sentido de la tierra y se sumerge en él, no ya como víctima sino como la conciencia que aplica su oído al entendimiento del *logos* y actúa conforme a él. El hombre es libre y no libre en tanto que todo obedece a las leyes naturales. Es cierto que el hombre intuitivo paga su felicidad con un mayor y más frecuente sufrimiento pero, señala Nietzsche, alcanza una nobleza tal que la simulación ya no es una necesidad: arroja la máscara de la complacencia

⁶⁴Nietzsche, F., "La filosofía en la época trágica de los griegos" en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, pp. 345- 346

y su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer. Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a estos límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola —entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.⁶⁵

Es decir, ¿cómo sobrevivir cuando se es afín a la verdad, cuando se ha escuchado al *logos*? Cuando como ese mismo *logos* que todo lo ordena, jugamos con el mundo y lo transformamos con el juego del artista, cuando la verdad es simbolizada con las artes de la apariencia sin negar por ello lo que está detrás de ella, cuando “La apariencia ya no es gozada en modo alguno como *apariciencia*, sino como símbolo, como signo de verdad.”⁶⁶

Ahora bien, de este modo contempla el esteta el mundo: el esteta, es decir, el hombre que en el artista y en el nacimiento de la obra de arte ha visto cómo la lucha de la pluralidad puede implicar leyes y derechos, cómo el artista se muestra contemplativo sobre y en la obra de arte, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y la armonía se pueden aunar para la producción de la obra de arte.⁶⁷

Nietzsche hace constantemente hincapié en nuestra esencia creativa ya que es ella la que nos permite no solamente adaptarnos al mundo sino liberarnos de él en términos estéticos; no es ésta una negación schopenhauereana. El mundo es escenario de la Justicia y nosotros no somos sólo sus espectadores,

⁶⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 130

⁶⁶ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 249

⁶⁷ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 345

de algún modo también somos actores, capaces de construir un sentido que no se sostiene en aceptaciones creyentes sino en producciones e ilusiones en las que Apolo salva del éxtasis clarividente así como de la náusea producida por la existencia poniendo un velo transfigurador frente a las Erinnias, la Moira y la Gorgona. La construcción de la apariencia es una distancia benefactora de vida, un mundo intermedio de sombras, tonos y superficies cuya presencia oculta el abismo de una verdad terrible, un juego de sentidos en el que el hombre se demora y construye la ilusión como el modo más adecuado de comportamiento ante una verdad total y catastrófica en la que los signos y las representaciones se diluyen o naufragan⁶⁸.

La definición que Nietzsche da del arte parte de una crítica a la banalidad de la época y su hacer artístico, entendido como entretenimiento, distracción, como si la creación de la apariencia artística tuviese por objetivo ocultar el carácter de lo existente en una continua distracción del pensamiento. Para el filósofo alemán, el arte es la intelección del proceso eterno del mundo en excitaciones apolíneas y dionisiacas, cuya lucha da forma a lo auténticamente trágico. Para Nietzsche, el arte trágico —la tragedia griega y su renacimiento en la música wagneriana— es la intelección originaria, la auténtica actividad metafísica del hombre en tanto que esclarecimiento de lo existente en su totalidad; es la recuperación de la *physis* y el instinto como fuerza creadora y afirmativa en la que el hombre, con ojos fortalecidos, ve transmutarse en resignación trágica y en necesidad de arte la avidez de conocimiento optimista en la cual la privilegización del esquematismo conceptual, en la que el sujeto se

⁶⁸ Blumemberg, H., *Work on Myth*, MIT Press, p. 9: "At the same time the art of myth of the *Marmorklippen* shows that everything that man gained in the way over reality, through the experience of his history and finally through knowledge, could not remove the danger of sinking back -indeed, the longing to sink back- to the level of his impotence, into archaic resignation, as it were. But for the sinking

asegura en lo cercano y conocido, como única experiencia del ser, roba a la experiencia humana su riqueza y su vitalidad, inatrapable en un solo valor, y, por tanto, en una sola forma de vida. La concepción de un universo carente de leyes morales y de finalidad última, que es puro juego, fenómeno dionisiaco de la construcción y la destrucción, regido por una voluntad ciega que se caracteriza por la superabundancia y el desbordamiento, posibilita la capacidad de establecer relaciones nuevas y cambiantes que ponen a los fines generalizados en suspenso. El hombre artista, creador que produce imágenes, se pone en lucha con las convenciones conceptuales y la fijeza y se mueve libremente con sus alegorías, símbolo de que el combate de lo real emerge en forma artística.

Ese aspirar a lo infinito, el aletazo del anhelo dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba.⁶⁹

El arte es para Nietzsche la “suprema sabiduría moral”, un “querer ver más allá”. Las cosas mismas, nos dice retomando a Heráclito, en cuya permanencia y consistencia cree la estrecha cabeza del hombre, no tienen una existencia verdadera, pues “son los chispazos y relampagueos que lanzan las espadas que

back not only to become possible but to become the epitome of new desires, something had to be forgotten. This forgetting is the achievement of distance through “work on myth” itself.”

⁶⁹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 188

se cruzan, son el brillo de la victoria en la guerra de las cualidades contrarias⁷⁰; y, sin embargo, como dijo Heráclito, “no escuchando a mi sino al *logos*, sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno”⁷¹; habría que aplicar, como señala Nietzsche, “el oído al ventrículo cardiaco de la voluntad universal”⁷², tal como hizo la tragedia griega.

La esfera de la poesía, cual fantasmagórica imposibilidad propia de un cerebro de poeta: ella quiere ser cabalmente lo contrario, la no aderezada expresión de la verdad, y justo por ello tiene que arrojar lejos de sí el mendaz atavío de aquella presunta realidad del hombre civilizado. El contraste entre esta auténtica verdad natural y la mentira civilizada que se comporta como si ella misma fuese la única realidad es un contraste similar al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo aparental en su conjunto: y de igual modo que con su consuelo metafísico la tragedia señala hacia la vida eterna de la existencia, en medio de la constante desaparición de las apariencias, así el simbolismo del coro satírico expresa ya en un símbolo aquella relación primordial que existe entre la cosa en sí y la apariencia.⁷³

En la *Poética*, Aristóteles define a la tragedia como la representación de una acción cuyo cambio de fortuna es provocado por un error cometido involuntariamente por el protagonista. El cambio es usualmente catastrófico, una transformación de la acción en su opuesto. Podemos reconocer aquí la experiencia dramática de la ley de Heráclito y la sujeción del hombre a la alternancia que rige todo lo que es. El universo de la tragedia es un universo

⁷⁰ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 341

⁷¹ Heráclito, fg. 50 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 36

⁷² Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 168

contradictorio en el cual el hombre es a la vez un ser lúcido y cegado. En el *Edipo Rey*, podemos ver el juego complejo de conflictos, las inversiones y ambigüedades, los oráculos y los enigmas que señalan pero no dicen y, sin embargo, son siempre certeros. La antinomia de Heráclito, en la que ser y no ser son uno y lo mismo, es la misma a la que Edipo está sometido: él es al mismo tiempo salvador y mancilla abominable, descifrador de enigmas y enigma para sí mismo, clarividente y ciego. La ambigüedad, como medio de expresión y forma de pensamiento, y el esquema formal, según el cual los valores positivos se invierten en negativos y en el que a manera de enigma se unen términos irreconciliables, son, como señala Vernant, “la clave de bóveda de la arquitectura trágica”.⁷⁴ El pensamiento ambiguo de la tragedia implica la percepción de lo inconmensurable, “una cierta nitidez engañosa, más aún, una infinitud de trasfondo”, como comenta Nietzsche acerca de Esquilo, en quien “La figura más clara, tenía siempre en sí además una cola de cometa, lo cual parecía señalar hacia lo incierto, hacia lo inacabable.”⁷⁵ Como expuso Heráclito, “La armonía oculta es superior a la manifiesta”.⁷⁶ No es éste un acercamiento que se disocie de pensar al hombre e incluso de transformarle, pues, como nos dice Vernant,

El mensaje trágico se hace para él [el espectador] inteligible en la medida en que, arrancado a sus certidumbres y a sus limitaciones antiguas, da cuerpo a la ambigüedad de las palabras, los valores de la condición humana. Reconociendo el universo como conflictivo, abriéndose a una visión problemática del mundo, se convierte él mismo en conciencia trágica.⁷⁷

⁷³ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 81

⁷⁴ Vernant, J-P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Barcelona, Taurus, 1989, p. 112

⁷⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 106

⁷⁶ Heráclito, fg. 54 en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 37

⁷⁷ Vernant, J-P., *Op. cit.*, p. 105

Para Nietzsche, el mito trágico y el héroe no son, en el fondo, más que “símbolos de hechos universalísimos”.⁷⁸ Edipo es un modelo de la vida humana que al mismo tiempo borra los límites que quieren definirla. a través de la inversión se propone al espectador un tipo de enseñanza: el hombre es un ser que no se puede definir, es un problema y un enigma indescifrable ante el cual sólo es posible afirmar: la vida humana no es feliz. Así, leemos al final de Edipo Rey:

¡Ah, descendencia de mortales! ¡Cómo considero que vivís una vida igual a nada!. Pues, ¿qué hombre, que hombre logra más felicidad que la que necesita para parecerlo y, una vez que ha dado esa impresión, para declinar? Teniendo este destino tuyo, el tuyo como ejemplo, ¡oh infortunado Edipo!, nada de los mortales tengo por dichoso.⁷⁹

Si el proceso de lo real es un fenómeno artístico, quien escucha al *logos* es un “oyente estético” capaz de percibir en sus símbolos la Razón del mundo, es decir, su proporción, distribución, causa y fundamento, sin comportarse ante ello únicamente como ser moral. Lo sabio, la mirada profunda del filósofo, consiste en poner frente a sí la imagen de la vida como un todo para interpretarla como un todo. El que habla con inteligencia, dijo Heráclito, se basa en lo común, unifica racionalmente lo múltiple y dispersa en lo múltiple lo que es esencialmente uno. Por ello, para comprender la condición humana, hay que entender el orden universal; así, bien pensar significa no sólo hablar y decir cosas verdaderas sino actuar conforme a naturaleza: hablar y actuar conforme a la *physis*, apegándose a lo común así como la *polis* se apega a la ley. De este modo, Nietzsche comenta

⁷⁸ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 169

en su tercera intempestiva acerca de Schopenhauer lo que desde nuestro punto de vista también hubiera podido decir de Heráclito:

Está en su grandeza, haber puesto frente a sí la imagen de la vida como un todo para interpretarla como un todo, en tanto que las cabezas más agudas no pueden librarse del error de considerar que se accede mejor a esta interpretación cuando se investigan trabajosamente los colores y, con ello, la materia con que se ha pintado tal imagen. Con el resultado, tal vez, de que se trate de una tela demasiado intrincada y de unos colores imposibles de investigar químicamente. Hay que adivinar al pintor para comprender el cuadro, bien lo sabía Schopenhauer. Ahora, en cambio, la tribu entera de los científicos parece empeñada en comprender el lienzo y los colores no el cuadro. Es más, cabe incluso decir que sólo quien ha fijado su mirada en el cuadro general de la vida y de la existencia podrá servirse de las ciencias particulares sin verse el mismo dañado, porque sin una imagen general regulativa de este tipo sólo son mallas que en ninguno de sus puntos llevan al final y convierten el curso de nuestra vida en algo todavía más confuso y laberíntico. Schopenhauer es grande, como ya he dicho, precisamente por perseguir esta imagen de modo semejante a como Hamlet perseguía al espectro, sin dejarse desviar, como les ocurre a los sabios, ni entregarse a la escolástica conceptual, como parece ser el destino de los dialécticos desenfrenados. El estudio de los filósofos a medias tiene interés tan sólo en la medida en que permite ver cómo vienen a quedarse siempre en los puntos de las grandes construcciones filosóficas que permiten el pro y el contra eruditos, la reflexión, la duda y la contradicción, dando así la espalda a la exigencia de toda gran filosofía que, tomada totalizadamente, nunca dice sino esto: esta es la imagen de toda tu vida y a través de ella aprende el

⁷⁹ Sófocles, *Edipo Rey*, Madrid, Gredos, 1998, p. 357

sentido de tu vida. Y a la inversa: lee el libro de tu propia vida y comprende así los jeroglíficos de la vida general.⁸⁰

La reincorporación del mundo helénico, en el que para Nietzsche la voluntad dio entrada a los elementos dionisiacos, en contra de su propia creación apolínea, como sucede en la tragedia ática, supone una metamorfosis de la existencia humana con base en una actitud fundamental del hombre: la recuperación de sí mismo a partir de la reflexión de que toda trascendencia es una apariencia proyectada. Heráclito juzgó que las opiniones de los hombres son “juegos de niños”⁸¹, construcciones que Nietzsche describió como “castillos de arena a la orilla del mar”⁸². Esta verdad se estrella contra la exaltación moderna del sujeto humano en tanto que sujeto cognoscente pero es precisamente esta colisión la que le libera de la idea de tener que cumplir con algo que está más allá de sí mismo. En Heráclito, la concepción del cosmos como juego entraña no sólo una concepción distinta del hombre sino la revaloración de su papel pues,

El hombre no es para él, por lo general, más que un ser irracional, con lo que no niega que en toda su esencia se cumpla la ley de la razón que todo lo gobierna. Para él, el hombre no ocupa un lugar privilegiado en la naturaleza, cuyo fenómeno más importante es el fuego, por ejemplo, una estrella pero no el simple hombre...⁸³

Si Nietzsche ha planteado que los grandes ideales metafísicos son un paso atrás para la humanidad, llegar a ser hombre es abrirse al enigma del mundo y al

⁸⁰ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 46

⁸¹ Heráclito, fg. 70 en Mondolfo, R., *Heráclito. textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 39

⁸² Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 345

⁸³ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 346

enigma de sí mismo, pues solamente en esa apertura se accede a la voluntad creadora y artística que crea y derruye mundos, y en ello encuentra su mayor plenitud y goce. Tener a raya a la verdad se asemeja a la tarea de Sísifo: dar vuelta constantemente a fuerza de empujones a una enorme roca, haciéndola rodar hacia la altura sin poder evitar que ésta vuelva a caer, obra interminable y absurda que es la mayor fatiga. Esta tarea es la de toda empresa humana, la diferencia radica en quienes saben que el absurdo es constitutivo de la existencia y quienes creen que su tarea tiene un sentido más allá de la misma y sustituyen con autosuficiencia el absurdo por reinos ideales, trasmundos espirituales y procedimientos lógicos con los cuales el sabio se convierte “en un animal de carga que no conoce el vértigo”. Estas dos actitudes van a significar para Nietzsche la acreditación o la desacreditación de toda obra filosófica, en otros términos, su dignidad o la ausencia de ésta. Aquélla que trata de atenuar el carácter cruel y trágico de la realidad carece del heroísmo de la mirada penetrante y sincera de toda filosofía que no cede, a pesar de la angustia, a la búsqueda de lo terrible —que podría ser justamente el descubrimiento de que aquello con que expresa lo que busca no se sostiene, y que la dificultad de la búsqueda no su carácter incomprensible sino en su carácter doloroso.

La cuestión del dolor divide en dos a los espíritus: la interpretación moral ve en el dolor una variante de la injusticia, lo que le impulsa a construir un programa de supresión que funciona como un analgésico moral progresivo; la otra, retoma la concepción de la Antigüedad y su *ethos* de resistencia afirmativa en la que la vida es entendida, en su radical inmanencia, como el juego del fondo último de dolor y placer, recusando con ello toda metafísica de redención. Así, la dignidad de la filosofía recae en ser un desengaño activo que crea metáforas para pensar lo insoportable, cuya duda radical no reenvía a un fundamento inmutable sino que desemboca en el artificio de una reflexión carente de suelo,

que juega libremente en el poder de dudar sin que la duda se refugie en la certeza de la idea; aquí la búsqueda de la verdad se refiere más a la actividad despierta de la energía creadora, mentirosa y fingidora, que se demora en el juego de los signos y los sentidos.

La búsqueda de la felicidad, en relación con los bajos denominadores de la supresión del dolor, ciega vanidad del conocimiento de los sabios, quizás mitigue un poco la conciencia de la inestabilidad de toda vida pero disminuye su carácter plural y profundo. Cuando Nietzsche postula un significado metafísico de la cultura, en tanto que espejo de la naturaleza sobre sí misma, en su constitución usual, moderna, no coopera para el surgimiento del hombre liberador, es decir, aquél que “ha de desaprender a tener fines y que ha jugado demasiado fuerte el juego de la vida y el devenir.”⁸⁴ Desde sus inicios, advertimos que la filosofía es un ejercicio crítico que trata de despertar al hombre del sueño cotidiano; el filósofo aparece como un personaje que tiene un cierto contacto con el enigma, con lo genuinamente asombroso. En su constitución usual, el hombre no alcanza su profunda naturaleza. Si bien la Naturaleza tiende hacia él, en tanto que es su autoconciencia, éste no ha sabido dar el paso que lo separa de la animalidad pues

Mientras un ser se limite a aspirar a la vida aspirando, simplemente, a la felicidad, su mirada no habrá cruzado aún la línea del horizonte animal. Se tratará de un ser que aspira con más conciencia a lo que el animal desea llevado de un impulso ciego, y nada más. Y eso es lo que nos ocurre a casi todos la mayor parte de nuestra vida: no salimos de nuestra vida: no salimos, por lo común de la animalidad y somos, nosotros mismos, los animales que parecen sufrir sin sentido.⁸⁵

⁸⁴ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 72

⁸⁵ Nietzsche, F., *Op. cit.*, pp. 69-70

De entre todos los seres vivos, el hombre es el único auto conciente y, por ello, el más frágil; la conciencia de la finitud supone una fisura con el abismo bostezante del que todo surge; he aquí el principio de su sufrimiento, naturaleza escindida ante la cual lo indistinto aparece fragmentado, he aquí su destino trágico y contradictorio. Tener “un ojo de más” es su privilegio pero también su ruina; sabe que tiene que vive, pero no sabe cómo; sabe que tiene que morir pero no sabe cómo ni cuando y ve derrumbarse ante sí las murallas serenas con las que protege su existencia. Y es que el mundo, como dijo Schopenhauer, no es sólo representación, es también vida, voluntad, fuerza. Es cierto que sin la construcción de la fortaleza el hombre no sería lo que es, un genio de la construcción, pero, dirá Nietzsche, nos entregamos a la tarea cotidiana mucho más de lo necesario para vivir; la apariencia de felicidad quiere engañar hasta al más profundo observador sobre nuestro grado de miseria, tal parece que “quisiéramos ocultar en algún sitio nuestra cabeza como si allá no fueran a seguir vigilándonos los cien ojos de nuestra conciencia”.⁸⁶ El mundo es una lucha que todos llevamos a cabo con la certeza, si bien inconfesa, de que seremos vencidos. En el proemio a su libro sobre la naturaleza Heráclito dice:

Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este *logos*, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, los demás hombres se les

⁸⁶ Nietzsche, F., *Ibid*, p. 70

escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.⁸⁷

El hombre es en su origen una naturaleza filosófica: “común a todos es la inteligencia”⁸⁸, “ a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios”⁸⁹, dijo Heráclito. Si la gran mayoría es ciega, sorda, si sus sentidos son falsos testigos, ello corresponde a su alma bárbara incapaz de entender el discurso de la naturaleza; por eso viven dormidos creyendo estar despiertos, por eso “hallándose presentes están ausentes”.⁹⁰ Común a todos es el pensar, pero no todos son pensadores.

