

*Giorgio Colli: una revisión de la
potencia apolínea en el ámbito de la
expresividad sapiencial y política griega*

*Giorgio Colli: a review of the figure of Apollo in the
field of Greek sapiential and political expressivity*

Marc Boqué

Universitat Oberta de Catalunya (UOC) (España)

Recibido: 20.07.2020

Aceptado: 15.01.2021

RESUMEN

Giorgio Colli ha sido uno de los autores contemporáneos que más han contribuido a revisar la figura de Apolo, entendiéndola como una potencia expresiva vinculada tanto a los diseños asociados a su arco como a los coligados a su lira. Una ambigüedad expresiva que examinamos en este artículo y que, veremos, articulará simbólicamente la reforma histórica que Colli detectará en el paso de la sabiduría oral a la filosofía griega escrita, pero también la que se producirá entre una ontología-política arcaica de ámbito contingente y una *politeia*, ya clásica, ligada a la necesidad, y de carácter retórico, estetizado y comunicativo.

PALABRAS CLAVE

COLLI, APOLO, ENIGMA, SABIDURÍA, RETÓRICA, EXPRESIÓN,
DIALÉCTICA.

ABSTRACT

Giorgio Colli has been one of the contemporary authors who have most contributed to revising the figure of Apollo, understanding it as an expressive power linked to both the divine intentions associated with his bow and those related to his lyre. In this article we examine this ambiguity to see how it works in the historical reform that Colli will detect on the transition from oral wisdom to written Greek philosophy, but also on changing between an archaic ontology-politics of a contingent nature and a *politeia*, already linked to necessity, and rhetorical, aesthetic and communicative in nature.

KEYWORDS

COLLI, APOLLO, ENIGMA, WISDOM, RHETORIC, EXPRESSION,
DIALECTICS.

Claridades. Revista de filosofía 14/1 (2022), pp. 67-86.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

I. INTRODUCCIÓN

MUCHO SE ESCRIBIÓ DURANTE LA ÉPOCA MODERNA e incluso contemporánea sobre esa lira que desde su más tierno nacimiento acompañó al dios Apolo y que, en cuanto instrumento propulsor de las notas más bellas, fue para estas épocas símbolo estético de la imagen siempre evocadora en la que nos sumerge el sueño; un contrapunto para apaciguar la existencia áspera del día a día. De J. J. Winckelmann a W. Otto, se adoró a ese dios como emblema de la existencia mesurada, del equilibrio de la forma; se asoció con la luz y con el límite, se canonizó en definitiva como una potencia siempre situada por encima de lo más propiamente humano. Y sin embargo, estos adoradores de la divinidad de las alturas obviaron que ya en los primeros versos de la *Iliada*, que estos tomaron para contornearla, aparece una figura de Apolo que precipitadamente estalla en cólera ante la ofensa, y que es entonces cuando en su arco silba el sonido terrible de sus flechas para dar muerte a cientos de mulos, perros y hombres (Homero, *Iliada*, I, vv.43-49). Sí, efectivamente, y como nos remarcaba Marcel Detienne en su cabal *Apolo con el cuchillo en la mano*, parece ciertamente como si los intérpretes modernos de esa potencia apolínea nos hubieran querido ocultar a lo largo de generaciones la carga de pasiones humanas que también esa divinidad atesoró, o más concretamente, los designios de ese arco que también lo acompañaba junto a su lira, y que a menudo mezclaron a ese dios con los mismos deseos, sufrimientos y bajezas de los pobres mortales (Detienne, 2001:11). Pero antes incluso de que el propio M. Detienne nos llamara la atención sobre ese olvido, fue sin duda Giorgio Colli uno de los autores que más originalmente contribuyó a elaborar una relectura de la figura de ese dios, agnada a la potencia del arma homicida que lo acompañaba. Lector de la obra de Nietzsche publicada hasta su época, conocido posteriormente por legarnos, junto a M. Montinari, la que para muchos es hasta hoy la mejor edición crítica de las obras del alemán¹, Colli, a la par, también

1 Nos referimos a la denominada edición Colli-Montinari, cuya principal contribución consistió en reunir la totalidad de los *Nachgelassene Fragmente* de Nietzsche y ordenarlos cronológicamente a través de una edición iniciada en 1961 y que actualmente se encuentra disponible en tres versiones: dos impresas (*Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli y M. Montinari (ed.). Berlín: Walter de Gruyter, 1967 ss. y *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, G. Colli y M. Montinari (eds.). Berlín: Walter de Gruyter, 1980 (3ª ed. 1999) y la que en el presente es considerada la edición electrónica de referencia, la *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von*

elaboraría una serie de textos propios fundamentados en el análisis atento que realizaría sobre algunas ideas esenciales del que siempre consideró su maestro². Así, respecto a Apolo, Colli nunca se cansaría de apelar a la contribución que Nietzsche habría realizado de esta figura para alentarla como símbolo del mundo de la apariencia, o más concretamente, como trasposición artística liberadora de ese dolor que se insinuaría como verdad tras el mundo: lo dionisiaco (Colli, 1994: 14). Una contribución original que, pese a ello, habría privilegiado un rostro simple de Apolo, obviando, del mismo modo que habrían hecho el resto de modernos, la ambigüedad de una imagen que según su propia visión bascularía entre la benevolencia y la maldad. Una falta reincidente y cometida en el hecho de olvidar esa otra cara cruel de Apolo vinculada al lanzamiento de sus dardos desde lejos, y cuya acción, como decíamos más arriba y tomando las palabras de Homero, también causaría enfermedad y muerte en el campo de los aqueos (Homero, *Iliada*, I, vv. 59-61).

