

NIETZSCHE Y LOS GRIEGOS

Arsenio Ginzo Fernández
Universidad de Alcalá

I. NIETZSCHE Y LOS GRIEGOS. EL HORIZONTE HISTÓRICO

Al abordar a un gran pensador como Nietzsche, es preciso reconocer que ha planteado pocos temas con tanto apasionamiento y penetración como el problema del legado cultural griego. El tema «Nietzsche y los griegos» constituye un problema estelar a la hora de investigar el pensamiento de este conflictivo, discutido y paradójico autor. Esto es cierto particularmente si nos referimos al joven Nietzsche, primero estudiante, y después profesor, de filología clásica. No obstante, de alguna manera su veneración por Grecia va a permanecer hasta el final de su vida.

Nada más lejos en este caso de una mera dedicación erudita puesto que la verdadera intención de Nietzsche va a consistir en buscar una nueva comprensión de Grecia y a través de la misma en propiciar un nuevo diálogo entre el legado de los griegos y el mundo moderno. A pesar de todos sus espejismos y unilateralidades, pensamos que Nietzsche alcanzó en una medida importante la meta que se propuso y que por ello ha de ser considerado como un autor imprescindible a la hora de estudiar la pervivencia del mundo clásico en la Edad Moderna.

Cabría afirmar con K. Reinhardt que los griegos representaban para Nietzsche «un mundo de modelos, de ejemplos, de esperanzas, y también de

malentendidos geniales»¹. Especialmente la obra del joven Nietzsche está llena de pronunciamientos enfáticos a este respecto, no dudando en afirmar que los griegos poseen para él un valor análogo al que los santos poseen para los católicos², cabiendo sin duda considerar esta confesión como una expresión paradigmática de la veneración nietzscheana por los griegos. No resulta nada difícil traer a colación toda una serie de textos que apuntan en la misma dirección.

He aquí algunos de ellos. En su ensayo juvenil sobre el porvenir de los centros educativos, Nietzsche encuentra profundamente insatisfactoria la situación en que se encuentra la enseñanza de su tiempo, no pudiendo menos de volver su mirada hacia la Antigüedad clásica, a modo de contrapunto. Esa Antigüedad se le presenta al joven Nietzsche como «la auténtica y única patria de la cultura»³, de forma que al buscar un referente para una reforma en profundidad del universo educativo, Grecia se le presenta, también a él, como el país de la nostalgia, también él experimenta la nostalgia de la «patria griega»⁴. Si Hegel no dudaba en utilizar la expresión «bautismo profano» para referirse a la función que desempeña en el joven educando el contacto con la Antigüedad, Nietzsche por su parte no vacila en calificar esas virtualidades educativas del legado clásico como una especie de «imperativo categórico concreto de cualquier cultura»⁵.

En última instancia tal posición privilegiada del mundo griego consiste a juicio de Nietzsche en que los griegos habrían desarrollado la más profunda posibilidad de existencia humana, y de ahí su valor referencial para las futuras generaciones⁶. En definitiva, los griegos son para el joven Nietzsche el «único pueblo genial» de la Historia universal, aquel pueblo que, en condición de tal, constituye el capítulo más heroico en los anales del espíritu humano. Por ello el cometido y la historia de Europa han de consistir en ser una prolongación de la historia griega⁷.

¹ K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, 346.

² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Bd. VII, 18. (En adelante: KSA).

³ KSA, I, 686.

⁴ *Ibid.*

⁵ KSA, I, 741.

⁶ KSA, VII, 285.

⁷ KSA, II, 311. Según escribe W. Nestle, el mundo griego no es para Nietzsche sólo pasado, sino también presente y futuro (Cf. *Id.*, «Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie», en *Neue Jahrbücher für die klassische Philosophie*, 29, 1912, 555).

Aunque tales declaraciones enfáticas abundan, como queda apuntado, en los escritos pertenecientes al primer período, la veneración por los griegos, aunque matizada, perdura hasta el final de su vida. Así, por ejemplo, cuando en su época final escribe un «Ensayo de autocrítica» respecto a su obra juvenil *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche no va a dudar en seguir refiriéndose a los griegos como a la «especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir»⁸.

El propósito de estas páginas consiste en examinar con más precisión y rigor el alcance concreto, al menos en algunos de sus aspectos fundamentales, de esa visión de los griegos que queda sugerida en los textos a que nos hemos referido. Al cumplirse el primer centenario de la muerte del filósofo, en 1900, muchas son las miradas que se vuelven sobre su obra y su proyección sobre el pensamiento contemporáneo. Pensamos que en esta relectura de la obra de Nietzsche no podía faltar un aspecto tan fundamental de la misma como es el significado de los griegos para su visión del mundo. Para Nietzsche la mirada crítica al pasado le va a servir para encontrar motivos y estímulos para proyectarse sobre el futuro.

No obstante, para empezar, quizá convenga evocar brevemente el helenismo alemán o, si preferimos, la «grecomanía» alemana, en cuyo horizonte se va a situar Nietzsche en su doble condición de prolongador de esa tradición y a la vez de su radical cuestionador. Aunque con cierta dosis de simplificación, se ha podido afirmar con fundamento que los países que en el mundo moderno se han destacado sobre los demás como protagonistas del renacimiento de la Antigüedad habrían sido la Italia del siglo XV y la Alemania de los siglos XVIII y XIX. Con la diferencia, no obstante, de que en el primer caso se trataría primordialmente de la recuperación del legado de Roma o en todo caso de una Antigüedad romanizada. De ahí, por ejemplo, la frecuente traducción al latín, en pleno Renacimiento, de los clásicos griegos. En el caso de Alemania, por el contrario, se habría intentado conectar directamente con el mundo griego, con su lengua y con sus textos tanto de orden artístico y literario como filosófico⁹. Hace tiempo que W. Rehm en un libro famoso¹⁰, aunque excesiva-

⁸ KSA, I, 12.

⁹ Véanse, por ejemplo, H. Lloyd-Jones, «Nietzsche and the Study of the Ancient World», en James C. O'Flaherty y otros (eds.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill 1976, 4; M. S. Silk and J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge 1990, 4 ss.

¹⁰ W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, Leipzig 1938.

mente ditirámico, llamó la atención sobre esta circunstancia y sobre su significado para la vida cultural alemana.

Al protagonizar de una forma tan decidida el renacimiento del mundo griego, los autores alemanes estaban dominados por una especie de conciencia de misión histórica que les impulsaba a sentirse como los herederos de la «auténtica» Grecia (das echte Griechentum), a diferencia de lo que ocurriría en otros países europeos¹¹. Se aspira a que mediante una especie de palingenesia el legado griego lograra sobrevivir en el mundo germánico. De ahí que ese renacimiento de la Antigüedad griega que tan fuertemente se hará sentir en el ámbito alemán desde los descubrimientos y los escritos de Winckelmann y los ensayos de Lessing, sobre todo el *Laocoonte*, vayan más allá de un enfoque erudito. Los griegos se presentan más bien como modelos para la Alemania moderna, a la búsqueda de una nueva identidad. Con toda nitidez lo confirma W. von Humboldt al abordar el problema del «carácter de los griegos»: «Los griegos no se limitan a ser para nosotros un pueblo cuyo conocimiento histórico nos sea útil sino que son ideal»¹².

De ahí que quepa comenzar diciendo que estamos ante una recepción de carácter idealizante y estetizante. Aquello que Winckelmann creía descubrir en las estatuas griegas: una noble sencillez (edle Einfachheit) y una serena grandeza (stille Grösse), va a ser aplicado por los grandes representantes de la literatura alemana, desde Herder hasta Goethe, pasando por Schiller y Hölderlin, a la apropiación alemana de los textos de la literatura griega. Se consolida así una visión idealizada en la que se subraya la armonía, la serenidad del ideal griego de belleza, y al mismo tiempo de una humanidad plena, si bien, para hacer justicia a la complejidad del movimiento, sería preciso reconocer diferencias no irrelevantes entre los protagonistas de la gran literatura alemana.

En este horizonte un autor como Schiller que en varios pasajes de su obra se había referido al mundo griego –recuérdese su célebre poema de 1788 *Los dioses de Grecia*– no puede menos de evocar el mundo griego como contrapunto de la humanidad actual. Así argumenta en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*: «si observamos con un poco de atención el carácter del tiempo presente, tiene que maravillarnos el contraste que se advierte entre la forma actual de la humanidad y la antigua, sobre todo la griega... Los griegos

¹¹ S. Mas, *Hölderlin y los griegos*, Madrid 1999, 14.

¹² W. von Humboldt, *Werke*, II, Stuttgart 1961, 65.

no sólo nos avergüenzan por una sencillez que es ajena a nuestra época; son al mismo tiempo nuestros rivales, y a menudo nuestro modelo»¹³.

Tampoco se iba a quedar atrás Goethe al invitar enfáticamente a que cada uno fuera un griego a su manera, pero que lo fuera. La referencia a Grecia se halla presente en su obra por doquier. Sea suficiente con referirnos aquí al profundo significado de la confrontación en *Fausto II* entre Fausto que representa al hombre moderno, concebido desde una óptica germánica, y Helena que simboliza ante todo a la Antigüedad griega. Se ofrecía así un marco idóneo para escenificar las posibilidades y límites de una confrontación entre el mundo griego y el mundo moderno. No obstante, si hubiera que destacar a un escritor de este período que haya vivido con especial patetismo el problema del legado griego y su relación con el mundo alemán, ese honor parece competirle en primer lugar a aquella especie de «monje helénico» que fue Hölderlin. Tanto su novela *Hiperión* como su tragedia *La muerte de Empédocles* dan testimonio fehaciente de ese diálogo apasionado. Un talante que queda reflejado paradigmáticamente en los primeros versos de su poema *Der Einzige*:

Was ist es, das
An die alten seligen Küsten
Mich fesselt, dass ich mehr noch
Sie liebe, als mein Vaterland?

O bien aquellos otros versos en los que el poeta habla de su voluntad de edificar y levantar de nuevo el templo de Teseo y «los estadios, y allí donde vivió Pericles». Nadie en el Clasicismo alemán había vivido con tanto patetismo el problema del sentido de Grecia para el mundo alemán como Hölderlin.