Heráclito es oscuro, opina Nietzsche, sólo para aquellos que no tienen motivos para estar contentos con su descripción del hombre; él es melancólico, lacrimoso y pesimista sólo para “el hombre sano y bienpensante”. El filósofo auténtico, espectador y oyente estético, es el hombre intuitivo cuya nobleza radica en que la simulación —la pretensión de atrapar al ser en el discurso y con ello controlar lo que de por sí es incontrolable— no sea ya una necesidad y se arroje al juego sufriente de la vida sin máscaras complacientes. La prisa general, la búsqueda de felicidad a cualquier precio, son “los síntomas de una destrucción completa y de una pérdida de raíces de la cultura”⁹¹. Para posibilitar la superación, sería antes preciso que el hombre despertase y cayera en la cuenta de ser una obra fracasada de la naturaleza y, al mismo tiempo, la posibilidad de que la naturaleza conciba sus mejores frutos. Nuevamente, el mundo helénico surge con una luz esperanzadora en la que imagen del hombre del futuro parte

⁸⁷ Heráclito, fg. 1 en Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p.30

⁸⁸ *Heráclito*, fg. 113 en Mondolfo, R., *Op. cit.*, p. 44

⁸⁹ Heráclito, fg. 116 en Mondolfo, R., *Ibid.*, p. 44

⁹⁰ Heráclito, fg. 34 en Mondolfo, R., *Ibid.*, p. 35

⁹¹ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 56

de la imagen del hombre antiguo. A partir de la instauración de un nuevo helenismo, Nietzsche podrá hablar después del último de los hombres y del camino hacia el superhombre y su nuevo círculo de deberes.

En nuestra constitución usual no podemos, obviamente, cooperar al surgimiento del hombre liberador, por eso nos odiamos en esta constitución. Y lo hacemos con un odio que es la raíz de ese pesimismo que Schopenhauer tuvo que enseñar de nuevo a nuestra época, pero que es, en realidad tan viejo como todo su deseo de cultura. Su raíz, pero no su floración; su sustrato, pero no su cima; el comienzo de su camino pero no su meta. Porque está aún por llegar el día en que tendremos que aprender a odiar algo distinto y más general, no solamente nuestro individuo y su mísera limitación, sus oscilaciones y su desasosiego. Un día en el que, en un estado superior, amaremos también otras cosas que las que hoy nos es dado amar.⁹²

Si bien la mayoría viven como si estuviesen dormidos, prefiriendo la paja al oro, el filósofo, se separa de la medianía y desprecia lo actual y lo momentáneo, es parte de su destino habitar en su propio sistema solar, aquél en el que el buscador destruye los sistemas de valores, las imágenes y las metas supremas bajo las cuales se abandona el mundo afirmativo de la ambigüedad y el enigma al, que sin embargo, es posible retornar reincorporando la visión trágica en la que el pensamiento antiguo construyó los pilares de su cultura.

Pues el mundo necesita eternamente de la verdad, por lo que necesita eternamente a Heráclito; pero él no necesita al mundo. ¿Qué le importaba a él su fama, la fama entre “los mortales en un devenir perpetuo”, como él decía con expresión irónica? Su fama era cuenta de los hombres, no de él;

lo que le importaba a él era la inmortalidad de la raza humana, no la inmortalidad del hombre Heráclito. Lo que él meditaba, la doctrina de la “ley en el devenir y del juego en la necesidad”, debía ser meditado eternamente; él había levantado el telón de ese gran espectáculo.⁹³

Heráclito y Schopenhauer representan en Nietzsche el desligamiento filosófico del optimismo intelectual, separación que no culmina en el pensamiento pues encuentra en la vida un orden de experimentación, más aun, una forma de regir la propia vida. A muchos hombres les desagradan los filósofos porque sus fines no son los suyos, así, éstos se convierten en seres excéntricos que, sin embargo, filosofan como hombres de cultura y con fines de cultura. En todas las épocas, señala Schopenhauer, la estulticia ha odiado la inteligencia, el genio y el talento utilizando como arma el poder de la mayoría y la unanimidad; la voluntad de inteligencia concede más valor a la representación de las cosas que a la experimentación de las mismas, a probar su intensidad trágica, como si el conocimiento pudiera prevalecer sobre la riqueza de la realidad; la desconfianza al pensamiento trágico muestra también que el gusto por la certidumbre está profundamente asociado con la servidumbre.

Nietzsche toma a Heráclito como medida para su propia misión histórica: el fuego y la quema de mundos, tarea destructiva del filósofo que modifica y descubre verdades. En él reconoce, como en Schopenhauer, el talante del héroe y, definitivamente, el héroe no pertenece a las masas. En Heráclito, Nietzsche encontró un compañero en la amistad con el Enigma y reconoce muchos aspectos que caracterizan a su propia filosofía, algunos de los cuales anticiparan sus conceptos filosóficos, como serán más adelante el eterno retorno de lo

⁹² Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 75

⁹³ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 349

mismo, la voluntad de poder como el impulso que está a la base de la unidad de todas las cosas. Como señala Karl Löwith, lo que Nietzsche ilustra con Heráclito es exactamente lo mismo que después enseñará bajo el nombre de Dionisos y en su filosofía posterior bajo la caracterización de Zaratustra como su figura definitiva. La proximidad con la filosofía de Heráclito es innegable y con ella, Nietzsche buscará fijar de nuevo en la vida “la medida, el valor y el peso de todas las cosas.” Simplemente acerquémonos al último aforismo de *La Voluntad de poder*.

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?...¿Tendré que mostrároslo en mi espejo?...Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, ni fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye ahí; un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde los más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad;

este mi "más allá del bien y del mal", sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, "hombres de medianoche? ¡Este nombre es el de "voluntad de poderío", y nada más!...⁹⁴

En la reconstrucción del mundo helénico, Nietzsche no reconoce una forma de pensamiento que no traiga consigo una profunda repercusión en la vida del hombre y la construcción de una nueva cultura. El hombre intramundano, que encuentra su satisfacción y su destino en el mundo sensible y perecedero, en el que "El ente finito se tiene en pie en la tensión de su misma finitud"⁹⁵, asume verdades de configuración muy distinta, configuración que, si bien es muy antigua, es la posibilidad de toda novedad. En ella, no sólo recupera el hombre al mundo, se recupera a sí mismo, con toda su ambigüedad y desmesura, y se transforma en *un matador de dragones*.

⁹⁴ Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1981, pp. 554-555

⁹⁵ Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 33

CAPÍTULO IV

EL HÉROE ENTRE EL AGON Y LA TRAGEDIA

“Sueño con una comunidad de hombres radicales, que no conozcan el perdón y que se llamen “destructores”, que apliquen a todas las cosas el metro de su crítica y se inmolen a la verdad. ¡Salga a la luz la maldad y la falsedad! No queremos construir prematuramente, no sabemos si podremos construir, ni si será mejor no construir. Hay pesimistas cobardes, resignados, a los cuales no queremos pertenecer”.

Nietzsche

Nosotros los filólogos

La tercera intempestiva de Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, supone la intervención beligerante en la inercia y el convencionalismo de la época por parte de quien había decidido convertirse en un “médico de la cultura” y erigirse, con gesto filosófico, en el “legislador de la medida, moneda y peso de las cosas” para determinar nuevamente el valor de la vida considerada globalmente. Como alternativa al filisteísmo, al epigonismo, al cansancio, síntomas de una “enfermedad deformadora”, oponiéndose al culto idolátrico a las verdades generalizadas, a la prisa moderna y a la búsqueda de felicidad, Nietzsche se lanza a la búsqueda de una nueva cultura, más aún de un cambio regular en la forma de vida y, con ello, a la producción de un nuevo tipo de hombre. Será en el hombre schopenhauereano en el que el filósofo alemán conjuntará los elementos capaces de elevar y transfigurar la existencia humana al generar la renuncia a las “verdades provechosas” y al “impulso de verdad” cuya propensión moral exorciza a lo real de su crueldad y dulcifica la experiencia del mundo con una infinidad de remedios que, en el fondo, no pueden curar aquello que en base es incurable. El hombre schopenhauereano, tipo intempestivo *par excellence*, pleno de desprecio y sospecha ante el Reich, la “formación cultural”, el “éxito” y lo “cristiano”, quiere sentir la vida y *asume el sufrimiento voluntario de la veracidad*, ese creer en una existencia que no puede en absoluto ser negada y que es ella misma veraz.

Como vimos a lo largo del capítulo anterior, la veracidad supone la rehabilitación del mundo contradictorio y misterioso de la *physis*, con la consecuente destrucción de los sistemas de valores morales y las metas supremas. La conciencia despierta, para la cual no hay ni finalidad ni conclusiones absolutas, es un desengaño activo en el que el hombre se pone frente a frente con lo insoportable; aquí, la voluntad de verdad posee un impulso vital que, al reconocer a lo real como un juego de fuerzas que se oponen unas a

otras, consigue que el conocimiento y las “verdades” tengan poderío en la vida. El heroísmo del conocimiento sugiere una existencia que carece de sentido metafísico trascendente, un abrazarse mortalmente a la tierra, a la vida rebozante de enigmas; por ello, el hombre veraz debe estar dotado de pasión moral, valentía y coraje. Puente entre el hombre de la cultura moderna y el hombre por venir, el hombre schopenhauereano, guiado por la duda y la sospecha, tiene ante sí una gran tarea:

Poner de manifiesto la sinrazón de las cosas humanas, sin pudor alguno, es el objetivo de nuestros hermanos y cofrades. Pero habría que distinguir lo que es fundamental e inevitable y lo que puede ser perfeccionado. Pero hay que descartar toda “providencia”, pues ésta es un concepto muy socorrido. Yo quisiera insuflar a la ciencia el hálito de este objetivo. ¡Adelantar en el conocimiento del hombre! Lo bueno o racional en el hombre es casual o aparental o es el reverso de algo muy irracional. Nunca ha habido otro pensamiento que educación.¹

Nietzsche ha descrito a su época como una batalla entre el conocimiento optimista y la necesidad trágica del arte, más aún, a la consideración trágica del mundo; no sólo hace un llamado para contemplar el naufragio de lo que hasta entonces se ha pensado del mundo y del hombre, sino que exige el despliegue de la actividad a partir de un criterio existencial pragmático de la verdad en la que el conocimiento necesita del arte como protector y remedio.

Con ánimo conmovido llamamos aquí a las puertas del presente y del futuro: ¿conducirá aquella «transmutación» a configuraciones siempre nuevas del genio, y precisamente del *Sócrates cultivador de la música*? La red del arte

¹ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 293

extendida sobre la existencia, ¿será tejida de un modo cada vez más firme y delicado, ya bajo el nombre de religión, ya bajo el de la ciencia, o estará destinada a desgarrarse en jirones, bajo la agitación y el torbellino incansables y bárbaros que a sí mismos se dan ahora el nombre de «el presente»? —Preocupados, más no desconsolados, permanecemos un momento al margen, como hombres contemplativos a quienes les está permitido ser testigos de esas luchas y transiciones enormes. ¡Ay! ¡la magia de esas luchas consiste en que quien las mira tiene también que intervenir en ellas!²

La verdad filosófica de Nietzsche, destinada a la duda, a la ambigüedad, e incluso a la paradoja, entraña algo de crueldad, es una gota de veneno que “cura”, una verdad que no ofrece garantías pero que disipa ideas falsas y denuncia como sospechosas verdades que se pensaban evidentes. La verdad venenosa exige las naturalezas más fuertes pues, ciertamente, no es un componente de las construcciones reconfortantes. Con ella, el hombre se despoja de toda envoltura y su dolor se convierte en la única vía para arrancar de sí la certidumbre protectora de las ilusiones metafísicas e iluminar el mundo con una nueva luz.

Pues la medida es: cuanto más espíritu más sufrimiento (como lo demuestran los griegos). Por consiguiente: cuanto más estupidez tanto mayor bienestar. El filisteo de la cultura es el ser más cómodo que ha visto el sol, tiene la estupidez que le hace falta.³

El hombre intramundano, que encuentra su satisfacción y su destino en el mundo sensible y perecedero, constructor de un nuevo círculo de deberes, es

² Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 130

impulsado, como señala Salvador Pániker, por una “retroprogresión”, un “Volver al origen abriéndose a la incertidumbre del futuro”⁴. En la nueva configuración de la verdad y el pensamiento, modernos y antiguos establecen un diálogo.

Ver siempre en lo individual lo general es precisamente la característica del genio”, dice Schopenhauer. Recuérdese a Píndaro, etc. Según Schopenhauer, la “reflexión” tiene, ante todo, sus raíces en la claridad con que los griegos vieron el mundo y se vieron a sí mismos y se comprendieron. La “amplia separación de la voluntad y el intelecto” es lo que caracteriza al genio y también a los griegos.

“La melancolía propia del genio nace de que la voluntad de vivir percibe con mayor intensidad los estados de miseria cuando está iluminada por un intelecto claro”, dice Schopenhauer. ¡Recuérdese a los griegos!⁵

El hombre de Schopenhauer, y el que podríamos caracterizar como el hombre de Heráclito, son figuras del pesimismo heroico que acepta la contradicción y juega el juego del mundo derivando de él un robusto querer y desear. El hombre nuevo, pues hablar de la nueva “humanidad” resulta sospechosamente metafísico, es aquél que se da a sí mismo los valores con el poder de una fuerza plástica capaz de transformar y asimilar lo pasado y extraño. Si bien los griegos seguían siendo para Nietzsche, como lo eran para la interpretación clásica, paradigmas de la cultura, desvinculó el ideal de “humanidad” del mundo clásico al interpretarlo como el espejo de la auto estilización humanista y garantía de la medida y la serenidad cultivada burguesas, y retomó los valores de una cultura pagana que representaba la

³ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 284

⁴ Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 33

⁵ Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 282

antítesis de la historia cristiana. Como señaló posteriormente en el apartado “Lo que yo debo a los antiguos” de *El ocaso de los ídolos*, cuando del hombre griego se extrae un ideal, no habría que pensar en la humanidad griega sin su salvajismo, atenuado por el barniz latino con que el espíritu alemán había recubierto la vigorosa naturaleza de la cultura helénica.

De ventear en los griegos “almas bellas”, “áureas mediocridades” y demás perfecciones, de admirar en ellos, por ejemplo, la calma en la grandeza, la simplicidad elevada —de esa “simplicidad elevada”, que es en el fondo una *naiseirie allemande* (bobería alemana), he estado yo preservado por el psicólogo que llevo en mí. Yo he visto su más fuerte instinto, la voluntad de poder, yo he visto a los griegos temblar ante la violencia indomable de ese instinto, yo he visto a todas sus instituciones brotar de medidas defensivas para asegurarse unos a otros contra su *materia explosiva* interior.⁶

El personaje conceptual nietzscheano del hombre heleno, prototipo del hombre nuevo, se sintetiza en la figura del héroe, un complejo de aspiraciones, asociaciones y estándares personales que parten de un único impulso espiritual: la visión trágica de la existencia. Es un hombre que sufre ante la conciencia de su finitud y futilidad pero que prefiere a la afirmación de otros mundos, su coraje para contentarse con lo que tiene. Sabe que la acción no modifica en nada la esencia eterna de las cosas; sin embargo, esto no merma su gusto por el obrar al encontrar en él, al menos, un dejo de dignidad y de lucha ante lo que de por sí es inevitable e insoluble. Como señaló Camus, “Seguro de su libertad a plazo, de su rebelión sin porvenir y de su conciencia perecedera, prosigue su aventura en el tiempo de su vida.”⁷

⁶ Nietzsche, F. *El ocaso de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 140

⁷ Camus, A., “El hombre absurdo” en *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 57

El héroe no sólo es una metáfora que expresa la rehabilitación de los valores de la vida intra mundana, de la *physis*, sino también la recuperación del hombre de sí mismo frente a una moral que ha desintegrado al individuo enseñándole a obedecer y separándole de su capacidad para mandar sobre sí mismo. A lo largo de su filosofía, Nietzsche incita una y otra vez a hacer de nosotros una persona entera. Postula la necesidad de descubrir en sí al señor como eficiente configuración del sí mismo, de propugnar la soberanía individual cuyo poder vital busca imponerse. De este modo, el héroe despliega su actividad en el escenario de la cultura agónica en la que el hombre, en constante búsqueda de la lucha, encuentra su máxima expresión. A partir de la comprensión del cosmos agónico de Heráclito, Nietzsche propone una cultura artística que, oponiéndose a un siglo “ilustrado y altruista”, exalta los valores de la ética aristocrática como son el amor propio, el anhelo de honor y la soberbia en un mundo caracterizado por la lucha entre individuos. Como señala Herbert Frey,

Nietzsche, a su vez, hizo suyo el ideal de una cultura agónica y agonal y reconoció todo lo que es propio de tal: el desprecio por el trabajo vulgar y la alta estima por la lucha y la disputa. Nietzsche quiere una cultura agonal y la desea sin restricciones. Seguridad y dicha no son sus ideales. Del *agon* deriva una nueva visión de la humanidad “clásica” que describe en su breve ensayo “La competencia de Homero” (1872). Para Nietzsche al *agon* le corresponde el doble papel de reconocer la naturaleza humana a la vez que ser su regulador. Se convierte así en el elemento de unión de una naturaleza revalorada, que a través de la competencia se acrisola como humanidad.⁸

⁸ Frey, H., “La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad”, en Cuicuilco, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000, p. 231.

El cosmos de Heráclito, en el que la guerra (*pólemos*) —la lucha eterna entre contrarios— es el estado general en el que las cosas son, es retomado por Nietzsche para ver no sólo en los griegos una cultura basada en el *agon* sino al *agon* como la búsqueda de la lucha, de lo extremo, del peligro en el que el hombre encuentra su máxima expresión, transportando al héroe del campo de batalla a la cultura. Retomando la idea jonia de la armonía entre el ser eterno y el mundo de la vida humana y de los valores, el *agon* del cosmos precede el de la *polis* y la caracteriza; así como lucha el griego luchan las cualidades unas con otras en el cambio incesante de la victoria. Si bien dijo Heráclito “Pólemos (la guerra) es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos”⁹, para Nietzsche, la guerra, “... es la idea que preside la lucha de los griegos entre sí, de los Estados griegos, en el gimnasio, en la palestra, en los agones artísticos, en las relaciones de los partidos y de las ciudades unas contra otras, y así sucesivamente hasta constituir la máquina del cosmos.”¹⁰

Oponiéndose a las tendencias democráticas de su propia época, Nietzsche busca el aristocratismo de la cultura, los valores antibanaúsicos y el elogio del espíritu guerrero que le recuerdan la antigua Grecia. Fue de Jacob Burckhardt que el filósofo alemán retomó la definición de la cultura griega como una cultura heroica y agonal a partir de la cual construyó su ideal del Estado cultural y la educación como promotores de naturalezas magnánimas, fundado en una teleología de la naturaleza en la que reina la guerra de todos contra todos, la enemistad, y la injusticia, la división entre el mundo del trabajo y el mundo de la cultura para la cual es indispensable la división entre esclavos y guerreros. El

⁹ Heráclito, fg. 53 en Mondolfo, R., *Heráclito, fragmentos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, p. 37

¹⁰ Nietzsche, F., “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 340

filósofo alemán insiste en los fundamentos crueles de la cultura y al hacerlo unifica las propiedades “naturales” y las propiedades “humanas” señalando que son las cualidades terribles el terreno en el que crece todo aquello que llamamos humanidad.

Así vemos que los griegos, los hombres más humanos de la Antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiereza destructiva; rasgo que se refleja de manera muy visible en el grotesco espejo de los helenos, en Alejandro el Grande, pero que a nosotros los modernos, que descansamos en el concepto muelle de humanidad, nos comunica una sensación de angustia cuando leemos su historia y conocemos su mitología.¹¹

El concepto de *agon* será fundamental en la filosofía nietzscheana no sólo porque en ella el mundo dionisiaco de la voluntad elemental es a la vez el mundo heracliteano de la guerra como el padre de todas las cosas sino porque el *agon* esta entrelazado con el fundamento y el destino de una cultura. Entendido como lucha, juego, naturaleza, el *agon* es un concepto con el cual Nietzsche arma una concepción del mundo y la existencia que funciona como punto de referencia para desarrollar una implacable crítica a la modernidad occidental y su mermado concepto de competencia.

