

Nietzsche y el retorno a los presocráticos: ser un «saboreador» de la vida

César Arturo Velázquez Becerril. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Recibido 03/08/2023

Resumen

El artículo se propone indagar en el influjo que la cultura griega tiene sobre el pensador alemán, en particular destacando la importancia que adquiere la filosofía anterior a la aparición del idealismo platónico. Primero, se exploran algunos factores que el joven Nietzsche obtiene en las incursiones de sus particulares investigaciones filológicas, en un proceso de transformación espiritual que lo conduce con resolución hacia el ámbito de la filosofía. Luego, se destaca la aplicación de estos hallazgos como coordenadas de referencia para la aproximación que realiza de los presocráticos, en la línea de inspiración creativa utilizándolos como acicate para la superación y modelos para el desarrollo de una auténtica filosofía como forma de vida. Finalmente, se establecen los elementos del bagaje griego que asimila y procesa el Nietzsche maduro para el envite de su propia propuesta sediciosa, luego sintetizada como «filosofía de Dioniso».

Palabras clave: Friedrich Nietzsche, presocráticos, dionisiaco, platonismo, filosofía del futuro.

Abstract

Nietzsche and the return to the presocratics: be a «relisher» of life

The article intends to investigate the influence that Greek culture has on the German thinker, particularly highlighting the importance that philosophy acquires prior to the appearance of Platonic idealism. First, some factors that the young Nietzsche obtains in the incursions of his particular philological investigations are explored, in a process of spiritual transformation that leads him resolutely towards the field of philosophy. Then, the application of these findings is highlighted as reference coordinates for the approach made by the Presocratics, in the line of creative inspiration, using them as an incentive for self-improvement and models for the development of an authentic philosophy as a way of life. Finally, are established the elements of the Greek baggage that assimilates and processes the mature Nietzsche for the challenge of his own seditious proposal, later synthesized as «philosophy of Dionysus».

Key words: Friedrich Nietzsche, Presocratics, Dionysian, Platonism, Philosophy of the future.

Nietzsche y el retorno a los presocráticos: ser un «saboreador» de la vida

César Arturo Velázquez Becerril. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Recibido 03/08/2023

Dado que cada figura antigua encarna una posición filosófica moderna y, a veces, incluso es la máscara de una contemporánea, la confrontación con los filósofos preplatónicos debe interpretarse como una tipología de modelos posibles de pensamiento filosófico y un análisis de las formas de la filosofía contemporánea [D'Iorio, 1994: 17-18]¹

Los genuinos filósofos de los griegos son los presocráticos: con Sócrates alguna cosa se altera [FP IV, 14 [100]: 545]²

Las raíces de una auténtica sabiduría escudriñan primero el vientre y luego la cabeza [Onfray, 2009: 70]

§ 1. El terrible hijo de Agamenón

Escribe Friedrich Schiller, en la epístola IX de su fundamental obra *Über die ästhetische Erziehung des Menschen (Cartas sobre la educación estética de la humanidad, 1793-1795)*, de aquel infante que ha sido arrancado de su época por una «divinidad benévola» para nutrirse del cielo de la Grecia antigua, pero una vez que regresa como hombre convertido en «una figura extraña a su siglo, no para deleitarlo con su presencia, sino para purificarlo, terrible como el hijo de Agamenón» (2018: 44). Es así para el joven Nietzsche que al retornar de su travesía por la antigua cultura griega, tiene la seguridad de ser *intempestivo* y que debe fustigar con el martillo sedicioso a la Modernidad nihilista para conseguir su factible superación, como aquel *enfant terrible* hijo de Agamenón.

Lo que se pretende argumentar aquí es que desde muy joven Nietzsche tropieza con este rico filón griego, en forma de un «cargado potaje» que tiene que digerir con

¹ Para las siglas utilizadas de las obras de Nietzsche, véase nota al final en bibliografía.

² Todas las traducciones del inglés, francés e italiano son del autor, salvo indicación en contrario.

esfuerzo para después impulsar su sediciosa propuesta filosófica. El siguiente ensayo se propone revisar precisamente este profundo vínculo a partir de la aproximación que realiza Nietzsche —primero como estudiante de filología clásica y luego como profesor en la Universidad de Basilea—, a la manera de un ineluctable retorno a los «presocráticos». Pero sin perder de vista que en esta vuelta se trata de un *debate* imprescindible, quizá urgente, con todo aquello que sin duda aún nos constituye y, por lo mismo, su retorno debe significar abrimos por fuerza a nuevas y diferentes perspectivas.

El planteamiento aquí señalado, es necesario subrayar, parte de la idea nietzscheana de que los «presocráticos» en verdad representan el impulso de una auténtica «reforma cultural» inacabada, en definitiva malograda; pues sucede que primero Sócrates y luego Platón la interrumpen imposibilitando su plena realización. De esta forma, se rompe con la expectativa que albergan aquellos también denominados *tiranos del espíritu*:

Los siglos sexto y quinto parecen prometer aún más y cosas más altas de cuanto ellos mismos produjeron; pero se detuvieron en la promesa, en el anuncio. Y acaso no haya pérdida más grave que la pérdida de un tipo, de una nueva, altísima *posibilidad de vida filosófica* aún por descubrir. Incluso de los tipos más antiguos la mayor parte ha sido mal transmitida; todos los filósofos, desde Tales a Demócrito, me parecen extremadamente difíciles de conocer: pero quien consiga reconstruir esas figuras, caminará entre las creaciones del tipo más poderoso y puro [MA, § 261: 185-186]

§ 2. Periplo por el mundo griego: el desvío hacia la filosofía

Desde muy pronto, durante su época como alumno de bachillerato en Schulpforta, después como estudiante de filología clásica en Bonn y luego en la Universidad de Leipzig, el joven Nietzsche se interesa de manera particular en el mundo griego, el envite irresistible de la *grecidad* con la que emprende un intenso y rico diálogo; aquel mundo raro que se empeña en penetrar quizá proponiendo una «comprensión más pura de la Antigüedad» (NF, 5 [31]: 175) y del que al final de su itinerario es consciente de que acaso «haya encontrado un nuevo acceso» (GD: 686). En retrospectiva y de manera específica, no deja de reconocer abiertamente la deuda y admiración que guarda con los llamados «grandes griegos de la filosofía» (EH: 819).

Por lo demás, se puede decir que en esa época de estudiante realiza el periplo fortuito que lo ha llevado de la literatura clásica al ámbito problemático del pensamiento filosófico, aunque desde muy joven muestra particular interés por dicha disciplina tratando de responder a su «propia naturaleza». El periodo en Leipzig implica unos años determinantes que se extienden de 1865 hasta 1869, solamente interrumpidos por el tiempo dedicado al cumplimiento del servicio militar (del 9 de octubre de 1867 al 15 de octubre de 1868). Precisamente, en esta rica etapa se producen dos acontecimientos significativos que en buena medida determinan su vida en ese momento: 1) la «revelación» de la filosofía de Arthur Schopenhauer (otoño de 1865) y 2) el primer encuentro e inicio de su amistad con Richard Wagner (8 de noviembre de 1868). En tanto que, como enfatiza de forma sintética C. P. Janz al referirse a este periodo:

[...] allí pasará los años más importantes de sus estudios, también allí realizará los encuentros intelectuales decisivos, desde y a través de los cuales llegará al descubrimiento de sí mismo y de su tarea. [1984a: 143]³

En ese momento se encuentra trabajando de manera ardua en la preparación de algunos trabajos en materia filológica, disciplina que aún satisface parte de las exigencias de su carácter y le ayuda a prepararse para su futuro trabajo filosófico (*philosophisches Werk*); no obstante, el talante de sus intereses filológicos es muy particular y luego se queja de la rigidez del enfoque demasiado positivista que predomina en la disciplina. Su perspectiva es diferente no sólo en los temas elegidos (muchos de ellos lindantes al ámbito filosófico)⁴, en la forma como indaga y profundiza sobre las materias de sus estudios, sino también lo que luego hace con lo aprendido a lo largo del proceso. Sabemos que un importante punto de inflexión fue la propuesta de su maestro Friedrich W. Ritschl, que promueve la fundación de una Asociación

³ Aunque, en contraste, para G. Colli se trata más bien de un periodo de represión: «A través del camino erudito, la intuición se hallaba irremediabilmente reprimida: Ritschl y Leipzig no hicieron más que reiterar aquella reclusión, que para él fue una frustración» (Colli, 1974: 153).

⁴ Como señala al final en la conferencia pronunciada el 28 de mayo de 1869 como «Lección inaugural» en la Universidad de Basilea, al asumir la cátedra: «Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de y rodeada por una concepción filosófica del mundo, en la que todo elementos singular y aislado se volatice como algo despreciable, a fin de que sólo permanezca el todo y lo que es unitario» (cf. HF: 231).

Filológica, en donde participan algunos de los estudiantes más brillantes y prometedores que ya conocía desde sus días en la Universidad de Bonn, entre ellos se encuentra el joven Friedrich Nietzsche y su amigo Erwin Rohde. Ahí pronuncia algunas conferencias: «La última redacción de la Theognidea» (18 de enero de 1866) y «Sobre las fuentes del Suidas» (01 de junio de 1866)⁵.

En este periodo el joven Nietzsche también prepara una disertación —presentada en enero de 1867— que indaga sobre la catalogación de la obra de Aristóteles, por lo que implica que el estudiante de filología profundice en el estudio crítico de las fuentes, tomando como punto de partida la obra de Valentini Rose (1829-1916) sobre el estagirita⁶; la profundización en fuentes historiográficas de la filosofía griega también despierta en ese momento su interés por Demócrito de Abdera⁷, dentro de algunos apuntes redactados entre 1867-1869 en donde reflexiona sobre la física de Tales, Anaxágoras y del mismo Demócrito. Otro trabajo sobre la «Contribución a la crítica de los líricos griegos: el lamento de Dánae»⁸ del poeta lírico griego Simónides de Ceos (556–467 a. C.) y prepara por encargo una «Enciclopedia sobre Esquilo»⁹. Lo fundamental es que su trabajo sobre la *Suda* bizantina y la indagación sobre fuentes del *corpus aristotelicum*, lo aproximan y despiertan su interés por la obra de Diógenes

⁵ Respecto a la primera toma como base su trabajo presentado al final del bachillerato (*Velediktionsarbeit*) en Schulpforta, discurriendo sobre Teognis de Mégara, que amplía y complementa; luego aparece como artículo: «Para la historia de la syllogé teognídea» (*Zur Geschichte der Teognideischen Spruchsammlung*), publicada en el *Rheinischen Museum für Philologie*, NF, XXII, agosto de 1867, pp. 161-200. Y la segunda, el título como trabajo es: «Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas». Se ha destacado la importancia de la aproximación del joven Nietzsche al poeta Teognis de Mégara, pues ahí encuentra el planteamiento fundamental de la fuerza y el auténtico espíritu aristocrático griego. Al respecto, véanse el estudio introductorio de R. Cristi al *De Theognide Megarensi* de Nietzsche (cf. 2018: 11-62) y A. K. Jensen (2014: 99-114).

⁶ Para un análisis de la relación de Nietzsche con la obra de V. Rose en el marco de la filología de la época, véase J. I. Porter (2000: 32-81).

⁷ Se trata de un proyecto en el que empieza a trabajar Nietzsche con la intención de publicar un volumen de homenaje a su maestro Ritschl, pero no llega a su realización. Las notas se conocen como «Apuntes para un ensayo sobre Demócrito». La también llamada «Democrítea» que se encuentra en la Carpeta P I, 4, 84-232, primavera de 1867-invierno de 1867-1868 (OC I: 241-291), y algunas anotaciones en la Carpeta MP IX 2, de otoño de 1867-primavera de 1868 (OC I, 59 [1]: 292).