También la filosofía se sumaba a esta peculiar confrontación germánica con el mundo griego. Un protagonismo especial compete en este caso a Hegel, compañero de estudios y de aventuras intelectuales de Hölderlin. Si el hombre culto europeo se puede sentir en Grecia como en «casa», ello sería especialmente cierto, a juicio de Hegel, tratándose de «nosotros los alemanes». Cabría dejar a la Iglesia y al mundo del derecho su latín y su romanidad. El saber filosófico y las bellas artes, por el contrario, no sólo tendrían sus raíces en los

¹³ F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid 1963, 42.

¹⁴ F. Hölderlin, *Werke. Briefe. Dokumente*, München 1969, 169.

griegos sino que se habrían desarrollado a partir del espíritu de los griegos¹⁵. Por eso el propio Hegel no tiene inconveniente en concluir su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con un amplio fragmento, en griego, de la *Metafísica* de Aristóteles, a modo de homenaje inusual a un representante de la Antigüedad clásica¹⁶.

Por supuesto, tal estado de ánimo tenía que llevar consigo que tanto los cultivadores de la literatura como de la filosofía se esforzaran por aprender el griego con un apasionamiento análogo al que habían mostrado los jóvenes del Renacimiento en el aprendizaje del latín. Asimismo esta concentración en el mundo griego iba a propiciar la aparición de toda una serie de nuevas traducciones de los clásicos griegos al alemán. Cabría destacar a este respecto al profesor de literatura clásica en Heidelberg, Johann Heinrich Voss, con sus traducciones al alemán de Homero, Hesíodo y de los poetas bucólicos¹⁷.

Este hecho ya nos conduce a la consideración de un segundo enfoque en la recepción de los griegos. Frente a una primera confrontación con el legado griego, de carácter predominantemente literario y estetizante, va a surgir una filología de carácter más científico, que va a tratar de rectificar las unilateralidades de la primera aproximación. Cabría destacar a este respecto la figura de Friedrich August Wolf, que todavía en 1777 tuvo que luchar para matricularse como *studiosus philologiae* en la Universidad de Göttingen. Una generación más tarde la filología clásica ya había adquirido pleno reconocimiento académico, cabiendo afirmar que a comienzos del siglo XIX Alemania se iba a

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Werke*, XVIII, 173. Ed. Suhrkamp.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1959, 463. En otro trabajo anterior nos hemos ocupado en describir las líneas fundamentales de la visión hegeliana de los griegos. Cf. «Hegel y los griegos», en *Polis* 3, 1991, 39/61. Por otra parte cabe observar cómo el propio Heidegger, que prolonga en el siglo XX la tradición de la gran filosofía alemana, sigue compartiendo la convicción acerca de la particular afinidad entre la cultura griega y la alemana. Al ser preguntado en la famosa entrevista con *Der Spiegel* acerca de su opinión acerca de si los alemanes tienen una especial cualificación para protagonizar un cambio en la forma de pensar, responde: «Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento» (Cf. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros escritos*, Madrid 1989, 80).

¹⁷ G. Hightet: *La tradición clásica*, II, México, 1978, 131/132. A este respecto Hegel no duda en afirmar que así como Lutero ha hecho hablar alemán a la Biblia, Voss habría realizado algo similar con Homero (Cf. *Briefe von und an Hegel*, I, 100).

convertir en el centro europeo por excelencia de los estudios clásicos¹⁸, algo que, aunque con altibajos, se va a mantener gran vigor hasta bien entrado el siglo XX. De una forma especial se debe a la intervención de Wolf la transformación de la dedicación a la Antigüedad en ciencia de la Antigüedad, a saber, la llamada *Altertumswissenschaft*.

Centrándonos en los comienzos del siglo XIX, cabe recordar que el gran desarrollo que ahora alcanzan los estudios históricos no podían menos de afectar asimismo a la evolución de la filología clásica. Tal como señala H. Lloyd-Jones, en las primeras décadas del siglo XIX el antiguo enfoque del estudio de los griegos, de carácter más literario y estético, entró en conflicto con el nuevo rumbo de la filología clásica iniciado por Wolf y que se desenvolvía en un estrecho contacto con los hallazgos de la arqueología, la epigrafía y la lingüística comparada¹⁹. La *Altertumswissenschaft* estaba dominada en buena medida por la visión histórica imperante en la época. Es más, este historicismo, fascinado por el auge de las ciencias de la naturaleza, no dudaba en rechazar como «sentimental» y «superficial» la visión que del mundo clásico nos había dejado la época de Goethe y de Schiller, insistiendo ahora por el contrario en la creciente recopilación de hechos, en la especialización, en definitiva en una especie de científicismo muy en la línea de la visión imperante en el siglo XIX. No obstante, un científicismo así entendido, junto con innegables aportaciones, no podía menos de resultar también empobrecedor respecto a la visión de la Antigüedad clásica, cabiendo afirmar que cuando Nietzsche entra en escena como profesor de filología clásica, el estudio de la Antigüedad iba a mostrar distintos síntomas de estancamiento y de erudición estéril²⁰.

Nietzsche en realidad se va a mostrar como un heredero heterodoxo de la confrontación germánica con el legado griego llevada a cabo tanto desde el horizonte de la literatura y de la filosofía como de la ciencia filológica. De ahí la gran complejidad de su empresa y el choque inevitable con la filología de su tiempo. Prolonga sin duda la «nostalgia de Grecia» que habían experimentado tantos espíritus alemanes desde la segunda mitad del siglo XVIII, pero a la vez abraza la ilusión de encontrar una nueva clave para la comprensión del mundo

¹⁸ M. S. Silk and J. P. Stern, *op. cit.*, 11. Por lo que se refiere en concreto a F. A. Wolf, Nietzsche no duda en datar la fecha de nacimiento de la filología en el momento en que aquél decide matricularse como estudiante de filología (KSA, VIII, 14).

¹⁹ H. Lloyd-Jones, *op. cit.*, 5.

²⁰ *Ibid.*

griego. Tarea que en principio no podía por menos de antojarse como extremadamente difícil pues si a lo largo de la cultura moderna había alguna temática que hubiera sido abordada una y otra vez, tal era el legado de la Antigüedad clásica. Como queda dicho, habían sido especialmente los alemanes los que se habían centrado con particular intensidad en la indagación de la Antigüedad griega. Parece que a pesar de la dificultad de su cometido, Nietzsche tuvo éxito, al menos en una medida importante, en su empresa. Quisiéramos mostrar este punto en algunos de sus aspectos fundamentales.

II. NIETZSCHE Y LA FILOLOGÍA CLÁSICA

II.1 El estudio de la filología clásica

Nietzsche ha pasado a la historia sobre todo como uno de los grandes filósofos contemporáneos, que pretende atisbar una nueva era del pensamiento, por más contradicciones, paradojas, ambigüedades y unilateralidades que quepa descubrir en su obra. A lo largo del siglo XX Nietzsche ha ido pasando de una situación de ostracismo a la de ser considerado poco a poco como uno de los grandes «clásicos» del pensamiento contemporáneo. Desde distintas perspectivas y sensibilidades, éste es un hecho comúnmente aceptado hoy. Uno de los aspectos fundamentales de este nuevo clásico del pensamiento consiste en su novedosa interpretación de los griegos. A este respecto es preciso comenzar recordando que Nietzsche, a diferencia de otros grandes filósofos que son también eminentes helenistas, como es el caso de Hegel o de Heidegger, inicia su andadura académica como *studiosus philologiae* y después va a ejercer durante un tiempo como *professor philologiae*. Se trata de un hecho diferencial que no ha dejado de marcar el destino de Nietzsche.

El contacto con el universo de la filología clásica comenzó tempranamente para Nietzsche, durante sus estudios de bachillerato. En efecto, Nietzsche realizó estos estudios no en un centro cualquiera sino en el Instituto Clásico más renombrado de Alemania, en Schulpforta, en donde estudiaron asimismo innumerables destacados filólogos clásicos, entre ellos aquél que va a ser conocido como *princeps philologorum*, Ulrich von Wilamowitz, que pronto se iba a convertir en adversario declarado de Nietzsche.

Se trataba de un centro elitista que se esforzaba por alcanzar la excelencia educativa de sus alumnos, de acuerdo con los grandes ideales clásicos. La

disciplina escolar imperante convertía de alguna forma al centro docente en un establecimiento a medio camino entre el cuartel y el claustro²¹. De alguna forma Schulpforta «imprimía carácter» y creaba relaciones duraderas de los alumnos con el centro y con los compañeros de estudios

Los alumnos eran sin duda familiarizados con los grandes representantes del Clasicismo alemán, pero el auténtico centro de gravedad lo constituía el estudio del legado de la Antigüedad clásica. Así el estudio del griego y del latín suponían más del cincuenta por cien de la carga lectiva de un alumno en Schulpforta. Los autores antiguos eran objeto de un estudio amplio y riguroso que tenía como consecuencia que un alumno de este centro al terminar el bachillerato dispusiera, por lo que a conocimientos clásicos se refería, «de un grado de saber y de dominio de todo punto superior al de cualquiera de los restantes institutos alemanes de enseñanza media»²². Tal fue sin duda el caso de Nietzsche, para quien el griego se iba a convertir prontamente en la materia preferida. Años más tarde va a seguir recordando gratamente las primeras impresiones que produjeron en su espíritu autores como Sófocles, Esquilo, Platón, y también los poetas líricos griegos.

Nietzsche encontró en Schulpforta una temática con la que estará indisolublemente unido el resto de su vida. Ciertamente, no se va a tratar de una posesión pacífica sino que va a constituir el objeto de una confrontación apasionada que le va a hacer romper con muchas imágenes recibidas de la Antigüedad. En esos futuros cuestionamientos tampoco iba a quedar a salvo la enseñanza recibida en Schulpforta. Tal como señala C. P. Janz, en Schulpforta «lo que imperaba era el espíritu crítico de la investigación lingüística erudita, que se desentendía enteramente de los problemas del día y que concedía poca atención a las ciencias naturales emergentes»²³.