La cultura agónica griega, que para Nietzsche es fundamentalmente una cultura trágica, es una sociedad lo suficientemente honrada como para no encubrir el fondo terrible del que proviene pues no sólo necesita la guerra, con la consecuente sobrevivencia de los más aptos en el campo de batalla, sino también de una segunda crueldad: la esclavitud. A partir de un ideal de existencia que tenía como referencia el periodo heroico y su mundo no utilitario, la cultura griega había considerado el trabajo como pena o sino fatal. La clase aristocrática,

que vivía principalmente de sus propiedades, tenía como objetivo e ideal en la vida el combate, no sólo en un sentido militar sino como el enfrentamiento entre iguales en el terreno de una vida rica en ocio e incompatible con toda actividad económica. Como comenta Nietzsche en *Nosotros los filólogos*, “El destino más afortunado que puede caber al genio es no estar vinculado por ningún deber ordinario de la vida práctica y disfrutar de ocios: ¡Y así lo entendieron los griegos!”¹².

El edificio del Estado griego se sostenía en la existencia de aquellos que estaban forzados a trabajar. La *banausia*, el trabajo físico duro, todo aquello capaz de alejar al hombre de practicar sus deberes de ciudadano así como el trabajo cotidiano que aleja a la mente del ocio y las aspiraciones elevadas, se oponía a la *paideia*, la educación. La indignidad no recaía en ser pobre sino en escapar de la pobreza por medio del trabajo; banáusico no era aceptar dinero sino la necesidad de ganarlo pues trabajar alejaba al hombre de la vida pública, de la gimnasia, de la cultura noble, incluso de un cuerpo hermoso.

Los griegos no inventaban para su uso estos conceptos alucinatorios; ellos confesaban, con franqueza que hoy nos asustaría, que el trabajo es vergonzoso, y una sabiduría más oculta y más rara, pero viva por doquiera, añadía que el hombre mismo era algo vergonzoso y lamentable, una nada, la “sombra de un sueño”. El trabajo es una vergüenza porque la existencia no tiene ningún valor en sí: pero si adornamos esta existencia por medio de ilusiones artísticas seductoras, y le conferimos de este modo un valor

aparente, aún así podemos repetir nuestra afirmación de que el trabajo es una vergüenza, y por cierto en la seguridad de que el hombre que se

¹¹ Nietzsche, F., “La lucha de Homero” en *Estudios sobre Grecia.*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 153-154

¹² Nietzsche, F., “Nosotros los filólogos” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 283

esfuerzo únicamente por conservar la existencia no puede ser un artista. En los tiempos modernos, las conceptualizaciones generales no han sido establecidas por el artista, sino por el esclavo: y éste, por su propia naturaleza, necesita, para vivir, designar con nombres engañosos todas sus relaciones con la naturaleza.¹³

Retomando estas ideas, Nietzsche expone en *El Estado griego* que para toda cultura superior es necesaria la existencia de una clase de hombres explotables y trabajadores que posibiliten los presupuestos materiales para que los menos, los más dotados, los “hombres creadores”, produzcan las grandes obras culturales en el arte, la filosofía y las ciencias. Como advierte, es esta una verdad cruel, “Es el buitre que roe las entrañas de todos los Prometeos de la cultura”¹⁴.

“La dignidad del trabajo” y “la dignidad del hombre” son para Nietzsche dos de los más grandes prejuicios de la modernidad, mentiras que no podrían engañar al entendimiento perspicaz. El trabajo de los más por el goce de los menos sigue siendo el pilar de la sociedad; la era moderna se comporta pudorosamente aunque sin renunciar a la explotación que da soporte a la cultura. Por ello, comenta el filósofo de Röcken,

Así pues, el que reflexione sin prejuicios sobre la estructura de la sociedad, el que se la imagine como el parto doloroso y progresivo de aquel privilegiado hombre de la cultura a cuyo servicio se deben inmolar todos los demás, ése ya no será víctima del falso esplendor con que los modernos han embellecido el origen y la significación del Estado”¹⁵

¹³ Nietzsche, F., “El Estado griego” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 186

¹⁴ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 188

¹⁵ Nietzsche, F., *Ibid*, pp. 189-190

La naturaleza egoísta transformada en cultura se perfila en Nietzsche como el ideal del Estado, terreno de la lucha entre iguales en la que el individuo se “conoce en el enemigo”. Así, la formación cultural deberá vigilar el desarrollo del individuo, ser fuerza dirigente e impulsora de la potencialidad y la voluntad en el constante medirse a sí mismo con otros.

Para Burckhardt, la época agonal griega ocupó el periodo comprendido entre el final de la migración dórica hasta finales del siglo VI a.C. y se caracterizó por el reinado de la nobleza, fundada en la superioridad sanguínea, la riqueza, el uso de las armas y el conocimiento de los sacrificios y las leyes; el ethos agónico de la clase noble descrita por su coetáneo en Basilea, no podía dejar de hacer mella en el ánimo del joven Nietzsche:

[...] the nobility were open-handed and pleasure loving, chiefly concerned with maintaining fine horses and chariots, and this atmosphere was so marked and so pervasive that even a few tyrants (for instance Cleisthenes of Sicyon) found it necessary to lay claim to noble excellence and to imitate the agon, though of course these are only exceptions that prove the rule.¹⁶

Nietzsche, en su sueño del aristocratismo de la cultura, vota por la renovación de una cultura del ocio a través de la cual la clase privilegiada, sustrayéndose a la lucha por la existencia, engendrarse un nuevo mundo y nuevas necesidades, de aquí que la cultura necesitase la existencia de la esclavitud como fundamento ineludible para la creación de un mundo artístico. Bajo la argumentación de que la existencia del arte añade una nueva injusticia al estado perverso del mundo, Nietzsche habla de la misteriosa relación entre Estado y Arte, campo de batalla y obra de arte, alianza que en épocas apropiadas permite el florecimiento del genio. Del encuentro del Genio con el

Genio, la lucha entre iguales, debía emerger el instinto guerrero modificado en nobleza, en estética.

Muchos aspectos de la vida griega abrazaban la competitividad: en la conversación en el simposio, en la filosofía, en los procedimientos legales, la victoria era lo más alto en la vida: "Llegar a ser el primero" suponía la búsqueda del extremo, de la lucha, del peligro, a costa de la propia vida. Para Nietzsche, el genio helénico descansa sobre la aceptación del instinto terrible pues la cultura agónica no permite complacencias, no se guía por la compasión, antes bien, una crueldad refinada puede convertirse en una virtud reconocida. De este modo, el concepto de humanidad que Nietzsche extrajo del mundo griego no podía alimentar la construcción de la filología clásica, sustentada en los principios de la ciencia, el humanitarismo y la razón, pues para él "Helénico y filantrópico eran cosas opuestas"¹⁷.

El *agon*, transformado por Nietzsche en concepto filosófico, no podía ya ser observado como un fenómeno del pasado sino como presupuesto para entender la realidad del mundo y la existencia. Ello tuvo como consecuencia, según refiere Gutiérrez Girardot,

[...] la negación general y en detalle del camino tradicional de la concepción clásica de la realidad, de la metafísica que nace de aquella concepción o, por lo menos, de la legitimidad de esa metafísica como interpretación de la realidad. El *agon*, pensado en la forma provisional que tienen los escritos juveniles de Nietzsche se opone necesariamente al optimismo de Leibniz, a la razón pura de Kant, al sentido moral de Schiller, a la humanidad universal

¹⁶ Burckhardt, J. *The Greeks and Greek Civilization*, Glasgow, Fontana Press, 1998, p. 161

¹⁷ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 284

de Goethe, aun a la progresiva dialéctica del sistema de Hegel. Nietzsche es su negador, pero también su complemento final.¹⁸

Las batallas de la *Ilíada* son para Nietzsche un capítulo de “la más negra filosofía del odio”; la lucha es aquí la salud y la salvación, la crueldad de la victoria la cima de la alegría de vivir, como la de Aquiles arrastrando el cadáver de Héctor.

Vemos aquí el fondo tenebroso del odio. Este mismo sentimiento nos invade al espectáculo del insaciable encarnecimiento de los partidos griegos, por ejemplo, ante la revolución de Corcira. Cuando el vencedor en una batalla de las ciudades establece, conforme al derecho de guerra, la ciudadanía de los hombres y vende a las mujeres y niños como esclavos, comprendemos, en la sanción de este derecho, que el griego consideraba como una necesidad dejar correr toda la corriente de su odio; en ocasiones como éstas se desahogaban sus pasiones comprimidas y entumecidas; el tigre se despierta en ellos y en sus ojos brilla una crueldad voluptuosa. ¿por qué se complacían los escultores griegos en representar hasta el infinito, cuerpos humanos en tensión, cuyos ojos rebozaban de odio o brillaban en la embriaguez del triunfo; heridos que se retuercen de dolor, moribundos exhalando el último gemido? ¿Por qué todo el pueblo griego se embriaga ante el cuadro de las batallas de la *Ilíada*? He temido muchas veces que nosotros no entendiésemos esto de una manera suficientemente “griega”, que nos estremeceríamos si alguna vez lo entendiésemos “ a la griega”.¹⁹

El Estado ideal de Nietzsche es una institución protectora de intereses individuales egoístas. En una sociedad constituida de tal modo se da la guerra de todos contra todos, por eso, es una sociedad fundamentalmente agónica en la

¹⁸ Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 95

¹⁹ Nietzsche, F., “La lucha de Homero” en *Estudios sobre Grecia*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 54

que las naturalezas heterogéneas cultivan sus cualidades singulares. La cultura agónica, en la que el hombre compite para engrandecerse, supondrá la lucha agonal de los instintos y la subjetividad libre. Aquí, *humanitas* coincide con naturaleza, *ethos* con *physys*; como señala nuevamente Gutiérrez Girardot, en este sentido “La *dinamís* de la naturaleza, la vorágine de los átomos son el mundo de la guerra y de la lucha en la ética.”²⁰

Nietzsche quiere descubrir la crueldad primaria que la moral encubre, de ahí que, como comenta Safranski, “la crueldad abierta sea el instante de la verdad”.²¹ Pensar en el *agon* como festejo de la fortaleza entraña varios peligros, no sólo porque la soberbia puede llegar a convertirse en misantropía sino porque el declinamiento de la propia fuerza se convierte en un espectáculo intolerable, pero ¿no es éste el espectáculo de la vida en el que el entusiasmo y el frenesí muestran el lado oscuro de la competencia? ¿no es la vida una puesta en escena cuyos actores son vencedores o perdedores?

El *agon*, principio que recoge las contraposiciones singulares en la universalidad, es un presupuesto para comprender el mundo y la existencia, es el conocimiento en la contradicción; si bien libera al individuo, ya que se opone por su naturaleza al optimismo, a la razón, a la moral, al mismo tiempo lo sujeta a líneas eternas en las que reinan el antagonismo y la oscilación. La dimensión bélica del universo determina en el microcosmos humano no sólo la cultura en la que la guerra y la casta de guerreros simbolizan el poder de la vida sino una vida humana sometida a la alternancia entre la muerte y la victoria. Nietzsche designa con la “sabiduría dionisiaca”, cuya más decisiva exposición se desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*, una operación intelectual en la que se anticipa el horizonte incomprensible al que se refiere el conocimiento en general y ante el

²⁰ Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 82

²¹ Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, p. 198

cual se desarrollan las actividades de la vida; no es este un acto trascendental, pues no construye ninguna trascendencia, sino el intento de enfocar la dimensión del conocimiento mostrando lo relativo del mismo ante la inagotabilidad de lo real. Es el conocimiento de la contradicción, la mirada honesta sobre el monstruoso problema de la vida que describió de esta manera en *El Estado griego*, en el cual se funden el mundo dionisiaco y el mundo de Heráclito:

Lo que en esta terrible constelación de cosas quiere vivir, o mejor, debe vivir, es, en el fondo, un trasunto del entero contraste primordial, del dolor primordial que a nuestros ojos terrestres y mundanos debe aparecer insaciable apetito de la existencia y eterna contradicción en el tiempo, es decir: como devenir. Cada momento devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de innumerables seres, engendrar la vida y matar es una misma cosa.²²

Ahora bien, si como hemos dicho, la figura del héroe no puede desvincularse del concepto de *agon*, en el que se funden vida humana y ordenamiento cósmico, tampoco es posible entenderla sin relacionarla con el mundo divino griego, el espejo transfigurador cuya luz apolínea invierte la sabiduría de Sileno haciendo a la vida algo apetecible de suyo pero sin velar el fondo cruel que la subyace.

En sus dioses, construcción de Apolo, señala Nietzsche, los griegos decían y a su vez callaban “la doctrina secreta de su visión del mundo”. Esta aureola superior, mundo intermedio en el que importa más la eterna vivacidad que la vida eterna, es un elemento muy importante en la primera etapa de la filosofía de Nietzsche pues en él localiza una interpretación pesimista del mundo

²²Nietzsche, F., “El Estado griego” en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 189

con la cual es posible librar una batalla con el desdoblamiento idealista del cristianismo y sus terribles consecuencias en la conceptualización del mundo, el hombre y la moral. La reconfiguración del hombre que Nietzsche desea tiene a la base una nueva mitología, una nueva relación con lo divino que hunde sus raíces en la relación hombre-dios del politeísmo griego en que el mundo agónico y contradictorio de la *physis* no cancela el papel del hombre como una naturaleza esencialmente rebelde. En la interrelación dioses-hombre, Nietzsche va a desarrollar un idealismo de la libertad, de la actividad creativa del sujeto, especialmente a través del mito de Prometeo, el titán arrogante, prototipo del ego humano. Es preciso señalar que el personaje conceptual del héroe griego no puede alcanzar su dimensión trágica y su espesura sin la presencia de los dioses en su mundo policrático. La religión griega, que se sitúa más en el mundo del mito que en el del credo, es en la filosofía nietzscheana un instrumento de ataque contra todo dogma pues carece de revelación, de libro sagrado y de intérpretes especialistas que ostenten una verdad única. Siendo una religión sin dogma y, por tanto, sin herejía, es para el filósofo alemán una imagen en la que va a sostener el derecho de la perspectiva y la diferencia.

La propagación del monoteísmo que se mantuvo como paradigma a lo largo de la historia de Occidente, con base en una pretensión de verdad absoluta que respaldó ideológicamente el carácter totalitario de la conquista del mundo, convirtió, con las herramientas del dualismo ético, a los dioses de las antiguas religiones en demonios y transformó el término "Dios" de tal modo que éste llegó a evocar un ser único, eterno, absoluto, perfecto y trascendente. Esto significó la limitación de lo divino a un peculiar terreno de la experiencia, separado no sólo de todos los demás componentes de la vida social sino incluso de la naturaleza misma. Dios se separó del universo y lo hizo depender de él como su único creador.

En el politeísmo griego, por el contrario, lo divino no sugiere ninguno de estos rasgos, sus numerosas divinidades no poseen los atributos de lo eterno, la perfección, la omnisciencia ni la omnipotencia. No crearon el mundo pues nacieron en él; surgieron a través de generaciones sucesivas a medida que las potencias primordiales como Caos, el vacío, o Gea, la tierra, se fueron diferenciando y organizando. Si bien existe una variedad de mitos griegos que relatan el surgimiento del universo —diversos porque precisamente el mito entraña una pluralidad de historias en las que el nombrar da forma a lo inabarcable multiplicando lo que no se puede unificar— en todos ellos la trascendencia de los dioses es un rasgo absolutamente relativo, válido sólo en relación al hombre “quien, entre todo los animales, alza su rostro hacia el cielo y observa el sol, la luna y las estrellas”.²³

En el politeísmo, el mundo de los dioses es tan consustancial a la naturaleza que hay algo de divino en todo lo viviente, y ello incluye lo profano y aun lo indeseable, pues “De la unión de la Noche y el Erebo nacieron el Hado, la Vejez, la Muerte, el Asesinato, la Continencia, el Sueño, los Desvaríos, la Discordia, la Miseria, la Vejación, Némesis, la Alegría, la Amistad, la Compasión, las tres Parcas y las tres Hespérides.”²⁴. Lo divino pertenece al mundo como las plantas y los animales, al conjunto de objetos que se muestran a la experiencia humana. Ya que la religión griega se sitúa más en el mundo del mito que en el del credo, la creencia en los dioses no representa una cuestión de fe; aquí el milagro no encuentra cabida pues la experiencia de lo divino es permanente. Así, fue posible que Tales afirmara que “el mundo está lleno de dioses”, aun cuando el protofilósofo representó otra actitud ante el mundo al explicar los eventos prescindiendo de nombre e historias. La comprensión del mundo y la búsqueda

²³ Graves, R., *Los mitos griegos I*, México, Alianza, 1996, p. 40

²⁴ Graves, R., *Op. Cit.*, pp. 39-40

de lo divino no constituían dos formas de aproximación opuestas sino dos actitudes que podían incluso confundirse. La naturaleza se percibía con el mismo respeto con el que se acogía a cualquiera de los dioses del panteón griego. “Sacro” era para los griegos todo aquello que surge de las potencias sobrenaturales, específicamente las voluntades divinas, pero “sacro” era también el orden de la naturaleza, la sucesión de las estaciones, de la noche y el día, así como el orden inmutable de la vida social.

Aunque la divinidad no está lejos ni es inaccesible, pues antes bien se trata de una simbolización significativa de la existencia, no supone una relación opresiva ni psicológica ni social que pudiera dar lugar a las figuras de la herejía y la impiedad. El culto es importante, pero no invade la existencia; el rito asegura la buena relación entre hombres y dioses pero ésta siempre puede ser alterada y perturbada. Siempre puede ocurrir que los hombres invadan el espacio de lo sagrado, violen sus privilegios e infrinjan las normas divinas que regulan el orden social.