La potencia apolínea que relee Giorgio Colli, más allá de la imagen serena, evocativa y distante de la lira, quedará vinculada, como veremos en este artículo, al encarnizamiento ejercido por el dios mediante su arco. Un arma cuyo poder quedará asociado a su capacidad para diferir su acción en el tiempo y, de este modo, dilatar la muerte del adversario, pero cuya cruel idiosincrasia también quedará reflejada en las palabras que este dios lanzará en forma de desafío a sus aduladores, tal cual fuesen flechas enherboladas. El Apolo que nos muestra Colli en sus obras *Después de Nietzsche*, *El nacimiento de la filosofía* y, sobre todo, *La sabiduría griega*, será el dios que encontraremos tras el oráculo de Delfos; un dios de la adivinación y de la mántica que, con todo, nunca comunicará sus conocimientos al hombre de una manera clara, luminosa, sino mediante un juego de palabras oscuro, enigmático, que constituirá un desafío para su inteligencia y que, a la postre, siempre será portador de la apertura de un proceso cognoscitivo.

Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches, eKGWB, a cargo de Paolo D' Iorio y consultable en la dirección: <http://www.nietzschesource.org>

² En este aspecto, aparte de aludir a las principales obras de Colli, resulta obligado remitir a los prólogos que el italiano escribiría para la versión italiana de la KGW y publicados posteriormente en Colli, G. (1980): *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi. Recopilación traducida al español por Medina, R. (1983): *Introducción a Nietzsche*. México: Folios Ediciones, y que también publicaría la editorial Pre-textos en el año 2000.

Un dios Apolo, en definitiva, que el intérprete de Nietzsche asociará con la sabiduría entendida en cuanto exégesis y porfía, y que a través de sus palabras subrayará el abismo en que el hombre vivirá respecto a los dioses.

Resulta sugestivo: la posición contingente del hombre sobre el mundo, se sostendrá inicialmente, según Colli, sobre la base interpretativa en que lo situarán las palabras enigmáticas del dios délfico. Un mundo humano subyugado a la exégesis permanente, obrado más sobre la pregunta que sobre la respuesta, ideado, en definitiva, sobre pilares políticos y esencialmente agonístico, y que, no obstante, como veremos aquí, no se pondrá en juego inicialmente sobre la base de un discurso retórico y dirigido a seducir al público en general, como el que obrará en la clásica *politeia* griega, sino más bien sobre la necesidad que articulará el formato de la pregunta dialéctica y sapiencial arcaica.

II. EL DIOS DEL ARCO NO DICE, NO ESCONDE, SIGNIFICA

«¡Sean para mí la lira y el curvado arco! ¡Yo revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus!» (*Himnos homéricos*, vv.132-133) — anunciaba Apolo desde su cuna—; unas palabras que, sin duda, ya revelaban el porvenir mántico que la mitología reservaba para este dios destinado a fundar el futuro oráculo de Delfos. Este Apolo que nace acompañado de su lira y su arco es el mismo que aparece en la *Iliada* bajo los nombres de *Phoibos* y *Aphētōr*: el primero de sus epítetos va destinado a señalar su pureza, literalmente significa «brillante y reluciente»; el segundo, menos claro, será el que los intérpretes, siguiendo a los escoliastas, interpretaran en principio como «el que lanza flechas» (Detienne, 2001: 152). Pero ¿cómo vincular esa naturaleza dual apolínea con la tarea oracular unitaria que pretende el dios? Sin duda, es fácil, como se ha hecho en general, vincular al Apolo Phoibos con su trabajo en Delfos: la luz de su palabra será precisamente la que permitirá iluminar el destino incierto que soporta el adulador que acude a su oráculo para auscultarlo —por supuesto, el dios ya lo conoce, pues el futuro está contenido en el pasado para él—. Mucho más difícil, sin embargo, resultará relacionar el lanzamiento de flechas con esta labor visionaria. Y quizás por este motivo resulte pertinente acudir en este caso al campo semántico para ver en el epíteto *Aphētōr* al ἀφήμι, que puede ser traducido por «el que deja salir, deja libre, permite e incluso

emite (una palabra, etc.)»³. Efectivamente, según Marcel Detienne, que es quien principalmente llama la atención sobre esta posible lectura, la palabra de Apolo en Delfos cumpliría una doble función: por un lado, la de *iluminar* el camino del adúlador (*Phoibos*), por otro, el de *señalarlo*, es decir, permitir, lanzar, autorizar la salida de este camino (*Aphētōr*) a través de la pronunciación de una serie de señales divinas que el hombre tendrá que interpretar, y que en su resolución permitirán el periplo. Una doble función recogida por los dos epítetos que, como también había destacado Heráclito, recalcará la naturaleza ambigua de Apolo, al estar esta dispuesta a comunicar e iluminar, aunque únicamente a través de la oscuridad que abrirán unos *semas* que obligarán al visitante a la exégesis y al consiguiente trazo de una ruta propia⁴.

Bien, pues este dios que insinúa a través de unos *semas* o que *semainei* («significa») a través del lanzamiento de sus flechas, este dios oblicuo que da sentido a su palabra oracular a través de la incertidumbre que produce en el que la escucha, este Apolo que permite por ello un camino a recorrer porque su trayecto no está inicialmente trazado es el que será relanzado en los textos de Colli. Y es que el potencial apolíneo será localizado en este caso en el claroscuro que emanará de sus palabras más que en el fulgor de su luz. En su ambigüedad, en el sentido de que la palabra ofrecida por Apolo al visitante, al devenir indirecta, enigmática, dilatará siempre la necesidad de la respuesta, y, al mismo tiempo, permitirá propulsar un proceso hermenéutico que, según la original mirada de nuestro autor, culminará con el nacimiento efectivo del logos arcaico.

En efecto, encontramos una propuesta exegética del nacimiento del conocimiento griego que se expondrá principalmente en los textos de madurez de Colli *La sabiduría griega* y *El nacimiento de la filosofía*. Unos títulos en que se matizará entre *sabiduría* y *filosofía* porque es conocida la escisión que nuestro autor propondrá al respecto entre una forma de conocimiento arcaica y oral ligada a los originales enfrentamientos dialécticos y otra relacionada con el advenimiento histórico de una reforma expresiva producida por una intervención literaria que lograría imponer su

3 Cfr. W. Kraus, W (1984): «Apollon Aphētōr», *Aus Allem Eines. Studien zur Antiken Geistesgeschichte*, Heidelberg, pp. 40-42.