Se trata de uno de los reproches que Nietzsche va a dirigir a la filología clásica de su tiempo. Pero de momento es todavía demasiado pronto para que Nietzsche tomara conciencia de tales insuficiencias. En sintonía con ello resulta comprensible que Nietzsche optara por estudiar filología en la Universidad. Inicia sus estudios universitarios en la Universidad de Bonn donde encuentra a la Facultad dividida en torno a dos grandes personalidades: O. Jahn y F. Ritschl. El joven Nietzsche va a pasar por un período de indecisión pero va

²¹ H. Cancik, *Nietzsches Antike*, Stuttgart 1995, 12.

²² C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud*, Madrid 1981, 60.

²³ *Ibid.*, 60.

a terminar optando por Ritschl que encarnaba la filología estricta y rigurosa, que venía a prolongar la línea iniciada por F. A. Wolf²⁴. Tal opción estará cargada de consecuencias para el futuro de Nietzsche. Primero en Bonn y después en Leipzig, Ritschl se convirtió para él en la referencia fundamental en su confrontación con la filología clásica.

A pesar de que sus caminos se van a revelar prontamente como siguiendo rumbos distintos, tanto Ritschl como Nietzsche se van a rendir homenaje recíprocamente. A Nietzsche Ritschl se le presenta como el modelo de profesor íntegro y competente, que se dedica con todas sus fuerzas al cultivo de su disciplina y que sabe contagiar su entusiasmo a sus alumnos. Por ello Nietzsche no duda en referirse a él como a su «excelente maestro»²⁵. Ritschl es para Nietzsche un caso aparte en su universo docente. En este sentido no duda en escribirle a P. Deussen el 4.04.1867: «No puedes imaginarte hasta qué punto me siento vinculado personalmente a Ritschl...Es el único hombre cuyas críticas escucho con gusto, porque todos sus juicios son tan equilibrados y convincentes, y están tan llenos de tacto respecto a la verdad, que él viene a significar para mí una especie de conciencia científica»²⁶. A pesar de haber seguido con el tiempo vías muy diversas, Nietzsche va a conservar su veneración por su antiguo maestro. Así lo confirma todavía en *Ecce homo* (1888) donde escribe: «Ritschl –digo esto con veneración– es el único erudito genial con el que me he encontrado hasta hoy»²⁷.

Ritschl por su parte se dio cuenta muy pronto del alumno excepcional que era Nietzsche y no le escatimó deferencias, estimulándolo a dedicarse a fondo al estudio de la filología clásica. Así cuando durante el tercer semestre de sus estudios universitarios Nietzsche somete a la consideración de Ritschl un trabajo de investigación, el ilustre profesor no puede menos de declarar abiertamente su admiración, manifestándole al joven estudiante que «nunca había

²⁴ Tal como escribe R. Gutiérrez Girardot: «La tendencia inaugurada por Wolf tiene en Fr. Ritschl a su más peculiar y acusado exponente. Ritschl pretende intensificar la orientación científica y afirmar el fundamento riguroso de la ciencia filológica aplicando el método de la investigación inductiva que, en su tiempo, afirmaban con éxito las ciencias naturales» (Cf. *Id.*, *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires 1966, 26).

²⁵ F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, II, 119. (En adelante: SBr.).

²⁶ SBr., II, 205. Véase asimismo SBr., II, 107.

²⁷ KSA, VI, 295.

encontrado nada parecido en cuanto a rigor metodológico y capacidad para establecer relaciones en un estudiante de tercer semestre»²⁸. En consonancia con ello Nietzsche se encuentra en el escogido grupo de alumnos que, por sugerencia de Ritschl, fundan la *Asociación filológica* con vistas a propiciar la profundización en su temática específica, y más adelante pasará a formar parte de la *Societas philologica* a cuyo frente estará el propio Ritschl. En virtud de todo ello Nietzsche encuentra expedito el camino para iniciar la publicación de sus trabajos en la prestigiosa revista *Rheinisches Museum*.

El momento culminante de las deferencias de Ritschl hacia el joven Nietzsche va a tener lugar cuando a finales de 1868 quede vacante en Basilea una cátedra de filología clásica. Cuando a Ritschl se le piden informes acerca de la posible candidatura de Nietzsche para ocupar dicha plaza, la respuesta del viejo profesor no puede ser más elocuente: «Con ser tantas las fuerzas jóvenes que desde ya más de 39 años he visto desarrollarse ante mis ojos, debo decir que *nunca* he conocido a un hombre joven, o lo que es igual, nunca he intentado alentar con todo mi empeño por el camino de mi *disciplina* a ningún joven que haya madurado *tanto* con *tanta* juventud y tanta celeridad como este Nietzsche... Si es constante y Dios le concede una larga vida, profetizo que llegará a situarse en el primerísimo rango de la filología alemana. Tiene ahora 24 años»²⁹.

La recomendación de Ritschl surtió efecto y Nietzsche se va a convertir a tan temprana edad en profesor de filología clásica. Situación verdaderamente excepcional pues Nietzsche no había tenido siquiera tiempo para presentar su tesis doctoral. No puede sorprender que hubieran surgido críticas de nepotismo ante este hecho. Desde la perspectiva actual, no obstante, nos parecen convincentes las consideraciones de un autor como H. Cancik, buen conocedor de la relación de Nietzsche con la Antigüedad. Después de reconocer que Nietzsche al finalizar sus estudios universitarios tenía un pleno dominio del método histórico-crítico y que poseía un excelente conocimiento de la literatura griega, especialmente del período preclásico, incluyendo la filosofía, el mencionado autor concluye señalando: «El juicio de Ritschl sobre Nietzsche y su recomendación de enviar a este estudiante como profesor a Basilea, en mi opinión están justificados, no son ningún panegírico vacío, que Ritschl no necesitaba y que tampoco acostumbraba a hacer»³⁰. Insistimos en que teniendo presentes

²⁸ Cf. C. P. Janz, *op. cit.*, 162.

²⁹ *Ibid.*, 219.

³⁰ H. Cancik, *op. cit.*, 17/18.

las aportaciones y promesas del joven Nietzsche, la apuesta de Ritschl parecía justificada.

Nietzsche se va a convertir así durante una década (1869-1879) en profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, cargo que conllevaba además la obligación de impartir clases de griego en el último curso del Instituto Pedagógico de la ciudad. Se trata de una década fecunda y relativamente sosegada en la vida de Nietzsche. No obstante, al final de la misma se va a ver precisado a solicitar la jubilación anticipada por problemas de salud. Cesa así la relación profesional con la filología y Nietzsche se va a convertir a partir de entonces en un filósofo errante y atormentado que intenta alumbrar un nuevo pensamiento y que en esa apasionada tarea no va a olvidar a sus maestros los griegos. Sin embargo, cuando la enfermedad le obliga a abandonar su puesto de profesor, hacía ya tiempo que Nietzsche había desbordado el marco específico y convencional de la filología, por resultarle a todas luces insuficiente. De mano del arte y de la filosofía, Nietzsche se va a convertir muy pronto en un filólogo heterodoxo que va a tratar de conciliar desde una nueva perspectiva las dos tradiciones germánicas de aproximación a los griegos. Es preciso reparar un poco en esta circunstancia, dirigiendo en primer lugar nuestra atención a la apertura del filólogo Nietzsche al universo filosófico.

II.2 *Philosophia facta est quae philologia fuit*

A pesar de toda la pasión con que Nietzsche se lanzó al estudio de la filología clásica, primero en Schulpforta y después en la Universidad, no tardó mucho tiempo en advertir que por muy útil que le resultaran esos estudios filológicos no podían ser considerados por él sino como un medio, no como un fin último. El inquieto espíritu de Nietzsche se abrió pronto a otros interrogantes buscando en primer lugar una visión más global de la Antigüedad. Se ha de recordar que a lo largo del siglo XIX la creciente especialización en los distintos ámbitos de la llamada *Altertumswissenschaft* implicaba que cada vez resultara más difícil encontrar estudiosos con pretensiones de competencia sobre el conjunto³¹. A este respecto Nietzsche se va a quejar tempranamente de que la mayoría de los filólogos de su tiempo no llegara a formarse una visión de

³¹ M. S. Silk and J. P. Stern, *op. cit.*, 13.

conjunto (*Gesammtanschauung*) de la Antigüedad y de que prefiriera perderse en el análisis de un detalle del cuadro antes que admirar los grandes rasgos del mismo³². Tal circunstancia venía a implicar para Nietzsche la apertura de la filología a la filosofía.

Incluso la venerada figura de Ritschl se iba a mostrar en este punto discrepante de Nietzsche, pues se encontraba plenamente centrado en su temática específica, que respondía adecuadamente a sus intereses intelectuales y por ello no podía ver con buenos ojos que los filólogos se preocuparan por cuestiones filosóficas. Tal va a ser, no obstante, el caso de Nietzsche, en una medida que Ritschl no pudo haber sospechado al apoyar tan decididamente su candidatura para la cátedra de Basilea.

Ya en la misma lección inaugural de Basilea, que lleva por título *Homero y la filología clásica*, Nietzsche no duda en recurrir, para documentar su visión del problema, a una frase de Séneca, extraída de la carta 108 a Lucilo: *quae philosophia fuit, facta philologia est*. Pero Nietzsche va a invertir la frase y el sentido al afirmar: *Philosophia facta est quae philologia fuit*. Vemos así que la filosofía reclama sus fueros, su protagonismo. El quehacer filológico ha de recibir según ello su sentido último desde el horizonte filosófico. Nietzsche no deja dudas a este respecto: «Con eso debe quedar manifiesto que toda y cualquier actividad filológica debe estar cercada y albergada por una concepción filosófica del mundo, en la que todo individuo y lo individualizado queda como algo vaporizado y sólo el todo y lo unitario subsiste»³³. Hay momentos incluso en que Nietzsche llega al exabrupto al referirse a esta cuestión. Así ocurre por ejemplo en la carta que le escribe en octubre de 1869 a P. Deussen: «Si me está permitido expresarme en términos mitológicos, habría de decir que considero a la filología como un engendro de la diosa filosofía, concebido con un idiota o un cretino»³⁴. Habría que entender, no obstante, expresiones de este tipo *cum*

³² SBr., II, 209.