Los dioses griegos, con la perfección con que se nos aparecen ya en Homero, no pueden ser concebidos, ciertamente, como frutos de la indigencia y de la necesidad: tales seres no los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia: no para apartarse de la vida proyectó una fantasía genial sus imágenes en el azul. En éstas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo. Comparada con la seriedad, santidad y rigor de otras religiones, corre la griega peligro de ser infravalorada como si se tratase de un juego fantasmagórico, —si no traemos a la memoria un rasgo, a menudo olvidado, de profundísima sabiduría, mediante el cual aquellos dioses epicúreos aparecen de súbito como

creación del incomparable pueblo de artistas y casi como creación suma. La filosofía del *pueblo* es la que el encadenado dios de los bosques desvela a los mortales: “Lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar, morir pronto”. Esta misma filosofía es la que forma el trasfondo de aquel mundo de dioses.²⁵

Para Nietzsche, el politeísmo griego es resultado de una cultura de la aristocracia que se celebra a sí misma y festeja en sus figuras olímpicas la arrogancia, la envidia y el desafío. Aquí los dioses no son abstracciones sino que, siendo “los más fuertes”, son una proyección al límite de las cualidades heroicas y su mundo agónico-erótico, regido por valores nobles que afirman la diferencia. En la épica, que narra los hechos y las gestas de los dioses, nombrando los lugares en que suceden y definiendo a sus protagonistas como individuos con nombre, personalidad y carácter específicos, las relaciones entre las distintas divinidades no se ordenan según la trama de una construcción teológica, “sino según el orden genealógico de las generaciones y de las reciprocidades del poder, que es propio de nexos entre individualidades singulares, vivas y activas.”²⁶ Como comenta Blumemberg,

In the mythical polocracy [rule of many], one god can be against the other without this having the lethal implication that the divine, as something that is, in each case uniquely so, can only exist by means of the annihilation of everything else that also want to be this. In polytheism, what is against a god is, in order to be this, also a god, but is not the “antidivine”²⁷

²⁵ Nietzsche, F., “La visión dionisiaca del mundo” en *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 237

²⁶ Vegetti, M., “El hombre y los dioses” en Vernant, J.P., (ed.), *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 1995, p. 299

²⁶ Blumemberg, H., *Work on Myth*, Londres, MIT Press, p. 578

Ya que el griego ofrece una exaltación de sí mismo en sus dioses, lo divino no conduce a la infravaloración de lo humano ni en ella el hombre se humilla como esclavo sino que establece una relación política regida por los nobles modales y los valores aristocráticos. Lo divino no oprime a lo humano sino que lo hace libre y seguro a través de sus consejos; así, Atenea recomendó a Aquiles: "Vengo del cielo para mitigar tu ira, si quieres hacerme caso". Para Nietzsche, "Los dioses griegos no pedían enmienda ni, en general, eran tan pesados e impertinentes: por eso se los podía tomar en serio y creer en ellos."²⁸ Los dioses dignificaban la vida humana viviéndola ellos mismos en su existencia soberana, experimentando la lucha, la oposición y el fracaso sólo en cuanto éstos contribuyen a dar mayor plenitud a su existencia, "el combate sirve para excitar la pasión y dar rienda suelta a sus fuerzas: los dioses serían muertos si no conocieran los celos y la ambición, la victoria y la derrota."²⁹

Nietzsche sentirá especial admiración por una religión rodeada por la aureola de la actividad que permite un espacio de transgresión en la que el hombre enfrenta a los dioses en una relación que aún no ha sido dogmatizada. Aquí, comenta Herbert Frey, "Todo lo que exige el dogma lo perdona el mito. No exige ninguna conversión, no conoce apostatas ni arrepentimientos. Permite mantener la identidad aun en una deformación hasta lo irreconocible e incluso en el esfuerzo por ponerle fin."³⁰ El politeísmo griego, en el que la división del poder permite el enfrentamiento entre dioses, significó para Nietzsche la preformación de la libertad y la multiplicidad del pensamiento en un mundo que no conoce

²⁷ Blumemberg, H., *Work on Myth*, Londres, MIT Press, p. 578

²⁸ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 288

²⁹ Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid, Razón y Fe, 1965, p. 57

³⁰ Frey, H., "La interpretación nietzscheana de la antigüedad como contramito a la modernidad" en Cuiculco, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000, p. 224

“horizontes eternos ni perspectivas invariables”. La rebelión de Prometeo magnifica la propia rebelión humana y sus motivos en contra de todo dios terrestre o celeste que no reconoce la autoconciencia humana y su gran divinidad; es, como señala Nietzsche, que “Alzándose hasta lo titánico conquista el hombre su propia cultura y compele a los dioses a aliarse con él, pues en sus manos tiene, con su sabiduría, la existencia y los límites de éstos.”³¹ Para Blumemberg, Prometeo encarna la antítesis del “socratismo de la moral” en base a un efecto antiburgués que se opone a un estilo de vida “cómodo” , a la frugalidad del hombre teórico y, en general, a todo aquello que dio muerte a la tragedia. Si bien el “titán artista” es una figura que procura luz al género humano contra la naturaleza y la voluntad de los viejos dioses, dota a la autoconciencia, al intelecto activo, de su carácter plenamente trágico pues desvela la persistencia de la irreconciliabilidad de los derechos de hombres y dioses. El engaño urdido por Prometeo en el origen del sacrificio puso fin al originario compartir la mesa entre dioses y hombres: el humo y los aromas se convirtieron en el régimen alimenticio divino y los hombres hubieron de alimentarse de la carne ligada a la mortalidad. Así, el destino ineludible de los hombres toma la figura de la roca de Prometeo. El desafío va de la mano del sufrimiento.

Until then, Prometheus, in his sufferings, is only the lofty prototype of the human ego, which, precipitated out of its quiet communion with God, suffers the same fate, being chained with clamps of iron necessity to the rigid rocks of an accidental but inescapable reality, and hopelessly regards the breach—irreparable and, at least, directly unneutrizable—that arose as a result of the deed that preceded the present existence and consequently can never be

³¹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 91

retracted or revoked. Here is not a story that is told, but rather *the* story of history.³²

Prometeo es el dios que inventa modos de combatir el juego de los dioses con la fortuna humana, es el patriarca del autodescubrimiento histórico, pero, a su vez, señala con brutal claridad el diagnóstico pesimista de la existencia. Hombres y dioses, seres de distinta raza que habitan el mismo Cosmos, se diferencian unos de otros por un hecho insoslayable: el hombre no escapa jamás a la muerte inescrutable. Los hombres serán llamados despectivamente por los emisores de los dioses los “efemérides”, insectos cuya vida de un día es *todo* el tiempo. Lo humano está marcado por el signo de la limitación y la transitoriedad en el tiempo-physis: la muerte está instalada en la intimidad del cuerpo como testigo de su precariedad.

Esta inconsistencia de un cuerpo abandonado a las vicisitudes del tiempo que transcurre sin volver, hace de los humanos esas criaturas que los griegos, para oponerles a “quienes son incesantemente” (los dioses instalados en la perpetuidad de su pura presencia), han bautizado con el nombre de efímeros: seres cuya vida se desarrolla cotidianamente, día a día, en el marco estrecho, inestable y cambiante de un “ahora” del que no se sabe nunca si tendrá una continuación, ni siquiera si continuará.³³

El hombre es un ser inseguro y efímero, sometido a la enfermedad y el envejecimiento; nada de cuanto confiere valor a la existencia, como la juventud y la belleza, la gloria y el honor, el valor y la fortaleza, deja de deteriorarse para terminar, de una vez por todas, por desaparecer. La alternancia, tribunal

³² Blumemberg, H. *Work on Myth*, Londres, MIT Press, p. 582

³³ Vernant, J-P., “Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente” en Michael Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (comp.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, p.24

universal de todo lo que es, dicta que todo lo que espreciado viene acompañado siempre de su contrario, de su correspondiente mal.

No hay vida sin muerte, juventud sin vejez, esfuerzo sin cansancio, abundancia sin trabajo, placer sin sufrimiento. Aquí abajo toda luz tiene su sombra, todo esplendor su cara oscura. Todo lo contrario de lo que les ocurre a los que se da en llamar inmortales (*athánatoi*), bienaventurados (*mákares*), poderosos (*kreíttous*): las divinidades.³⁴

El hombre griego es profundamente consciente de su disparidad con los dioses, sabe que la frontera es infranqueable y que por mucho que se esfuerce, el porvenir le será siempre inescrutable y la muerte irremediable. En modo alguno el hombre puede igualarse con los dioses, la regla de la sabiduría griega “Conócete a ti mismo” significó *sabe que no eres dios, conoce tus limitaciones*. Sin embargo, en el mundo clásico, la oposición entre los planos divino y humano se da en un mismo cosmos estrictamente jerarquizado que exige el paso de lo infinito a lo finito, de lo perecedero a lo eterno, de lo relativo a lo absoluto: la distancia entre hombres y dioses no excluye una forma de parentesco entre sí. Aunque pertenecientes a una casta distinta, los dioses no están por encima del cosmos, comparten el mismo origen, y están igualmente sometidos al destino, al juego de la necesidad. El mito de Prometeo le es tan caro a Nietzsche no sólo porque supone una aptitud para lo trágico y profundo, porque “establece una contradicción penosa e insoluble entre hombre y dios, y coloca esa contradicción como un peñasco a la puerta de toda cultura”³⁵, sino porque muestra la sujeción del mundo divino al *fatum*.

³⁴ Vernant, J-P., (ed.) *El hombre griego*, España, Alianza, 1995, p. 16

³⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 93

Pero lo más maravilloso en esa poesía sobre Prometeo, que por su pensamiento básico constituye el auténtico himno de la impiedad, es la profunda tendencia esquilea a la *justicia*: el inconmensurable sufrimiento del «individuo» audaz, por un lado, y, por otro, la indignancia divina, más aún, el presentimiento de un crepúsculo de los dioses, el poder propio de aquellos dos mundos de sufrimiento, que los constriñe a establecer una reconciliación, una unificación metafísica —todo esto trae con toda fuerza a la memoria el punto central y la tesis capital de la consideración esquilea del mundo, que ve a la Moira reinar como justicia eterna sobre dioses y hombres.³⁶

La articulación de lo divino y lo humano con la que los griegos dieron sentido a la existencia fue una manera de transfigurar el horror del caos, el trágico fondo primigenio. Los griegos justificaron la miseria de la vida humana sujetándola a los dioses. La vida eterna de los dioses, contemplación sublimada de lo humano, da sentido a la existencia terrestre y la aparta por momentos de su simplicidad sin significar el camino a la renuncia del mundo sino su desarrollo estético pues las divinidades son una prolongación de la belleza del mundo, de la armonía de una ciudad regulada según la justicia y por una vida llevada con medida. Esta cosmodicea será para Nietzsche uno de los aspectos más valiosos del mundo helénico.

El heleno no es optimista ni pesimista. Es, fundamentalmente, un hombre que ve el horror de frente y no lo encubre. Una teodisea no era un tema helénico, porque la creación del mundo no era acción de los dioses. La gran sabiduría del helenismo era que veía a los dioses sometidos a la *ananké* (al *fatum*), como cualquier otro. El mundo mitológico griego es un vaporoso velo detrás del que se esconde lo más terrible [...] Son artistas de la vida; crearon

³⁶ Nietzsche, F., *Op. Cit.*, pp. 91-92

sus dioses para poder vivir, no para distanciarse de la vida.”(Colli y Montinari, 1980: 7, 3 [62], p. 77)³⁷

Los actos humanos ocupan una zona fronteriza ya que se articulan con las potencias divinas, de las que toman su verdadero sentido, integrándose así a un orden que les sobrepasa pero que en ningún sentido justifica la esperanza de una sobrevivencia más allá de la muerte, distinta de la mera sombra sin fuerza que habita en el Hades. Los actos triviales, como el caminar sobre la alfombra púrpura por motivaciones extremadamente humanas, desata las fuerzas religiosas; ya que los dioses estropean la simplicidad de la acción y son los causantes del cambio en el curso ordinario de los acontecimientos el hombre se percibe a sí mismo como juguete de misteriosos, múltiples y caprichosos poderes. Todo lo que un hombre emprende con afanoso empeño, los dioses lo dirigen a sus propios fines, si bien ellos no siempre consiguen lo que quieren ya que carecen, sujetos como están también a la necesidad y al destino, de la propiedad de la omnipotencia; así, Zeus no pudo evitar la muerte de su hijo Sarpedón. En el heroísmo trágico es posible concebir algo que refleja la misteriosa liga entre el hombre y los dioses; en la fractura metafísica entre las dos temporalidades surge la fractura del discurso, la ambigüedad de los signos, por pertenecer a mundos tan semejantes pero a la vez tan distintos, en primer lugar por la muerte como concepto límite pero también porque la vida de los dioses es una vida plenamente consciente en la que ellos conocen el sentido y el fin de sus acciones de una manera que los hombres no pueden alcanzar. No obstante, la ceguera humana no implica impotencia ni una reducción ante la infinitud de lo divino. La voluntad divina y la iniciativa del individuo están articuladas y se inscriben en un mismo campo de posibilidades en el cual no

³⁷ Frey, H., "La crítica de Nietzsche a la tradición judeo-cristiana como crítica a la visión del mundo

existen conductas codificadas ni convicciones íntimas agrupadas en una institución.

Para Nietzsche hay religiones activas y afirmativas, lo mismo que dioses activos que afirman y glorifican la vida, y religiones reactivas, aquéllas cuyo dios está en contradicción con ella. En el politeísmo, Nietzsche localiza la religión de los fuertes en la que el sufrimiento, la visión del tiempo y la experiencia básica de la caducidad como experiencia fundamental de la existencia humana, no son negadas sino transfiguradas; es esta una religión donde la existencia abierta al mundo percibe una existencia plena del ser corpóreo y del asentamiento de las cosas en la tierra. Cuando comenta "El politeísmo griego tiene mucho espíritu. El espíritu se economiza cuando hay un solo dios"³⁸, Nietzsche hace referencia a una relación con lo divino insuflada no sólo por lo ominoso, si entendemos esto bajo los rasgos del enigma y del misterio, sino por la vivencia de la pluralidad del mundo en la que infinidad de historias pueden ser contadas y en la que se lleva a cabo "El supremo juicio sobre la vida sólo por la suprema energía de la vida"³⁹. Para Nietzsche, el politeísmo, ya que permite la multiplicidad de formas de comportamiento, es un modelo para la recuperación de la identidad de un sujeto histórico individual que se busca a sí mismo y deriva de sus ideales sus propias leyes. Retomo de Herbert Frey la siguiente cita de Nietzsche:

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos, constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno le concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las

occidental" en *Revista mexicana de sociología*, Vol. 62, México, IIS, UNAM, 2000, p. 20

³⁸ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1998, p. 288

³⁹ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 307

leyes y costumbres de los vecinos. El monoteísmo, en cambio, esa rígida consistencia de la doctrina de UN ser normal -es decir, la creencia en un dios normal junto al cual sólo puede haber falsos dioses de mentira- fue acaso el riesgo más grande para la humanidad hasta el presente: es ahí donde le amenaza la detención prematura de su evolución, la cual, hasta donde podemos observar, ya se ha producido en la mayoría de los otros géneros animales, esa condición en la cual todos creen en Un Animal normal e ideal dentro de su género y donde la eticidad de la ética se ha traducido definitivamente en carne y huesos. [...]. (KSA, 3, 153, p. 490/491)⁴⁰

Para Nietzsche, el espíritu tiene que estar alejado lo más posible de la debilidad; de este modo, en Homero no son los pobres y débiles los que están cerca de dios sino los fuertes y poderosos. Dios no es aún moralizado y los hombres conservan su naturaleza rebelde. Frente a la ascética cristiana de renunciamiento, los dioses griegos muestran admiración de la grandeza y belleza del mundo, no respetan reglas ni promesas, su frivolidad enaltece los vicios humanos devolviendo a los “efemérides” la dignidad de sus errores más fatales. Como comenta Safranski, “En la medida que los dioses compartían con los hombres sus virtudes y vicios, cada uno podía sentirse exonerado. Y los hombres llegaron incluso a hacer que la parte oscura de la propia esencia se reflejara en los dioses.”⁴¹ De este modo, los olímpicos no son un ejemplo de altura ética, de ascética, de deber, sino dioses cuya risa enaltece una existencia exuberante en la que el erotismo y el cuerpo ocupan un lugar legítimo en la cadena de la existencia. El antropomorfismo divino es para Nietzsche un emblema de los valores de la vida, una hipererotización del mundo humano. Como comenta Fink,

⁴⁰ Frey, H. “La interpretación nietzscheana de la antigüedad como contramito a la modernidad” en , Cuiculco, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000, p. 225

En dios, en los dioses, el hombre glorifica sus valores más altos, les otorga, por así decirlo, una existencia personal. Si los valores que sirven de guía en la intelección de la vida son valores afirmativos, valores coincidentes con la esencia de la vida, entonces los dioses son dioses afirmativos, como los dioses de Grecia. Pero si los valores dirigentes proceden de la impotencia, entonces el resultado es el dios de la cruz, el dios del más allá, que condena como "pecado" los impulsos naturales de la vida y los instintos.⁴²

En oposición a una cultura en la que el sufrimiento se sublima a través del placer del artista por el devenir, "por la jovialidad del crear artístico que desafía toda desgracia"⁴³, para Nietzsche, la tradición judeo-cristiana utilizó el dolor como argumento contra la vida. El monoteísmo es la religión del dios moral, la del hombre movilizado por el látigo de la culpa en donde las ideas escatológicas de castigos para los criminales y bienaventuranza para los buenos están lejos de tener entre los griegos la importancia que el cielo y el infierno han tenido en la historia del cristianismo. Es también la religión del dios que no juega sino que vigila y castiga tiranizando internamente al hombre.

Las fuerzas reactivas⁴⁴ del cristianismo han domesticado al hombre con la promesa de una pequeña felicidad cuyo vano resplandor es signo de recatada mansedumbre; le ha separado de lo que él puede al fijarle una meta en un más allá que lo aparta de la vida, culpabilizando su voluntad. La historia como historia del cristianismo ha hecho de la culpabilización de la voluntad el contenido principal de la moral. La voluntad se ha considerado como lo más ajeno a nuestra humanidad, la dominación de los malos instintos, lo más genuino. La voluntad representa en nosotros lo abominable, lo perverso, algo que no lograremos

⁴¹ Safranski, R. *Nietzsche. Una biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, p. 204

⁴² Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 164

⁴³ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 92

⁴⁴ Debo aclarar que "activo" y "reactivo" son conceptos posteriores de la filosofía nietzscheana que aquí utilizo para dar nombre a la oposición entre la cultura griega y la tradición judeo-cristiana.

coartar lo suficiente; esta concepción hace del hombre el que no quiere querer y así las cosas, los ejemplares éticamente dignos, aquellos que dios cobija bajo su manto piadoso, son los enfermos, los débiles, los pobres.

Con la transvaloración, Nietzsche busca la autorecuperación del hombre con base en la reconstrucción de la existencia aristocrática de la Grecia antigua en la que, según él, los pactos de la moral no limitaban las distintas voluntades sino para reconocer mejor su existencia y para intensificar a los que se tenían por los mejores, es decir, aquellos cuyo querer no estaba lejos de su poder; aquí, la ley era expresión directa de la voluntad y no había otro mundo para la ley ni otro fundamento que la voluntad misma. La historia de Occidente, historia del hombre reactivo, es la gradual hipertrofia de la voluntad como centro legislador, su trascendentalización, su conversión en refugio contra sí misma: la ley se instaló en el otro mundo para combatir lo que la funda. Según el filósofo de Röcken, la religión griega se fundamenta en una moral de señores, la cristiana en una moral de esclavos que invierte los valores aristocráticos: lo plebeyo contra lo noble, la enfermedad contra la salud, la debilidad contra la fortaleza, la moral del rebaño contra la moral del individuo, la moral como temor contra la moral como autodisciplina. Podemos ver cómo lo que posteriormente Nietzsche caracterizará como “transvaloración” encuentra en la interpretación de la religiosidad griega su origen.

Con el planteamiento de otro tipo de hombre, Nietzsche sienta las bases para otro tipo de ética, otra forma de entender la ley, y encuentra su mejor ilustración en el mundo heroico de los griegos pues ve en el héroe no al hombre del rebaño, incapaz de crear nuevas formas de pensar y sentir, sujeto a lo Otro y no a sí mismo, sino al hombre que quiere afirmar su diferencia, el hombre supermoral que no se somete a leyes ajenas sino que legisla las propias y tiene poder

sobre sí mismo: el hombre responsable, no el hombre culpable; el hombre que transgrede, no el pecador.

El hombre noble no peca, quiere decirnos el profundo poeta: tal vez a causa de su obrar perezcan toda ley, todo orden natural, incluso el mundo moral, pero cabalmente ese obrar es el que traza un círculo, mágico y superior de efectos, que sobre las ruinas del viejo mundo derruido fundan un mundo nuevo.⁴⁵

Nietzsche confiere dignidad al sacrilegio en tanto que encuentro con uno mismo, en tanto que necesidad "impuesta al individuo de aspiraciones titánicas". El contraste entre pecado y sacrilegio es el mismo que existe entre Biblia y mito, *hybris* antigua y caída bíblica. El robo del fuego por Prometeo, sacrilegio ejemplar, es, antes que una caída, una elevación del sí mismo, una afirmación del yo por medio del cual el hombre alcanza "las cosas óptimas". En el politeísmo griego, en el que la división de poderes no permite la omnipotencia de una sola verdad, Nietzsche ubica una expansión de los límites morales en la que el libre juego de la actividad permite la multiplicidad de historias concediendo un lugar legítimo al perspectivismo, al derecho de la relatividad y la diferencia.