4 «El señor, al que pertenece el oráculo que reside en Delfos, ni descubre ni esconde, solo insinúa (*semainei*)» Heráclito:22 B93 DK; (Colli, 2010: 14 [A1], p. 19).

filtro y afianzarse como forma canónica de conocimiento. Una escisión que rezumará a lo largo de nuestro artículo, pero que, para empezar, parece abrir una dificultad. Porque, bajo esta suposición que escinde el conocimiento entre una expresión oral y original llamada *sabiduría* y otra posterior ya escrita llamada *filosofía*, ¿cómo pretender una genealogía de la primera partiendo de que únicamente sería la segunda la que nos ofrecería un testimonio escrito sobre la misma? Es decir: ¿cómo pretender hacerse hermeneuta, como pretende Colli, de la palabra viva de un sabio que se originó oralmente en las calles de las polis y probablemente se perdió en ellas? Precisamente al inicio de *El nacimiento de la filosofía* parece aclararse esta cuestión:

Cuando un gran fenómeno ofrece suficiente documentación histórica solo en su parte final, no queda otra solución que intentar una interpolación, con respecto a su conjunto, de ciertas imágenes y conceptos, entresacados de la tradición religiosa y entendidos como símbolos (Colli, 1994:12).

Es, pues, el reconocimiento de esta insuficiencia de materiales para ahondar en la época sapiencial oral, o mejor, la imposibilidad de entreverla más que a través de la mirada adulterada que nos dejó la filosofía escrita, la que situará la mirada de Colli cerca de la del joven Nietzsche. Así, y de la misma manera, si este último había recuperado en su *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* las imágenes simbólicas de Apolo y Dionisos para conjeturar su genealogía de la tragedia griega, ahora el italiano pretenderá hacer lo propio para idear la suya sobre la sabiduría griega.

Pero llegados a este punto, volvamos a nuestra cuestión inicial: ¿cómo se relacionará esta sabiduría griega oral con la potencia de Apolo y concretamente con los designios de su arco? En *La sabiduría griega* se nos brinda la hipótesis de que el verdadero poder del arco de Apolo consistirá en dilatar la muerte del oponente. Y esto no solo entendido en el sentido de que sus flechas tendrán el poder de provocar la lenta muerte física del adversario, sino también en el de que esa capacidad de *diferir la acción en el tiempo* del que serán portadoras las flechas será trasladada a las palabras que el dios comunicará al hombre.

En sintonía con el ofrecido por M. Detienne, el Apolo délfico que nos mostrará Colli será un dios cuyo ejercicio consistirá en iluminar el camino del hombre, en brindarle su sabiduría, aunque, eso sí, en este caso difiriendo

esta iluminación mediante una palabra indirecta que este hombre se verá obligado a interpretar:

El dios se sirve de la palabra, es decir, de un elemento que no pertenece propiamente a la sabiduría; la palabra le sirve de intermediario —lo mismo que la flecha, que también es intermediaria del dios— para despertar en el hombre la sabiduría... (Colli, 2011: 29).

Entre la palabra que emite Apolo y la sabiduría que hay tras esta, coexiste por ende un intersticio temporal que solo permitirá al mortal vivir en diferido respecto a esa cognición que el dios poseerá en la inmediatez. Sobre este espacio temporal advertiremos la crueldad de Apolo manifestada a través de su arco. Su acción consistirá precisamente en dilatar la comunicación, en colocarnos como humanos, más que ante la reproducción directa del significado de esa cognición, bajo la posibilidad de su interpretación reiterada.

El valor de la significación, ese *semainen* del que hablábamos anteriormente, se sustentará bajo el estatuto temporal en que se verá obligado a habitar el hombre, una condena a vivir en diferido que permitirá, de todos modos, el desarrollo de la misma facultad de razonar, porque, como nos pregunta Colli: ¿no podría haber tomado impulso el *logos* griego a partir de la interpretación del lenguaje oscuro del dios de la adivinación? De hecho, es la potencia del arco la que hará que la palabra emitida en el oráculo requiera de la tarea del *traductor* o *intérprete* y que, con ello, esta adquiera cariz de enigma. El hombre, bajo el influjo del *Apolo Aphētōr*, devendrá entonces alguien destinado a examinar esta palabra enigmática, a compararla con otras palabras ya escuchadas con el fin de convertirla en discurso articulado, significativo, iluminador.

III. DE LA PALABRA ENIGMÁTICA DE APOLO AL JUEGO DIALÉCTICO

De esta manera, la sabiduría griega arcaica es presentada por Colli como una exégesis de la acción hostil de Apolo. No habría constituido esta una gnoseología caracterizada inicialmente por la comunicación directa de una serie de doctrinas, sino más bien en una cimentada en la interpretación de la palabra enigmática del dios. La pujanza del *Apolo Aphētōr* habría radicado entonces en la emisión de una palabra cuyo significado no estaría establecido propiamente. Un *logos*, en definitiva, que no sería propuesto nunca como un conocimiento lúcido, sino como un tenebroso enredo de