⁸ «Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker. I. Der Danae Klage», *Rheinisches Museum Philologie*, vol. XXIII, 186, pp. 480-489.

⁹ Este proyecto en realidad no fructifica, y deriva más bien en algunas reflexiones y apuntes sobre *Las coéforas* de Esquilo, que luego aprovecha para una clase en Basilea; también, por supuesto, se constituye en un campo fértil que después activan intereses y reflexiones que derivan en su libro sobre la tragedia ática.

Laercio, que para el joven filólogo debemos leerlo «como los antiguos» (FP I, 32 [76]: 552); pero también lo acerca al tema de la filosofía griega, que sin duda se está constituyendo en su principal foco de interés aunque en este momento aún permanece algo eclipsado por el arduo trabajo filológico. Producto de un concurso convocado por la Universidad de Leipzig, en 1867 resulta ganadora la disertación escrita en latín presentada por Nietzsche, con el título: «Sobre las fuentes de Diógenes Laercio»¹⁰. El tema le despierta tal interés que lo continúa con otros dos trabajos: «*Analecta Laertiana*» y «*Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertius*»¹¹. En junio de 1867 pronuncia en la Asociación Filológica la que es su última conferencia en ese círculo de estudios: «Sobre la guerra de aedas en Eubea», como parte de los estudios homéricos puestos en marcha por la activación de su interés.

Hay que agregar que Nietzsche pronuncia en 1869 la conferencia con el título «Homero y la filología clásica», producto del interés que la cuestión homérica había suscitado con anterioridad¹², presentada con motivo de la inauguración del curso en la Universidad de Basilea; cátedra de Lengua y Literatura Clásica que había obtenido sin tener aún el título de doctorado, pero que la institución decide otorgarle por la relevancia académica adquirida principalmente por sus trabajos filológicos sobre Diógenes Laercio y las recomendaciones de su maestro F. W. Ritschl. Luego trabaja en su disertación «El tratado florentino de Homero y Hesíodo»¹³, ahí establece la

¹⁰ Después publicada en dos partes: «De Laertii Diogenis fontibus», *Rheinisches Museum Philologie*, XXIII, 1.ª par., 1868, pp. 632-653 y XXIV, 2.ª par., 1869, pp. 181-228. Según L. Andreas-Salomé: «El camino donde ello sucedió nos conduce a su trabajo filológico más significativo, al trabajo sobre *Las fuentes de Diógenes Laercio* [...]. En efecto, la elaboración de este escrito dio ocasión a Nietzsche de entregarse al estudio de la vida de los filósofos griegos antiguos, así como a la relación de estos con la vida de los griegos en su totalidad» (cf. 2005: 113).

¹¹ La primera de publica en *Rheinisches Museum Philologie*, 1870 (14), pp. 217-231. Y, la segunda, «Contribuciones al estudio y crítica de las fuentes de Diógenes Laercio», *Gratulationsschrift des Paedagogiums zu Basel*, Basel, Carl Schultze, 1870.

¹² Se trata de una cuestión muy relevante, en tanto que al profundizar en el rico bagaje de la poesía épica griega —donde abreva no solamente en Homero y Hesíodo, sino también en Orfeo y Museo— se encuentra con el pesimismo griego y además se enriquece con la importante vena schopenhaueriana del pesimismo moderno, tal como lo indica C. P. Janz: «Es así como Nietzsche, a partir de este momento, adquirió algunas de las intuiciones fundamentales que encontrarían su soberbia expresión en *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*» (cf. 1984a: 163).

¹³ Aparece publicada en dos partes: *Rheinisches Museum Philologie*, XXV, 1870, pp. 528-540 y XXVIII, 1873, pp. 211-249. Además, durante este periodo Nietzsche publica una versión moderna del tratado bajo la rúbrica «Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi. E codice florentino post Hericum Stephanum denuo edidit Fridericus Nietzsche Numburgensis», ed. Fr. Ritschl, *Acta Societatis Philologiae Lipsiensis*, vol. I 1, 1871.

importancia de la competencia (ἀγών) como aspecto fundamental de la cultura griega y que luego ocupa también un lugar central en su propia concepción del mundo (cf. Janz, 1984a: 163); para en seguida preparar una serie de materiales que permanecen como póstumos, pero sin duda allanan el camino para la publicación de su *opera prima*: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872), su primer «centauro parido» que acomete vincular la ciencia, el arte y la filosofía¹⁴.

Se tratan de los siguientes cinco materiales, que se insertan en el marco de las actividades realizadas en la Universidad de Basilea: «El drama musical griego» (*Das Griechische Musikdrama*, conferencia del 18 de enero de 1870); «Sócrates y la tragedia» (*Sokrates und die Tragödie*, conferencia del 18 de febrero de 1870); «La visión dionisiaca del mundo» (*Die dionysische Weltanschauung*, escrito entre junio y julio de 1870)¹⁵; «El nacimiento del pensamiento trágico» (*Die Geburt des tragischen Gedankens*, versión algo diferente del anterior, escrito entre julio–agosto de 1870) y «Sócrates y la tragedia griega» (*Sokrates und die griechische Tragödie*, impreso de manera privada en 1871).

Podemos apreciar que el primer impulso sobre el creciente entusiasmo sobre la cultura griega, que finalmente lo lleva a tomar la difícil decisión de optar por la filología griega en detrimento de los estudios teológicos que el «compromiso» y la tradición familiar reclaman, conduciéndolo en un principio a trabajar con ahínco en lo que constituye una «elección de la profesión» que finalmente le concede el sustento y estabilidad deseada. Pero una vez que el trabajo está en marcha y la exigencia de la disciplina se torna monótona e insuficiente para cumplir con su *auténtica vocación*, el pensamiento filosófico que había permanecido latente ante las cuestiones filológicas prevalecientes en el primer plano, mantenidas como perentorias por exigencia del compromiso, de forma paulatina va emergiendo hasta constituirse legítimamente en

¹⁴ Señala en una carta del 15 de febrero de 1870, escribe a su amigo E. Rohde: «Por el contrario quiero, cuando llegue el momento, expresarme de la manera más seria y sincera posible. Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros» (CO II, 58: 123).

¹⁵ Hay que subrayar que la aproximación que realiza en esta época sobre la tragedia y la figura relevante de Dionisos, Nietzsche la elabora desde el influjo de la estética de la *Frühromantik* —en particular de F. W. J. Schelling—. Para el estudio de la relación de Nietzsche con Schelling, véanse D. Barbaric' (2011: 263-280); J. E. Wilson (1996) y O. Kein (1935).

prioritario¹⁶; lo que no significa la ruptura con el trabajo filológico, sino más bien su subordinación y utilización para la más urgente tarea filosófica como lo realmente cardinal. Sin perder de vista, como ya antes había señalado: «*philosophia facta est quae philologia fuit*» (HF: 231)¹⁷. En este sentido es que el pensamiento griego, en particular aquellos que denomina en ese tiempo los «grandes pensadores de la época trágica» (FP I, 3 [24]: 99), pasan a ocupar un lugar central en el motivo de sus especulaciones.

§ 3. Invertir el platonismo: la vida en apariencia como meta

Se puede aseverar que la filosofía nietzscheana se «cocina» de manera lenta en el fuego intenso de la filosofía previa al desarrollo del pensamiento platónico, además se subraya que uno de los méritos del enfoque nietzscheano es argumentar que en realidad el llamado *saber presocrático* no es simplemente una etapa preparatoria —y por ello mismo, aún insuficiente, novata, inmadura o «infantil»¹⁸—para el desarrollo supuestamente maduro de la filosofía metafísica; por el contrario, para Nietzsche se trata de la última expresión de una cultura y tipo de pensador más enteros, que al enfrentarse a una etapa de declive dan paso al pensamiento *decadente* que sigue con preclara acentuación idealista: «El mayor mérito de Nietzsche, respecto a la sabiduría presocrática, reside en haber sido el primero en adivinar que se trataba de la culminación del pensamiento griego» (Colli, 1974: 160). En un apunte de esa misma

¹⁶ Incluso se sabe que en invierno de 1871 Nietzsche solicita de manera formal ocupar la cátedra de filosofía en la misma Universidad de Basilea, con motivo del espacio dejado por el filósofo Gustav Teichmüller; solicitud que le fue denegada por motivo de su formación diferente y porque su obra generada hasta ese momento no mostraba suficiente trabajo en dicha disciplina, entonces se produce lo que C. P. Janz denomina «*La conversion manquée à la philosophie* [La frustrada conversión a la filosofía]» (cf. 1984a: 361-362).

¹⁷ Se trata de una afirmación que toma de Séneca, en específico de sus *Epistolae ad Lucilium* (*Cartas a Lucilio*), refiriéndose a «lo que fue filosofía, se ha hecho filología» (cf. 1982, CVIII 23: 397).

¹⁸ Sin duda es Aristóteles el que más abona en este sentido: «En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas» (cf. *Met.*, lib. I 10, 393a 14-15: 107). Así lo explica, por ejemplo, F. M. Cornford: localiza en el pensamiento presocrático la etapa de la «infancia maravillosa», en el desarrollo de la sofística el momento de la «rebelión del adolescente» y, finalmente, en las propuestas de Sócrates, Platón y Aristóteles, la «filosofía griega se desarrolla hasta alcanzar la madurez de la virilidad responsable y la plenitud de potencia intelectual» (cf. 1964, cap. IV: 87). Tratando de explicar de manera crítica este fenómeno, M. Heidegger apunta: «el inicio aparece sin duda, al comienzo, en un peculiar encubrimiento. Por eso, se origina el hecho extraño de que lo inicial sea tenido fácilmente por lo imperfecto, incompleto, burdo. Se lo denomina lo “primitivo”» (cf. 2021: 6).

época, fechado entre finales de 1870-abril de 1871 —que según G. Colli es el periodo en donde Nietzsche mejor escribe sobre Grecia (cf. 1974: 153)¹⁹—, señala:

Mi filosofía es un *platonismo invertido*: cuando más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta. [FP I, 7 [156]: 185]

Poniendo ahí en claro algunas de las coordenadas de una especie de programa de trabajo profundo para hacer emerger su propia propuesta filosófica de innegable raigambre realista e immoralista, en franca oposición al idealismo metafísico que la escuela de Platón se encarga de extender por todo Occidente. Precisamente, en los fragmentos póstumos que suelen datarse entre 1872 y 1874 se pueden encontrar algunos de los principales temas y cavilaciones que se están gestando como parte de su particular «itinerario filosófico»²⁰; pero que sin duda es producto de sus indagaciones filológicas que lo condujeron al encuentro con los llamados *filósofos presocráticos*, que se puede considerar algo así como los catalizadores que precipitan en buena medida su interés por el filosofar, el tipo de filósofo y la búsqueda del forjamiento de su propia propuesta, en agitación incesante, que avanza inexorable hasta el envite de su letal filosofía de martillo (*hammer Philosophie*). Esta importante tensión y vuelco lo expresa en 1874 al inicio de la segunda de sus intempestivas titulada *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*):

[...] solamente para comparar me he servido de experiencias ajenas, y que sólo en cuanto pupilo de tiempos más antiguos, en particular de la Antigüedad griega, he llegado a tener experiencias tan intempestivas en tanto que soy hijo de la época actual. Este punto tengo, por lo menos, derecho a concedérmelo por mi profesión de filólogo clásico: pues no sé qué sentido podría tener la filología

¹⁹ Se trata de la época de la «Enciclopedia de la filología clásica: cómo se llega a ser filólogo» (1870-1871), ahí termina afirmando: «Los griegos transfiguran la historia de la Antigüedad y constituyen exactamente un refugio para cualquier hombre serio [...]. En este sentido, deseo haber mostrado la tarea de la filología como un medio para transfigurar la propia existencia y la de la juventud que está creciendo. Queremos aprender de los griegos, y queremos enseñar con sus ejemplos: ésta debe ser nuestra tarea» (cf. EFC: 312).