Sólo el desprecio de sí mismo, la incapacidad para pensar noblemente acerca de sí, dispone para sentirse pecador, para convertirse en un ser moral. De este modo, es posible relacionar en Nietzsche la transgresión con un egoísmo sano con el cual el hombre busca una vida más rica y plena; es un impulso de la vida humana hacia un poder más alto y superior en el que, comenta Fink, la "búsqueda de sí en autosuperaciones y autodomínios siempre nuevos es la verdadera forma de ser del hombre liberado del dios, del creador."⁴⁶

⁴⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p.89

⁴⁶ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 87

Si bien el pecado implica el ennegrecimiento de la propia percepción, el autodescubrimiento que trae consigo el sacrilegio supone la renuncia a beatitudes prometidas y nos acerca a una concepción pesimista de la existencia en la que el sufrimiento supone un hombre creador cuya mirada penetra en la esencia del ser terreno y le desvincula de los sueños trasmundanos y metafísicos. Para Nietzsche, el mito de Prometeo es una de las máscaras de Dionisos; su núcleo más íntimo está sujeto a la realidad del tiempo y, con ello, a la muerte: no hay nada imperecedero, todo es un ir y venir, un cambio permanente, un tránsito continuo en el universo contradictorio. Prometeo y el buitre, que Nietzsche cambió por el águila, pertenecen al estrato del “terror y el horror de la existencia”. De este modo, la aspiración titánica va de la mano de una conciencia trágica pues, si bien libera al hombre de metas más allá de sí mismo y le revela su capacidad estética para crear mundos artísticos, le hace consciente de su sujeción al principio cósmico de todas las cosas. El sacrilegio supone, pues, una aptitud para lo trágico y profundo.

Lo que distingue a la visión aria es la idea sublime del pecado activo como virtud genuinamente prometeica: con lo cual ha sido encontrado a la vez el sustrato ético de la tragedia pesimista, como justificación del mal humano, es decir, tanto de la culpa humana como del sufrimiento causado por ella.⁴⁷

Como bien señaló Schopenhauer, la posibilidad de una vida feliz no existe, lo máximo a lo que el hombre puede aspirar es a una vida heroica cuyas retribuciones en absoluto corresponden a las conferidas por la religión ortodoxa, la fe dogmática o las convenciones sociales. El héroe sólo podría entonces ser concebido cuando se piensa en una cultura que implica renovación

⁴⁷ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 93

espiritual y social, un cambio en los valores que a vez posibilita el surgimiento de nuevos hombres con la consecuente destrucción de las viejas estructuras.

Los viejos pensadores buscaron con todas sus fuerzas la felicidad y la verdad, y como dice una maligna ley de la naturaleza, el hombre jamás encontrará lo que no puede sino buscar. Pero a quien en todo busca falta de verdad y se unce voluntariamente a la infelicidad es posible que le aguarde otro milagro de la decepción: algo inexplicable e indecible, de lo que la felicidad y la verdad apenas son sino imágenes idolátricas, le tiende su mano, la tierra pierde su pesantez, los acontecimientos y los poderes mundanales toman el aspecto de un sueño y la trasfiguración se extiende en torno suyo como en las noches de estío. Para el espectador es como si comenzara entonces precisamente a despertar y no viera en torno suyo sino a las nubes de un ensueño jugando dulcemente. Pero también éstas se disiparán. Y entonces será de día.⁴⁸

Así como el titán Prometeo dijo a Hermes “Ten por cierto que no trocaría yo mi desdicha por tu servil oficio; que juzgo por mejor servir a esta roca que no ser dócil mensajero de Zeus tu padre”⁴⁹, el héroe escoge su autonomía y el sufrimiento con el que se enfrenta a la existencia por encima de la sumisión y la conformidad. Por todo esto, él es símbolo de la autorrealización y de la complacencia en el reino de lo percedero; si el héroe quiere ser algo, tiene que serlo en esta vida y de entre todas las glorias ofrecidas quizá la suya es la más transitoria pero también la más grandiosa pues ilustra esa verdad tan profunda de que no hay frontera entre lo que un hombre quiere ser y lo que es. Se conforma con el mundo tal como es pues para él el mundo está completo y no necesita la

⁴⁸ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 66

⁴⁹ Esquilo, *Prometeo encadenado*, Buenos Aires, El Ateneo, 1966, p. 68

salvación como apoteosis del proceso. El héroe tiene las tonalidades del hombre absurdo de Camus al que

Esta vida le colma y nada es peor que perderla. Este loco es un gran sabio. Pero los hombres que viven de la esperanza se avienen mal a este universo en el que la bondad cede el lugar a la generosidad, la ternura al silencio viril, la comunión al valor solitario. Y todos dicen: "Era un débil, un idealista o un santo." Hay que rebajar la grandeza que insulta.⁵⁰

El gran proyecto ético de Nietzsche entraña la renuncia a la esperanza metafísica, a la lectura privilegiada de lo real, a la moral de partido y, en general, a toda obediencia condicionada que cancele la particularidad de cada hombre y, con ello, el juego y la contraposición libre de fuerzas. El ideal aristocrático nietzscheano sólo puede concebirse desistiendo de una tradición que se había guiado por los mandatos del "Tú debes" y en la que el juicio moral había intentado igualar la infinita diversidad de los impulsos. La fortaleza de ánimo con la cual el hombre virtuoso se opone a la "tiranía de lo fáctico" y se subleva contra el poder ciego de los hechos consumados puede traducirse no sólo como intempestividad sino también como "virilización". La virilización implica "descristianización", heroicidad y afinidad con el genio y supone la fortaleza para llevar a cabo una verdadera ilustración en la que el comportamiento frente a la ley se determine a partir de la libertad del "Yo quiero". El individuo, el hombre reflexivo, no tiene más remedio que ser un inmoralista y ponerse al servicio de su propio ser. Como comenta Nietzsche,

Quedan a sí indicadas algunas de las condiciones necesarias para el surgimiento del genio filosófico en nuestro tiempo a pesar de las graves

⁵⁰ Camus, A., "El hombre absurdo" en *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 60

trabas que se oponen a ello: virilidad libre del carácter, conocimiento precoz de los humanos, ausencia de educación sabia o erudita, ninguna estrechez patriótica, ninguna coacción a ganarse el pan, ninguna relación con el Estado. En una palabra: libertad y siempre libertad. El mismo elemento maravilloso y peligroso, en fin, en el que pudieron surgir los filósofos griegos.⁵¹

La ética trágica implica un nuevo círculo de deberes pues aquí la esfera normativa recibe su legitimidad de la constricción artística de la vida y no de la autonomía de una ley universal. El héroe aparece como el “hombre virtuoso” caracterizado por la “virilidad libre del carácter” como condición para la “unicidad productiva”, “Que no es sólo un saber, sino un «querer», y es este aspecto, precisamente, por el que creía imprescindible la educación «libre» de la voluntad. Esto apunta al alma *creadora*, que antes de crear tiene que estar dispuesta a *destruir*.”⁵²

Los valores del hombre activo son expresión de una existencia activa: la agresividad natural, el valor, el orgullo y la dignidad, la creación, la liberación y la independencia, el triunfo y el fracaso son los valores que Nietzsche ubica en el mundo heroico griego y que proyecta a un enfoque trágico de la libertad moral en la que la ética se convierte en una gran osadía: darse su meta y su camino a sí mismo. El hombre hace frente a la impredecibilidad del ser, hace vivible lo invivible y, aún en la conciencia del naufragio —la conciencia de que todo proyecto del hombre tiene finalmente que hundirse y de que el tiempo devora la espina dorsal de toda esperanza— se atreve a actuar. La vida tiene que simbolizarse, ritualizarse, someterse a valores para que pueda ser soportada, y

⁵¹ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 105

⁵² Quesada, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1995, p. 280

es en este sometimiento apolíneo de Dioniso, apariencia sobre fondo oscuro, que en Nietzsche se concilian ética y estética.

La ética trágica tiene mucho de reflexión porque implica el descubrimiento de la ficción, de que la apariencia moral de la vida es parte de la autocreación de la vida, no expresión cabal de lo que es sino expresión de una vida capaz de inventar; la cultura es, comenta Sloterdijk, “esa ficción que *somos nosotros mismos*”⁵³. Como ética filosófica, descansa sobre el suelo de una trágica ironía pues sabe que el animal fingidor está condenado a descubrir sus propias ficciones; donde quiera que haya valores habrá ironías pues por mucho que el sujeto construya un mundo de lo soportable jamás podrá escapar al contexto universal. Partiendo de la afirmación de Savater de que “en el terreno de la ética, todo aquello que no es ambiguo —todo aquello cuya lectura pretende ser unívoca— es dogma eclesiástico o código penal”⁵⁴, la ética trágica pretende ir más allá de la dicotomía descubriendo que ninguna de las polaridades habrá de triunfar definitivamente pues tanto lo justo como lo injusto están justificados en la existencia; ella no hace planes para un mundo mejor, se conforma con el mundo tal como es y prueba su capacidad de resistencia así como extrae valores de la necesidad inaplazable de acción.

Nada va a arreglarse, porque no hay nada que arreglar: al mundo no le falta nada ni nunca le ha faltado nada...ni al hombre tampoco. La ética no viene a remediar una carencia -la falta originaria-, sino a interpretar valorativamente la acción. No hay otro mundo que éste y que éste así, con una forma, no sin forma o con todas las formas: tenemos que conformarnos con el mundo y conformarnos con su forma, aunque no tenemos que conformarnos con

⁵³ Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 161

⁵⁴ Savater, F., *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1983, p. 111

ninguna forma del mundo en particular y por eso podremos y deberemos actuar siempre.⁵⁵

Así pues, la ética trágica plantea la articulación de la radical desesperanza, la conciencia del fútil alcance de nuestros actos, con la posibilidad jubilosa de la actividad en la que la libertad de pensamiento permite descubrir y crear nuevos valores y en la que el esclarecimiento interno va de la mano con un acontecer externo pues, como comentó Nietzsche, “considero inútil cada palabra escrita tras de la que no opere una incitación así a la acción.”⁵⁶

Lo trágico es un conflicto cuyo desgarramiento no puede ser reparado nunca y los esfuerzos del hombre por resolverlo muestran el intentar vivir dignamente sobre el fondo fatal y azaroso de la existencia humana situada entre el destino y la libertad. Para Savater, el enfoque trágico de la ética es un enfoque de la libertad que no admite la coerción de la necesidad, aún teniéndola en cuenta, ni cae en ningún tipo de trascendentalización idealista. Antes bien, se basa en la plenitud de la inmanencia que carece de fines y el espacio de juego entre la elección y la necesidad. Para este planteamiento acerca de la voluntad y la libertad, trataremos de ir de la mano de Nietzsche y su interpretación de la tragedia griega como paradigma de la condición trágica del hombre. En la concepción nietzscheana, el griego era un hombre que poseía una voluntad infranqueable que, a pesar de los embates del destino, no perdía el gusto por obrar; es justamente el mundo adverso y ambiguo la posibilidad extrema de su lucha. La voluntad libre como “suprema potencia del destino” es expresión de su gran salud, entendida como esa mirada penetrante que no cesa ante la visión de lo terrible y que se arroja a ella sublimándola a través del arte y de la búsqueda de gloria, a costa incluso de la propia vida. Cuando señala Safranski “La

⁵⁵ Savater, F., *Op. Cit.* p. 26

conciencia libre experimenta este mundo como resistencia, y se conquista allí un espacio de juego, experimentándose así como voluntad libre”⁵⁷, ¿no podríamos descubrir en esta idea el paradigma del hombre trágico? ¿No es la voluntad así caracterizada la instancia capaz de transvalorar y crear nuevos valores? ¿No exige Nietzsche acaso los embates más férreos de la voluntad para no buscar en otros mundos la razón de nuestra existencia? ¿No es indispensable la expresión activa de la voluntad en esta época de nihilismo donde sólo los fuertes habrán de sobrevivir a la muerte de dios, aquellos que jubilosamente podrán crear valores que afirmen a la vida?

La tragedia, en la que en la historia de la voluntad el individuo se abre a la acción, se ocupara más de los sucesos del hombre capaz de cambiar, de ser otro del que hasta entonces había sido: la acción a la que es impelido un hombre será su más propia característica. A través de la intensidad emotiva y de situaciones extremas lo que se presenta es la experiencia viva de un hombre en la que las circunstancias exigen una intervención activa. Él reflexiona sobre qué es lo que debe hacer y la decisión se torna un acto personal independiente, una elección que debe tomar bajando al fondo de su pensamiento. Sin embargo, nunca deja de estar presente la dimensión divina que interviene en la acción trágica: *ethos* y *daimon* son los dos órdenes de realidad en los que la decisión trágica hunde sus raíces. El origen de la acción se sitúa dentro y a la vez fuera del hombre: el mismo personaje aparece como agente, causa y fuente de sus actos, y como sumergido por una fuerza que lo hunde y lo arrastra. Contra la idea moderna de unidad y centro, la concepción trágica del hombre nos lleva a la desrealización ontológica del yo para convertirlo en una fundamental escisión que podría conceptualizarse, como lo hace Sloterdijk, en “la sombría estructura dramática de

⁵⁶ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 107

⁵⁷ Safranski, R., *Nietzsche. Una biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, p. 37

la subjetividad". La autoestilización humanista, la garantía de la medida burguesa y su serenidad cultivada se derrumban, la personalidad, asediada por fuerzas impersonales, se convierte en el terreno de juego de energías desconocidas. Nietzsche retoma al héroe trágico para atacar la creencia moderna en la autonomía del sujeto; Esta desrealización ontológica en la que el yo se torna una zona fronteriza entre la fuerza dionisiaca y el placer apolíneo, nos habla de un sujeto que es juego de fuerzas cósmicas dentro de un proceso natural carente de finalidad y exuberantemente cruel. Una vez más, la verdad amarga del drama antiguo aparece en Nietzsche como remedio contra el dogma moral de la autonomía de la subjetividad.

Ya que en los griegos lo libre hunde sus raíces en lo fatal, así como al mismo tiempo la fatalidad no tiene otro fundamento que la libertad misma, ambos conceptos se unen en el pensamiento trágico para engendrar la idea de la individualidad en la que "El verdadero individuo se halla entre un Dios, que debería ser pensado como libertad absoluta, y un autómeta, que sería producto del principio fatalista."⁵⁸ La tragedia reconstruye en estado puro esta forma primordial del acto humano al hacer que un hombre, situado entre dos exigencias, escoja libremente una muerte noble, en atención a lo que piden el Hado y la Justicia ya que, si como hemos hecho notar, es vital en la tragedia la autonomía y la responsabilidad del héroe, ya que él nunca es un ser pasivo, también es decisiva la aparición de las fuerzas sobrehumanas que actúan en el drama dotándolo de su dimensión propiamente trágica. Es en situaciones extremas, como el parricidio y el incesto, donde el hombre que adquiere conciencia de su libertad encuentra el reflejo de sí mismo, advirtiéndolo con devastadora lucidez que no es dueño de sus propios actos y que una fatalidad omnipotente lo empuja hasta disipar irrefutablemente la ilusión de su

⁵⁸ Safranski, R., *Op. cit.*, p. 39

independencia. Aquiles, Edipo y Orestes son casos ideales de lo que a todos ocurre en nuestro interior: conciencia lúcida de lo ilusorio de la acción y, por tanto, de la imposibilidad de la libertad, una lección acerca de la inevitabilidad del fracaso del proyecto.

En medio del racionalismo dominante, capaz de disponer de todo, ellos destacan como monumento a la indisponibilidad de lo más real. En todo momento queda algo que ocurre o no ocurre más allá de la subjetividad en acción: el amor apasionado, el recuerdo espontáneo, la comprensión eventual, el puro resultado, la feliz sincronía, el fracaso clarificador, la oportuna separación, la irrupción del dolor primordial: todo ello delimita un ámbito, en el que la voluntad es incapaz de hacer lo que ella desea.⁵⁹

El mundo de la tragedia no es transparente, es un mundo donde lo divino es problemático y donde las decisiones encuentran su forma más típica y luminosa. La acción es decisiva pues ella muestra que el hombre es independiente de poderes divinos y terrestres en tanto es capaz de oponerse y agredir lo establecido. Actuar es tarea de disconformes, es poner en peligro el orden que hasta entonces se bastaba, un volver a dar forma: aquí, el valor de los límites es su capacidad de estimular la transgresión. El hombre que actúa se compromete con el futuro y se da forma a sí mismo: por sus obras será conocido, adquirirá un nombre y límites concretos como prueba fehaciente de su empeño. Este individuo activo es para Nietzsche la instancia que permite una verdadera cultura y una auténtica ilustración.

El individuo singular tiene que utilizar sus ansias y deseos como el alfabeto que le permitirá leer, a partir de ese momento, las aspiraciones humanas.

⁵⁹ Sloterdijk, P. *El pensador en escena. el materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 176

Pero tampoco deberá quedarse aquí. Tendrá que elevarse de este estadio a otro superior; la cultura le exige no únicamente esa vivencia interior, no únicamente la apreciación y evaluación del mundo externo, sino finalmente, y, sobre todo, la acción. Esto es, la lucha a favor de la cultura y la oposición activa a las influencias, costumbres, leyes y disposiciones en las que no reconozca su fin: la producción del genio.⁶⁰

Así, la tragedia nos abre al mundo de la ética y de la acción; nos muestra que, a pesar de que la acción humana está circundada por el anillo de la necesidad, la ética no es el campo de lo necesario, aquello de lo cual sabemos o creemos saber lo que ha de ser sabido, sino de lo posible, aquello que no sabemos. La acción está determinada por el destino pero actuar es la apertura a lo posible, es decir, al azar. La tragedia propone un modelo de destino en el que la libertad es perdición, un modelo en el que definitivamente no hay salvación pero en el que la acción es soberanamente posible y el individuo se resiste firmemente a dejarse poseer. ¿En qué términos debemos pensar al destino?, ¿podríamos pensarlo como el giro ineluctable de la necesidad?, ¿como conjunto de los acontecimientos llamados a la existencia que se producen a pesar de los esfuerzos realizados para obstaculizarlos?, ¿aquello que nos hace sentir víctimas de una jugarreta en la que somos los ejecutores de nuestra propia perdición? Como quiera que lo caractericemos, el carácter del destino siempre posee un carácter irónico a través del cual el hombre se percibe a sí mismo como un ser burlado, jugado. Más allá del ámbito religioso, toda realidad es oracular, sus signos son ambiguos y lo ya hecho es un giro implacable hacia lo único: el hombre es una presa fácil. Clement Rossett da una definición de destino que va más allá de una fatalidad omnipotente y astuta para desembocar en la afirmación de la condición mortal, sujeta a la impredecibilidad; aquí, la distancia que existe

⁶⁰ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 78

entre el deseo, la realidad soñada, y la resolución final, sorprende por ilógica, como si fuese un gesto fatal que ha buscado nuestros ángulos más débiles. hablar, pues, de destino supone afirmar la necesidad asfixiante del presente, el carácter ineluctable del ahora en el que el hombre queda acorralado.

En efecto, hay algo que existe y que se llama destino: eso designa no el carácter inevitable de lo que sucede, sino su carácter imprevisible. Porque hay un destino independiente de toda necesidad y de toda previsibilidad, independiente por tanto de cualquier manifestación oracular —aunque en cierto sentido el oráculo lo anuncie a su manera—, y es tanto el destino del hombre, como el de cualquier cosa existente. El significado de este destino aparentemente paradójico —puesto que es ajeno a la noción de necesidad, la cual, sin embargo, parece constituir el principal rasgo cuando no su único cimiento— está ligado a una noción exactamente inversa: la certeza de la imprevisibilidad. Pero justamente de esta certeza nos habla la literatura oracular, aunque con palabras encubiertas. Siempre tendremos la certeza de que seremos sorprendidos, siempre podremos esperarnos -con toda seguridad- que nunca podremos esperarnos lo que ocurra.⁶¹

En el pensamiento trágico, la idea de destino es muy lejana a la de providencia divina. El *fatum* es la contingencia, la casualidad y la necesidad alejada de todo sentido, es la condición del hombre que está irremediable e imprevisiblemente atado al azar, la conexión ciega a la que se le arranca un sentido sólo a través de la propia acción y que nos lleva a afirmar que el hombre no tiene en sus manos el curso de los acontecimientos. No obstante, el destino, entendido trágicamente, es algo que nos libera, que nos compele a actuar pues es justamente el azar la categoría más alta de lo posible, es decir, donde la necesidad deja de ser necesaria. La ética trágica señala el carácter enigmático

de la libertad que ya la Grecia clásica se había planteado y cuya proyección nos obliga a replantear sus términos en la modernidad. La libertad es caer en la conciencia de lo irreconciliable considerándole un poder coactivo capaz de agujonear la voluntad libre. El *ethos*, el carácter del hombre, siempre querrá extirpar el misterio en beneficio de su proyecto, pero será el *daimon*, precisamente, el que devolverá su espesura a la libertad, la apertura a lo posible. Podemos entonces afirmar que a libertad humana encuentra por todas partes resistencias y obstáculos que no ha creado; pero esas resistencias y esos obstáculos no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es. La libertad, ámbito del héroe, transita por los senderos del hacer y el padecer.