³³ F. Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, Madrid 1995, 76. Cf. F. Nietzsche, «Philologische Schriften», en *Kritische Gesamtausgabe*. Zweite Abteilung. Erster Band. (Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari), 268/269. En consonancia con ello está la exigencia nietzscheana expresada en su *Enciclopedia de la filología clásica* de que el filólogo clásico se ocupe constantemente de la filosofía para que su pretensión acerca del valor clásico de la Antigüedad no suene en el mundo moderno como una pretensión ridícula. Cf. F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*. Zweite Abteilung. Dritter Band. (Begründet von G. Colli und M. Montinari), 369/370.

³⁴ SBr., II, 209.

mica salis, pues Nietzsche siempre sacará buen partido de la filología, mientras que por otra parte, a pesar de todo su apasionamiento por la filosofía, no dejará de mantener una actitud agonal con el discurso filosófico³⁵.

De tales planteamientos cabe deducir que Nietzsche vivió conflictivamente su relación con la filología. Profesionalmente estaba vinculado a la enseñanza de la filología pero en ello se interfería una vocación cada vez más decididamente filosófica. Nietzsche no pudo menos de recurrir a una solución de compromiso. Como profesor de filología optó por escoger a menudo como objeto de sus lecciones, no sólo en la Universidad sino también en el Instituto Pedagógico, textos filosóficos o textos que fueran susceptibles de recibir al menos algún enfoque filosófico³⁶. Basta consultar el material correspondiente a la época en que Nietzsche ejerció como profesor de filología, para caer en la cuenta de hasta qué punto ello fue así.

Un hecho bien revelador es a este respecto el que Nietzsche al quedar vacante una cátedra de filosofía en la Universidad, no duda en hacer gestiones con vistas a optar a la misma. Ello ocurría en enero de 1871 –recordemos que Nietzsche había accedido al puesto de profesor de filología en 1869–. Pensamos que merece la pena reproducir *in extenso* la argumentación de Nietzsche, pues nos permite captar con claridad sus auténticas inquietudes, su horizonte ideológico.

Nietzsche al ponderar la posibilidad de optar a dicha cátedra, argumenta así: «En lo que se refiere a mi legitimación personal para aspirar a la cátedra de filosofía debo anticipar mi propio testimonio... Quien me conoce de mis años de Instituto y de Universidad nunca ha dudado de la prevalencia en mí de las inclinaciones filosóficas; incluso en los estudios de filología me ha atraído preferentemente lo que me parecía significativo para la historia de la filosofía o para los problemas éticos y estéticos... Propiamente hay que atribuir sólo al azar el que no orientara ya desde un principio a la filosofía mis planes universitarios: el azar que me negó un profesor de filosofía reconocido y auténticamente estimulante»³⁷.

³⁵ H. Wismann, «Nietzsche et la philologie», en AA.VV.: *Nietzsche aujourd'hui?*, II, París 1973, 330. Véase el reciente ensayo de James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Cambridge 2000, en el que se revisa el problema de las relaciones entre filología y filosofía en el pensamiento nietzscheano.

³⁶ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*, Madrid 1981, 196.

³⁷ SBr., III, 175/176.

La tentativa de Nietzsche no se vio coronada por el éxito y va a continuar profesionalmente como profesor de filología. No obstante, tanto en el desarrollo de sus cursos como en sus escritos, su vocación filosófica, por muy peculiar que fuera, se hará valer poderosamente. Sus lecturas, por otra parte, le van a llevar tempranamente a conocer a un importante filósofo coetáneo. Nos referimos, claro está, a Schopenhauer del que afirma el joven Nietzsche: «Este filósofo asume una posición muy significativa en mis pensamientos y en mis estudios, y mi respeto hacia él crece de un modo incomparable»³⁸. Nietzsche sin duda no podía menos de desbordar los estrictos márgenes de la filología clásica, contra lo que hubiera deseado su maestro Ritschl. No obstante, lo que sí permanecía inmovible era su pasión por la Antigüedad. La apertura de la filología a la filosofía constituía a sus ojos un medio imprescindible para comprender más profundamente la riqueza del legado clásico³⁹.

II.3 Nietzsche como filólogo intempestivo

Nietzsche rechaza una erudición estéril que no esté al servicio de la vida. De una forma desenfadada llega a afirmar que así como Platón llegó a postular el destierro de los artistas de su Ciudad, así él desterraría de la suya a los eruditos⁴⁰. Por ello no duda en abrir la filología al arte y a la filosofía. Todo ello habría de conducir a juicio de Nietzsche a una comprensión más profunda de tres referentes básicos: la Antigüedad, el presente y, finalmente, uno mismo⁴¹. Es innegable que Nietzsche tomó con toda seriedad este triple referente.

³⁸ SBr., II, 109.

³⁹ Nos parecen convincentes las ponderadas consideraciones de F. Rodríguez Adrados: «Nietzsche representa una Filología cuyo método riguroso ha sido desbordado por un exceso de intuición, de ideas generales y de pasión. Pero esas ideas generales han sido al mismo tiempo fecundas para hacer surgir nuevos mundos del panorama aparentemente conocido y trillado de la Antigüedad clásica. En este sentido, Nietzsche es un espléndido filólogo» (Cf. *Id.*, «Nietzsche y el concepto de filología clásica», en *Habis* 1, 1970, 102/103. Véase asimismo Rosa María Aguilar, «Nietzsche y la filología clásica», en *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 3, 1993, 109/128.

⁴⁰ KSA, VII, 164.

⁴¹ KSA, VIII, 127.

Confiaba que ello no habría de suponer el fin de la filología sin más sino quizá más bien un nuevo comienzo, una nueva filología.

El joven Nietzsche aspira a ser un peculiar filólogo clásico que durante un tiempo intenta poner las bases para una nueva filología. Al hacerlo, se va mostrar como un filólogo intempestivo, en definitiva como un pensador intempestivo. En efecto, Nietzsche se va a sentir muy pronto como un crítico decidido de la cultura moderna, como una especie de Rousseau del siglo XIX, pero en un horizonte más sombrío e iconoclasta que el del primero. Más en concreto, Nietzsche se sentía a disgusto con la Alemania de su tiempo, con su culto al militarismo, al pragmatismo y a la utilización de la cultura al servicio de los intereses económicos y políticos. En este horizonte, Nietzsche se va a disponer muy pronto a recurrir a la ayuda de los griegos para enfrentarse críticamente a su tiempo. Uno de los aspectos del magisterio filosófico de Schopenhauer ya consistía en fomentar la capacidad de enfrentarse críticamente al propio tiempo⁴². Pero por lo que se refiere al caso específico de los griegos, habría que destacar particularmente la visión historiográfica de J. Burckhardt, que influyó poderosamente en Nietzsche y le facilitó la tarea de pensar con los griegos contra el propio tiempo⁴³.

En un fragmento póstumo perteneciente a marzo de 1875, Nietzsche expresa con toda nitidez el contraste entre la «cultura» de su tiempo y la Antigüedad: «Mi meta es: generar una enemistad completa entre nuestra «cultura» actual y la Antigüedad. Quien desee servir a la primera debe odiar a la última»⁴⁴. Pero ya con anterioridad, al escribir su famosa consideración intempestiva acerca de las ventajas y desventajas de la historia para la vida, no podía menos de reivindicar el carácter intempestivo que debe revestir un filólogo clásico respecto a su propio tiempo. Nietzsche se siente como un discípulo de los tiempos antiguos, sobre todo de los griegos, que se ve precisado a la vez a hacer experiencias tan intempestivas acerca de su propio tiempo. Nietzsche se sabe vinculado profesionalmente a la filología clásica y a la vez esa filología le debe servir como instrumento para enfrentarse críticamente, intempestivamente, a su tiempo. Sólo así quedaría verdaderamente justificada la filología clásica, a la altura del siglo XIX: «pues yo no sabría qué sentido tendría en nuestro tiempo la filología clásica a no ser el de incidir en ella intempestivamente, es

⁴² KSA, I, 363.

⁴³ Cf. H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín 1987, 19.

⁴⁴ KSA, VIII, 33.

decir, contra la época y de ese modo para la época y así, cabe esperar, en favor del futuro»⁴⁵.

Pero la confrontación con el propio tiempo no podía llevarse a cabo a través de una visión convencional, domesticada de la Antigüedad. Nietzsche avanza hacia una nueva visión de la Antigüedad que hace que también ésta aparezca como *intempestiva frente a la imagen recibida*. La *Altertumswissenschaft* hacia la que avanza Nietzsche aparece ella misma como claramente intempestiva y sólo así habría de servir como instrumento eficaz para llevar a cabo una crítica del mundo contemporáneo⁴⁶. Impelido por una misma lógica interna, el joven Nietzsche va a protagonizar una doble actitud intempestiva: frente a su propio tiempo y frente a la visión convencional de la Antigüedad clásica, especialmente la Antigüedad griega.

III. NIETZSCHE Y LA CONCEPCIÓN INTEMPESTIVA DE LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

Nietzsche es un peculiar prolongador de la famosa grecomanía que constituía uno de los rasgos distintivos de la cultura alemana desde mediados del siglo XVIII. Prolonga sin duda el culto a Grecia pero rompe con la imagen estereotipada que suele ir unida al Clasicismo alemán, por más que Nietzsche no se pare a hacer las diferenciaciones que sería preciso hacer dentro de este ámbito. Dejando a un lado esta falta de precisión, quizá quepa calificar la posición de Nietzsche frente a la visión clasicista de Grecia como la de un autor al que cabe todavía considerar, según escribe H. Ottmann, tanto como «clásico» como «ya no clásico», en definitiva, como la de «un clásico anticlásico»⁴⁷. Tal como ocurre a menudo en Nietzsche, nos topamos aquí en una situación conflictiva ante un autor que rompe con la tradición pero que termina también él convirtiéndose en un clásico peculiar. Nietzsche sin duda sigue experimentando la *Griechenlandssehnsucht*, la nostalgia de los griegos, pero a la vez lucha por ofrecer una nueva visión de los mismos, por conseguir un nuevo acceso al mundo griego.