²⁰ Al respecto, véanse el prólogo de Francesc Ballesteros Balbastre a la traducción española de *Die vorplatonischen Philosophen* (cf. 2003: 9-14) y la introducción de Diego Sánchez Meca al vol. II de las *Obras completas* de Nietzsche, dedicada a los escritos filológicos (cf. 2013: 15-81).

clásica en nuestra época, si no es el de — obrar de manera intempestiva — es decir, contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro. [HL: 696]

Ahora bien, durante el periodo que va de la composición de su escrito denominado «Enciclopedia de la filología clásica: cómo se llega a ser filólogo (1870-1871)», hasta que comienza a planear y redactar los apuntes para una nueva intempestiva titulada de manera tentativa «Nosotros los filólogos» (*wir Philologen*) (invierno 1874-verano 1875), que por lo demás abandona el proyecto más adelante por diferentes razones²¹, sufre una importante transformación tanto su valoración de la filología clásica como su concepción del mundo griego en general. En cuanto a la filología se acentúa la crítica que venía realizando en relación al carácter demasiado rígido y formal que el enfoque positivista de la disciplina genera y su excesiva disparidad que enfrentaba posiciones²², pero en tanto que había acentuado el papel educador del filólogo como mediador entre la Antigüedad y la Modernidad en su factible renovación, para en seguida constituirse en una crítica radical a la cultura (y su factible *renovación*); por otro lado, la crítica que realiza a la visión idealizada que la filología clásica de su época tiene sobre la cultura griega generando una percepción distorsionada de la misma e imposibilitando de esta manera el acceder a su núcleo constitutivo del «ser griego», así como la factibilidad para impulsar toda su potencialidad en la transformación del mundo moderno.

²¹ Entre las que pueden señalarse el choque directo con los propios intereses del contenido de la disciplina en su campo laboral, el encontrarse con nuevos problemas que desbordan el asunto filológico, el papel educativo del filólogo; encaminándolo hacia la crítica y la urgente *renovación de la cultura*, por la propia vocación práctica asumida de manera abierta en la intempestiva citada más arriba. Al respecto, véase la bien informada introducción de José Luis Puertas al texto en español de *Nosotros los filólogos* (NF: 11-96).

²² Como se sabe, la filología es impulsada en Alemania, desde la Universidad de Berlín y la Academia Prusiana de Ciencias, por parte de F. A. Wolf (1759-1824), al liberarla del influjo teológico y promover una filología secular pero aún influida por diversas disciplinas con la pretensión de constituirse en la «ciencia de la Antigüedad». Por eso, comenta Nietzsche: «La filología se puede considerar como un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética [...] porque partiendo del ámbito de lo antiguo, estudia la llamada Antigüedad “clásica”, y de presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo enteramente ejemplar. El hecho de que estos impulsos científicos y ético-estéticos, de lo eternamente heterogéneo, se haya agrupado bajo el nombre común, bajo una especie de monarquía aparente, se explica por el hecho de que la filología, desde sus orígenes y en todos los tiempos, ha sido también pedagogía» (cf. HF: 220).

No podemos olvidar la labor de Nietzsche en la recuperación de la fuerza de la verdad y la vitalidad del mito, combatiendo la rigidez y el falso optimismo de la racionalidad científica, encarnada, en su opinión, por Sócrates. Además, esta misma perspectiva crítica llevó a Nietzsche al influyente descubrimiento de la peculiaridad del pensamiento presocrático en términos de autenticidad primigenia. [Sassi, 2022: 37]

Sin duda este marcado carácter diferencial con que aborda la cultura griega, buscando le permite alejarse de manera acelerada del estéril cientificismo e idealización con que los profesionales de la disciplina terminan sometiendo e inhibiendo cualquier intento de abordaje creativo diferente en la búsqueda de la «autenticidad primigenia». Podemos percibir sin duda este énfasis realista respecto del «espíritu griego» que en sí mismo encierra grandeza y terribilidad, su *pesimismo dionisiaco* les permite aceptar el irreprimible impulso trágico de la vida —con su arrollador abismo que lo implica todo— sin renunciar al goce de la aceptación plena de la *alegría de vivir*. En este sentido, considera que la aproximación adecuada a este complejo fenómeno es complementar el enfoque científico con el impulso heurístico del arte y la filosofía, utilizando la metodología problematizadora del enfoque genealógico y la psicología del desenmascaramiento. Aquí la filología clásica se torna crítica al permitir desmarcar mediante lo *intempestivo* desde la asunción de su propio tiempo. En esta etapa —que se ubica en su época en Basilea durante los años 1872 y 1873—, el conjunto de textos que agrupa bajo la rúbrica de «Cinco prólogos a cinco libros no escritos» que redacta en Naumburgo en la navidad de 1872²³, en particular en el «Estado griego» (tercero) y el «Certamen de Homero» (quinto), busca presentar una imagen más realista y fiel del carácter constructor-destructor (bello y aterrador) del *espíritu griego*, alejada de aquella visión idealizada que se torna demasiado embellecida de la inefable «esencia griega». Lo que se propone en esta etapa es

²³ Recordemos que esta serie de breves textos, agrupados con esa rúbrica provocadora, Nietzsche dedica y regala en diciembre de 1872 a Cósima Wagner. Aquí se presenta, de manera particular en «Sobre el *pathos* de la verdad» (primero), según la interpretación de C. P. Janz, una «nueva era»: «Un abismo se abría ante él y Nietzsche era perfectamente consciente de ello. A partir de entonces, su peligroso pensamiento se mantuvo en un equilibrio inestable en el borde del cráter para finalmente ser atrapado por la profundidad del precipicio, víctima del destino que golpeó a Empédocles, su antiguo ideal. Ya podría haber escrito esta frase que se coloca como epígrafe del aforismo final del cuarto libro de la *Gaya ciencia*: ‘*Incipit tragoedia*’» (cf. 1984a: 451).

contribuir en impulsar una «imagen diferente» de Grecia, que consiga penetrar al núcleo problemático de la *grecidad*.

Este carácter decadente que Nietzsche percibe —coincidiendo y siguiendo en esto a su amigo el historiador suizo J. Burckhardt (1818-1897)— en el corazón mismo de la Grecia clásica cuyo punto de no retorno como momento de *criticalidad* lo ubica en el triunfo griego en las guerras Médicas (490-449 a. C.) y en el impulso imperialista ateniense con sus «políticas centralizadas» que conducen con posterioridad al estallido de la guerra civil (*στάσις*) entre Atenas y Esparta en la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) (cf. NF, 6 [27]: 238-239). Sin duda para Nietzsche estos eventos significan una auténtica «desgracia» para la cultura griega, en tanto que desde ese momento Atenas será «improductiva para la filosofía» pues aquello va a significar la *ruina* de los griegos dado que desde entonces las condiciones que posibilitan el «surgimiento y desarrollo de los grandes individuos» se obstruyen y deterioran condenando por completo al pueblo griego:

[...] el degradamiento del genio depende así en efecto del destino del pueblo. Pues los comienzos para el genio son muy frecuentes, pero es muy rara la coincidencia de todos los requisitos más imprescindibles. [NF, 6 [35]: 242-243]

De aquí también la división que establece entre lo que denomina «filosofía arcaica» y las derivaciones de la llamada «filosofía postsocrática», en tanto que la primera está estrechamente vinculada con el arte y la vida como impulso de una implacable sabiduría teórica-práctica; mientras que la segunda es una «repugnante pretensión a la felicidad», un ejercicio desmedido de «fría y astuta virtuosidad» y la confianza desmedida en la dialéctica para el descubrimiento de la «verdad». En efecto, en esta separación de caminos es donde Nietzsche precisa una *diferencia cualitativa* que marca de manera definitiva la historia del pueblo griego y las posibilidades de todo su empuje cultural:

Los griegos estaban con Empédocles y Demócrito en el mejor camino *para tasar correctamente* la existencia humana, su insensatez, su sufrimiento; *nunca llegaron a hacerlo*. Gracias a Sócrates. A todos los socráticos les falta la mirada desenvuelta sobre los hombres, tienen la cabeza llena de espantosos términos abstractos como «el bien, lo justo». Léase a Schopenhauer y pregúntese, ¿por qué les ha faltado —tenía que faltarles— a los antiguos semejante mirada libre y profunda? No llego a

comprenderlo. Por el contrario. Perdieron la desenvoltura gracias a Sócrates. Sus mitos y tragedias son mucho más sabios que las Éticas de Platón y Aristóteles; y sus *estoicos* y *epicúreos* son pobres en comparación a sus antiguos poetas y estadistas. [NF, 6 [25]: 238]

Con toda claridad podemos percibir en los significativos apuntes de esta época una toma de postura sediciosa importante para comprender la *ruptura* que Nietzsche tendrá con la academia promoviendo su retiro en 1879, sin embargo desde entonces ya estaba marcado por lo *tremendum* («momento trágico») que caracteriza al genio (Janz, 1984b: 246)²⁴; cuyo descontento se viene incrementando desde las reacciones «científicas» ante la publicación del *Nacimiento de la tragedia* y por el agravamiento de la salud que lo obliga a alejarse de manera definitiva de la cátedra. Sin embargo, durante la redacción de los apuntes para la planeada obra bajo el rubro de *Nosotros los filólogos* —que en su momento abandona para trabajar en otra obra también con temática griega bajo el significativo título de *Ciencia y sabiduría en conflicto* (*Wissenschaft und Weisheit im Konflikt*), pero que tampoco fructifica— se gestan cambios significativos que lo conducen a la acentuación de su «método filológico» de pleno carácter *intempestivo*, llevándolo primero a una marcada postura escéptica respecto del filólogo²⁵, luego abandonando la temática sobre los griegos (sólo conservándola para su labor docente) y abriendo el camino para el trabajo filosófico en la fragua de su propia propuesta que establece su estilo fragmentario y aforístico, con obras como *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882). Considerando lo que al respecto anota G. Colli:

Lo mejor sobre Grecia Nietzsche lo escribió después, en la época de *Nosotros los filólogos*, cuando la influencia de Wagner empezaba a declinar. Más tarde, rechazadas ambas tiranías (la de los filólogos y la del artista), Nietzsche ya no siente la necesidad de hablar históricamente de Grecia. Había madurado, y miraba a los griegos con otros ojos; pero eran conocimientos que merecían algo más que ser expuestos históricamente. Desde este momento, todo lo que dirá no será más que una

²⁴ Ahí Janz hace referencia a la obra de W. Lange-Eichbaum y W. Kurth. *Genie, Irrsinn und Ruhm*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1961.