palabras que incitaría al hombre a una lucha perspicaz por resolverlo. En este aspecto, en el primer volumen de *La sabiduría griega* encontraremos una serie de textos que darían cuenta de ese pretendido carácter misterico y a la vez agonal que habría impregnado el universo griego ya a partir del siglo IX a. C., un universo organizado en niveles tanto naturales como sociales prácticamente infranqueables y coronado por una nobleza cuyo ideal de virtud iría vinculado al término *honor*, es decir, a una moral regida por el imperativo de triunfar siempre en la lucha y la guerra y que Colli nos hará ver que podía ser desafiada de las más diversas maneras, entre ellas, mediante un simple enredo de palabras. El enigma, pues, entendido como un desafío a la inteligencia, tomará sentido dentro de este juego competitivo arcaico dispuesto a poner a prueba el honor en todo momento. Ciertamente, su presencia, grave y solemne, quedará documentada en varios fragmentos que darán cuenta de que su formulación en Grecia siempre iría acompañada de una carga notable de hostilidad frente al que concurriría como adversario. En un pasaje del *Prometeo encadenado*, por ejemplo, encontramos la siguiente advertencia: «Te diré claramente lo que quieres saber, no entrelazando enigmas, sino con palabras claras, como deben ser las dirigidas a los amigos» (Colli, 2011: 335). Este carácter desafiante del enigma es el que justamente quedará simbolizado por la flecha que el hostil Apolo lanzará al hombre, un lanzamiento que a través de su propia evolución histórica terminará deviniendo una porfía entre los mismos hombres y constituyendo el rasgo privilegiado de la sabiduría griega. No en vano, según nuestro autor, la importancia del enigma como desafío proyectado por el dios al hombre irá atenuándose progresivamente con el paso de los siglos, pero aun así podremos comprobar que todavía en Platón seguirá constituyendo un inexpresable místico la manifestación mediante la palabra de una interioridad inefable (Colli, 1994: 47). Un enigma que en otro pasaje de la *Apología de Sócrates* también el filósofo relacionará con su aspecto trágico y perverso, en cuanto que su misma formulación contradictoria iría destinada a confundir al adversario y engañarlo, y que confirmaría que la propia estructura del enigma no iría encaminada a ofrecer substancialmente la verdad o el error de la solución, sino más bien a tejer una trampa en la que si cayésemos, estaríamos destinados a la perdición. Al respecto de esta interpretación del enigma, también Aristóteles añadirá algo en su *Poética*:

Pues la naturaleza del enigma consiste en decir cosas reales, añadiendo cosas imposibles. Ahora bien, esto no se puede hacer si se respeta la vinculación intrínseca entre los conceptos, pero sí se puede hacer si se trata de una metáfora, por ejemplo: «Vi a un hombre que, con fuego, pegaba bronce a otro» (Colli, 2011: 359).

A la estructura contradictoria y engañosa que Platón otorga al enigma, pues, Aristóteles añade otro rasgo interesante que incumbe a su propia naturaleza: el hecho de permitir decir cosas imposibles a través de un uso metafórico que, sin embargo, señalaría que tras este enigma se ocultaría un fondo real. Si el enigma originariamente escondía la solución del dios, en época de Aristóteles es probable que este ya haya quedado vacío de ese *pathos* de lo oculto, y aun así, la caracterización del estagirita nos sigue demostrando que el enigma sigue siendo visto en pleno siglo IV a. C como la formulación de un problema que permitirá abrir una búsqueda. Sobre esta búsqueda, precisamente, Colli verá la vinculación que mantendrá la sabiduría con la dialéctica. En efecto, si originariamente proponer un «problema» consistió en formular un enigma, es plausible plantear que ese fondo enigmático, una vez secularizado, quedara recogido en la formulación de la pregunta dialéctica.

IV. LA EXPRESIÓN SAPIENCIAL GRIEGA COMO UNA EXPRESIÓN ONTOLÓGICA POLÍTICA SIN FUNDAMENTO

Sin lugar a dudas, Giorgio Colli ha sido uno de los autores que más nos han ayudado a entender la relación histórica que mantienen el enigma y la dialéctica. Así, en sus orígenes, el primero habría comprendido el germen de una competición intelectual estimulada por el desafío del dios, un desafío que, una vez acallada esta presencia divina, habría tomado impulso en la pregunta dialéctica planteada por el interrogador al interrogado.

...más que nada, [misticismo y racionalismo] habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental. La dialéctica interviene cuando la visión del mundo del griego se vuelve más apacible. El fondo escabroso del enigma, la crueldad del dios hacia el hombre van atenuándose, quedan sustituidos por un agonismo exclusivamente humano (Colli, 1994: 68-69).

Así es: el interrogado que responde a la pregunta dialéctica planteada por el interrogador ya no se encuentra en el extravío trágico al que lo sometía el enigma del dios. Pero, más aún, «muerto el dios», lo destacable

es que tampoco la respuesta adecuada al problema planteado decidirá su suerte:

El interrogado resuelve la alternativa con su tesis, afirmando algo que se pondrá a prueba, pero que por el momento se acepta como verdadero. Quien debía responder al enigma tenía dos opciones: o callaba y quedaba derrotado al instante, o se equivocaba y la sentencia procedía del dios o del adivino. En cambio, en la discusión, el interrogado puede defender su tesis. Pero, por regla general, esa no le servirá de mucho. El perfecto dialéctico lo encarna el interrogador: este formula las preguntas, guía la discusión disimulando sus trampas fatales para el adversario a través de los largos rodeos de la argumentación, las peticiones de asentimiento sobre cuestiones indiscutibles y aparentemente inofensivas, que, en cambio, resultarán esenciales para el desarrollo de la refutación. Recuérdese el carácter de Apolo como dios «que hiere de lejos», cuya acción hostil es diferida: eso lo encarna de forma típica el interrogador dialéctico, que, sabiendo que va a vencer, se entretiene, saborea de antemano la victoria, interponiendo las tramas errabundas de su argumentación (Colli, 1994: 68-69).

Lo más interesante, pues, es que Colli nos plantea una supuesta porfía dialéctica original que se presentaría en este caso como «des-fundamentada». Y decimos «des-fundamentada» porque las consecuencias de ese juego sustentado aún por el influjo del arma homicida apolínea que nos descubrirá, y que consistirá en vencer al adversario dialéctico independientemente de la opción que este elija, si no trágicas, sí que serán completamente destructivas para el esclarecimiento de la verdad:

Cualquier juicio en cuya verdad crea el hombre, puede refutarse. No solo eso, sino que, además, toda la dialéctica considera indiscutible el principio del tercio excluso, o sea, que considera que si una proposición se demuestra como verdadera, eso significa que la proposición que la contradice es falsa, y viceversa: así que en el caso en que el primero se demuestre como verdadera la proposición que la contradice, resultará que ambas proposiciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo, lo que es imposible. Tal imposibilidad significa que ni una ni otra proposición indican algo real, ni siquiera, un objeto pensable (Colli, 1994: 74-75).