⁴⁵ KSA, I, 247.

⁴⁶ KSA, VIII, 48/49.

⁴⁷ H. Ottmann, *op. cit.*, 44.

Los clásicos alemanes habían constituido un aspecto importante en la formación de Nietzsche⁴⁸ y en ellos sigue pensando al abordar el problema de la reforma del sistema educativo alemán. En realidad, las referencias a los clásicos alemanes, especialmente a Goethe⁴⁹, van a constituir una especie de constante a lo largo de la obra de Nietzsche. También cabe resaltar que tempranamente supo descubrir un espíritu afín en aquel gran helenista que fue Hölderlin, algo que resultaba novedoso entonces⁵⁰. Al menos en este punto la visión nietzscheana resultaba más diferenciada.

De una forma general, Nietzsche va a rendir homenaje en *El nacimiento de la tragedia* a la aportación del Clasicismo alemán a la hora de abrirse al legado griego y a la valoración positiva del mismo, poniéndolo en conexión con la cultura alemana. Para Nietzsche no hay duda de que si existe un período de la cultura alemana que se haya esforzado con la máxima energía por aprender de los griegos, ese período fue el del Clasicismo alemán. En este sentido, Nietzsche no duda en referirse a la «nobilísima lucha» de autores como Winckelmann, Goethe o Schiller. Se habría alcanzado entonces un nivel, tanto en la afirmación de la cultura alemana como en el establecimiento de un diálogo de los alemanes con los griegos, que desde entonces no habría podido mantenerse. En el espacio que media entre los clásicos alemanes y su propio tiempo, Nietzsche cree constatar un declinar constante del nivel alcanzado: «desde aquel tiempo, y después de los influjos inmediatos de aquella lucha, se ha vuelto cada vez más débil, de manera incomprensible, el esfuerzo de llegar por la misma vía a la cultura y a los griegos»⁵¹.

El papel de los griegos se habría vuelto desde entonces más irrelevante para la cultura, algo que no sólo inquieta a Nietzsche sino que le induce a sospechar

⁴⁸ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, I, 60.

⁴⁹ Incluso en el período final, después de tantos desencuentros con la cultura alemana, Goethe sigue disfrutando de un peculiar ascendiente a los ojos de Nietzsche (Cf. KSA, VI, 153).

⁵⁰ Tal como escribe C. P. Janz: «En contra de la opinión imperante en su tiempo, el joven Nietzsche vislumbró en Hölderlin, este «monje helénico», un afín, y se atrevió a loar la fuerza de sus versos y de su escritura, defendiéndolo contra la opinión dominante» (Cf. *Id.*, *Friedrich Nietzsche*, I, 70). Es de lamentar por el contrario que Nietzsche no reparara lo suficiente en la profunda interpretación que de los griegos había ofrecido Hegel.

⁵¹ KSA, I, 129.

que «tampoco aquellos luchadores consiguieron penetrar en el núcleo del ser helénico ni establecer una duradera alianza amorosa entre la cultura alemana y la griega»⁵². La percepción inconsciente de este hecho, tan básico para Nietzsche, explicaría a su juicio que quienes vinieron después del Clasicismo alemán no se sintieran estimulados a seguir avanzando por la misma vía, al intuir que no se llegaría así al núcleo del problema.

En realidad, Nietzsche había llegado tempranamente a la conclusión de que la visión de Grecia transmitida por el Clasicismo alemán era insatisfactoria. Ya con anterioridad a la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se había distanciado de la imagen de Grecia de los clásicos alemanes. Varios fragmentos publicados póstumamente así lo confirman. A partir de 1869, cuando comienza su actividad como profesor en Basilea, Nietzsche muestra claramente que le resulta insatisfactoria esa imagen de Grecia. He aquí dos ejemplos pertenecientes al invierno 1869/1870: «Aspecto polémico: contra el neo-helenismo (del Renacimiento, de Goethe, de Hegel, etc.)»⁵³. Un segundo se refiere a la banalización de lo griego desde Winckelmann: «lo 'helénico' desde Winckelmann: acusadísima trivialización»⁵⁴.

La razón del rechazo nietzscheano consistiría en que primero los clásicos y después sus epígonos nos habrían transmitido una imagen falsa de la Antigüedad, una «falsa Antigüedad», idealizada, unilateral, domesticada. Con el paso del tiempo, Nietzsche no dudará en cuestionar abiertamente la imagen de los griegos transmitida por la venerable figura de Goethe. He aquí un significativo fragmento póstumo perteneciente a comienzos de 1874: «El helenismo de Goethe es en primer lugar históricamente falso y en segundo lugar demasiado blando y poco viril»⁵⁵. Tal como denunciará más adelante en *Crepúsculo de los ídolos*, Goethe no habría conseguido entender a los griegos, pues no habría llegado a comprender el arte dionisiaco como expresión del hecho fundamental del instinto helénico⁵⁶. Tendremos que volver sobre esta temática al aludir al problema del origen de la tragedia, pero nos ha parecido oportuno subrayar la discrepancia con Goethe, debido precisamente al mencionado ascendiente que el gran clásico alemán ejerció sobre Nietzsche.

⁵² *Ibid.*

⁵³ KSA, VII, 80.

⁵⁴ KSA, VII, 81.

⁵⁵ KSA, VII, 778.

⁵⁶ KSA, VI, 159.

Insistamos de momento en que Nietzsche está convencido de que el Clasicismo alemán, a pesar de su apasionamiento por el legado de los griegos, no ha acertado a descifrar su auténtica naturaleza, a penetrar en su verdadero núcleo significativo. Por ello, a pesar de la reiteración de la pregunta por los griegos, considera que tal pregunta sigue abierta y que su misión consiste precisamente en intentar una nueva respuesta a la misma: «Es preciso buscar un nuevo acceso a la Antigüedad, buscar en alguna parte una entrada oculta»⁵⁷, dado que, paradójicamente, a pesar de tantos intentos interpretativos, la Antigüedad sigue siendo algo «completamente desconocido»⁵⁸.

El Clasicismo constituía sin duda un capítulo especialmente relevante en la recepción del legado griego. Pero la revisión nietzscheana del significado de los griegos, tanto considerados en sí mismos como en su proyección sobre la cultura occidental, iba a tener un alcance mucho más amplio que su confrontación con ese Clasicismo alemán. En realidad tal revisión va a tener un alcance mucho más universal: Nietzsche pretende ofrecernos una valoración de la recepción de los griegos, a partir de los comienzos mismos de esa recepción y con ello ofrecer una revisión de la cultura occidental. A este respecto, Nietzsche señala cómo la Antigüedad ha sido descubierta en un orden temporal inverso al que ha tenido lugar en el desarrollo de la cultura griega: el Renacimiento en cuanto primera gran etapa en el redescubrimiento de la Antigüedad se ha centrado en la exploración de la época romana; Goethe y el clasicismo habrían retrocedido un paso más, centrándose en lo que Nietzsche denomina alejandrismo. Nietzsche, por su parte, quiere dar un tercer paso, hacia la Grecia arcaica, hacia la Grecia trágica y agonal. A este respecto escribe significativamente: «Es preciso rescatar de su tumba al siglo VI»⁵⁹. Es hacia ese ámbito hacia el que quiere avanzar Nietzsche con la intención de ofrecer una nueva imagen de Grecia, una visión intempestiva de la Antigüedad.

De acuerdo con el joven Nietzsche, es preciso comenzar liberándose del romanismo, pues la recepción de la Antigüedad habría consistido en buena medida en la transformación del romanismo, de forma análoga a como la Reforma protestante se habría limitado a ser una transformación del Cristianismo tradicional. Pero la cultura romanizada vendría a ser una caída desde otra cul-

⁵⁷ KSA, VII, 125.

⁵⁸ KSA, VII, 284.

⁵⁹ KSA, VII, 212.

tura mucho «más profunda y noble»⁶⁰. Pero tampoco el periodo alejandrino representa la Grecia que Nietzsche anda buscando. También éste supone una decadencia de la auténtica Grecia. La fatalidad ha querido, lamenta Nietzsche, que el mundo griego más reciente y «degenerado» haya sido aquél que ha ejercido mayor influjo histórico. Por el contrario, la cultura griega más antigua habría sido víctima de falsas interpretaciones⁶¹.

Nietzsche no duda en atribuir a las deficiencias de la actitud respecto a la Antigüedad clásica la causa más profunda de la esterilidad de la cultura moderna, dado que se habría tomado como referente a una Antigüedad ya declinante, que había perdido su fuerza creativa. Nietzsche insiste en que es necesario distinguir en la Antigüedad misma, centrándonos en su período más creativo. Al rechazar el período romano-alejandrino, se condena a la vez la historia de esa recepción de la Antigüedad en las épocas posteriores. Hay en Nietzsche una denuncia de las insuficiencias de la recepción del legado de la Antigüedad que no habría permitido que aflorara lo que en él hay de más creativo e intempestivo. Por supuesto que una filosofía proyectada hacia el futuro, como es la de Nietzsche, está abierta a la irrupción de nuevas posibilidades de existencia y de pensamiento nunca realizadas hasta ahora. Pero otras muchas ya se habrían anticipado a descubrirlas los griegos pues no en vano son considerados como el único pueblo genial de la Historia universal. No obstante sus logros más valiosos pronto habrían quedado sepultados en el olvido y por ello es preciso emprender una tarea de desenterrar esos tesoros ocultos de una forma análoga a lo que hizo Winckelmann respecto a los restos del arte antiguo.

De una forma gráfica, Nietzsche nos ofrece una especie de compendio de la cultura occidental, a partir de una cultura griega ya debilitada en el período alejandrino: «La cultura griega debilitada, romanizada, trivializada, convertida en elemento decorativo, después, en cuanto cultura decorativa, aceptada como aliada de un Cristianismo debilitado, difundida por la fuerza entre pueblos carentes de cultura, he aquí la historia de la cultura occidental. El artificio se ha logrado y se ha conjuntado lo griego y lo clerical»⁶².