En un salto acrobático a la obra posterior de Nietzsche, desde la visión del eterno retorno, la repetición eterna de lo mismo, que, señalemos, no equivale a lo idéntico, el destino del hombre es como el de Sísifo, pero el aceptarlo, el conservar, no obstante, la voluntad en presencia de esta eterna repetibilidad es la reconciliación de Zaratustra con la necesidad y la libertad: es aceptando el destino como el hombre se hace libre. *Amor fati*: la última y suprema voluntad consiste en querer lo necesario. Al reconocer el eterno retorno, el hombre se deja introducir en el juego ambiguo y enigmático del mundo, no como su víctima sino como su copartícipe, como productor de historia.

También Nietzsche se enreda inevitablemente en esta antinomia de la libertad, con claridad y consecuencias especiales en el marco de su doctrina del eterno retorno, donde invita a amar su propio destino, al *amor fati*. Amar lo necesario significa añadirle algo, con lo cual el actor lo cambia. El *fatum* amado ya no es el mismo que el meramente padecido como destino. Por tanto, podemos esperar que el espíritu libre, el cual con risa malévola lleva la

⁶¹ Rosset, C., *Lo real y su doble*, Barcelona, Tusquets, 1982, p. 47

libertad a su desaparición, pronto la hará nacer de nuevo como por encanto.⁶²

Es claro que los griegos cuestionan nuestro sistema conceptual de la voluntad. En la tragedia, según Vernant, a pesar de que es un hito en la evolución de la voluntad, las voces de los dioses aún no son tan lejanas pues si bien el héroe no es nunca un ser pasivo, la aparición de las fuerzas sobrehumanas coaccionan en su elección. El héroe es y será siempre la víctima de una aporía en la que será impotente de elegir una cosa más que la otra. Las dos posibilidades no son más que una sola y la instancia que engendrará en último término la acción no será otra que la *ananké*, impuesta por los dioses. En este terreno, el héroe es un ser interiormente forzado en el que la voluntad no representa un sujeto-centro-de-decisiones sino una voluntad ligada al temor reverencial de lo divino. De este modo, la acción del héroe procede de un doble nivel de explicación ya que su conducta es tanto el efecto de un impulso divino como de un móvil propiamente humano, planos tan estrechos que parecen indisociables. El héroe está enfrentado a una necesidad superior que se le impone y le dirige pero, gracias a su carácter, él mismo se apropia de esa necesidad deseando intensamente lo que por otro lado está obligado a hacer. Ya que la necesidad es el resorte de la decisión trágica, nada es realizado por los hombres que no sea obra de Zeus, tal parece que en el ámbito griego, el hombre puede querer lo que no ha escogido y es considerado responsable de sus actos independientemente de sus intenciones. No sólo es víctima de fuerzas superiores, su propia *hybris* le condena. Lo monstruoso no se da sólo en el mundo externo sino también en el interno, donde se mueven el dolor y el deseo.

⁶² Safranski, R. *Nietzsche. Una biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, p. 188

El carácter misterioso del ser es el mismo que corresponde a la propia inefabilidad del individuo: el hombre es un laberinto.

El héroe como figura ejemplar es la expresión máxima de la humana condición, de la miseria y la grandeza del hombre ante el ineludible hado, dotado de grandes cualidades pero también de defectos y flaquezas determinantes que suelen estar ocultas y acechantes. La tragedia traduce la conciencia desgarrada del hombre contra sí mismo, el hombre que debe tomar decisiones en un mundo permeado por la incoherencia, la ambigüedad y los cambios de sentido. Así, la figura del héroe expresa de cierto modo la certeza de que el hombre jamás encontrará respuestas, como ser esencialmente contradictorio, dividido entre el *ethos* y el *daimon*, entre lo que cree conocer y las fuerzas siniestras que rodean su mundo de manera irrefutable e irracional. La decisión, como el elemento básico del hombre, es una apuesta en la que la previsión es vana imagen, sujeto como está a las profundidades de su carácter, traidor que emerge cuando menos se le espera, y el destino, es decir, el giro imprevisible de la fortuna y la muerte que inevitablemente le espera. El héroe quiere y puede pero los resultados de su elección son siempre desconocidos: los actos permanecerán como enigmas hasta su final resolución, cuando lo que es ya es inevitable. El mundo trágico-heroico tiene el contorno de un enigma, el mismo que Heráclito dio al cosmos: alternancia entre contrarios, entre el gozo y el sufrimiento, la victoria y la derrota, giros imprevisibles de la fortuna, guerra, cosmos en el que todo existente atraviesa la destrucción, fuego que se enciende y se apaga según medidas. Sin embargo, aunque el hombre está sujeto a la imprevisibilidad también conlleva en sí el poder del desafío, el enfrentamiento en el que toman forma sus cualidades más sanas, su *arethe*, cuya recompensa son la gloria y el honor, aun a costa de la propia vida.

Actuar o no actuar y tentar al destino: es esta la gran apuesta trágica, el lanzamiento de dados, la decisión que nos proyectara de lleno al mundo azaroso con un fatalismo gozoso y confiado que revela que sólo lo más inmediato es lo más seguro; si proyecta fines estos no van más allá del individuo que se construye a sí mismo como fin último, acaso siempre descendente, sujeto a la ruina pues, como dijo Odiseo a Aquiles, “aunque, en su alma enardecido, desee combatir, pese a todo, sin él notarlo se le van los miembros entorpeciendo por la pesadez, y la sed le alcanza y el hambre, y sus rodillas sufren menoscabo según va caminando.”⁶³.

Retomemos. El héroe es el hombre intramundano, el hombre de Schopenhauer cuyo espíritu se proyecta en la actividad del mundo, el hombre que frente a la contradicción universal defiende su contradicción humana y que es el primero en inmolarse a la verdad. Llega un momento en el que hay que elegir entre la contemplación y la acción, momento genuinamente humano, momento de desgarramiento ante el cual el héroe no puede escoger un término medio. El universo del heroísmo trágico toma forma en este fragmento de Camus, navegante de mares nietszcheanos:

Los conquistadores saben que la acción es en sí misma inútil. Sólo hay una acción útil, la que reharía al hombre y a la tierra. Yo no reharé nunca a los hombres: pero hay que hacer “como si”, pues el camino de la lucha hace que vuelva a encontrar la carne. Aunque humillada, la carne es mi única certidumbre. Sólo puedo vivir de ella. La criatura es mi patria. Por eso he elegido este esfuerzo absurdo y sin alcance. Por eso estoy del lado de la lucha. [...] Instalo mi lucidez en medio de lo que la niega. Exalto al hombre

⁶³ Homero, *Ilíada*, canto XIX, 165, Madrid, Cátedra, 1998, p. 795

ante lo que lo aplasta y mi libertad, mi rebelión y mi pasión se unen en esta tensión, esa clarividencia y esa repetición desmesurada.⁶⁴

Según su carácter actuará el hombre, escogerá entre dos posibilidades: “Existe dios o el tiempo, esta cruz o esta espada”⁶⁵. El hombre conoce su carácter sólo a través de sus actos, es decir, a posteriori: obrar es conocerse. Así, para Schopenhauer la frase cristiana “No me dejes caer en la tentación” equivale a “No me hagas ver lo que soy”. Esta ceguera, esta inconciencia, es de fatales consecuencias ya que, como apunta Fink, “Sólo mientras el hombre no se conoce del todo, sólo mientras es extraño a sí mismo, pueden existir la metafísica y la religión”.⁶⁶ Para Nietzsche, la interpretación de la vida que guía nuestra idea del hombre y la cultura no es resultado de la vida esencial, fuerte, sana, sino del odio de los impotentes, una voluntad para hacer soportable la vida a los débiles a costa de estrangular a los fuertes, arrebatándoles la seguridad en sí mismos y la confianza en sus impulsos e instintos.

En el mundo regido por la omnipotencia de una sola verdad, Dios es contradictorio con la libertad humana, no permite el querer porque el querer libera y sobre todo, nos hace distintos uno del otro. El dios cristiano es para Nietzsche un concepto corrompido de la divinidad, una evolución descendente del tipo de los dioses ya que no transfigura la naturaleza y la vida, a la manera de los dioses olímpicos, sino que la contradice. Dios significa principalmente una determinada ontología y moral hostiles a la tierra, una renuncia a las grandes pasiones, a la vida señorial del héroe, del guerrero, del caballero en los que se expresa el cuerpo y la valoración exaltadora de la vida como fundamento último de todos los valores. El héroe siempre busca su diferencia; la oveja, por el contrario, se suma

⁶⁴ Camus, A., “El hombre absurdo” en *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 71

⁶⁵ Camus, A., *Op. cit.*, p. 70

⁶⁶ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, p. 58

al rebaño, se refugia en el regazo de su guía y sacrifica su vida con la esperanza de una vida más allá de la muerte. El héroe, antes bien, se expone a la vida y juega un juego de dados con la muerte, baila en una cuerda floja sobre el vacío, vive a las orillas del peligro. Cito a continuación a Karl Löwitt:

The “courageous spirit” to live dangerously, now seen in retrospect, turns into “the whole prehistory of men” —now that is, in view of the “high-spiritedness” in the *amor fati* of the superhuman. What results from the disappearance of the fear of God is, at first and for the most part, the possibility of the last, irreverent man who no longer asks at all what is the meaning of his existence, but wants to have a middling happiness.⁶⁷

El héroe conoce mejor que nadie la miseria, desafía la muerte y acepta con gallardía y brío su destino. Ante el sufrimiento y la muerte, miserias consustanciales al hombre, no puede, sin embargo, disimular un rasgo propio de su esencia: la capacidad de actuar. Aquiles, personaje metafórico que nos traslada a una conciencia plena de la condición humana, afronta la tragedia que se cierne constantemente sobre la humanidad, y lo hacen con dignidad y valentía.

Y yo procedo de un padre ilustre y, por madre, una diosa me parió; pero pueden sobre ti y sobre mi la muerte y el imperioso destino. Habrá de ser o bien de madrugada o por la tarde o al medio día, cuando alguien en la refriega de Ares incluso a mí consiga arrebatarme el hálito vital, cuando me alcance o bien con un disparo certero de su lanza o bien con una flecha disparada desde la cuerda misma de su arco.⁶⁸

⁶⁷ Löwitt, K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, Inglaterra, University of California Press, p. 44

Como señaló Schopenhauer, “el límite de la esfera de acción propia de cada cual lo traza la naturaleza.”⁶⁹ La gran salud supone el instalarse con valentía en la posición trágica, el disponerse heroicamente a la grandeza y la catástrofe como experimentación del juego dionisiaco del mundo. El débil, el enfermo, en cambio, volteará la vista a los ojos de la Gorgona y buscara paz y seguridad: el pesimismo de la debilidad dirá no a la vida por su crueldad.

La disposición trágico-heroica implica la afirmación dionisiaca de la fatalidad, es decir, del mundo tal como es. Es el arte de vivir teniendo en cuenta la condición trágica de la existencia, el hacer de la vida una obra de arte dándose a uno mismo sus fines y sus metas, siempre temporales y constantemente superadas. La tarea de hacerse hombre implica dirigirse hacia uno mismo sin necesitar un mundo supraterrrestre y aceptar lo inevitable en justa proporción con la autocreación, esto no significa abandonarse al azar sino el hacer una experiencia estética con uno mismo en la que el sujeto creador se expresa como artista productor de sus propias verdades, por mucho que éstas puedan pronto ser olvidadas.

Tenemos que asumir la responsabilidad sobre nuestra existencia ante nosotros mismos; queremos, en consecuencia, ser también los verdaderos pilotos de esta existencia, sin permitir que se asemeje a un azar inconsciente. Hay que tratarla con audacia y sin rehuir el peligro; tanto más cuanto que, tanto en el mejor como en el peor de los casos, acabaremos siempre por perderla.⁷⁰

El hombre es conciente de su fugacidad: *soy sólo aquí y ahora, y en esto perecedero que soy, resplandece lo eterno. Procuro gozar mi vida y renuncio al*

⁶⁸ Homero, *Ilíada*, X, 170, Madrid, Cátedra, 1998, p. 850

⁶⁹ Schopenhauer, A., *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 46

provecho a largo plazo ya que no hay nada que dure más allá de mí mismo. Tener un mundo es una conquista, un arte, un *trabajo en el mito*⁷¹. De este modo, para Nietzsche, la hostilidad al arte es una hostilidad a la vida en la que sólo puede afirmarse la metafísica arbitraria de un ser contradictorio que se defenderá contra la significación y el sentido morales de la existencia. El cristianismo, antítesis de la interpretación y justificación estéticas del mundo, representa el odio al mundo, a los afectos, la belleza y la sensualidad, oprimiendo a la vida bajo el peso del desprecio y el empujamiento. Por todo esto, los valores del héroe, el matador de dragones, son anticristianos y como afirmadores de la vida, su doctrina rinde culto a Dioniso y toma como evangelios oscilantes lo que Nietzsche posteriormente recreará en la risa de Zaratustra.

El que hoy quiere ser bueno y santo tropieza con muchas más dificultades: tendría que ser menos inocuo con el saber que lo fueron los santos antiguos. Debería ser un sabio santo, uniendo el amor y la ciencia, y con la fe en los dioses o los semidioses o las providencias no podría hacer nada, como tampoco los santos indios han hecho nada. También debería estar y conservarse sano; de lo contrario desconfiaría de sí mismo. Y quizá no parecería un santo ascético sino un vividor⁷²

El héroe, el guerrero, el caballero —hombres de la verdad trágica— son para Nietzsche formas de la vida ascendente, de la valoración exaltadora de la vida, seres excepcionales cuyas grandes pasiones son emblemas de un cuerpo perteneciente a la tierra. Como comenta Sloterdijk,

⁷⁰ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 27

⁷¹ Retomo el concepto de Hans Blumenthal *Work on myth*

⁷¹ Nietzsche, F. "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 306

⁷² Nietzsche, F. "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 306

[...] Nietzsche no hablará del mundo antiguo como un investigador del mundo clásico. Si él sigue haciendo referencia a los hombres antiguos, lo hace como moderno mistagogo y maestro orgiástico, esto es, hablando siempre desde una coincidencia íntima con los misterios griegos primitivos. Dionisos, Apolo, Ariadna, la Esfinge, los Minotauros, Sileno, no son desde ahora sino nombres mitológicos para fuerzas actuales y alegorías de dolores inmediatos.⁷³

La existencia heroica esta marcada por la agresividad, por la sonora afirmación de la diferencia. Hay que puntualizar que el “sí” al mundo implica también la negativa a amoldarse a las realidades; la intempestividad entraña una forma activa de la voluntad que es expresión de lo noble, lo alto, del señor, es decir, de la lucha, la guerra y la rivalidad. El héroe crea e impone formas, es un artista de la diferencia que se abandona a la vida temporalmente, como un buen jugador que no tiene ni causas ni finalidad que conocer y que en su lanzamiento de dados afirma la necesidad y se vuelve amigo del destino. ¿Qué es lo que de trágico tiene el héroe? Deleuze nos dice:

Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple, y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados: Todo lo demás es nihilismo, *pathos* dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia.⁷⁴

Sólo en cuanto imprevisión, improvisación y azar, la vida puede ser trágica. ¿Por qué es el héroe la reivindicación activa del hombre? Un oráculo pindárico

⁷³ Sloterdijk, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 51

⁷⁴ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona Anagrama, , 1994, p. 55

afirmaba: "Llega a ser quien eres". Llegar a ser quien se es implica una tarea, una proeza que se lleva a cabo contra la inercia del mundo y que, por ello, es expresión de una fuerza, una exigencia de plenitud que se opone a acatar lo que nos viene de fuera: lo impuesto, lo hogareño, el lugar donde nos sentimos seguros porque hemos dejado en manos de los otros, o de lo Otro, lo que nos correspondería acatar como expresión de nuestro querer y como impredecibilidad del mundo; ya lo dice Nietzsche: "Si cada uno ve su fin en otro, nadie tiene en sí mismo el fin de su existencia, y este "existir para otro" es la más ridícula comedia." ⁷⁵

A la luz de una ética en la que el hombre llega a validarse a través de un acontecer artístico que necesariamente derriba las nociones optimistas del cristianismo y de la teleología para pensar a la vida desde el escepticismo y el ateísmo, en Nietzsche la figura del héroe toca con la del hombre intempestivo que, en su indisciplina con respecto a la época, busca otro orden de deberes y en cuya búsqueda destruye los anteriores con una fuerza que se identifica más con la actividad de despejar, de hacer sitio, con la necesidad de aire puro, que con el odio, como expresó Walter Benjamin.⁷⁶

El carácter destructivo es joven y alegre. Porque destruir rejuvenece, ya que aparta del camino las huellas de nuestra edad; y alegre, puesto que para el que destruye dar de lado significa una reducción perfecta, una erradicación incluso de la situación en la que se encuentra. A esta imagen apolínea del destructivo nos lleva por de pronto el atisbo de lo muchísimo que se simplifica el mundo si comprueba hasta qué punto merece la pena su destrucción. Este es el gran vínculo que enlaza unánimemente todo lo que

⁷⁵ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 250

⁷⁶ Benjamin, W., "El carácter destructivo" en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1992..

existe. Es un panorama que depara al carácter destructivo un espectáculo de la más honda armonía.⁷⁷

Nietzsche cree necesario elegir entre dos destinos: se escoge entre la ilusión de felicidad existencial o la grandeza creadora. Quien escoge el segundo camino opta por una metamorfosis de lo humano en la que el sufrimiento alumbró el camino hacia la plenitud; mientras que el hombre gobernado por conceptos y abstracciones pretende vivir con el menor dolor posible, el “hombre intuitivo” encuentra en el sufrimiento “una perpetua corriente de rejuvenecimiento, de serenidad, de salud.”⁷⁸

Por eso su actividad se doblará de un sufrimiento duradero, aunque, como el maestro Eckhardt, sepa muy bien que « el animal que con mayor velocidad puede transportarnos a la perfección es el sufrimiento». Debería pensar que quienquiera que se imaginara, con los ojos del alma, una dirección tal de su vida, sentiría ensancharse el corazón y surgir en él un deseo ardiente de convertirse en un hombre schopenhaueriano.