La dialéctica, en cuanto mecanismo que se pondrá en escena sobre un fondo escabroso y misterioso, y bajo el supuesto de que tendrá como objetivo destruir la necesidad de cualquier principio rector, verdad o *arkhé* defendido a priori, hará de la contingencia un terreno posible. Una contingencia que, a la vez, colocará a esta porfía sapiencial en un terreno ontológico interesante, pues es cierto que antes incluso de quedar supeditada a un problema metafísico, podríamos decir que planteará un problema

de ámbito político. La sabiduría organizada en torno a la expresividad dialéctica y oral que nos propone Colli será política, ciertamente, porque nacerá en el mismo momento en que se dé por rota la respuesta divina anteriormente sustentada por el dios, cuando solo el concepto de lo posible proporcione las claves que darán inteligibilidad a una realidad contingente pensable, justificable y transitable para el hombre (Garcés, 2002: 135).

V. EL LOGOS NO ES, CON TODO, UN REINO DE LIBERTAD Y OPINIÓN

Es cierto que la sabiduría griega sustentada sobre ese juego dialéctico que permitirá defender la posibilidad de la respuesta hará de la contingencia un terreno firme que pisar. Es decir, la apertura de un discurso humano que más que cerrado a la solución de una imagen, representación o respuesta adecuada brindada amablemente por el *Apolo Phoibos*, quedará abierto a la expresión inagotable de un misterio protegido por los designios crueles del *Apolo Aphētōr*. Podríamos decir entonces que el nacimiento de la sabiduría será entendido por Colli como un proceso inicialmente deliberativo y combativo dispuesto a señalar un intangible a través de una especie de proceso apofántico que comportará la definición negativa de *eso* que precisamente ese intangible no es. O dicho a la inversa: una sabiduría, en definitiva, que será el reflejo místico en el que naufragará cualquier posibilidad de decir positivamente el *arkhé* (Montevecchi, 2004: 135).

Lo que resulta más sugestivo para nosotros ahora, sin embargo, es destacar que esa contingencia que otorgará al logos deliberativo propuesto por Colli un carácter inicialmente más político que metafísico no sería prometida en sus orígenes como un reino de libertad y de opinión, sino confirmada por la necesidad que nos ofrecerá la alternativa de la pregunta dialéctica. Y es que, como dice Marina Garcés, la noción de posibilidad que habita en el corazón de esta pregunta dialéctica que abrió el juego ontológico-político griego se edifica sobre una estructura bipolar, disyuntiva (*o bien... o bien*) que, no obstante, no podrá apuntar a la identidad sin remitir al mismo tiempo a una noción contraria e igualmente posible (Garcés, 2002: 55). Una pregunta fundada, en definitiva, sobre la necesidad de una alternativa que permitirá el juego de la elección y que podremos ver fraguarse en el mismo quehacer de la producción gnoseológica presocrática.

Siguiendo la particular historia del logos a la que apunta Colli, podemos entrever que esta estructura dialéctica originaria que acogería en

su yugo tanto la contingencia como la necesidad sería por primera vez enviada con la intervención histórica de Parménides. No de otra manera, este presocrático, aun representando para Colli al sabio interrogador que pondría en juego ese logos combativo mediante la pregunta y las dos vías que nos propondrá, presentaría a la vez una novedad importante, que consistiría en ofrecernos una única solución para esta interrogación⁵. Efectivamente, Colli interpretará la famosa sentencia parmenidiana vertida en el fragmento B6, 1 DK (que traducirá en *La naturaleza ama esconderse* y en *Gorgias y Parménides* como: «Es necesario decir que “lo que es” es») a modo de respuesta a la pregunta dialéctica universalizada que se formularía en B2, 1-4 DK («¿Es o no es?»). Una respuesta que, a modo de conclusión, se desarrollaría a través de una argumentación lógica deductiva construida a partir de las dos premisas que formarían los siguientes versos del mismo fragmento: «Pues es posible que sea, mientras que la nada no es posible»⁶.

La novedad que presentaría Parménides consistiría, en primer lugar, en haber sido capaz de sintetizar la pregunta constitutiva de la dialéctica de la forma más universal («¿Es o no es?»). Pero, en segundo lugar, también en haber logrado dar una respuesta a la misma interrogación mediante un *es* cuyo objetivo sería inmovilizar lo fenoménico en una expresión de suprema plasticidad, el *ser*, con la intención de proclamarse vencedor de ese *agón* político que precisamente el de Elea querría superar. Así es, según Colli, y a diferencia de sus predecesores, Parménides, cuando proclame su respuesta, esta vez no lo hará lógicamente de un modo contingente, sino necesario. Es decir, afianzando como conclusión un «es necesario decir y pensar que “lo que es” es» que, al mismo tiempo que proclamará esta vía del *ser* como *la única posible*, también irá destinada a vetar la noción contraria e igualmente posible que con anterioridad podía presentar el contrincante dialéctico ante su pregunta. El paso de Parménides supondrá,

5 Cfr. Colli, 2013: 149-168.

6 B6, 1-2 DK; (Colli, 2008a: 166). Visto así, el progreso de esta argumentación iría de la siguiente manera: mientras que «la nada» no es posible» (1a premisa), al menos el camino de «lo que es» es posible» (2 premisa), y por tanto caemos en la necesidad de decir y pensar que «lo que es» es» (conclusión). Esta demostración, siempre según la visión de Colli, entroncaría con la que se daría en B8, 15 y ss.: «La decisión respecto a estas cosas está en esto: es o no es. Ha quedado decidido, como es necesario, abandonar uno de los dos caminos, que está fuera del νόος y no tiene nombre (pues no es el camino verdadero); en cambio la otra es que es y es legítima, real» (Colli, 2013: 202).

en consecuencia, un salto de la contingencia a la necesidad lógica que comportará el arrinconamiento del fondo misterioso⁷, un asentamiento del ámbito de la solución que, como veremos más adelante, será instructora del orden que gobernará la futura *politeia* griega.