Con la intervención de Alejandro Magno se produjo el doble movimiento de helenización del mundo y de orientalización del mundo griego. Tal es a juicio de Nietzsche el «último gran acontecimiento» en el destino del legado

⁶⁰ KSA, VIII, 51.

⁶¹ KSA, VII, 101.

⁶² KSA, VIII, 103.

griego, de forma que toda la historia posterior habría quedado condicionada por la intervención del gran macedonio. De una forma inevitable, el espíritu griego se habría dispersado hasta lo infinito, sus perfiles se habrían ido erosionando incesantemente y su unidad se habría vuelto cada vez más débil y precaria. Es a esta situación a la que desea enfrentarse el joven Nietzsche guiado por las enseñanzas de Schopenhauer, Wagner y Burckhardt. Una minoría selecta, algo así como una escuela filosófica a imitación del mundo antiguo, debe tratar de recuperar la verdadera identidad del legado griego, después de tantos siglos de disolución. Nietzsche habla gráficamente, a este respecto, de la necesidad de que surja una serie de «contra-Alejandros» que tendrían como misión volver a anudar el nudo gordiano de la cultura griega después de haber sido desatado⁶³.

Nietzsche, tal como queda apuntado, no se limita a distanciarse del helenismo romanizado o bien del helenismo alejandrino sino que tampoco sitúa el centro de interés en el llamado período clásico representado modélicamente por la Atenas del siglo de Pericles y prolongada, al menos en parte, a lo largo del siglo IV, con la filosofía y la tragedia clásicas. Nietzsche retrotrae el centro de gravedad hasta el siglo VI o incluso hasta siglos anteriores. Ahí se encontrarían a su juicio los verdaderos griegos, una cultura griega todavía no falsificada ni debilitada, ahí residiría el «origen creador» de la cultura occidental⁶⁴, a modo de referente paradigmático que lamentablemente habría caído en el olvido o bien habría diluido sus perfiles. Antes de que Alejandro hubiera abierto la cultura griega al mundo oriental, el binomio Sócrates-Platón habría supuesto un giro nefasto en el destino espiritual de los griegos.

Tal como escribe H. Cancik, «la Antigüedad de Nietzsche es una Antigüedad arcaica (antimoderna), aristocrática (antidemocrática), una contrautopía antisocialista. La cultura griega es utilizada como instrumento de la crítica cultural...»⁶⁵. Tendremos de alguna manera oportunidad de ver hasta qué punto ello es así, al analizar algunas cuestiones centrales de la visión nietzscheana de la Grecia arcaica, de la cultura de la época trágica de los griegos. No obstante, ya cabría anticipar ahora que el retorno nietzscheano a esa Grecia arcaica y aristocrática es algo más que una huida nostálgica hacia el pasado. De una forma análoga a lo que ocurría con Rousseau, también en el caso de Nietzsche el encumbramiento de los orígenes se considera compatible con una decidida

⁶³ KSA, VII, 208/209; KSA, I, 446/447.

⁶⁴ H. Cancik, *op. cit.*, 101.

⁶⁵ *Ibid.*, 4.

proyección hacia el futuro. Desechando por estériles los planteamientos meramente eruditos, Nietzsche se presenta como un destacado representante del diálogo entre el mundo antiguo y el moderno. Con razón se ha podido afirmar a este respecto que Nietzsche dirige una mirada moderna a la Antigüedad y que observa el mundo contemporáneo con una mirada griega, mediante dos actitudes que se iluminan recíprocamente⁶⁶. Nietzsche postula «otro» mundo moderno.

Resulta indiscutible que la concepción nietzscheana de los griegos como el pueblo verdaderamente genial de la Historia universal se refiere particularmente al período inicial. Los griegos habrían recorrido etapas rápidamente, pero también habrían decaído con rapidez. En algunos fragmentos póstumos que giran en torno al tema *Nosotros filólogos*, Nietzsche sugiere la hipótesis de que las guerras persas constituyeron la causa final de la grandeza griega. La época más vigorosa y fecunda del espíritu griego se situaría en el siglo que precede a las guerras con los persas o que coincide con las mismas⁶⁷. De una forma paradójica, el predominio político y militar de Atenas habría asfixiado importantes fuerzas espirituales y habría impedido a la vez que se produjera en el seno del espíritu griego aquella reforma para la que se habían puesto las bases en la fase inicial⁶⁸.

Dentro de este marco, someramente esbozado, vamos a intentar alcanzar un mayor grado de precisión mediante una aproximación a cuatro cuestiones relevantes en la visión nietzscheana: el origen de la tragedia, la Antigüedad clásica y la reforma de la enseñanza, el Estado griego y su relación con la cultura, y finalmente el problema estelar de la filosofía presocrática, de la filosofía en la época trágica de los griegos.

IV. EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA

IV.1 Sentido y alcance del ensayo nietzscheano

Habiendo sido nombrado a tan temprana edad profesor de filología clásica, sin haber defendido todavía su tesis doctoral, es comprensible que el joven Nietzsche quisiera enviar un mensaje al mundo académico, escribiendo algún

⁶⁶ Paolo D'Iorio, «L' image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche», en T. Borsche, F. Guetarana, A. Venturelli (eds.), '*Centauren Geburten*'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlín/New York 1994, 391/392.

⁶⁷ KSA, VIII, 116.

⁶⁸ KSA, I, 911, «Nachwort».

ensayo sobre su disciplina, que le sirviera de algún modo de aval de su competencia en el tema, y de que su nombramiento no había sido un caso de nepotismo y de arbitrariedad.

Nietzsche se va a poner manos a la obra, tratando de perfilar su visión personal del mundo griego. Ya en la lección inaugural sobre Homero y la filología clásica había dejado clara su visión de la filología, en cuanto señalaba que ésta debía abrirse a la problemática filosófica. En efecto, el horizonte intelectual del joven Nietzsche se presenta rico y complejo frente a la especialización y las estrecheces de la filología al uso. En un conocido pasaje de su correspondencia con E. Rohde escribe: «Ciencia, arte y filosofía crecen ahora tan juntos dentro de mí, que en todo caso daré a luz centauros»⁶⁹. El joven Nietzsche parece así haber tomado conciencia clara del horizonte intelectual en el que iba a surgir su libro sobre Grecia. En efecto, Nietzsche tenía *in mente* un «libro sobre los griegos» que en un principio iba a denominarse *Consideración sobre la Antigüedad* y que en sintonía con la amplitud de las inquietudes del joven Nietzsche debía abarcar unos 20 temas, incluyendo por supuesto temas filosóficos. Nietzsche no tendrá más remedio que limitar drásticamente la amplitud del proyecto formado dejándolo reducido a un ensayo sobre el surgimiento de la tragedia. Surge así *El nacimiento de la tragedia*, la primera y discutida obra de Nietzsche –para algunos intérpretes también su obra más difícil– que en un sentido o en otro va a consagrar definitivamente a su autor. Por más que la problemática a tratar se haya reducido considerablemente frente a lo proyectado inicialmente, la complejidad del enfoque nietzscheano se va a mantener y de ahí se va a derivar el hecho de que el ensayo sobre la tragedia supere con creces los márgenes convencionales de la filología.

Al hilo del análisis de los fundamentos desde los que pudo surgir la tragedia como obra de arte, y a la vez de las circunstancias que habrían provocado su rápida desaparición, después de un corto florecimiento⁷⁰, la interpretación nietzscheana se convierte en última instancia en una valoración del conjunto de la Antigüedad griega –algo que, como queda apuntado, echaba en falta en la mayor parte de los trabajos de filología clásica–. E incluso cabría afirmar que la obra se convierte en definitiva en una visión filosófica del mundo⁷¹. Se trataría en concreto del alumbramiento de la visión trágica de la vida.

⁶⁹ SBr., III, 95.

⁷⁰ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, II, 131/132.

⁷¹ KSA, I, 902, «Nachwort». De una forma general, véase E. Heftrich, «Die Geburt der Tragödie», en *Nietzsche-Studien* 18, 1989, 103/126.

En su famoso ensayo Nietzsche se esfuerza por dar forma a su voluntad de encontrar un nuevo acceso a la Antigüedad, de buscar una entrada oculta. El tema de la tragedia se le presenta propicio para ello, pues Nietzsche no sólo está convencido de su centralidad para la comprensión del mundo griego⁷², sino de que no habría sido interpretada adecuadamente. Por ello Nietzsche considera inocua, convencional, y en definitiva falsa, la imagen de Grecia transmitida por el Clasicismo alemán. Bajo el influjo de Burckhardt, Schopenhauer y Wagner, Nietzsche intuye que el mundo griego es más conflictivo y desgarrado de lo que sugieren las visiones convencionales. Nietzsche rechaza la imagen serena, plácida del mundo griego. Refiriéndose a esta cuestión va a escribir en la época en que preparaba la redacción de *El nacimiento de la tragedia*: «No hay ninguna superficie bella sin una profundidad terrible»⁷³. O bien, dirigiéndose contra la visión armónica del Clasicismo: «Una armonía desprovista de un estado de indigencia íntimo, sin un contrafondo terrible —es lo que buscan nuestros ‘griegos’ en los antiguos—»⁷⁴. En esta misma línea, Nietzsche se queja de que la historia de los griegos siempre haya sido vista «desde una óptica optimista».

Frente a ello, Nietzsche va a escribir en su ensayo que «el griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia»⁷⁵. Es decir, Nietzsche se opone de plano a la visión serena y plácida que encontraba en el Clasicismo. No se trata por supuesto de que Nietzsche renuncie a echar una mirada como artista sobre los griegos sino que más bien va a intentar echar una «nueva» mirada sobre ellos⁷⁶. Ya al comienzo mismo de su ensayo, Nietzsche descubre sus cartas, afirmando que el desarrollo del arte se encuentra en conexión con un doble principio: lo apolíneo y lo dionisíaco, de carácter antitético. De modo análogo a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los que la lucha es constante y sólo periódicamente se reconcilian, así ocurriría también en el campo artístico en lo relativo a la interacción de esos dos principios.

⁷² KSA, VII, 118.

⁷³ KSA, VII, 159.

⁷⁴ KSA, VII, 159.

⁷⁵ KSA, I, 35.