Esto es, en un hombre puro y de admirable indiferencia en lo que hace a su bienestar particular; poseído de un fuego ardiente, capaz de devorarlo todo, en su afán de conocer y harto alejado de la despreciable neutralidad del hombre científico; muy por encima de toda mirada huraña y fastidiosa, dispuesto siempre a ofrecerse el primero como víctima de la verdad conocida y poseído, en lo más profundo, de la conciencia de los sufrimientos que pueden derivarse de su veracidad.⁷⁹

El heroísmo desafía toda seguridad. El héroe sale en busca de sí mismo y se enfrenta a su gran peligro: la duda acerca de su indestructibilidad, la que al

⁷⁷ Benjamín, W., *Op. cit.*, p. 159

⁷⁸ Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 407

surgir de sí mismo le dicta que se ame a sí mismo por ser lo que es. Su contexto dramático es el de la aventura, donde no hay nada predeterminado ni comportamiento correcto sino pura imprevisión en la cual siempre está presente no sólo y ante todo la muerte sino el peligro de la inercia y de su carácter conspirando para cerrar el camino de su logro. La hazaña no se resolverá precisamente en el logro sino en la tentativa de cometerla, el arriesgarse firmemente a ello. La condición del héroe implica un ponerse en riesgo ya que supone abandonar lo familiar y la rutinaria seguridad en busca de la aventura, y, muy probablemente, del fracaso en el que, sin embargo, puede uno reconocer su fuerza. Como comentó Benjamin, es la propia derrota, el caer en todas las fosas y tropezarse con todos los obstáculos, el arrojarse a la vida contingente lo que nos hace fuertes, pues “sólo cuando estamos bien embadurnados, resultamos imbatibles.”⁸⁰ La salud y fortaleza del héroe, esa mirada capaz de enfrentarse a lo terrible, son las que le permiten disponerse heroicamente a su grandeza pero también a su fracaso: con ligereza se expondrá al juego del mundo sin importar hacia donde se incline la balanza; hay aquí lo que Bataille llama una “voluntad de suerte” en la que la decisión entre “actuar o no actuar y desafiar al destino” es antesala de la angustia.

El héroe es un adicto apasionado del juego y le ama por él mismo y no por lo que da pues incluso la pérdida resulta ser una recompensa a su ánimo de sacrificio, el cual, como ávido impulso a la existencia, le recuerda otro ser y otro placer superior “...para el cual el héroe combatiente, lleno de presentimientos se prepara con su derrota, no con sus victorias.”⁸¹ El héroe se guiará más por los dictados de su audacia que por la prudencia, obrará y con ello descolocará y

⁷⁹ Nietzsche F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 63

⁸⁰ Benjamin, Walter, “En qué reconoce uno su fuerza” en *Discursos interrumpidos I*, España, Taurus, 1992, p. 147.

⁸¹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 167.

pondrá en peligro un orden que hasta entonces se bastaba si bien su suerte muchas veces comportará la muerte como preámbulo a su apoteosis. En tanto que transgresor, representa la reinención de la norma como expresión de su fuerza, una reinención fundamentada en la disposición trágica de la vida, la afirmación dionisiaca de la fatalidad, del mundo tal como es, que hace de la vida una obra de arte, una perenne producción artística de metáforas que emana de la libertad creadora. Retomo una imagen de Benjamin:

Un caballero de la suerte tan intachable como lo fue el Príncipe de Ligne, asiduo a los clubs parisinos tras la caída de Napoleón, era famoso por la actitud con la que aceptaba las pérdidas más extraordinarias. La actitud era un día y otro día siempre la misma. Dejaba que la mano derecha, que arrojaba continuamente sobre la mesa grandes apuestas, colgase luego lánguida. La izquierda en cambio permanecía inmóvil, horizontal, metida en su chaleco, sobre la parte derecha del pecho. Más tarde llegó a saberse por su ayuda de cámara que en su pecho había tres cicatrices, huella exacta de las uñas de los tres dedos que sin descanso se habían clavado en él.⁸²

Lanzarse a nuevos mares es lo que el hombre debe afrontar para superarse a sí mismo, para recuperarse y luego darse muerte. En la filosofía de Nietzsche, apuesta por la valoración como la más honda forma de comprensión, el heroísmo entraña una voluntad que habla el lenguaje de los valores, el de las nuevas jerarquías éticas. Así, el hombre del futuro, el superhombre al que el último de los hombres ha dado paso aniquilándose a sí mismo, experimentará hasta el fondo la libertad respecto a dios, la moral y la metafísica. Es el momento del volatinero que baila en su cuerda floja sobre el vacío.

⁸² Benjamin, Walter, "El juego" en *Discursos interrumpidos I*, España, Taurus, 1992, p. 152.

Pues creedme, el secreto para cosechar la existencia más fecunda y el más grande placer de la vida es *vivir peligrosamente*. ¡Construid vuestras ciudades cerca del Vesubio! ¡Enviad embarcaciones a los mares inexplorados! ¡Vivid en guerra con vuestros semejantes y con vosotros mismos! ¡Sed bandidos y conquistadores, mientras no podáis ser dominadores y poseedores, vosotros los que buscáis el conocimiento!⁸³

La metáfora del héroe significa la posibilidad para otro tipo de hombre, es la expresión del no activo frente al no pasivo de la ley pues indica, señala Savater, que “El hombre no viene al mundo a servir para nada, ni a servir a los otros hombres o a los dioses o a la especie y su colección de genes: el hombre no nace para servir, *no nace siervo*.”⁸⁴ No sólo expresa esa capacidad de ver el mundo en su dimensión trágica, es también el símbolo de la oposición en la que el individuo se niega a acatar un papel específico, a ser eslabón intercambiable e indistinto pues, según Nietzsche,

Quien no comprende su vida sino como un punto en la evolución de una especie o de un estado o de una ciencia y siente, en consecuencia el deseo de integrarse por completo en la historia de una evolución, de pertenecer a la historia, no ha comprendido la lección que le da la existencia y tendrá que aprenderla otra vez.⁸⁵

El héroe quiere y su querer expresa la afirmación de un ideal ético propio proponiendo nuevas normas. La búsqueda de su plenitud ilimitada no quiere que se le impongan barreras a su urgencia de crecer. Hay en él una sublevación contra la especie que le separa del mundo humano y sus pactos. En las tragedias

⁸³ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, parágrafo 283 en Savater, F., *Así habló Nietzsche*, España, Altera, 1999.

⁸⁴ Savater, F., *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1983, p. 129

⁸⁵ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 65

de Esquilo y Sófocles el héroe se separa de la ciudad, del mundo de los hombres, e incluso de los dioses, y en esta separación se verá abrumado por la adversidad. Él buscará su independencia, su condición de *causa sui*, ese nuevo engendrarse a sí mismo, y en ello abandonará lo familiar, desafiará la rutinaria seguridad del entorno que le rodea y que le garantiza su supervivencia. La separación del pacto de los hombres hace con frecuencia de él un ser un tanto monstruoso. Al tratar de conquistar su propia plenitud, no respetará los causes vigentes ni buscará a sus congéneres sólo entre los hombres. Por ello, no es un ser en el que se pueda confiar, es un ser cuyas acciones traen consigo el temor social. Quizás bandolero o libertino, provocará temor en el rebaño pero también exaltará el anhelo heroico de quien se identifique con sus hazañas, actos que desbordan los códigos sociales porque no se encierran mutiladoramente en la seguridad de lo debido, actos tal vez fallidos que, sin embargo, ejemplifican un despertar. Él tomará sobre sus espaldas el mundo dionisiaco como integridad de la vida en la unidad de placer, dolor y conocimiento y se liberará de sufrir por el sufrimiento, aprendizaje al que, en la filosofía de Nietzsche, no se llega más que por la terapia trágica como hilo conductor de la verdadera ilustración. Así, dice Nietzsche, "Ese afán titánico de llegar a ser, por así decirlo, el Atlas de todos los individuos y de llevarlos con anchas espaldas cada vez más alto y cada vez más lejos, es lo que hay de común entre lo prometeico y lo dionisiaco."⁸⁶

El héroe, el hombre capaz de darse a sí mismo sus valores y de enfrentarse a la vida con la intuición trágica de su efímera existencia, de su contradictorio transcurrir en el tiempo, expresa la fuerza propia desde la que brota la posibilidad de dar formas: es la personificación del artista para quien el arte no es sólo expresión sino necesidad y lucha por la vida. Como señala

⁸⁶ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1994, p. 94

Nietzsche, "El hombre bello, sano y moderado, el hombre activo, crea a su alrededor la belleza como un reflejo de su persona."⁸⁷

La grandeza del héroe es una mezcla de valor y generosidad, una "virtud que hace regalos". Así, Diomedes, en la *Ilíada*, intercambiará armas con Glauco, su enemigo en la batalla, y Ulises, en la tragedia de Sófocles, intervendrá para dar sepultura a Áyax, su potencial asesino: el *ethos* heroico consiste en reconocer y admirar la excelencia. Ser de orgullo intransigente, el héroe se opone a la autoridad pero tampoco la impone: quiere compañeros, no súbditos, y se rodea de aquellos con los cuales puede probar y testificar su eficacia. Por ello, para Nietzsche, es la figura contrapuesta del hombre del resentimiento el cual no quiere ser más sino que se contenta con que otros sean menos.

Siguiendo el planteamiento de Savater⁸⁸, hemos de puntualizar que el individualismo radical de Nietzsche no aspira a modelar caracteres fuertes o sistematizados que resultarían peores para la vida del espíritu, para la cultura. El puro subjetivismo implicaría la misma consideración monoteísta y fija de la realidad que critica. La simple individualidad terminaría por afirmarse con los mismos atributos de un dios inamovible; por ello, la jerarquía ética de Nietzsche, que asciende hasta la plena afirmación del yo, responde al proyecto de una comunidad objetiva perfecta en la que se hacen por fin compatibles la diversidad de los deseos subjetivos y que permite ir más allá de lo que se ha considerado como los límites inmutables de la "naturaleza humana".

El ideal aristocrático del héroe señala el camino hacia otro tipo de cultura en la que el hombre conjura la escisión y se convierte, en la intimidad de su yo, en "hombre de una sola pieza" mientras fuera reina como diferencia entre hombres también compactos y distintos. Por ello, si bien para Nietzsche el mundo

⁸⁷ Nietzsche, F., "Nosotros los filólogos" en *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 292

⁸⁸ Savater, F. "Nietzsche en casa de Circe" en *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995.

moderno ha nacido esclavo, si produce hombres hechos de fragmentos incoherentes que quieren ocultarse a sí mismos su esclavitud, es el héroe, ese artista que no busca preservar la existencia a como dé lugar, el símbolo de una liberación, de otra posibilidad.

El héroe es en la filosofía nietzscheana un signo profético, una visión del porvenir para aquellos que con la interrogación y la desconfianza como guías poseen la frialdad de habitar un mundo libre de ilusiones en el que el nuevo campo de acción se sitúa en el mito, más aún, en el arte y en el juego, pues en ellos no existen verdades absolutas y la ligereza espiritual permite aceptar el acontecer cruel y contradictorio del mundo. En esta nueva comunidad, el hombre afirma el sufrimiento eterno como sufrimiento propio y vuelve a desear la tragedia como arte nuevo, como filosofía de la existencia.

Veo sobre mí algo que es superior a mi y que es más humano que yo mismo; ayudadme todos a conseguirlo como yo quiero ayudar a cuantos perciban lo mismo y padezcan idéntico mal. Así surgirá finalmente de nuevo el hombre capaz de sentirse pleno e infinito en el conocimiento y en el amor, en la contemplación y el poder. El hombre, en suma, al que, en armonía con la naturaleza en la totalidad de su ser, le sea dado erigirse en juez y evaluador de las cosas.⁸⁹

⁸⁹ Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 77

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, la filología del joven Nietzsche es una meditación radical acerca de la imagen clásica de la existencia que se desarrolla bajo el antagonismo “antigüedad-modernidad” que resume la oposición entre ciencia-arte, naturaleza-humanidad, hombre ideal-hombre mediocre, instinto-razón, antagonismos de los que se sirve para —a través de la discusión con el complejo histórico-espiritual de la filología— hacer una profunda crítica a la modernidad, a sus presupuestos cristianos, a los postulados de la ciencia y la inteligencia europeas. Su entusiasmo por la Antigüedad no responde al mero afán del anticuario, pues la meditación nietzscheana sobre Grecia nace a partir de un sentimiento de inactualidad, que le aleja de las aspiraciones y las creencias del presente. Las pretensiones filológicas del joven filósofo, cuyo objetivo interno es la desarticulación de todo yugo dogmático o creencia ciega, se amplían al campo de la filosofía en cuanto su reconocimiento equivale a un juicio que decide sobre la historia. Nietzsche se dirige también a aquellos que no se interesan por la Antigüedad, pues en el estudio del mundo griego percibe —en una época encadenada por todos lados— los instrumentos de la liberación; por eso su filología se dirige a todos los hombres que de una u otra forma poseen el carácter para buscar romper las cadenas que les atan.

La interpretación de Grecia no es para Nietzsche un modo de dar satisfacción a la erudición sino un movimiento de rehabilitación del mundo prehelénico y sus valores anticristianos. Es una destrucción a la vez que una revolución, un refuerzo de la cultura y una nueva posibilidad de la acción.

La meditación sobre los griegos, que Nietzsche no agota en la interpretación del arte sino que vincula al juicio sobre la estructura político-

social y la filosofía, implica la transformación impuesta por una “filosofía total”, que da al traste con las especulaciones de contenido metafísico o de carácter moral que habían servido de fundamento a los principios del conocimiento de lo real. Los estudios clásicos se convirtieron en manos de Nietzsche, en problemas filosóficos de la humanidad y en una profunda reflexión sobre la época, ya que él no sólo creó con su investigación de Grecia un drama verbal dedicado a los antiguos, sino que buscó las semillas de las nuevas pasiones del presente y los nuevos héroes. Para Nietzsche, comprender el problema de la Antigüedad reclama el conocimiento del presente: es justamente la reflexión sobre la locura moderna lo que impulsa hacia la antigüedad clásica.

Heraldo de un clasicismo diferente, en el que el verdadero rostro de la antigüedad fuera revelado con toda su crudeza y antihumanismo, el joven filósofo se concibió a sí mismo como el partero del renacimiento de la cultura trágica. Su suicidio científico significó pararse en medio del escenario y hablar de un concepto de *grecidad* en el que las referencias históricas sólo podían funcionar como un atrezzo para la representación de la más actual de las obras posibles: el tipo de existencia griego. Este renacer sin embargo, no supuso la imitación de lo ya inimitable, sino el plan para una nueva vida en la más antigua visión del mundo, un juicio sobre el valor de la existencia y un acceder al enigma del ser desde el fenómeno de la *disonancia*, el tener que mirar y al mismo tiempo desear ir más allá de aquello que se mira.

Frente a una filología que había proyectado sobre Grecia valores cristianos y progresistas, la interpretación nietzscheana de Grecia es una revisión genealógica de los prejuicios de la modernidad, un atravesar las máscaras para una nueva valoración de la vida en la que el escenario vacío de la metafísica sería ocupado por el arte y la *remitización* del mundo. Por ello, la cultura debe ser entonces una forma de vida artística en la que el filósofo del

conocimiento trágico juega con las ideas para jugar a su vez con un mundo carente de sentido que, precisamente, se redime en el juego artístico en el que el hombre se libera creando formas, deseando la ilusión y la simulación en cuanto éstas son fecundas y útiles para la vida. Si como dijo Nietzsche, el arte abre la puerta a la esencia del mundo, si es intelección originaria y esclarecimiento de lo existente, es también pensamiento cuya fuerza creadora e instintiva recupera el *pathos* trágico, que señala a la aniquilación como la ley inexorable y a toda unidad como una unidad siempre cambiante, siempre en el proceso de la lucha e inmersa en un empuje infatigable que carece de finalidad.

Nietzsche es un pensador que desde su más temprana filosofía prestó servicio a las fuerzas instintivas y naturales, contra toda razón o procedimiento vinculado a ella. Comprendiendo su época como resultado lógico de la idea progreso, que había terminado por anular y destruir científicamente a la vida, trayendo consigo formas de vida totalmente falsas, caducas y negadoras del verdadero ideal del hombre. Postulándose a sí mismo como un hombre de excepción, iniciador de una nueva época, Nietzsche se convirtió en un desenmascarador que aglutinó en su crítica la destrucción de los valores religiosos y morales heredados del socratismo y la cultura clásica. Sus juicios sobre el presente y el porvenir van de la mano de la rehabilitación del mundo griego a partir de una mirada estética sobre la Antigüedad, que permite redescubrir contra toda consideración teórica del mundo, la energía dionisiaca del fundamento del ser y con la cual inicia, con radical acento, la condena al cristianismo.

La concepción fatalista, en la que se anuncia la historia trágica del hombre y del universo, y que afirma el devenir como centro y juego dionisiaco del mundo, se convierte en el signo de una vida nueva, de la transición que va

de la interpretación metafísica a la nueva experiencia trágica del mundo. Repensar a los griegos implica repensar al pensamiento para convertirlo en un drama intelectual, en una intranquilidad pensante cuya búsqueda nace de la aspiración de lo viviente. El centauro que Nietzsche dio a luz es una monstruosa síntesis entre arte, vida y ciencia, en la que los límites entre éstos se traslapan a tal punto que esta coincidencia produce una filosofía suprema, capaz de acabar con las ilusiones vigentes hasta entonces y abrir el camino hacia el futuro liberador de la gran sensualidad en la que Nietzsche situó la nueva aristocracia del cuerpo y el pensamiento. Esta filología centaúrica, en tanto que filosofía, supone abrir nuevos espacios para nuevas acciones, pues más que una verdad teórica supone una praxis vital.

Nietzsche no fue sólo un aniquilador de los viejos dogmas y las esperanzas metafísicas pues trabajó en un nuevo mito que se servía de las formas del mundo griego, cuyo cometido era instaurar el gobierno de nuevos dioses, recuperar la salvación pagana del universo en la que nada conduce a una meta superior. A su vez, la rehabilitación del mundo griego significó la recuperación del *pathos* trágico y la propuesta de un movimiento reflexivo de sospecha crítica capaz de penetrarlo todo: la sabiduría trágica pasaría a ser, en el fondo, la crítica de todo conocimiento, y la renovación del mito trágico una forma de vencer las normas de Occidente, descubiertas como valores impuestos y por tanto, cuestionables.

Esta verdad expuesta por el mundo griego, el sinsentido de lo existente, reclama el nacimiento de seres intrépidos capaces de soportarla. Las exhortaciones nietzscheanas al heroísmo, la valentía, a la sabiduría trágica, son un llamado a la experimentación y a una actitud de firmeza ante una verdad terrible, frente a la cual sólo cabe concebir al pensamiento como un teatro de la autoilusión y un juego mentiroso de la vida. El pesimismo heroico

no sólo exige fortaleza y virilidad para soportar lo peor, sino un talento extremo para el juego, para exponerse a la vida ambigua, contradictoria y finita con un ánimo jubiloso que se dispone heroicamente a la grandeza, pero también a la catástrofe. El buen jugador se abandona temporalmente a la vida y no tiene ni finalidad ni causas que conocer, es amigo del destino, se ama a sí mismo como un caso fortuito, pero también como un ser distinto y por ello afirma ante todo su diferencia, su fortuna propia, y vive de tal forma que desea volver a vivir y vivir así eternamente. La elección del yo significa que a pesar de los vaivenes del destino, en el que el hombre se encuentra a la deriva, existe una intencionalidad, una dirección elegida, un *amor fati* en el que la virilidad tiene que ver con la lucidez, con el descubrimiento de la propia absurdidad y la inutilidad de la acción; esta conciencia, sin embargo, libera al hombre de ese *fatum* que le aplasta, haciéndolo semejante a los dioses, aun a sabiendas de que cualquiera de las riquezas obtenidas en la lucha es siempre perecedera.

Sin verdades superiores, sin significaciones profundas, no hay lugar para una figura definida del hombre, para una máscara determinada. El individuo queda libre, al menos para hacer de sí mismo una experiencia estética, para darse forma al dejar atrás las inhibiciones y humillaciones morales, para imponer sus propias mentiras artísticas en un terreno en el que la lucha es el camino del autodescubrimiento.

Con la revigorización de la noción de *fatum*, Nietzsche quiere captar el fondo mismo de la existencia, así como dar lugar a una decisión en favor del universo tal cual es. Es en la voluntad de inmanencia donde encuentra la grandeza del hombre, ya que es precisamente en el sometimiento lúcido al mundo perecedero donde éste siente más sus poderes y sus límites, pues con la esperanza en otro mundo el hombre nunca puede ponerse a prueba.