²⁵ «El futuro filólogo como escéptico sobre toda nuestra cultura y con ello también como aniquilador del estamento de filólogo» (cf. NF, 5 [55]: 182). Se trata de un rechazo contundente de la forma como la filología clásica de puro corte académico y positivista, trata y concibe a la Antigüedad, como un «objeto anticuario» estilizado de admiración desbordada que pretenden entender sólo de manera «científica», reduciéndola a una entidad de investigación que nada tiene que ver con la *fuera vital* que pueda servir de modelo crítico para la factible renovación de la cultura moderna.

ilustración —una exégesis, una transposición en clave moderna— de su modo de entender a los griegos, para la restauración de un hombre no decadente. Juzgar al mundo como griego: este es su distanciamiento, su perspectiva desde arriba. Si se presenta como un portavoz, su agresividad disminuiría. Más que de griego se disfraza de persa. [1978: 153]

Sin embargo, aunque en el trabajo elaborado para publicar deja aparentemente de lado el tema sobre Grecia y sus grandes filósofos anteriores al socratismo, en realidad permanecen siempre *latentes* como referentes fundamentales en sus apuntes y reflexiones personales fungiendo a modo de una indudable fuente en la que siempre *abreva* para renovar su pensamiento crítico, en tanto que el «arte filológico» (*Kunstphilologische*) (Colli, 2020: 53)²⁶ se torna una insidiosa herramienta sediciosa para la futura «transvaloración de todos los valores» (*Umwertung der Werte*): el diálogo con los «genuinos pensadores griegos» fortalece su alma y alimenta su creatividad para activar su implacable crítica a la modernidad nihilista. Es por eso que de manera abierta y honesta, señala en un fragmento póstumo fechado entre verano-otoño de 1884: «El conocimiento de los grandes griegos me ha educado: en Heráclito, Empédocles, Parménides, Anaxágoras, Demócrito hay más que venerar, ellos son más completos» (FP III, 26 [3]: 543).

De esta forma, Nietzsche se propuso en su momento realizar una obra sobre los grandes filósofos griegos, pretendiendo completar su primer trabajo sobre la tragedia griega²⁷, con una obra dedicada al análisis de la filosofía de esta época, que nunca pudo concretar del todo, en parte también porque se transforma la apreciación y valoración que tiene de los mismos²⁸. Sin embargo, deja algunos esbozos y materiales importantes

²⁶ Puntualizando: «Con la crisis que lo alejó del arte vino también el desinterés hacia la doctrina de los presocráticos y sus fantásticas creaciones metafísicas. Más tarde, en tiempos del *Zarathustra*, se acerca de nuevo a Heráclito y a Empédocles, los únicos que participan de su última soledad, descubiertos finalmente como los solos ejemplos vivientes de su dionisiaco» (Colli, 2020: 64-65).

²⁷ Se debe apuntar que ya en un fragmento conservado de otoño de 1869 aparece el plan de una obra con el título *Sobre la historia de los filósofos y de los poetas griegos*, en donde el libro II está dedicada precisamente a la historia de la filosofía (cf. FP I, 1 [23]: 66).

²⁸ Como señala A. Laks: «La valoración de la gaya ciencia conduce necesariamente a atenuar la importancia de un Demócrito. Pero ni siquiera Empédocles presenta, para el Nietzsche de la madurez, la atracción de los inicios —es todavía demasiado científico y, lo que no ayuda, demasiado democrático, para no hablar del pesimismo que lo coloca del lado de Schopenhauer—. El único presocrático que se salva al final es Heráclito, y a duras penas]» (cf. 2019: 27). El pensador de Éfeso es sin duda fundamental en Nietzsche para el planteamiento del concepto aristocrático de *πόλεμος* (guerra, conflicto). Para un

que reúne en diversos intentos a manera de aproximaciones concéntricas para reflexionar desde un enfoque que rompe de manera deliberada y abierta con la historia de la filosofía tradicional, en particular queriendo distanciarse del reductor enfoque «dialéctico» objeto-sujeto de *impronta progresista* del historicismo conceptual hegeliano. No le interesa tanto el rigor y la exactitud en la revisión historicista de la filosofía, como el indagar en sus auténticas posibilidades para la vida y el carácter de estos pensadores excepcionales para la aprobación irrestricta de la misma: «el pasado mismo sufre mientras la historia sirva a la vida y esté dominada por impulsos vitales» (HL: 708).

Al respecto, podemos considerar cuatro grupos de apuntes estrechamente relacionados entre sí y que conforman un corpus apreciativo sobre los filósofos anteriores a la aparición de la llamada «enfermedad metafísica»:

- a) El conjunto de lecciones organizadas bajo el título *Die vorplatonischen Philosophen* (*Los filósofos preplatónicos*) (OC II: 327-428); clases que pudo impartir en el verano de 1872, de 1873 y de 1876. Hay que puntualizar que será dentro del replanteamiento que realiza de esta cuestión entre los años 1875 y 1876, que Sócrates se constituye en la frontera real permitiendo separar a los filósofos de la época trágica de la *decadente* «filosofía optimista» de las llamadas escuelas socráticas (cf. Laks, 2019: 21-22).
- b) El intento de una segunda redacción de estos apuntes se conservan sólo algunos esbozos sueltos reunidos en la carpeta MP XII 4 de 24 folios que conforman los fragmentos póstumos de invierno de 1872-1873 (FP I, 23 [1]-23 [45]: 405-418).
- c) El texto preparado para leer en su estancia de la primavera de 1873 en Bayreuth, en compañía de los Wagner y otros amigos, titulado *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (*La filosofía en la época trágica de los griegos*), en donde faltan los análisis de Empédocles, Leucipo, Demócrito, los pitagóricos y Sócrates (OC I: 571-607).

análisis de la relación de Nietzsche con Heráclito, véanse J. P. Hershbell y S. A. Nimis (1979: 17-38) y Mark Balto (2004).

d) Un conjunto nutrido de planes y apuntes reunidos para la escritura de los materiales indicados que ocupan los fragmentos póstumos que abarcan los años 1872-1874²⁹.

Lo que proporciona como resultado una serie de materiales donde realiza análisis esenciales, que hay que reflexionar a profundidad para *derivar* algunos de sus efectos principales; lo importante es establecer la forma como se consiga *interrogar* con calado aquello que de una u otra forma determina lo que somos, en tanto que el pensamiento filosófico viene incidiendo con profundidad en la cultura occidental desde sus orígenes griegos, hay que indagar críticamente sobre el marcado «agotamiento» que muestra en la actualidad por su *vertiente dogmática*. Por eso, el inicio del pensamiento filosófico con los llamados «presocráticos» se implica de manera directa con el cuestionamiento y la forma como se *pregunta*³⁰, consiguiendo transitar desde la conciencia de sí mismo hacia el conocimiento de los otros y del mundo: «El producto más propio de un filósofo es su vida, es su obra de arte y como tal se vuelve tanto hacia aquel que la creó como a los otros hombres» (FP I, 34 [37]: 565).

Nietzsche parte cercando su fenómeno de análisis a partir de cuatro preguntas que le permiten hacer emerger desde su «hermenéutica de la máscara» aquello que se oculta por estar en la mera superficie, ya que nos enseña mediante una psicología genealógica a interpretar desde los síntomas externos los elementos internos constitutivos que determinan energéticamente el funcionamiento de los fenómenos³¹, para evidenciar su *falsedad*. La aproximación diferente que realiza a este grupo de

²⁹ En realidad hay planes sobre los filósofos preplatónicos desde algunos años antes, por ejemplo aquel redactado durante el invierno de 1869-primavera de 1870 (cf. FP I, 3 [84]: 110). También, véase la «Introducción» de Francesc Ballesteros Balbastre a la edición en español de *Los filósofos preplatónicos* (2003: 9-14).

³⁰ En efecto, este sería el corazón mismo de la reflexión filosófica, como ha señalado M. Heidegger: «Nuestro preguntar sobrepasa lo habitual y lo ordinario y bien ordenado en el espíritu cotidiano. Nietzsche dijo alguna vez: “Un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias” [...]. Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo [...]. Ahora podemos decir que filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario» (cf. 2003: 21-22).

³¹ Al respecto, véase el análisis de H.-G. Gadamer, pues considera que Nietzsche: «Enseña a interpretar lo que está en primer plano, la superficie, como máscara. En ello reside una poderosa fascinación que se anima a sí misma» (cf. 2011: 18). También, al respecto, véase G. Vattimo (1989).

pensadores *exclusivos* está acotada por los hallazgos encontrados en sus trabajos anteriores, y que continúa reflexionando en profundidad hasta incorporarlos a su propia propuesta filosófica. Funcionan como tipos de coordenadas para espear su interpretación sediciosa:

- a) El trazado de la auténtica *ἀριστοκρατία* (aristocracia) griega representada por la figura emblemática del poeta lírico Teognis de Mégara, pero que está presente en la llamada «Grecia arcaica» como el periodo que realmente le interesa a Nietzsche (cf. Mas, 2014: 14-29).
- b) El planteamiento heraclíteo del *πόλεμος* (conflicto) como principio rector transformativo de la «naturaleza de las cosas».
- c) El llamado *απαισιοδοξία* (pesimismo) griego (o dionisiaco) como la fuente inagotable de fuerza que conduce a la afirmación irrestricta de la vida, frente al horror trágico de la existencia que debe asumirse con la necesaria pasión (*πάθος*).
- d) La crítica al conocimiento abstracto o «saber alejandrino», en defensa de una genuina «filosofía como forma de vida» (*φιλοσοφία βίος*).
- e) La importancia del *ἀγών* (certamen) como emplazamiento para impulsar la diferenciación y el cambio en el devenir de todos los entes del mundo, que está presente por ejemplo en el poeta lírico Píndaro, a partir del envite de su *ἦθος* (carácter, identidad) que permite hablar de un «hombre agonal» (*αγωνιώδης ἄνθρωπος*) en retirada.

§ 4. Carácter y soledad: la filosofía como forma de vida

Resulta más importante desde el planteamiento nietzscheano cuestionarse —en primera instancia— por las *motivaciones vitales* que llevaron a los griegos a hacer filosofía por sí mismos; luego, habrá que preguntarse por las *condiciones* que posibilitaron la emergencia del filósofo como modelo o *tipo* fuerte a seguir; después, resulta indispensable inquirir sobre la *relación* del filósofo con el pueblo o su función social; finalmente, indagar sobre las diversas *ideas originales* que confieren a la posteridad. En definitiva, asumir con toda su complejidad el reto de apropiarse de aquellas aportaciones magistrales de los pensadores desarrollada en la época trágica de los griegos, dentro de unos enfáticos lineamientos *preplatónicos*, pero siempre con

la mira puesta en las reflexiones que sirvan para el incremento superlativo de las fuerzas para la vida.

En tanto que los griegos por *voluntad propia* se dieron la tarea de realizar filosofía desde sus medios particulares, emerge de inmediato la duda de dicho ejercicio creativo, sobre todo aquellos que privilegian de la cultura griega sus aspectos prácticos y estéticos, en tanto que también se insiste que la filosofía fue «importada» de Asia y Egipto³². Pero lo cierto es que —según Nietzsche— los griegos realizaron filosofía con sus específicos recursos y consiguieron «tomar conciencia más allá de sí mismos» para desarrollar su propio actuar y la «personalidad» que los define como individuos y sociedad. Lo importante para entender a estos pensadores es la forma como *viven* a partir del *carácter* que constituye su particular personalidad y que confiere a la elaboración de su pensamiento de enérgicos bríos propios; pero a la vez, la filosofía que realizan termina constituyendo sus rasgos distintivos: «Todos ellos son hijos directos de su filosofía»³³.