VI. DIALÉCTICA FRENTE A RETÓRICA. DE PARMÉNIDES A GORGIAS

A través del juego de la discusión dialéctica instaurada sobre los designios del arco apolíneo hemos aprendido con Colli que el auténtico logos griego siempre fue palabra viva en su arrojarlo contra las palabras de los otros hombres, una discusión oral y siempre inacabada que, no obstante, al instaurarse sobre la significación de un fondo misterioso y problemático, permitiría a la par el desarrollo de una argumentación lógica y sus principios, destinada más que a la construcción de un sistema de pensamiento basado en el fundamento y comunicable, a la destrucción de cualquier argumento defendido por el contrincante dialéctico. En este sentido, como hemos visto, Colli otorgará a lo largo de toda su obra un papel cardinal a la figura de Parménides. Para empezar, por el despliegue lógico con el que el de Elea habría contribuido⁸, pero no menos por haber universalizado la pregunta dialéctica y ofrecernos dos vías abstractas para su investigación. La del *ser*, como hemos visto, sería la única posible de transitar. La del *no ser* nos llevaría a un *no es posible*, y en caso de seguirla, a un camino insondable que ahondaría aún más en esta negación en que se habría fundamentado la original dialéctica destructiva griega hasta entonces, y que, precisamente, Parménides querría evitar con el fin de ofrecernos un principio sólido para el conocimiento⁹. Una dualidad frente a la cual, empero, Zenón, al que Colli considerará discípulo de Parménides, tomaría una actitud de desobediencia frente al maestro (Colli, 2006: 21-22):

En vez de abandonar el camino destructivo del *no ser*, es decir, de la argumentación dialéctica, Zenón lo sigue hasta sus últimas consecuencias extremas. Podemos

7 Es cierto que Parménides aún deja abierta la posibilidad del “no ser”, aunque de una manera perspicaz, pues recordemos que en griego “no ser” significa “no es posible” y por tanto esta opción deviene un insondable, un innombrable.

8 Colli verá ya contenido implícitamente el principio de contradicción en el planteamiento desarrollado por Parménides en el fragmento 28B8 16 DK.

9 Colli dirá: «El Περὶ φύσεως es una fábula para los hombres, donde Parménides acepta completamente el terreno político, indicando la sabiduría que da la victoria» (Colli, 2008a: 152).

suponer que las generaciones anteriores habían realizado una obra de demolición particular casual, ligada a la contingencia de interlocutores dialécticos individuales y de problemas teóricos particulares, probablemente vinculados a la esfera práctica y política. Zenón generalizó esta investigación, la amplió a todos los objetos sensibles y abstractos. De este modo, la dialéctica dejó de ser una técnica agonística para convertirse en una teoría general del logos. La destructibilidad dialéctica [...] solo con Zenón alcanza ese grado de abstracción y de universalidad que la transforma en nihilismo teórico, frente al cual cualquier creencia, cualquier convicción, cualquier racionalidad constructiva, cualquier proposición científica resulta ilusoria e inconsistente (Colli, 1994: 77).

Esta teoría general de logos zenoniana fundada sobre la vía de la negación será revisada con detenimiento en *Filosofía de la expresión* a partir de una denominada *ley de la deducción general* que alojaría el *principio de contradicción triangular* como principal mecanismo para su proclamación. Un principio, este último, capaz de poner de manifiesto las paradojas en las que el objeto de investigación dialéctica podía llegar a incurrir, siempre que se aceptara el uso conjunto del principio modal junto a los de contradicción y tercio excluso¹⁰. El logro que Colli otorgará a Zenón con la formulación de sus famosas aporías habría consistido —como dirá esta vez en *El nacimiento de la filosofía*— en lograr probar que cualquier objeto sensible o abstracto afirmado mediante un juicio existiría y no existiría al mismo tiempo, y además, se demostraría que es posible y al mismo tiempo imposible, una contradicción que, en definitiva, permitiría la destrucción de cualquier objeto e incluso su carácter pensable, y con ello, la teorización del carácter ilusorio de la realidad (Colli, 1994: 78).

Bien, pues será sobre esta vía de la negación teorizada por Zenón, y raramente explorada por la filosofía clásica, donde podremos fijar el lugar ocupado por Gorgias en la particular historia de la sabiduría griega que nos cuenta Colli. Este, sin duda, será conocido por declarar drásticamente el nihilismo aún encubierto por Zenón, pero por hacerlo de una manera que ciertamente anularía cualquier posibilidad ya de apelar a ese fondo oculto o misterioso sobre el que se había fundamentado la anterior dialéctica. No de otro modo: su famoso «Nada existe; si existiera, no sería cognoscible; si fuese cognoscible, no sería comunicable» devendrá la conclusión de una argumentación completamente destructiva para la edificación de cualquier sistema de pensamiento, pero, de igual modo, también parecerá poner en

10 Cfr. Colli, 1996: 180-181; 135-139.

duda la misma naturaleza divina o, al menos, como dice Colli, conseguirá aislarla completamente de la esfera humana (Colli, 1994: 85). El paso que dará Gorgias no tendría que ser sopesado únicamente en el umbral de una reafirmación del contenido nihilista abierto por Zenón, sino más bien en el contexto de un cambio en la forma de expresividad o exteriorización de este nihilismo. Y es que nuestro autor nos recordará que el escepticismo que transpira la sentencia de Gorgias se desarrollará a caballo del nuevo escenario cultural que confluirá en la Atenas del siglo V a. C., un escenario donde el antiguo lenguaje privado o destinado al cara a cara que había regido las discusiones orales eleáticas será progresivamente substituido por un lenguaje retórico amante de la estética y dirigido al público en general.

De esta manera, la *retórica* que nos presentará Colli se erigirá como una técnica oral construida sobre los mismos principios y reglas sobre las que se injertaba el tronco de la dialéctica, aunque con el añadido de que este nuevo discurso tenderá en este caso a tomar formas expresivas influidas por la ornamentación y destinadas a convertirse en un discurso persuasivo ante el ciudadano. Bajo la exteriorización nihilista que muestra Gorgias, se esconden los indicios de una actitud divulgadora y exhortadora que perseguirá la aprobación general más que la confrontación con el enemigo dialéctico, un discurso, en definitiva, dirigido al poder, que anulará el fondo misterioso y significativo de la palabra oral y dará paso a un nuevo elemento esencial para la comunicación: la escritura. Desde luego, se puede entrever una relación esencial entre el arte de hablar frente al público (*retórica*) y la escritura literaria que se desarrollará a partir del siglo VI a. C, no en vano: «Los oradores escribían sus discursos y después los aprendían de memoria, una vez que los habían transformado en expresión plástica» (Colli, 1994: 85).