⁷⁶ Como bien dice F. Rodríguez Adrados: «Nietzsche quiso sustituir decididamente la belleza de un ideal estático y distante por la belleza multiforme y fluyente, dolorosa y alegre, una pese a todas las contradicciones, cuya traza quiso descubrir en Grecia» (*op. cit.*, 92).

Echando mano de la terminología schopenhaueriana, Nietzsche describe así la conjunción de esos dos principios en la generación de la tragedia griega: «esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra «arte»: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la «voluntad» helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática»⁷⁷. He aquí un texto bien significativo del peculiar estilo nietzscheano en *El nacimiento de la tragedia*, en el que la metafísica schopenhaueriana se impone sobre el lenguaje riguroso de la filología. Sin duda éste no era el lenguaje que Ritschl postulaba para su disciplina.

En todo caso, mediante su insistencia en el elemento dionisiaco cree Nietzsche estar en condiciones de rectificar la visión clasicista de Grecia. Dioniso se va a convertir a partir de ahora en un referente fundamental de su pensamiento. Es cierto que Nietzsche, tal como es habitual en él, simplifica y distorsiona en exceso a sus adversarios, no importándole hacer afirmaciones demasiado unilaterales, pero en todo caso sus intuiciones acerca del significado de Dioniso en la dinámica de la cultura griega se han mostrado certeras en aspectos fundamentales⁷⁸. Para Nietzsche no había duda de que mientras no se tenga una respuesta a la pregunta ¿qué es lo dionisiaco? los griegos continuarán siendo completamente desconocidos⁷⁹.

Mediante la interacción entre el principio apolíneo y el dionisiaco se alcanzaría un momento de plenitud en la vida espiritual de los griegos. La reconstrucción nietzscheana no deja de tener rasgos míticos en la medida en que su concentración en la Grecia arcaica, aristocrática, trágica, constituye un intento idealizado de encontrar un contramodelo frente al desarrollo de la cultura oc-

⁷⁷ KSA, I, 25/26.

⁷⁸ Según escribe C. García Gual: «Hoy sabemos mucho más de Dioniso de lo que sabían los filólogos e historiadores clásicos a fines del siglo pasado, pero la intuición de Nietzsche sobre el sentido más profundo de ese dios, con todo su simbolismo, resultó en aspectos esenciales casi profética» (Cf. *Id.*, «Nietzsche, en el camino hacia los griegos», en *Revista de Occidente* 226, 2000, 92. Véase asimismo E. Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza 1993.

⁷⁹ KSA, I, 15.

cidental, incluyendo la visión cristiana del mundo⁸⁰. Por ello también cuando alude a la interrupción de ese idealizado período de plenitud, Nietzsche nos describe algo así como una especie de «mito de la caída». Otro tanto ocurre cuando nos describe su visión de la desaparición de la tragedia.

Tal hecho fatal a los ojos de Nietzsche tendrá como protagonista a Eurípides, y en última instancia a Sócrates. El problema va a girar fundamentalmente en torno a la eliminación, a la neutralización del polo dionisiaco: «Expulsar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y reconstruirlo puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no dionisiacos –tal es la tendencia de Eurípides–»⁸¹. Afirmación sin duda audaz que va a suscitar las críticas de muchos filólogos a partir de Wilamowitz.

No obstante, Eurípides, de acuerdo con la peculiar reconstrucción nietzscheana, no sería más que una máscara, el portavoz de aquel personaje decisivo que a su juicio habría supuesto un giro radical en la vida espiritual de los griegos, a saber, Sócrates. El espíritu de Sócrates aparece a los ojos de Nietzsche como el contrapunto del espíritu dionisiaco, como el verdadero responsable de la desaparición de la tragedia: «También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer, llamado Sócrates. Esta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella»⁸².

Sócrates emerge así en el horizonte como el adversario de Dionisos, como su contrapunto. De ahí que uno de los motivos que recorren la obra nietzscheana sea la persistente confrontación con la figura de Sócrates, como muestra de una forma paradigmática el capítulo «El problema de Sócrates» en *Crepúsculo de los ídolos*. Sócrates se presenta como la personificación del racionalismo ilustrado, de su optimismo intelectualista y moral que está en contraposición con el pesimismo de la tragedia. Con Sócrates por tanto se produce un giro en la vida espiritual de los griegos. Una parte de la vida psíquica se impone sobre la otra y la neutraliza. El intelectualismo se impone sobre el instinto. Éste es reprimido en favor de la instancia luminosa de la conciencia. La «segunda navegación» socrática tiene así para Nietzsche fatales consecuencias, pues considera que es precisamente el instinto quien en los hombres creadores se

⁸⁰ KSA, VI, 310.

⁸¹ KSA, I, 82.

⁸² KSA, I, 83.

muestra como la fuerza creadora y afirmativa⁸³. En definitiva, tal como ya había afirmado Nietzsche en la conferencia «Sócrates y la tragedia», pronunciada en Basilea en febrero de 1870, con Sócrates se impone «uno» de los aspectos de lo helénico, aquella *claridad apolínea*, sin mezcla de nada extraño»⁸⁴.

Vemos entonces que se confirma la idea de que la plenitud del espíritu griego se encontraría según Nietzsche en la primera etapa de Grecia, apareciendo la venerable figura de Sócrates sometida a una oposición implacable, aunque con diferencias de matiz y de acento, en las que no podemos entrar aquí. Limitémonos a señalar en este lugar que si bien la crítica de la figura de Sócrates, tomada globalmente, no nos parece convincente, sí en cambio nos lo parece su denuncia de las insuficiencias del intelectualismo socrático. Insuficiencias que Nietzsche va a proyectar, magnificándolas, sobre el posterior desarrollo de la cultura occidental: «Todo nuestro mundo moderno está preso de la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el *hombre teórico*, el cual está equipado con las más altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor es Sócrates»⁸⁵.

El hombre moderno se encuentra entonces según Nietzsche en la prolongación de la dinámica desatada por Sócrates. Un personaje como Fausto, prototipo del hombre culto moderno, sería en el fondo algo incomprensible para un griego auténtico. Un hombre moderno que se agota en su cultura intelectualista es denunciado por Nietzsche, pensando sin duda en la filología de su tiempo, como «un bibliotecario y un corrector y que se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta»⁸⁶.

Vemos así que la concepción nietzscheana acerca de la tragedia y de su desaparición a manos de Eurípides y de Sócrates proyecta su sombra sobre todo el devenir de la cultura occidental. Ello nos conduce a la voluntad nietzscheana de establecer una conexión profunda entre la Grecia arcaica y la Europa moderna, más en concreto, la Alemania de su tiempo. Por mucha que sea su distancia respecto al Clasicismo alemán, también Nietzsche sigue abrigando la utopía de establecer una «duradera alianza amorosa entre la cultura alemana y los griegos». Sólo que habría que perseguir esa meta a través de una

⁸³ KSA, I, 90.

⁸⁴ KSA, I, 544.

⁸⁵ KSA, I, 116.

⁸⁶ KSA, I, 120.

vía distinta, más original y profunda, que la ensayada por los representantes del Clasicismo.

Precisamente el joven Nietzsche está convencido de que en su momento histórico se dan las condiciones para que desde el horizonte de una renovada cultura alemana se establezca una conexión profunda con el espíritu auténtico de Grecia, el espíritu que dio origen al nacimiento de la tragedia. Ya en *El nacimiento de la tragedia* asistimos tanto a la reconstrucción utópica del primer espíritu griego como a su proyección en el presente y en el futuro en lo relativo a las posibilidades de una nueva alianza entre el espíritu de la tragedia descubierto por los griegos y el renacer de ese espíritu en la Alemania contemporánea a través de la nueva filosofía y de la nueva música. En líneas generales cabría decir que entre 1870 y 1876 las esperanzas de Nietzsche respecto a un renacimiento de Grecia se encontraban en conexión con la renovación del espíritu alemán, que una minoría estaría dispuesta a protagonizar⁸⁷. Después de todo el proceso de desmitificación de la Antigüedad llevado a cabo por distintos movimientos sociales y políticos posteriores a la Revolución francesa, en nombre de los valores «modernos», el joven Nietzsche todavía se va a atrever, durante un tiempo al menos, a compartir el mito del renacimiento de la Antigüedad, en contraposición con el mundo moderno, desde una óptica que se presenta como «arcaica» y «postmoderna» a la vez.

El joven Nietzsche cree estar asistiendo en Alemania al renacimiento de la «sabiduría dionisiaca». El referente es ante todo Wagner, cuya música se le presenta al joven Nietzsche como el renacimiento de la tragedia que durante un tiempo alumbraron los griegos. No en vano el título completo del ensayo nietzscheano es *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*. Wagner, afirma Nietzsche en un fragmento perteneciente al período de redacción de su ensayo sobre el nacimiento de la tragedia, constituye la prueba de que hasta ahora no habríamos comprendido el espíritu griego⁸⁸. Wagner impresiona a Nietzsche en primer lugar en cuanto artista pero también en cuanto pensador que estaba profundamente familiarizado con la cultura griega. De este modo asistimos en Nietzsche a una nueva confrontación con los griegos, que somete a revisión la interpretación ofrecida por el Clasicismo como demasiado inocua y convencional, en definitiva como históricamente falsa. Nietzsche

⁸⁷ H. Ottmann, *op. cit.*, 76.

⁸⁸ KSA, VII, 284.

tiene sin duda el mérito de ofrecer una nueva visión, más profunda y conflictiva, del mundo griego, aunque tal circunstancia no le va a hacer inmune a nuevos espejismos y utopías.