Los filósofos preplatónicos asumieron con pasión su *soledad* al apartarse con decisión del «experto hombre de mundo», y ellos fueron los «únicos capaces de vivir sólo del conocimiento» (VP, § 1: 18-19). Se ha querido ver el posible origen o modelo del *tipo filósofo* griego quizás en el «príncipe de la edad heroica» (Nietzsche, 2003); en el «chamán oriental» (Dodds, 1985); en el «poeta vidente» (Cornford, 1987); en el «poeta adivino» (Detienne, 1981); en el «adivino» (Colli, 1978); en el «mago persa» (Burkert, 2002); en el «guía espiritual» (Kingsley, 2021); o tal vez en el «mago inspirado» o el «adivino purificador» (Vernant, 2011)... (cf. R. Ronchi, 2008: 7). Pero también hay que considerar la relación que el filósofo mantiene con la sociedad de pertenencia, pues el pueblo griego tiene la capacidad de reconocer desde su muy

³² Dentro de estos diferentes tipos de teorías se suele señalar aquellas que insisten en que la llamada razón griega es el producto de una mutación significativa, que podría caracterizarse como un auténtico «milagro griego» (J. Burnet, 1892); o la filosofía sería el resultado de una forma de desplazamiento que conduce del ámbito mito-religioso al impulso de la razón en un contexto cada vez más secularizado (F. M. Cornford, 1912); o el origen de esta sabiduría griega se relaciona en particular con la llamada «mántica apolínea» (Colli, 1975); o la emergencia de un pensamiento secular que se desarrolla de manera independiente de la esfera religiosa (J.-P. Vernant, 2011); o surge en un momento en donde el pensamiento mítico es insuficiente para la explicación y dominio de la naturaleza por parte del ser humano con los jonios (v. Gigante, 2018).

³³ Como señala más adelante: «*La vida como rédito de la vida.*— Por mucho que pueda el hombre expandirse con su conocimiento y llegar a mostrarse a sí mismo de manera aún más objetiva: al final no sacará de ello nada más que su propia biografía» (cf. MA, § 513: 247).

temprana edad a los grandes talentos individuales y contar con formas de honrar a los pensadores únicos para aprender de su vida como *modelo* a seguir³⁴. Por eso las ideas originales que promovieron han impactado de diferente manera hasta la actualidad, pese a que la filosofía *institucionalizada* termina por simplificarlos, volverlos superficiales y despreciar sus aportaciones más valiosas, como ocurrió por ejemplo con la inmutabilidad eleática, el materialismo atomista y el *logos* sofístico.

Lo que distingue a este grupo de pensadores únicos de la filosofía naciente es la *entereza* de tipo monolítica de su vida y pensamiento, la elaboración de su particular forma de pensar pese a pertenecer a una misma cultura; por ello, dice Nietzsche que hay pueblos como el griego que producen diversas filosofías, a diferencia de otras culturas que «producen santos», ellos han generado filósofos. Platón es el primer filósofo *mixto*, es decir, no es nada original sino que establece su filosofía idealista de la amalgama de pensamientos anteriores y toma su personalidad de la *mixtura* de filósofos como Parménides, Heráclito, Pitágoras y Sócrates. Los filósofos preplatónicos son «tipos puros», que se diferencian del platonismo y toda la filosofía que viene después por el carácter único de su pensamiento y forma de vivir originales:

154

Todos ellos pueden ser llamados, si se quiere, los «exclusivos». En cualquier caso, son los auténticos «inventores»: para los que vinieron después, filosofar fue mucho más fácil. Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia. [VP, § 1: 20]

Es por eso que resulta lamentable que sólo quede de su legado simples fragmentos y testimonios, proporcionando una imagen demasiado parcial e insuficiente de todo

³⁴ Tiene que ver con lo que más adelante Nietzsche desarrolla como gran *estilo*, que irá adquiriendo cuerpo en la tensión entre los griegos y la Modernidad para establecer lo que será su propuesta de filosofía para el futuro: «En él revive, en esencia, ese modelo de existencia filosófica como vida retirada y eremítica de la que, el año anterior, al descubrir la figura de Heráclito, Nietzsche había trazado un esbozo en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. A Schopenhauer se le puede ciertamente atribuir el mismo “sentimiento de soledad que invadía al eremita del templo de Artémides en Éfeso”. Del mismo modo que Schopenhauer es el genio solitario en la lucha contra su propio tiempo, igualmente “entre los hombres Heráclito era, como hombre, increíble (*unglaublich*)” [...]. De la mediación de la idea de “gran estilo” —que Nietzsche todavía no ha expresado ni puesto en práctica— nace un singular acercamiento entre Wagner y Heráclito. Dominar el caso no significa vencer a su fuerza con una fuerza externa sino doblar la propia fuerza del caos a la autodisciplina. En este sentido Nietzsche lee ahora la doctrina de Heráclito de la coincidencia de los opuestos a la que ya se había referido en *La filosofía en la época trágica de los griegos*» (cf. Gentili, 2004: 148 y 158).

el poder desprendido de los mismos que, no obstante, aún en cada fragmento consiguen conmover por el nivel de inspiración poética y profundidad filosófica —auténticos «filósofos poetas» (Brun, 1968) o «poetas pensantes» (Heidegger, 2003)³⁵— que utilizan para transmitir sus ideas revolucionarias, pues en ellos la filosofía es una *forma de vida*, los llamados «ejercicios espirituales» (πνευματικές ασκήσεις) (Hadot, 2003) o el «cuidado de sí mismo» (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) (Foucault, 2008). Para Nietzsche resultan tan importante las ruinas que se conservan de sus doctrinas —hay que considerar que de por sí «escribieron» poco³⁶, pues consiguieron condensar lo esencial en lo breve y fragmentario de sus propuestas³⁷— como las anécdotas biográficas que nos otorgan su *vivir intenso*, es necesario saber utilizarlas con creatividad como *pedagogía crítica*. La época de florecimiento de esta filosofía anterior a Platón es la misma del desarrollo de la tragedia durante los siglos VI y V a. C., por lo que cabe cuestionarse sobre las razones que llevaron a la cultura griega en su mejor época de plenitud a desarrollar su particular forma de filosofar —con su «poesía filosófica» (cf. Colli, 2020: 55)³⁸—. Tiene que ver con el *carácter* del hombre helénico que pudo desarrollarse en el terreno más fértil de la cultura para poder con vigor *afirmar*

³⁵ Tal como señala J. Brun: «Todos los presocráticos fueron filósofos poetas que hablaban como inspirados; casi siempre, lo que de ellos nos resta pertenece a una obra *Sobre la naturaleza*, en que se encuentran íntimamente mezcladas la filosofía, la poesía y la mística» (cf. 1968: 27). M. Heidegger indica, refiriéndose a Parménides y Heráclito: «Para aclarar este pensar poético suficientemente desde su lado opuesto y para preparar de este modo su comprensión, interrogamos ahora una poesía pensante de los griegos y concretamente aquella poesía en la que el ser y la ex-sistencia [correspondiente] de los griegos se funda específicamente: la tragedia» (2003: 134).

³⁶ Según el análisis de E. Havelock, los pensadores presocráticos compusieron sus creaciones en el contexto de una «cultura oral» a partir de una visión del mundo que tenía aún como referentes a Homero y Hesíodo; pero, en realidad, aunque se encuentran atados a la tradición de la poesía oral, con su evidente fuerza de atracción y encanto, se ven forzados a adaptarse frente al apremio del futuro, que está alumbrando una transformación con otra visión del mundo —marcada ya por la alfabetización de una «cultura de la escritura»—, y que, por su propia actividad creadora, los impulsó hacia lo diferente y hacia otras formas de expresión (cf. Havelock, 1966: 44-67).

³⁷ «No se trata de fragmentos, sino de citas de una sabiduría de sentencias célebres y ampliamente difundidas. Es muy difícil que tales sentencias constituyeran un texto en prosa coherente. Cabe sospechar, más bien, que la maestría del estilo, a cuyo atractivo tampoco podemos sustraernos hoy día, tiene un origen completamente distinto que la forma épica de Homero y Hesíodo [...] las colecciones de sentencias formaban parte de la escritura de la época, y que también permiten reconocer agrupaciones temáticas» (Gadamer, 2016: xvi-xvii).

³⁸ Por ello señala Nietzsche: «Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos [...]. La filosofía es peligrosa, cuando no tiene pleno derecho a existir: sólo la salud de un pueblo, y no de un pueblo cualquier, le otorga ese derecho» (FET: 573).

su particularidad, a diferencia del pueblo romano —señala Nietzsche— que no requirió filosofar para realizarse con plenitud.

Sin duda implica la exuberancia de sus fuerzas y los talentos particulares que constituyen a cada cultura, por ellos el pueblo griego pudo desarrollar sus propuestas filosóficas y artísticas en la mejor época de su desarrollo, en el momento de *plena salud* «legitimar» su filosofar; pero lo que distingue a este *pensamiento artístico*, que utiliza la poesía como vehículo de comunicación para generar diferentes estilos de vida, es su proximidad con el *devenir cotidiano*³⁹. Se trata de un pensamiento liberado, que incluye las cosas del mundo que están «al alcance de la mano» como problema a tratar y transformar para realizarse con plenitud en el mundo. La «filosofía preplatónica» en su quehacer antimetafísico dispone en su contenido del devenir de la naturaleza, la cuestión del fin que se deriva de la contraposición entre el alma y el cuerpo, y finalmente, el valor que le atribuye al pensamiento en la vida del mundo.

§ 5. El camino inaudito: el sabio como «saboreador» de la vida

Respecto al asunto complejo del *origen* hay que considerar que este tipo de seres humanos únicos e irrepetibles no emerge de la nada, por ello resulta irrelevante que se considere a Tales de Mileto como el primer filósofo⁴⁰; pues se trata más bien de la *etiqueta* que comienza definiendo un nuevo tipo de pensador situado en un contexto cultural particular: «El camino que conduce de Tales a Sócrates es verdaderamente inaudito» (CO I, 301: 398). Se suele considerar a Tales como el iniciador sobre todo por el proceso de sistematización que realiza (*cf. Met., lib. I, 983b 20-30: 79-80*), pero es un procedimiento que en cierto sentido se encuentra ya presente en propuestas

³⁹ Como señala R.-P. Droit: «los pensadores que, a partir del siglo XIX, acostumbramos a llamar “presocráticos” están más cerca de los oráculos y los profetas que de los racionalistas puros y duros [...]. Se expresan a menudo con formas poéticas y a través de imágenes. Sus pensamientos son tanto fruto de la inspiración o de la visión, como del razonamiento. Confían tanto de la intuición como en la deducción. Si bien se proponen estudiar la naturaleza de una forma que ya es verdaderamente científica en lo que se refiere a su enfoque y sus principios siguen sumergidos, a nuestros ojos, en un universo teñido de magia [...]. Para ellos, pensar no es una actividad fría, una concatenación de deducciones, sino, ante todo, una experiencia crucial en la que se siente directamente el mundo» (*cf.* 2012: 64).

⁴⁰ Como sabemos, más que tratarse de un irrefutable hecho histórico, la consideración de Tales de Mileto se refiere a un «ideal filosófico», algo que ya W. Jaeger viene señalando. Al respecto véase M. M. Sassi (*cf.* 2022: 27-67).

cosmológicas anteriores como la *Iliada*, la *Teogonía* o en algunas de las diferentes teogonías órficas. La cuestión fundamental es que la propuesta de Tales de Mileto escapa del pensamiento mítico y del poeta glorificado —los consagrados «maestros de verdad» (cf. Detienne, 1981)— como el antecedente directo del filósofo, pues su intención es establecer también una «imagen del mundo» (*Weltanschauung*)⁴¹. De aquí establece Nietzsche: «La filosofía es, pues, el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global» (VP, § 2: 22).