VII. ONTOLOGÍA POLÍTICA DEL ARCO FRENTE A LA DE LA LIRA

En atención a lo observado hasta aquí, podemos conjeturar que bajo la mirada que nos propone Colli, tanto contribuye a la forma retórica de la sabiduría la vía afirmativa que nos induce a seguir a Parménides como la negativa que nos impulsa a tomar a Gorgias. Las dos vías, en su carácter enunciativo, convergen en fomentar un carácter exotérico al conocimiento que, en el contexto de este artículo, podemos calibrar más cercano a los diseños luminosos y estilísticos de la lira apolínea que a los combativos de su arco. Y es que será en la búsqueda de este aspecto publicitario en

terminología contemporánea, es decir, destinado a transmitir un mensaje tan efectivo como seductor para el público en general, como la retórica deberá recurrir históricamente al estilismo que le proporcionará la escritura. De aquí que esta última, al menos en su aspecto literario, nacerá, según Colli, íntimamente ligada a la necesidad de hallar un recurso mnemotécnico eficaz para atar de manera estable el orden de las antiguas discusiones dialécticas orales, con el fin ahora de comunicar ese tejido u ovillo inextricable a un público indiferenciado. Una necesidad comunicativa que, a sabiendas, hará posible el emparejamiento de la retórica y la escritura en la búsqueda de una *estetización* de esa discusión arcaica, aunque a costa de obviar ese fondo misterioso en el que se sustentaba la palabra oral y que la palabra escrita ya no tendrá la capacidad de evocar.

Hay, pues, una transición entre un tipo de sabiduría oral y otra escrita que Colli señalará ubicada en la Atenas del siglo v, un umbral que se cruzará a caballo de una nueva forma expresiva llamada *retórica* que irá destinada a comunicar ese antiguo contenido sapiencial privado a un público indiferenciado y que, con el paso del tiempo, terminará declarándose como *filosofía*. De hecho: ¿qué será el diálogo platónico —nos obliga a cuestionarnos Colli— sino la transcripción retórica o literaria de esas antiguas discusiones dialécticas orales, con el fin de presentar en un cuadro narrativo e imaginario los contenidos de esas porfías arcaicas a un lector indistinto ahora?

Esta transformación de la expresividad oral en escrita, sin embargo, también comportará una serie de cambios interesantes a nivel ontológico-político. No en vano, como señalaba hace unos años J. Rancière en su *La mésentente. Politique et philosophie*, la nueva filosofía platónica también contendrá una innovación a nivel práctico que permitirá empezar a pensar la política como la realización de una esencia determinada. En efecto, la *politeia* que Platón defenderá principalmente en los libros III y IV de la *República* y en el libro VIII de la *Leyes* implicará un modo de vida armonizado para una comunidad que empezará a considerarse como una especie de colectivo vivo regulado por su propia ley, una ley ordenadora que, precisamente, se instaurará sobre la base de un principio rector metafísico —un *arkhé*— que hará aparecer el orden y su jerarquía en cuanto fundamentos necesarios para esa comunidad pero que, a la postre, evacuará de ella toda contingencia (Bassas, 2017: 71). Los indicios

de esta denominada *archipolítica* detectada por Rancière en el ideario político platónico podrán ser rastreados ya, dentro del marco colliano en el que trabajamos, tanto en la respuesta como fundamento que nos ofrecía Parménides como en la «retorización» del nihilismo que nos presentaba Gorgias. Y es que ambas posturas, como veíamos, ya contribuían a despertar un orden de lo visible y de lo decible (Rancière, 1995: 73-74) que clausurará el espacio de la significación o del *semainen* tan característico de la palabra oscura lanzada por el arco apolíneo, para abrirlo ahora a la palabra palmaria que emanará de su lira. Así es: si a nivel simbólico eran anteriormente los designios de *Apolo Aphētōr* los que permitían el prelude de una ontología de tipo político basada en la confrontación de los contrincantes dialécticos por expresar un fondo misterioso o interioridad inasible, ahora serán los designios del *Apolo Phoibos* los que permitirán una nueva ontología-política establecida en torno a la representación de un fundamento.

Tras la vía a seguir que nos sugieren Parménides y Gorgias encontramos un principio o fundamento que, al menos para Colli, nacerá para apaciguar las contradicciones políticas anteriormente soportadas por el griego. Un *arkhé*, por lo tanto, que deberá ser considerado como la antítesis perfecta a ese carácter político griego arcaico basado en el agonismo y la contingencia. A esta *vía de la verdad*, en consonancia, ya no se accederá mediante la porfía oral, sino a través de un flamante lenguaje escrito capaz de desarticular toda oscuridad y convencer al hombre de la necesidad de comportarse de acuerdo a esta. La filosofía, efectivamente, en cuanto forma expresiva ligada a la escritura y, por lo tanto, transmisora de un conocimiento destinado a la comunidad deberá ir emparentada a una organización política que contenga ese conocimiento en la praxis. Es decir, a un régimen o constitución política que será el simulacro práctico de ese fundamento metafísico que se quiere transmitir.

La *politeia* platónica, nos advierte Colli, contendrá el germen de una ontología de la representación, pero se instaurará a costa de obviar la falsificación que supondrá expresar de modo claro y visivo ese fondo oculto que anteriormente solo se había permitido intuir a través de la palabra confusa del Apolo *Aphētōr*.