La rehabilitación del mundo griego significa aprender a vivir en un universo sin porvenir, un cosmos desmoralizado, deslogizado y artístico, el hombre antiguo no es una moraleja sino el diseño de una forma de vida; por ello, poner frente a sí a la Antigüedad como espejo, no significa ser imitadores o veneradores sino creadores; recordemos que para Nietzsche es como obra de arte que el mundo puede ser defendido y verdaderamente gozado. La dramática vivificación de la sabiduría trágica es el nacimiento de la ciencia jovial, de la liviandad con la que el espectador filosófico se entrega con placer estético al mundo concebido como un juego de dados en una mesa de dioses.

La interpretación nietzscheana de Grecia, más que una arqueología, es la búsqueda de una nueva clase de cultura, una fuerza original y activa para comprender mejor el presente y construir un porvenir. Desde este punto de vista, repensar a los griegos es de vital importancia para vislumbrar las formas del espíritu libre, las expresiones activas de la voluntad capaces de salvar a la vida y con ella impedir al hombre seguir siendo una bestia de la trivialidad y la obediencia. Recuperar el modo de existencia griego significa para Nietzsche la aceptación del mundo con toda su crueldad y contradicción, de un cosmos en el que sólo la necesidad puede ser la estrella más alta del ser, pero también el desenmascaramiento de los ídolos, el camino para una nueva valoración y un nuevo círculo de deberes, en el que el arte de vivir tiene en cuenta la condición trágica de la existencia. Estas pretensiones son los fundamentos filosóficos que Nietzsche reclamó a la filología, la cual tomada como arma intempestiva contra la época, permite descubrir en la antigua Grecia el modelo de una filosofía del futuro, una nueva cultura y un despertar del nuevo genio.

El sentido interno del mito trágico, del héroe, del *agon*, sólo podrían ser rejuvenecidos a través de una filosofía viva que surja de la actividad creativa de los individuos y de la movilidad del pensamiento. Para Nietzsche, Grecia se

torna intempestiva bajo la mirada del filósofo-esteta porque permite destruir con frialdad y osadía viejos templos, porque permite recuperar el genio filosófico para posibilitar un futuro más lúcido en el cual habrá de inaugurarse una nueva experiencia de lo real, libre de los límites impuestos por la subjetividad, por la ética, la lógica, la moral y la razón. La *greicidad* es pues una forma de la voluntad, del carácter ígneo-intempestivo, que no permite sujetarse ciegamente al propio tiempo ni tampoco ser un epígono de épocas pasadas. Grecia es intempestiva porque es capaz de regenerar las formas y darle nueva vida a lo ya dicho, tomando como guía las propias pasiones y los propios dioses para devolver a la vida aquello que, como dios, parecía extraño y perteneciente al más allá, incluso frente al hundimiento del cielo ideal. Nietzsche propone una vuelta al mundo, a valores basados en la vida, el eros, la tierra y el cuerpo. Las frases que figuran en *El anticristo*, “Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios” y “Y cuantos dioses son aún posibles”, marcan el umbral de una nueva situación bajo el nombre de *remitización* en la que la ausencia de una verdad revelada abre la posibilidad de una infinidad de historias, de la existencia de dioses distintos a los propios. La recuperación del politeísmo, esa posibilidad de ver el mundo con ojos propios en la libertad del pensamiento y el espíritu plural del hombre, es el camino para retomar un cosmos desmoralizado con el cual el ser humano se reconcilie artísticamente, aunque deba atravesar primero por la pérdida del centro de gravedad y se dirija hacia una x desconocida.

Desde un inicio, Nietzsche persiguió, por caminos distintos, la misma meta, los estudios sobre Grecia y posteriormente *El nacimiento de la tragedia* dejaron en su filosofía una huella profunda que marcó un camino, un destino filosófico. Si bien la meditación sobre el mundo griego es el punto de partida de la obra nietzscheana, de su interminable disputa con la imagen tradicional y

humanitaria del hombre y del ser de la metafísica, vuelve a surgir con diferentes perspectivas y alturas a lo largo de su pensamiento, siempre paradójico y revelador.

La evocación griega tuvo un peso variable a lo largo del pensamiento nietzscheano, en cada periodo destacó rasgos distintos, pero nunca perdió de vista a la cultura griega como alternativa cultural, como *contramito* de la tradición judeo-cristiana. Digamos que la filología nietzscheana es ya la primera reevaluación de los valores y que sería difícil pensar, por ejemplo, a la voluntad de poder sin Dioniso, al superhombre sin el héroe trágico, al eterno retorno sin la filosofía de Heráclito, a la filosofía de la mañana sin el renacimiento del pensamiento trágico. Siempre es posible jugar creativamente con el pensamiento de Nietzsche porque su actualidad y su ímpetu vital así lo permiten. La forma de relacionar la interpretación de Grecia como preparación para la apología del hombre y la muerte de dios, con todos los conceptos filosóficos que de aquí surgen, puede hacerse de múltiples maneras, pues siempre es posible jugar con el pensamiento vivo para que éste nos siga diciendo cosas, pero esto es ya tema para otra disertación.

“El tiempo que vela un pueblo excitado hasta el mito, por ejemplo el antiguo pueblo griego, es, por el perpetuo efecto de prodigio que el mito lleva consigo, más semejante al ensueño que el del pensador secamente científico. Cuando cada árbol sabe hablar como una ninfa o un dios, cuando puede seducir a una virgen disfrazado en la piel de un animal, cuando una multitud puede ver a la diosa Atenea acompañando a Pisístrato, en una hermosa carreta, por la plaza de Atenas —y así lo creía el honrado ateniense—, entonces todo es posible en cualquier momento, y la Naturaleza entera pulula alrededor del hombre como si sólo fuese la máscara de los dioses, que se divirtiesen en engañar al hombre con toda clase de disfraces”.

Nietzsche.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES,** *Poética*, tr. Francisco P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1972, 164 pp.
- BATAILLE, George,** *On Nietzsche*, tr. Bruce Boone, Nueva York, Paragon House, 1992, 199pp.
- BENJAMIN, Walter,** *Discursos interrumpidos I*, tr. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 225pp.
- BLUMEMBERG, Hans,** *Work on Myth*, MIT Press, tr. Robert M. Wallace, Londres, MIT Press, 2-145, 561-626pp.
- BODEI, Remo,** *Hölderlin: Filosofía y tragedia*, Madrid, Visor, 1990, 72pp.
- BURCKHARDT, Jacob,** *The Greeks and Greek Civilization*, tr. Sheila Stern, Glasgow, Fontana Press, Harper Collins, 1998, 160-213pp.
- BURGOS DÍAZ, Elvira,** *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, 167pp.
- BURKERT, Walter,** *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Los Ángeles, Calif., University of California Press, 1979, 226pp.
- *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tr. Peter Bing, Los Ángeles, Calif., University of California Press, 1983, 334pp.
- CALASSO, Roberto,** *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1994, 332pp.
- CAMPBELL, Joseph,** *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, F.C.E., 1999, 332pp.
- CAMUS, Albert,** *El mito de Sísifo y El hombre rebelde*, tr. Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1970, 382pp.
- COLLI, Giorgio,** *El nacimiento de la filosofía*, tr. Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1994, 99pp.
- *Después de Nietzsche*, tr. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1988, 157pp.
- *Introducción a Nietzsche*, tr. Romeo Medina, México, Folios Ediciones, 1983,
- *La sabiduría griega*, tr. Dionisio Minguez, Barcelona, Trotta, 1995, 447pp.
- CONWAY, Daniel W.,** "The uses and disadvantages of morality for life", en *Nietzsche Critical Assessments*, volume III, New York, edited by Daniel Conway with Peter S. Groff, Routledge, 1989.

- CROSS, Elsa,** *La realidad transfigurada*, México, UNAM, 1985, 128pp.
- CHESTOV, L.,** *La filosofía de la tragedia*, Buenos Aires, Emecé Editores,
- DELEUZE, Gilles,** *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974.
- *Nietzsche y la Filosofía*, tr. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1994, 275 pp.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI,** *¿Que es la filosofía?*, tr. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, 220pp.
- DERRIDA, Jacques,** *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981, 98pp.
- DOMENACH, Jean- Marie,** *El retorno de lo trágico*, tr. Ramón Gil Novales, Barcelona, Ediciones Península, 1969, 253pp.
- DODDS, Eric Robertson,** *Los griegos y lo irracional*, tr. María Araujo, Madrid, Alianza, 1995, 292pp.
- DUMOLIÉ, Camille,** *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, tr. Stella Mastrángelo, México, Siglo XXI , 1996, 275pp.
- EGGERS, Conrado y Victoria E. Juliá** Los filósofos presocráticos, traducción, estudio introductorio, Madrid, Gredos, 1978, 3V.
- ESQUILO,** *Tragedias*, tr. Fernando Segundo Brieva Salvatierra, Buenos Aires, El ateneo, 1966, 225pp.
- ESCOHOTADO, Antonio,** *De physis a polis: la evolución del pensamiento griego de Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975, 233pp.
- FESTUGIERÈ, André Marie,** *La esencia de la tragedia griega*, Ariel, Barcelona, 1973.
- FINK, Eugen,** *La filosofía de Nietzsche*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995, 225pp.
- FINLEY, M.I.** *El mundo de Odiseo*, tr. Mateo Hernández Barroso, México, F.C.E., 1996, 167pp.
- FOUCAULT, Michel,** *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1997, 75pp.
- FRÄNKEL, Germann,** *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, tr. Ricardo Sánchez Ortiz, Madrid, Visor, 1993, 515pp.
- FREY, Herbert,** "La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad" en Cuicuilco, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000, 217-242pp.
- "La crítica de Nietzsche a la tradición judeo-cristiana como crítica de la visión del mundo occidental" en Revista Mexicana de Sociología, vol. 63, número 2, abril-junio, Instituto de Investigaciones Sociales,

- México, 2001, 193-212pp.
- FREY, Herbert, (coord.)** *La genealogía del cristianismo: ¿Origen de Occidente?*, México, CONACULTA, 2000, 278pp.
- FREY, Herbert, (ed.)** *La muerte de dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche*, México, FFyL, UNAM, Universidad de Artes Aplicadas de Viena, 1997, 161pp.
- GARIBAY K. Ángel Ma.,** *Mitología griega. Dioses y Héroes*, México, Porrúa, 1998, 251pp.
- GERNET, Louis & André BOULANGER,** *El genio griego en la religión*, tr. Serafín Agud Aquerol y José María Díaz-Regañón López, México, Unión Tipográfica Hispano Americana, 1960, 372pp.
- GONZÁLEZ, Juliana,** *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, México, FFyL, UNAM, 1996, 112 pp.
- GRAVE, Crescenciano,** *El pensamiento trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento moderno*, tesis de Maestría, México, UNAM, FFyL, 1994, 175 pp.
- *El pensar trágico: un ensayo sobre Nietzsche*, México, UNAM, FFyL, 1998, 127pp.
- GRAVES, Robert,** *Los mitos griegos I*, tr. Luis Echávarri, Alianza, México, 1987, 485pp.
- *Los mitos griegos II*, tr. Luis Echávarri, México, Alianza, 1987, 530pp.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael,** *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, 120pp.
- HEIDEGGER, Martin,** *Introducción a la metafísica*, tr. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1993, 189pp.
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*, tr. Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989, 87pp.
- *Arte y poesía*, tr. Samuel Ramos, México, F.C.E., 1989, 148pp.
- HEGEL, G. W. F.,** *Estética*, tr. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo XX, 1983.
- HESÍODO,** *Teogonía*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, tr. Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM, 1986, 414pp.
- *Los trabajos y los días*, tr. Fotios Malleros K., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995, 129pp.
- HOMERO,** *Iliada*, tr. Antonio López Eire, Madrid, Cátedra, 1998, 1034pp.
- *Odisea*, tr. José Luis Calvo, Madrid, Cátedra, 1998, 400pp.
- JAEGER, Werner,** *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1987, 1151pp.

- *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. José Gaos, México, F.C.E., 1992, 265pp.
- JASPERS, Karl,** *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires, Sur, 1960.
- JUANES, Jorge,** *Hölderlin, el pensador*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones Sociales y Humanidades, 1997, 36pp.
- KANT, Immanuel,** *Crítica de la razón pura*, tr. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.
- KAUFMANN, Walter,** *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978.
- KERENYI, Karl,** *Los dioses de los griegos*, tr. Jaime López-Sanz, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1997, 1-87 pp.
- *The heroes of the greeks*, tr. H. J. Rose, Gran Bretaña, Thames and Hudson, 1959, 304pp.
- KIRK, G.S., J.E RAVEN, M. SCHOFIELD,** *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969, 135-529pp.
- KLOSSOWSKI, Pierre,** *Tan funesto deseo*, tr. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1980, 173 pp.
- KOTT, Jean,** *El manjar de los dioses. Una interpretación de la tragedia griega*, tr. Juan Tovar, México, Era, 1977, 258pp.
- LESKY, Albin,** *La tragedia griega*, tr. Juan Godo Acosta, Barcelona, Labor, 1973, 265pp.
- LÓPEZ FÉREZ, José Antonio,(ed.)** *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 1988, 33-65pp.
- LÖWITT, Karl,** *Nietzsche´s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, tr. J. Harvey Lomax, Londres, University of California Press, 1997, 276pp.
- De MAN, PAUL,** "Genesis and genealogy in Nietzsche´s The birth of Tragedy", en *Nietzsche Critical Assessments*, volume I, New York, edited by Daniel Conway with Peter S. Groff, Routledge, 1989, 88-108pp.
- MEGUILL, A.,** *Prophets of Extremity*, University of California Press, 1987.
- MONDOLFO, Rodolfo,** *El pensamiento antiguo I*, Buenos Aires, Losada, 1969, 293pp.
- *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, 3-47pp.
- MOREY, Miguel,** *Los presocráticos ,del mito al logos*, Barcelona, Montesinos, 1981, 95pp.
- MUNSCH, Walter** *Historia trágica de la literatura*, tr. Joaquín Gutiérrez Heras, México, F.C. E., 1977, 708pp.
- NICOL, Eduardo,** *La idea del hombre*, México, F. C. E. 1989, 416pp.
- NIETZSCHE, Friedrich:** *Así habló Zaratustra*, tr. Andrés Sánchez Pascual, México, Alianza Editorial, 1994, 471pp.

- _____ *El crepúsculo de los ídolos*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 178pp.
- _____ *El culto griego a los dioses y Cómo se llega a ser filólogo*, tr. Diego Sánchez Meca, Madrid, Aldebarán, 1999, 300pp.
- _____ *Ecce homo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 193 pp.
- _____ *Epistolario*, tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 244pp.
- _____ *Estudios sobre Grecia*, tr. Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1968, 202pp.
- _____ *El nacimiento de la tragedia*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 278pp.
- _____ *El nacimiento de la tragedia y Obras póstumas de 1869 a 1873*, tr. Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1947, 395pp.
- _____ *Obras completas de Federico Nietzsche*, tr. Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- _____ *Schopenhauer como educador*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, 122 pp.
- _____ *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, tr. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 140pp.
- _____ "Strauss, confesor y escritor (y fragmentos póstumos)" en *Consideraciones Intempestivas I*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 328pp.
- _____ *Untimely Meditations*, tr. R.J. Hollingdale, U.K., Cambridge University Press, 1997, 255pp.
- _____ *La voluntad de poderío*, tr. Aníbal Froufe, Madrid, EDAF, 1981, 551pp.
- NUSSBAUM, Martha,** *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía ática*, Madrid, Visor, 1995, 553pp.
- _____ "The transfiguration of intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus", en *Nietzsche Critical Assessments*, volume I, Nueva York, edited by Daniel Conway with Peter S. Groff, Routledge, 1989, 331-359 pp.
- OTTO, Walter F.,** *Dioniso, mito y culto*, tr. Cristina García Ohlrich, Madrid, Siruela, 1997, 185pp.
- _____ *Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*, tr. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zubiarán, Buenos Aires, Eudeba, 241pp.

- PÁNIKER, Salvador,** *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992, 270pp.
- PETRIE, A,** *Introducción al estudio de Grecia*, tr. Alfonso Reyes, México, F.C.E., 1995, 174pp.
- PFEIFFER, Rudolf,** *Historia de la filología II, de 1300 a 1850*, tr. Justo Vicuña y Ma. Rosa Lafuente, Madrid, Gredos, 1976, 275-313pp.
- PHILONENKO, Alexis,** *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, tr. Gemma Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1995, 332pp.
- QUESADA, Julio,** *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Friedrich Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1998, 339pp.
- RANK, Otto,** *El mito del nacimiento del héroe*, tr. Eduardo A. Loedel, México, Paidós Studio, 1993, 117pp.
- ROHDE, Erwin, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, Richard Wagner,** *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, Edición de Luis de Santiago Guervós, Málaga, Ágora, 1994, 183pp.
- ROSS, Werner,** *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*, tr. Ramón Herváis, Buenos Aires, Paidós, 1994, 865pp.
- ROSSET, Clement,** *La lógica de lo peor, elementos para una filosofía trágica*, tr. Francisco Monge, Barcelona, Barral, 1976.
- *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, tr. Enrique Lynch, Barcelona, Tusquets, 1982, 120pp.
- *El principio de crueldad*, tr. Rafael del Hierro Oliva, Valencia, Pre-textos, 1994, 100pp.
- SAFRANSKY, Rüdiger,** *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, tr. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2001, 407pp.
- SAGOLS, Lisbeth,** *¿Ética en Nietzsche?*, México, UNAM, 1997, 227pp.
- SÁNCHEZ MECA, Diego,** *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, 9-106pp.
- SAVATER, Fernando,** *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1983, 264pp.
Así habló Nietzsche, Barcelona, Áltera, 1999, 217pp.
- *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995, 220pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur,** *El mundo como voluntad y representación*, tr. Eduardo Ovejero y Mauri, Buenos Aires, Aguilar, 1960.
- *Sobre la filosofía de Universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, 147pp.
- SILK, Michael and J. P. STERN,** *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press.
- SLOTERDIJK, Peter,** *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, tr. Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2000, 183pp.

- SÓFOCLES,** *Tragedias*, tr. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1998, 578pp.
- SNELL, Bruno,** *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*, tr. José Vives, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965, 474pp.
- STEINER, George,** *La muerte de la tragedia*, tr. E.L. Revol, Caracas, Monte Avila, 1971, 292pp.
- *Antígonas*, tr. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1991, 248pp.
- THOMPSON, George,** *Los primeros filósofos*, tr. Margo López Cámara y José Luis González, México, Plaza y Valdés-UNAM, 1988, 434pp.
- UNAMUNO, Miguel de,** *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, 262pp.
- VERNANT, Jean Pierre,** "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente" en Michael Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazzi (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, 18-47pp.
- *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Mario Ayerra, Madrid, Paidós, 1992, 299pp.
- *La muerte en los ojos: la figura del otro en la antigua Grecia*, tr. Daniel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 1986, 106pp.
- VERNANT, Jean Pierre,** *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 321pp.
(ed.)
- VERNANT, Jean Pierre y Pierre VIDAL-NAQUET,** *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, tr. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1987, 189pp.
- *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, tr. Ana Iriarte, Madrid, Taurus, 1989, 299 pp.
- WERNER, Charles,** *La filosofía griega*, tr. Juan Eduardo Arlot, Barcelona, Labor, 1970, 227pp.
- WEST, M.L.,** *Hesiod, Theogony*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- WHITMAN, Cedric H.,** *The Heroic Paradox*, Londres, Cornell University Press, 1982, 1-43pp.
- WIGGINS, David,** "Heraclitus conception of flux, fire and material persistence" en *Language and Logos*, Cambridge, ed. Schofield y Nussbaum, 1982, 1-32pp.
- WINCKELMANN, J.J.,** *De la belleza en el arte clásico. Selección de estudios y cartas*, tr. Juan A. Ortega y Medina, México, IIE, UNAM, 1959, 113-141pp.
- ZIMMERMANN, Bernhard,** *Greek Tragedy. An Introduction*, tr. Thomas Marier, Londres, Johns Hopkins University Press, 1991, 150pp.