Pero el asunto del concepto filosófico no significa en la época de Tales lo mismo que cabe definir para la actualidad, incluso el concepto de *sabio* se ha transformado respecto a lo que podemos entender ahora. La etimología que reconstruye con creatividad Nietzsche resulta esclarecedora al respecto —según un ejercicio pleno de su «hermenéutica poética» (*Poetische Hermeneutik*)—, pues σοφός (sabio) se origina de *sapio* como «saborear», *sapiens* por «saboreador» y σαφής en tanto «sabroso». Lo importante es percibir la raíz activa de la que proviene —sin dejar de lado el «matiz excéntrico» que la constituye— permitiendo apreciar en la expresión un «gusto fino, un conocimiento fino, no una facultad» (VP, § 2: 23). Por eso es indispensable no confundir σοφία (sabiduría) con νοημοσύνη (inteligencia) —entendida como una *habilidad*—, pues a diferencia del inteligente como facultad que «descubre la bondad de sus tareas», el sabio devela lo extraordinario e inútil, pues se aleja por completo de los considerados «bienes humanos». La *inutilidad* del sabio, pese al excedente de intelecto esgrimido, se evidencia con todo su alcance en sociedades enfocadas por completo con la producción de las ganancias materiales.

El sabio como «saboreador de la vida» es aquel que *dosifica* por el control que maneja sus impulsos de conocimiento, llegando a constituirse en *artista del gusto* que «legisla» aquello que moralmente sirve para la grandeza de elevar la vida de los hombres mediante sus saberes y el ejemplo de su propia existencia. Nietzsche se cuestiona por los «elementos embrionarios» que condujeron tanto al desarrollo de la filosofía como al tipo de filósofo en el seno de la cultura griega. Respecto al primer asunto, resulta claro el antecedente mítico que sirve de potencializador para la emergencia del

⁴¹ Especifica Nietzsche: «De este modo, Tales supera: 1) el grado mítico de la filosofía; 2) la forma gnómica esporádica de la filosofía; 3) las ciencias particulares. Lo primero, mediante un pensamiento conceptual; lo segundo, mediante la sistematización; lo tercero, mediante la emisión de una imagen del mundo» (VP, § 1: 22).

pensamiento filosófico; en efecto, se constituye en un factor determinante el impulso sistematizador del panteón griego que se apropia y mezcla divinidades prestadas de otras culturas con verdadero «genio político y religioso». En verdad que ante los sorprendentes contrastes que caracterizan a la cultura agonal helénica de tipo politeísta, se requiere de un fuerte poder inventivo que logre conciliar elementos dispares para constituir una *unidad fantástica* —que corre del primitivo orden de los titanes a la unidad forzada por las divinidades olímpicas— de poderoso calado⁴².

Pero también es necesario no perder de vista que en la poesía homérica se encuentra presente un «pensamiento ético consciente», muy desarrollado tanto en las sentencias que maneja con profusión como en el contraste de las acciones que las personas llevan a cabo. Sin duda se trata de una rica «sabiduría popular» que se expresa con mayor fuerza en Hesíodo⁴³, que pese a su falta de originalidad consigue darle unidad a lo disperso y a todo aquello que se resiste ser vinculado de forma sistemática en su obra histórica *Trabajos y días* (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*). Tanto las obras homéricas como las hesiódicas tienen en común una «sabiduría gnómica» antigua, pues se trata de fórmulas antiquísimas que emplean los poetas más antiguos para expresar sus sentencias éticas de fisonomía oscura que se filtran en las más claras expresiones de

⁴² Nietzsche señala cuatro formas de teogonías órficas que se encuentran en la base de la concepción mítica griega, y que es necesario tener en cuenta: 1) la más simple es la que coloca en el origen de todo los principios a la Noche y Urano (también Caos u Océano), en donde los poeta más antiguo ubican lo supremo al inicio de los tiempos y los más jóvenes como el resultado de un proceso evolutivo; 2) otra en que Orfeo canta que en un principio existe la separación entre la tierra, el cielo y el mar de una mezcla primigenia, es de donde emergen todas las cosas que conforman el mundo; 3) se coloca en los orígenes el agua y el lodo que se terminan condensando en la tierra; de la tierra emerge un dragón alado con semblante de dios (de nombre Heracles o Cronos), tiene en los hombros una cabeza de león y otra de toro. Acompañándolo está Adrastea (la necesidad) extendiéndose por todo el mundo, del dragón alado emerge un huevo que al dividirse forma el cielo con su parte superior y la tierra con su parte inferior; 4) la elaboración más antigua que coloca a Cronos a la cabeza de la creación, que engendra de Éter y Caos un «huevo argéteo» de tipo hermafrodita de donde emergerán todos los dioses (hasta el punto en donde Zeus devora a Fanes, constituyéndose mediante ese acto en síntesis de todas las cosas), de ahí surgen las «esferas del mundo» (cf. VP, § 3: 26-28).

⁴³ Por ello, el paso del pensamiento mítico a la racionalidad griega tiene que matizarse con el necesario cuidado; pues —como indica A. Laks (2019: 36)—, algunos autores consideran que en narraciones como la *Teogonía* hesiódica se manifiestan por primera vez elementos filosóficos que luego cobrarán gran alcance. Autores como O. Gigon, en su *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (1945), defienden la hipótesis de que es en realidad con Hesíodo que nace la filosofía. Por otro lado, investigadores como L. Robin niegan esta posibilidad y reclaman una mayor cautela: «El pensamiento racional no hará otra cosa que continuar este esfuerzo de la teogonía y de la cosmogonía mítica; al transformarlas por un cambio de orientación, dará la ilusión de una creación completamente nueva y casi espontánea, cuando, en fin de cuentas, no hace sino desarrollar un germen preexistente [...]» (Robin, 1962: 27).

los héroes homéricos. Aquí se abre paso la *sabiduría ética* que deja atrás la *sabiduría sacerdotal* de los misterios, mezclados con los simbolismos orientales que se encuentran en los orígenes oscuros de la Grecia arcaica, y que forma parte de lo que Eric Havelock a denominado con indispensable reserva la «enciclopedia homérica» (cf. 2021: 81-108). La filosofía que encierra las sentencias antiguas se comunica en forma de «versos oraculares» que se transforma en la poesía *gnómica*, de esta forma —asevera Nietzsche con el estilo punzante que lo caracteriza— podemos entender la esencialmente digna posición del oráculo de Delfos:

[...] no se trata de simples predicciones, sino de dictámenes éticos propuestos en forma de castigo y recompensas, una llamada a la conciencia moral del hombre.— Los versos oraculares se escribían en columnas y en lugares visibles; miles de hombres los leían» [VP, § 4: 31]

Por otro lado, habrá que insistir en la genealogía del genio filosófico, ya que puede encontrarse en los «*príncipes* de la edad heroica» a sus ilustres promotores, que cantan poetas como Píndaro, Clemente de Alejandría, Hesíodo, Plutarco, Eurípides, Teofrasto, Aristófanes, Oleno, Filemón, Baquílides, Eumolpo, Pamfo, Homero, Lino, Estobeo, Museo... Para entender este proceso de diferenciación e integración, Nietzsche propone tres grados emergentes del llamado *σοφός ἀνὴρ* (hombre sabio): a) los ancianos y príncipes con abundante experiencia, b) los exaltados aedos y c) los sacerdotes sagrados. Sin duda, todas estas figuras se encuentran reunidas en el grupo de los Siete Sabios (VP, § 5: 33). Se trata de una sabiduría que de forma sólida conforma el espíritu griego, cuya *reforma ética* se expresa en el vuelco realizado por el oráculo délfico y que trastocan los Siete Sabios que los convierte en referente paradigmático para los demás⁴⁴. Hay diversas leyendas que hablan de auténticas proezas jugadas para decidir su elección en el grupo de sabios ejemplares que encarnan el nacimiento de un tipo de «inteligencia política» (García Gual, 2007: 13). De hecho, ya el número

⁴⁴ Cabe señalar, como insiste en establecer el mismo Nietzsche, que lo esencial es que los Siete Sabios eran *buscados*, pues no se tenía la total certeza de quiénes conformaban este compacto y excluyente grupo; los más seguros eran Tales, Solón, Bías y Pítaco, los tres puestos restantes eran ocupados según el interés de cada ciudad por querer incluir a alguno de sus compatriotas en tan exclusiva lista, sin duda de halo sagrado. Por ello hay un total de 22 hombres excelentes registrados en la memoria histórica que reclaman su inclusión: «Fue un gran certamen de *σοφοί*» (VP, § 5: 34). Al respecto, véanse también: Vernant (2011: 81-93); Engels (2012); García Gual (2007) y Robin (1962: 21-23).

siete constituye un dato legendario que, es muy probable, procede de un «cuento oriental de los siete maestros sabios» cuyo punto fundamental lo constituye la «autodeterminación de los sabios». Pero sin duda son esenciales las *sentencias* o apotegmas de los Siete Sabios que algunas en particular se constituyen por su profundidad en representativas de la *ética práctica* de cada uno de ellos conformando con paciencia su *propio estilo*⁴⁵.

§ 6. El nuevo día, hacerse más griego: por una *filosofía dionisiaca*

En definitiva, habría que insistir en cuatro cuestiones que a su manera Nietzsche intuía con profundidad al asumir el pensamiento de los filósofos presocráticos como su *modelo pedagógico* a seguir y tipos puros políticos, que no dejan de servir como *espejos* para contrastar nuestra actual filosofía y emprender un intenso diálogo con ellos⁴⁶:

- a) Los límites de la filosofía que circunscriben el mundo actual y los temas en que aún se continúa pensando y debatiendo provienen en lo fundamental de los griegos: ¡sigue siendo uno de nuestros forzosos horizontes de referencia!
- b) El establecimiento de este tipo de «cuadrícula» como horizonte de sentido, se impone sobre todo a partir de la filosofía platónica y aristotélica en forma de *decadencia metafísica* que es indispensable superar.
- c) No deja de reconocer el influjo de la tradición oriental en el ámbito de la cultura griega, pero también el poder de asimilación creativa que tuvo el *genio griego* para promover su original manera de filosofar⁴⁷.

⁴⁵ Existen diversas listas que conforman importantes antologías, por ejemplo, véase Engels (2012) y García Gual (2007).

⁴⁶ Como señala el filósofo italiano G. Colli: «Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa en un sentido muy amplio cualquier forma de expresión, cualquier exteriorización de la propia personalidad en la polis. Político no es sólo el hombre que participa en la administración pública, sino cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la polis, y más que cualquier otro aquel que actúa como educador de los jóvenes en la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes más que nadie, influyen profundamente en la espiritualidad de la polis. Políticas son por tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía» (2010: 23).