En este aspecto, es interesante finalmente centrarse en las innovaciones que Colli concederá a Aristóteles en el campo lógico y que, seguidamente,

veremos vinculadas a este desarrollo ontológico-político tratado. Examinándolas, podemos concluir que la principal contribución del estagirita en este ámbito habría sido precisamente la de recoger en su *Organon* una síntesis de la lógica desarrollada por la dialéctica hasta el momento, aunque, eso sí, reduciendo la ambivalencia modal (posible-necesario) que esta reuniría a un ámbito simplemente asertorio o cualitativo. Bien, pues esa transformación lógica que sin duda contribuiría a convertir el conocimiento en una serie de juicios afirmables o negables con el fin de ser comunicables jugará en el mismo terreno en el que lo hará la palabra filosófica escrita. Verdaderamente, la lógica clásica que nacerá de la mano de Aristóteles, y que se desarrollará hasta la lógica matemática que impera en nuestros días, partirá de la aceptación de una serie de postulados que, según nuestro autor, surgirán como simples concesiones necesarias a las aporías presentadas por los *logoi* zenonianos¹¹, premisas tomadas entonces como válidas con la intención de salvaguardar algún tipo de conocimiento válido y aceptado por todos. Frente a la palabra privada y oral lanzada contra el adversario dialéctico siempre dispuesto a modular su sentido, ahora la palabra escrita, filosófica, procederá separando definitivamente al universal de la interioridad de la cual procedía, para erigir su identidad bajo el testimonio de una comunidad. Esta fijación se producirá en el ámbito del conocimiento, pero también la podremos ver reflejada en el terreno político. Y es que entre una política oral basada en la confrontación dialéctica y otra basada en el acatamiento de un fundamento regulador se articula el cierre del abismo ontológico de la significación que Colli nos invita a recorrer. Hay algo siniestro en la escritura como recurso expresivo,

¹¹ Colli planteará la reducción histórica de la ambivalencia modal lógica (posible-necesario) a un ámbito simplemente asertórico o cualitativo, como fruto de la contradicción que en el mismo desarrollo dialéctico habría hecho imposible la aplicación de los principios de no contradicción y tercio excluso —válidos y hechos a la medida de los objetos necesarios que podían ser «o» no ser simplemente— a los objetos contingentes que, contrariamente, podían ser «y» no ser a la vez. Una contradicción recogida en *Filosofía de la expresión* con el nombre de triangular que no haría más que poner de manifiesto las paradojas en las que el objeto de investigación dialéctico podía llegar a incurrir, y que efectivamente sería utilizada por sabios como Zenón de Elea para forjar su logos destructivo. Precisamente, el papel que Colli otorgará a Aristóteles dentro de todo este entramado será el de recoger en su *Organon* la síntesis lógica de estos principios, pero también el de rehuir de esas paradojas irresolubles ocultando ese principio modal que las hacía posibles. (Colli, 1996: 135-139).

denunciará Colli reiteradamente en su obra, pues no debemos olvidar que esta nacerá como un recurso diseñado para trasladar a un público callado, sin capacidad de respuesta, ese enredo de palabras dialéctico antes confiado a la facultad memorística de los protagonistas dialécticos, un paso en que se confundirá el medio con el fin y cuya mezclanza intencional implicará un gesto de poder. El dilema recae en que la obra escrita que recoge el principio metafísico, gnoseológico o la simple ley regulativa, siempre se exhibe ante un interlocutor silencioso e imposibilitado para modular su sentido, y por ello tiene el riesgo de terminar convirtiéndose en tratado doctrinario. Es este un dilema que se materializará simbólicamente en el momento en que solo seamos capaces de oír las notas de la bella lira apolínea y dejemos de agudizar el oído para percibir el chasquido amenazante de su arco.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aragall Tusell, N. (1993): *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos.
- Bassas, X. (2017): *Jacques Ranciere: L'assaig de la igualtat*. Barcelona: Gedisa.
- Colli, G. (1980): *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- Colli, G. (1994): *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Colli, G. (1996): *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela.
- Colli, G. (2006): *Zenón de Elea*. México: Sexto Piso.
- Colli, G. (2008a): *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela.
- Colli, G. (2008b): *La sabiduría griega II*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2009): *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Colli, G. (2010) *La sabiduría griega III*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2011): *La sabiduría griega I*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2013): *Gorgias y Parménides*. Madrid: Siruela.
- Colli, G. (2020): *Apolíneo y dionisiaco*. Madrid: Sexto Piso.
- Detienne, M. (2001): *Apolo con el cuchillo en la mano*. Madrid: Akal.
- Garcés, M. (2002): *En las prisiones de lo posible*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia»*. (2001). Madrid: Gredos.
- Homero. (2010): *Íliada*. Madrid: Gredos.

Montevecchi, F. (2004): *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Torino: Bollati Boringhieri.

Rancière, J. (1995): *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Gallimard.

MARC BOQUÉ es licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona y doctor en Filosofía por la Universidad de Zaragoza. Desde el año 2013 es profesor colaborador en el Área de Artes y Humanidades de la UOC, donde imparte las asignaturas de Filosofía Moderna y Contemporánea tanto en el grado de Humanidades como en el de Antropología y Evolución Humana. Actualmente también es profesor del máster universitario de Filosofía para los retos contemporáneos impartido por esta institución y miembro del grupo de investigación MUSSOL.

Líneas de investigación:

-Filosofía de la expresión moderna y contemporánea: F. Nietzsche, B. Spinoza, G. Colli.

-Filosofías de la diferencia: G. Deleuze, M. Foucault, J. Butler.

-Imaginación, temporalidad, trabajo, precariedad, multitud contemporánea.

Publicaciones recientes:

- «Reimaginar el tiempo de la condición póstuma. Una aproximación desde de activación del esquema “y si”—“entonces” en cuanto thought experiment». Publicado en enero de 2022 en Garcés, Marina (coord.). «Ecología de la imaginación» en *Art nodes*, nº 29, pp. 1-8.

- «La memoria como factum metafísico en la filosofía de la expresión de Giorgio Colli» Publicado el 5/08/2020 en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, nº53, Universidad Complutense de Madrid, 2020, pp.141-148

- «¿Quién hizo imaginar a Einstein destellos de luz en las ventanas de los trenes vistos desde los andenes?» Publicado el 1/6/2016 en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 53, Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia. Universidad de Sevilla, 2016, pp. 63-85

Dirección electrónica: mboquep@uoc.edu