⁴⁷ Para un análisis puntual sobre el impacto de oriente en la cultura griega, véanse por ejemplo los análisis de Burkert (2001); Vernant (2011); Ronchi (2008); Hernández de la Fuente (2011); Werner (1970: 9-17) y Robin (1962: 24-32).

d) De esta forma, el futuro de la filosofía se localiza en todos aquellos factores que se encuentran en el *nacimiento* de la filosofía griega. Podemos ver la manera como el solitario de Sils-Maria, en un fragmento fechado entre agosto-septiembre de 1885, sintetiza dicho planteamiento en la búsqueda de una plena «salud del sur y el escondido poderío del alma» para conseguir impulsar lo que denomina un *nuevo día*:

Esperar y prepararse; esperar la apertura de nuevas fuentes, prepararse en la soledad para historias y voces extrañas; lavar cada vez con más pureza su alma del polvo y del ruido de feria de este tiempo; *superar* todo lo cristiano mediante algo supracristiano y no sólo despechado —porque la doctrina cristiana era la doctrina contraria a la dionisiaca —; redescubrir el *sur* en uno mismo y abrir sobre uno un cielo del sur, claro, espléndido, misterioso: recobrar la salud del sur y el escondido poderío del alma; ampliarse paso a paso, hacerse más supranacional, más europeo, más supraeuropeo, más oriental, en definitiva más *griego* —porque lo griego fue la primera gran unión y síntesis de todo lo oriental y justo así el *comienzo* del alma europea, el descubrimiento de *nuestro «nuevo mundo»*: —quien vive bajo tales imperativos ¿quién sabe qué podrá encontrar un día? ¡Quizá justamente eso —un nuevo día! [FP III, 41 [7]: 876]

El sabio poeta-filósofo, como pleno *saboreador de la vida*, es aquel que le sirve a Nietzsche de *espejo modelador* para indagar sobre la forma como el hombre griego asimila el cúmulo de saberes anteriores obtenidos de las diferentes culturas orientales con las que en su momento entra en contacto, para luego *transformarlo* en lo más propio que consigue caracterizarlo y, de esta manera, elaborar por puro genio particular un conocimiento práctico como *arte para la vida*. Lo importante es establecer la manera como se logran condensar estas furias de corrientes encontradas para poder engendrar lo diferente y único, lo particular que especifica la filosofía preplatónica de la época trágica de los griegos⁴⁸; la *filosofía del futuro* que pretenda dejar atrás de manera definitiva la decadencia metafísica de la cultura nihilista moderna «cristianizada», tiene que recuperar y renovar estas enseñanzas que dieron nacimiento al *tipo filósofo puro*, para aprender del carácter fuerte de estos auténticos y regios «filósofos

⁴⁸ Como puntualiza G. Colli: «Y mientras Schopenhauer sigue siendo el modelo del filósofo, la curiosidad y la atención se alargan y se alejan hacia el mundo presocrático para construir con mayor validez la imagen de una guía. En el filósofo Nietzsche quiere encontrar sobre todo el desasimiento con respecto al presente, el modelo más intangible de la grandeza. Y para él la esperanza surge del hecho de que estos modelos son realmente vividos» (1993: 43-44).

sobrehumanos» (Colli, 2010) que muestran tanto en sus acciones como en los pensamientos expuestos de los fragmentos conservados: se trata del tenaz forjamiento e impulso creativo de una auténtica *filosofía centáurica* para la vida.

Ya en su lección inaugural al asumir la cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea —dictada el 28 de mayo de 1869—, titulada «Homero y la filología clásica», Nietzsche establece la necesidad de renovar la disciplina vinculando con creatividad la ciencia con el arte:

Todo el movimiento científico-artístico de estos singulares centauros marcha con una fuerza tremenda, pero con una lentitud ciclópea, para colmar esa brecha entre la Antigüedad ideal —que quizá no es más que la más bella flor de la añoranza germánica por el sur— y la Antigüedad real; con ello la filología clásica no aspira a otra cosa que a la perfección final de su propia esencia, al completo desarrollo y unidad de sus impulsos fundamentales al principio hostiles y sólo unidos por la fuerza. [HF: 222]

Si bien en su momento Nietzsche se entusiasma y ocupa de las contribuciones de algunos de los principales llamados «presocráticos», buscando encontrar ahí aquellos elementos inspiradores para la *renovación* del pensamiento filosófico presa de una aguda crisis metafísica desde su propio surgimiento (insigne arrebató que abarca desde los fructíferos años como estudiante en la Universidad de Leipzig hasta los primeros como profesor en la Universidad de Basilea), pero de manera paulatina parece que los abandona y se desdibujan quizá en la búsqueda de otras fuentes inspiradoras para confrontar los problemas de su época. En realidad los interioriza y se suele pensar que sólo la figura de Heráclito (que en su momento esgrime como el «modelo de filósofo») permanece con dificultad como un referente visible.

Se sabe que la metamorfosis —condensadora de estas múltiples fuerzas que atraviesan y se manifiestan en el pensamiento anterior al surgimiento del idealismo platónico— emerge con sus tendencias encontradas en el *giro* particular que asume el pensamiento de Nietzsche durante la primavera de 1885, cuando habla de la insigne «filosofía de Dioniso» como la nueva perspectiva que en la última etapa de su vida lúcida toma su propuesta sediciosa. Desde ese momento se asume de manera abierta y provocadora como el último discípulo del filósofo Dioniso (*cf.* GD, § 5: 691 y JGB, §

295: 433-434)⁴⁹, como parte de la «guerra total» (*Totaler Krieg*) que emprende en contra del nihilismo metafísico de la Modernidad en la precipitación que asume su filosofía de martillo para impulsar su proyecto de transvaloración en su envite por lo superhumano (*Übermenschlich*). En este sentido cabe preguntarse: ¿qué tanto del filósofo griego «presocrático» tiene la apuesta nietzscheana del llamado «filósofo del futuro»?⁵⁰

No podemos dejar de percibir en todos aquellos ingredientes que componen el peculiar y robusto guiso de estos *filósofos gourmets* como maestros de la degustación en el pleno *arte de vivir*, precisamente una de las fuentes de inspiración para la concepción que como legisladores y médicos del alma impulsan la figura nietzscheana de aquellos «filósofos del futuro» (*Philosophen der Zukunft*), que «no se olvidan de vivir» (*Memento vivere*) (cf. Hadot, 2008) como su principal fuente de inspiración; incluso, por lo mismo, de promover la capacidad de experimentar diversas formas de existencia con decidida resolución⁵¹.

Así podemos percibir, al realizar en esa época una especie de *balance* sobre el valor de la filosofía alemana, sus posibilidades y contribuciones reales hacia una auténtica filosofía para el futuro, la deuda contraída con algunos de los principales filósofos presocráticos. Señala en un apunte fechado entre agosto y septiembre de 1885:

Vistas así las cosas, la filosofía alemana es un fragmento de la Contrarreforma, y aun del Renacimiento, al menos voluntad de Renacimiento, voluntad de *continuar* descubriendo la

⁴⁹ En tanto que no debemos olvidar que «también los dioses filosofan» (cf. JGB, § 294, § 295: 432-434 y FP III, 41 [9]: 878). Además aclara en otra parte lo que significa lo dionisiaco: «El decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida, alegrándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados —a eso lo denominé yo dionisiaco, eso lo adiviné yo como el puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*» (GD: 690).

⁵⁰ Teniendo en mente aquella insidiosa aseveración de M. Heidegger: «Llamamos, por lo tanto, a lo precedente y aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época» (2021: 5).

⁵¹ A partir de esta aproximación, el análisis que presenta G. Colli sobre la insuficiente perspectiva política que sobre los presocráticos tiene Nietzsche, no es del todo justa. De esta aproximación se pueden resaltar dos aspectos: 1) al enfocar Nietzsche su análisis en el fenómeno estético —como el límite que él mismo se impuso por los intereses de juventud (sin duda bajo el influjo de Schopenhauer y Wagner)—, según Colli le impide a Nietzsche (concentrando su análisis en la tragedia ática) comprender del todo a los presocráticos (la «verdadera encarnación de lo más profundamente dionisiaco») y 2) es en el auténtico arrebatado dionisiaco en donde se encuentra el «impulso a superar todo lo que es humano» (Colli, 2020: 62-65 y 106-109).

Antigüedad, exhumando la filosofía antigua, sobre todo la de los Presocráticos —¡el templo griego mejor enterrado de todos! Es posible que durante unos siglos se diga que todo el filosofar alemán tiene su verdadera dignidad en ser la recuperación paso a paso del suelo [*Boden*] antiguo, y que toda pretensión de «originalidad» suene mezquina y ridícula por comparación con esa pretensión superior de los alemanes de haber ligado de nuevo el vínculo que parecía roto, el vínculo con los griegos, hasta ahora el tipo de «hombre» de índole superior. Nosotros nos volvemos a acercar hoy a todas aquellas formas fundamentales de interpretación del mundo que el espíritu griego en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras, ha inventado, —nosotros nos hacemos día a día *más griegos*, primero, como es justo, en los conceptos y estimaciones de valor, grecizando como fantasmas: mas alguna vez, ¡espero que también con el cuerpo! En esto radica (y radicó siempre) mi esperanza en la escuela alemana. [FP III, 41 [4]: 874-875]

Este empeño inquebrantable de seguir excavando y buscando rehabilitar algo del vínculo roto con los «grandes griegos de la filosofía», es precisamente lo que caracteriza todo el proyecto transvalorativo de Nietzsche en su decidida «voluntad de Renacimiento», desde su periodo como estudiante de filología hasta su última época como *filósofo errante*⁵²; dando muestra aquí de su fidelidad inquebrantable hacia los griegos (su «amor a la Antigüedad»), según enfatiza con ahínco C. P. Janz: «Algo tenía, sin embargo, perfectamente claro al elegir esta profesión: el amor a la Antigüedad. Un amor al que permanecerá fiel hasta el fin de sus días» (1984a: 105).

Esta firmeza de continuar «grecizando como fantasmas» no se pierde en la simple añoranza romántica por un tiempo de mayor grandeza y seres humanos más enteros, sino para utilizarla como inspiración, espejo contrastante y acicate que consiga estimular su propia naturaleza dionisiaca, que requiere aniquilar para trastornar el curso de la historia y poder engendrar lo nuevo y diferente. En definitiva: el envite particular de la filosofía dionisiaca —como *demasia de fuerza*— que promueve Nietzsche, sin duda transita de manera coactiva por la rica «galaxia presocrática». Pero con la intención de tomarla como impulso para esgrimirla en la búsqueda de la perentoria reconciliación con el mundo, la provocación de una auténtica filosofía

⁵² Por eso dice, a modo de balance provisional, al final de una de sus obras más importantes de la última época: «sino *para ser uno mismo*, más allá del horror y la compasión, el eterno placer del devenir, —ese placer que también contiene en sí incluso el *placer de destruir*... Y con ello vuelvo a tocar el lugar del que un día partí —*El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores: con ello retrocedo y vuelvo a situarme en el terreno en el que crece mi querer, mi *poder* —yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, —yo, el maestro del eterno retorno...» (GD: 690-691).

trágica para la vida y, por fin, la necesaria transvaloración que haga posible la superación de la metafísica nihilista mediante el desafío de un nuevo tipo de ser humano —que sepa el «arte de saltar por encima de sí mismo»⁵³ y la habilidad de «endurecerse»—, como exaltación de una plena sabiduría dionisiaca:

Para una tarea *dionisiaca*, la dureza del martillo, el goce mismo de la destrucción forman parte de los requisitos previos de una manera decisiva. El imperativo «¡Endureceos!», la más honda certeza de que todos los creadores son duros, es el verdadero distintivo de una naturaleza dionisiaca. [EH: 842]

Nota sobre las citas a la obra de Friedrich Nietzsche

La obra de Nietzsche se refiere de la siguiente forma: FP I (*Fragmentos póstumos I*); FP III (*Fragmentos póstumos III*); FP IV (*Fragmentos póstumos IV*); OC I (*Obras completas I*); OC II (*Obras completas II*); CO I (*Correspondencia I*); CO II (*Correspondencia II*); HF («Homero y la filología clásica»); EFC («Enciclopedia de la filología clásica»); VP (*Filósofos preplatónicos*); FET (*La filosofía en la época trágica de los griegos*); NF (*Nosotros los filólogos*); HL (*Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*); MA (*Humano, demasiado humano*); JGB (*Más allá del bien y del mal*); GD (*Crepúsculo de los ídolos*); EH (*Ecce homo*).

Bibliografía

- Andreas-Salomé, Lou (2011), *Friedrich Nietzsche en sus obras* (trad. e intr. Luis F. Moreno Claros). Barcelona, Minúscula.
- Aristóteles (2014), *Metafísica* (trad. Tomás Calvo Martínez). Madrid, Gredos (Grandes Pensadores). [Met.]
- Bachelard, Gaston (1961), *La flamme d'une chandelle*. Paris, Presses Universitaire de France.
- Balto, Mark (2004), *Friedrich Nietzsche's kinship to Heraclitus of Ephesus*. New York, New School.
- Barbaric, Damir (2011), «Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling», en Lore Hühn und Philipp Schwab (Hrsg.), *Die Philosophie des Tragischen Schopenhauer - Schelling - Nietzsche*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, pp. 263-280.
- Berry, Jessica N. (2013), «Nietzsche and the Greeks», en K. Gemes y J. Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford, Oxford University Press, pp. 83-107.

⁵³ Según la referencia de G. Bachelard: «L'art de sauter au-delà de soi-même es partout l'acte le plus haut. Il est le point d'origine de la vie, la genèse de la vie. La flamme n'est rien autre qu'un acte de ce genre. Ainsi la philosophie commence là où le philosophe se philosophe lui-même, c'est-à-dire se consume et se renouvelle [El arte de saltar por encima de sí mismo es el acto más elevado. Es el punto de partida de la vida, su propia génesis. La llama no es más que un acto de esa índole. Así, la filosofía comienza allí donde el filosofante se filosofa a sí mismo, es decir, se consume y se renueva]» (1961: 56).

- Bollack, Jean (1999), *La Grecia de nadie* (trad. Glenn Gallardo Jordán). México, Siglo XXI.
- Brun, Jean (1968), *Aristóteles y el Liceo* (trad. Abelardo Maljuri). Buenos Aires, Eudeba.
- Burkert, Walter (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega* (trad. Xavier Riu). Barcelona, Acantilado.
- Burnet, John (1892), *Early Greek Philosophy*. London/Edinburgh, Adam and Charles Black
<<https://archive.org/details/earlygreekphilo01burngoog/page/n6/mode/2up>>, [03/07/2023].
- Colli, Giorgio (2020), *Apolíneo y dionisiaco* (trad. Miguel Morey). Madrid, Sexto Piso.
- Colli, Giorgio (2010), *Filosofi sovrumani* (A cura di Enrico Colli). Milano, Adelphi (Piccola Biblioteca, 584).
- Colli, Giorgio (1993), *Scritti su Nietzsche*. Milano, Adelphi.
- Colli, Giorgio (1975), *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi (Piccola biblioteca Adelphi, 29).
- Colli, Giorgio (1974), *Dopo Nietzsche*. Milano, Adelphi (Piccola Biblioteca, 55).
- Cornford, Francis M. (1987), *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (trad. Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Giménez García). Madrid, Antonio Machado (La Balsa de Medusa, 6).
- Cornford, Francis M. (1964), *Sócrates y el pensamiento griego* (trad. José M. Gimeno). Madrid, Norte y Sur (Escritos Filosóficos, 1).
- Cornford, Francis M. (1952), *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. London/New York, Cambridge At University Press
<<https://archive.org/details/principiumsapien0000corn/page/n3/mode/2up>>, [01/07/2023]
- Cornford, Francis M. (1912), *From Religion to Philosophy: a study in the origins of Western speculation*. London/New York, Longmans, Green and Co.
<<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.179784/page/n3/mode/2up>>, [01/07/2023]
- Cristi, Renato y Velásquez, Oscar (eds.) (2018), *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis* (edición crítica bilingüe del *De Theognide Megarensi* de Nietzsche). Santiago de Chile: LOM.
- D'Iorio, Paolo (1994), «La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique», en F. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*. Combas, L'Échat, pp. 11-49.
- Detienne, Marcel (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (trad. Juan José Herrera). Madrid, Taurus (Ensayistas, 197).
- Dodds, Eric R. (1985), *Los griegos y lo irracional* (trad. María Araujo). Madrid, Alianza Editorial.
- Droit, Roger-Pol (2012), *Vivir hoy. Con Sócrates, Epicuro, Séneca y todos los demás* (trad. Nùria Petit Fontserè). Madrid, Paidós (Contextos).
- Engels, Johannes (2012), *Los siete sabios de Grecia. Vida, enseñanzas y leyendas* (trad. Lara Cortés Fernández). Barcelona, Crítica.
- Foucault, Michel (2008), *Hermenéutica del sujeto* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires, FCE.
- Gadamer, Hans-Georg (2016), *The Beginning of Knowledge* (trad. Rod Coltman). London/New York, Bloomsbury (Bloomsbury Revelations Series).
- Gadamer, Hans-Georg (2011), *Nietzsche —el antípoda—. El drama de Zaratustra* (trad. Pola Mejía Reiss). México, Textos de Me cayó el veinte.
- García Calvo, Agustín (1981), *Lecturas presocráticas*. Madrid, Lucina.
- García Gual, Carlos (2007), *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma, 8290).
- Gentili, Carlo (2004), *Nietzsche* (trad. Beatriz Rabadán y José L. Serrano). Madrid, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche/Serie Estudios, 6).
- Gigante, Vincenzo (2018), *Introduzione alla filosofia presocratica. Finalità formative*. Taranto, Terrarte.

- Hadot, Pierre (2008), *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris, Éditions Albin Michel (Bibliothèque Idées).
- Hadot, Pierre (2003), *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Éd. Albin Michel, (Collection Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité).
- Havelock, Eric A. (2021), *Prefacio a Platón* (trad. Ramón Buenaventura). Madrid, A. Machado Libros (Colección Pensamiento, 66).
- Havelock, Eric A. (1966), «Pre-Literacy and the Pre-Socratics», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 13, Issue 1, December 1966, pp. 44–67 <<https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1966.tb00030.x>> [29/06/2023].
- Heidegger, Martin (2021), *Parménides* (trad. Carlos Másmela). Madrid, Akal (Nuestro Tiempo, 6).
- Heidegger, Martin (2003), *Introducción a la metafísica* (trad. Angela Ackermann Pilári). Barcelona, Gedisa.
- Hernández de la Fuente, David (2011), *Vidas de Pitágoras*. Girona, Atalanta.
- Hershbell, Jackson P. y Nimis, Stephen A. (1979), «Nietzsche and Heraclitus», en *Nietzsche-Studien*, vol. 8. Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 17-38.
- Janz, Curt Paul (1984a), *Nietzsche. Biographie I* (trad. Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Ruch, Maral Ulubeyan). Paris, Gallimard.
- Janz, Curt Paul (1984b), *Nietzsche. Biographie II* (trad. Pierre Rusch). Paris, Gallimard.
- Jensen, Anthony K. (2014), «Nietzsche's Valediction and First Article: The Theognidea», en A. K. Jensen y H. Heith (eds.), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. New York, Bloomsbury, pp. 99-114.
- Kein, Otto (1935), *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*. Berlin, Junker und Dünhaupt (Neue Forschungen, Ab. Philosophie, Bd. 6).
- Kingsley, Peter (2021), *Realidad* (trad. Paula Kuffer). Girona, Atalanta (Memoria Mundi, 145).
- Laks, André (2019), *The Concept of Presocratic Philosophy. Its Origin, Development, and Significance* (trans. Glenn W. Most). Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, en *Obras completas IV. Obras de madurez II* (trad. Kilian Lavernia). Madrid, Tecnos, pp. 283-437.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*, en *Obras completas IV. Obras de madurez II* (J. B. Llinares). Madrid, Tecnos, pp. 611-691.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *Ecce homo. Cómo llega uno a ser lo que es*, en *Obras completas IV. Escritos de madurez II* (trad. M. Barrios Casares). Madrid, Tecnos, pp. 775-859.
- Nietzsche, Friedrich (2014), *Humano, demasiado humano*, en *Obras completas III. Obras de madurez I* (trad. Marco Parmeggiani). Madrid, Tecnos, pp. 61-466.
- Nietzsche, Friedrich (2013), *Obras completas II. Escritos filológicos* (trad., intr. y notas Manuel Barrios, Alejandro Martín, D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós y J. Luis Vermal). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2013), «Homero y la filología clásica», en *Obras completas II. Escritos filológicos* (trad. D. Sánchez Meca). Madrid, Tecnos, pp. 219-231.
- Nietzsche, Friedrich (2013), «Enciclopedia de la filología clásica: Cómo se llega a ser filólogo (1870-1871)», en *Obras completas II. Escritos filológicos* (trad. D. Sánchez Maca). Madrid, Tecnos, pp. 297-312.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Obras completas I. Escritos de juventud* (trad., intr. y notas J. B. Llinares, D. Sánchez Maca y L. E. de Santiago Guervós). Madrid, Tecnos.

- Nietzsche, Friedrich (2011), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas I. Obras de juventud* (trad. L. E. de Santiago Guervós). Madrid, Tecnos, pp. 571-607.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*, en *Obras completas I. Escritos de juventud* (trad. J. B. Llinares). Madrid, Tecnos, pp. 695-748.
- Nietzsche, Friedrich (2010), *Fragmentos póstumos III (1882-1885)* (trad., intr. y notas Diego Sánchez Meca y Jesús Conill). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Correspondencia II* (abril 1869-diciembre 1874) (trad. J. M. Romero Cuevas y Marco Parmeggiano). Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Fragmentos póstumos I (1869-1874)* (trad. Luis E. de Santiago Guervós). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2005), *Nosotros los filólogos* (trad. y ed. José Luis Puertas). Madrid, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 11).
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Los filósofos preplatónicos* (trad. e intr. Francese Ballesteros Balbastre). Madrid, Trotta (Clásicos de la Cultura, 23).
- Nietzsche, Friedrich [1967-1975], *The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche, Nietzsche Source* (basado en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari) <www.nietzschesource.org/eKGWB>, [03/07/2023].
- Onfray, Michel (2009), *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros* (trad. Alcira Bixio). Buenos Aires, Paidós (Espacios del Saber, 27).
- Popper, Karl R. (1999), «Vuelta a los presocráticos», en *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática* (trad. Carlos Solís). Barcelona, Paidós (Paidós Básica, 103), pp. 23-54.
- Porter, James I. (2000), *Nietzsche and the Philology of the future*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Robin, Leon (1962), *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico* (trad. José Almoína). México, UTEHA.
- Ronchi, Rocco (2008), *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía* (trad. Mar García Lozano). Madrid, Akal (HIPECU, 8).
- Rose, Valentini (1863), *Aristoteles pseudepigraphus*. Lipsiae, In Aedibus B. G. Teubneri, <<https://archive.org/details/valentiniroseari00aris/page/n11/mode/2up>>, [03/07/2023].
- Rose, Valentini (1854), *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*. Reimeri, Borolini <<https://archive.org/details/dearistotelisli02rosegoog/page/n5/mode/2up>>, [03/07/2023].
- Sassi, Maria Michela (2022), *Los inicios de la filosofía en Grecia* (trad. Paula Caballero Sánchez). Madrid, Siruela (Biblioteca de Ensayo/Serie Mayor, 131).
- Schiller, Friedrich (2016), *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* (trad. Eduardo Gil Bera). Barcelona, Acantilado [1862] (El Acantilado, 366).
- Schiller, Friedrich (1962), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Sämtliche Werke*, Band 5. München, Hanser, pp. 570-668.
- Séneca, Lucio Anneo (1982), *Cartas a Lucilio* (trad. Vicente López Soto). Barcelona, Juventud (Colección Z Clásicos).
- Vattimo, Gianni (1989), *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (trad. Jorge Binaghi). Barcelona, Península (Historia, Ciencia, Sociedad, 216).
- Vernant, Jean-Pierre (2011), *Los orígenes del pensamiento griego* (trad. Mariano Ayerra Redin). Madrid, Paidós.
- Werner, Charles (1970), *La filosofía griega* (trad. Juan E. Cirlot). Barcelona, Labor (Nueva Colección, 20).

Wilkerson, Dale (2006), *Nietzsche and the Greeks*. London/New York, Continuum.

Wilson, John Elbert (1996), *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