IV.2 El debate en torno a *El nacimiento de la tragedia*

Aun cuando Nietzsche redacta su ensayo sobre el origen de la tragedia en su condición de profesor de filología clásica y se dirige en primer lugar a sus colegas de profesión, en busca de reconocimiento intelectual, estaba bien claro, no obstante, que no se trataba de ningún trabajo de filología al uso. Los intérpretes de Nietzsche suelen recordar con razón, en este contexto, el pasaje ya citado de su carta a E. Rohde donde alude a su posibilidad de engendrar «centauros»⁸⁹. *El nacimiento de la tragedia* vendría a constituir un peculiar «centauro». Por ello era inevitable un profundo desencuentro con sus colegas. Quizá cabría comenzar señalando, tal como hace C. P. Janz, que la aparición de *El nacimiento de la tragedia* había producido una gran decepción entre los profesionales de la filología clásica dado que esperaban de Nietzsche aportaciones importantes a su disciplina y ahora tenían por el contrario la impresión de encontrarse con un «apóstata»⁹⁰. Nietzsche por su parte también se va a sentir decepcionado ante las reacciones que provoca su obra. Prontamente le va a confesar a su fiel amigo E. Rohde su estado de abatimiento por las reacciones –bien por acción bien por omisión– que suscita su ensayo.

Sin duda Wagner, el primer destinatario de la obra, mostraba abiertamente su entusiasmo. Pero en el ámbito universitario sólo Burckhardt se declara fascinado por la nueva visión de Nietzsche, mientras que un filólogo tan cualificado como E. Rohde tiene más reservas, a pesar del alto aprecio que siente por su amigo. Rohde percibe desde un principio que el libro de Nietzsche viene a

⁸⁹ M. Fernández-Galiano, quizá de una forma excesivamente negativa, se refiere a *El nacimiento de la tragedia* como a un «delicioso engendro»: «Delicioso porque Nietzsche es un gran escritor que arrastra y seduce con su pluma impregnada de fogosidad y cándido arrobó; engendro, porque el autor cubiletea con hechos, hipótesis y fantasías para lograr su fin preconcebido» (Cf. *Id.*, «Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf y la filología clásica de su tiempo», en *Estudios clásicos* 13, 1969, 37.

⁹⁰ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, II, 157.

ser una «gran cosmodicea» cuyos destinatarios en última instancia no habrían de ser tanto los filólogos como tales sino más bien los filósofos y artistas⁹¹.

Especialmente preocupante le resultaba a Nietzsche el silencio de su maestro Ritschl, que tempranamente había recibido el libro sobre la tragedia. Tan insoportable le resultaba este silencio que opta por dirigirse directamente a Ritschl, preguntándole por su opinión. Es evidente que un filólogo estricto como Ritschl, refractario a veleidades filosóficas en el seno de su especialidad, tenía que experimentar una profunda desazón ante el rumbo emprendido por aquel discípulo en quien había depositado tantas esperanzas. Requerido no obstante por el propio Nietzsche a que se pronunciara, Ritschl se evade señalando que se siente demasiado viejo para valorar debidamente «orientaciones vitales e intelectuales totalmente nuevas». No obstante, no podrá menos de recordarle al antiguo discípulo algo que era evidente, a saber, que él, Ritschl, se encontraba «totalmente dentro de la corriente *histórica* y de la consideración histórica de los asuntos humanos», de forma que nunca había esperado encontrar el ancla de salvación «en uno u otro sistema filosófico»⁹². La misiva de Ritschl terminaba dejándole la puerta abierta a Nietzsche para un posible retorno a los cauces de la filología estricta y con ello la posibilidad de seguir publicando en el *Rheinisches Museum*. De hecho Nietzsche le va a enviar un nuevo trabajo a Ritschl, que se publicará en febrero de 1873, pero con ello concluían sus publicaciones filológicas, si bien nos queda una serie de aportaciones que serán publicadas póstumamente.

Pero si el silencio y las reticencias de Ritschl no podían menos de apesadumbrar a Nietzsche, no menos doloroso le iba a resultar la violenta descalificación de que va a ser objeto su libro por parte de Wilamowitz, cuatro años más joven que él y antiguo estudiante de Schulpforta. Precisamente uno de los reproches que Wilamowitz le va a dirigir a Nietzsche es que éste con su escrito, poco riguroso científicamente, habría mancillado el buen nombre de Schulpforta⁹³.

El joven Wilamowitz sale violentamente a la palestra movido por una especie de imperativo ético, en defensa de la seriedad y del rigor científico de su disciplina a la que considera cuestionada por Nietzsche: «Fue la voz del deber

⁹¹ E. Rohde, U. von Wilamowitz, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia»*, ed. de S. Guervós, Málaga 1994, 14.

⁹² C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, II, 162/163.

⁹³ E. Rohde, Wilamowitz, Wagner, *op. cit.*, 75.

que me decía que había que tener alta la bandera bajo la cual se combate»⁹⁴. Wilamowitz en aras de una filología estricta y erudita descalifica la obra de Nietzsche como producto de una «genialidad quimérica», que no respeta la historia ni los hallazgos de una filología rigurosa y por ello no duda en invitarle a que renuncie a su cátedra, quedando entonces libre para dar rienda suelta a su fantasía⁹⁵.

Nietzsche recurre a los buenos servicios de Rohde para ofrecer una réplica filológicamente respetable. Fue sin duda un acto notable de generosidad por parte de Rohde hacerse cargo de la defensa de una causa que no sólo le producía más de un reparo en su fuero interno, sino que además no podía menos de perjudicar su carrera profesional. Rohde acepta a pesar de todo el encargo de Nietzsche y de esta forma dos grandes promesas de la filología clásica, Rohde y Wilamowitz, se enfrentan entre sí a causa del libro de Nietzsche. En efecto, Rohde llegaba a afirmar aquello que Nietzsche quería oír y que por el contrario Wilamowitz detestaba, cuando señalaba: «soy consciente como filólogo de los fundamentos sólidos en los que se basan las opiniones de Nietzsche»⁹⁶.

Sin duda, tanto Wilamowitz como Rohde hicieron precisiones importantes en sus apasionadas tomas de posición, pero sus planteamientos se nos antojan hoy demasiado estériles y descalificadores, demasiado bizantinos, si se prefiere. Rohde tuvo que disimular sus reparos a la obra de su amigo y a este respecto Wilamowitz le va a poder acusar de que se ve precisado a realizar un *sacrifitium intellectus* en su trabajo apologético. Sin duda no sin fundamento.

Wilamowitz por su parte se va a caracterizar por su ceguera ante el carácter innovador que aportaban los planteamientos de Nietzsche, por muchas críticas que legítimamente cupiera hacerle. Renunciando a entrar aquí en mayores precisiones, pensamos que cabe suscribir la afirmación de que el desencuentro entre Nietzsche y Wilamowitz es, en el fondo, el desencuentro entre el genio y el erudito. Para Nietzsche no va a haber duda de que sólo como «creadores» seremos capaces de asimilar auténticamente a los griegos. En este sentido la diatriba contra los «doctos» que figura en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*

⁹⁴ *Ibid.*, 183.

⁹⁵ Wilamowitz invita a Nietzsche a que baje de la cátedra «en la que tiene que enseñar ciencia». Y prosigue enfáticamente: «Que reúna tigres y panteras a sus pies, pero no a los jóvenes filólogos de Alemania, los cuales en la ascesis y en abnegación del trabajo deben aprender a buscar ante todo la verdad» (*op. cit.*, 97).

⁹⁶ *Ibid.*, 122.

parece dirigirse contra la erudición estéril de los filólogos que descalificaron de plano, como Wilamowitz, los planteamientos del joven Nietzsche. Estos eruditos estarían absortos en sus «pequeñas sentencias» y en sus «pequeñas verdades». Serían semejantes a «quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así aguardan también ellos y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado»⁹⁷. Sin duda también el propio Nietzsche se distanciará en el curso de su obra posterior de varios de sus planteamientos juveniles, pero no por ello su libro sobre el nacimiento de la tragedia dejará de ser una obra genial que ha facilitado, al menos en parte, aquello que se proponía: alumbrar una nueva vía de acceso a la comprensión de los griegos, a pesar de los justos reparos que en nombre de una filología rigurosa pudiera presentar un filólogo como Wilamowitz. Ambas partes podían aducir sus buenas razones en defensa de sus posiciones, pero la mirada genial de Nietzsche, a pesar de sus arbitrariedades, lograba penetrar más profundamente en la esencia del problema.

V. LA FILOLOGÍA CLÁSICA Y LA CRISIS DE LA ENSEÑANZA

Una de las grandes preocupaciones de Nietzsche giraba en torno al problema de la educación. En esto coincide con su gran adversario Platón. Tratando de emular al sabio antiguo, Nietzsche se va a esforzar por officiar a modo de filósofo educador para una nueva época histórica⁹⁸. En un principio Schopenhauer le va a servir de referente, pero más adelante esa función la van a desempeñar los presocráticos, e incluso a su manera, un pensador como Platón. En todo caso es el propio Nietzsche quien trata de officiar de filósofo educador, por mucha importancia que atribuya a sus referentes intelectuales.

El caso es que Nietzsche no puede menos de enfrentarse apasionadamente a la situación de la educación de su tiempo y, más específicamente, a lo que en su momento se presentaba como cultura clásica. Ya sabemos que Nietzsche se distancia de la visión clasicista de Grecia. No obstante, el valor de la Antigüedad no habría hecho más que deteriorarse a partir de la intervención de los grandes representantes del Clasicismo alemán. Así lo lamenta en *El nacimiento*

⁹⁷ KSA, IV, 161.

⁹⁸ Según le escribe a E. Rohde el 29.02.1871, entre las preocupaciones del joven Nietzsche figura la de encontrar un nuevo «principio educativo», en contraposición con la enseñanza que se impartía en los Institutos y Universidades (Cf. SB, III, 190).

to de la tragedia donde considera particularmente penoso el protagonismo desempeñado a este respecto por quienes están al frente de la docencia en las instituciones superiores de cultura. Sería en este ámbito «donde mejor se ha aprendido a arreglarse temprana y cómodamente con los griegos, llegando no raras veces hasta el abandono escéptico del ideal helénico y hasta una perversión total del verdadero propósito de todos los estudios sobre la Antigüedad»⁹⁹.

Sin duda que la cultura clásica seguía desempeñando un papel destacado en los centros educativos alemanes. Nietzsche no niega este hecho pero cuestiona en cambio su valor. Si es cierto que la Antigüedad habría de estar destinada a representar el papel de un «imperativo categórico» de cualquier cultura, los centros educativos alemanes se encontrarían lejos de propiciar tan elevada misión. El joven Nietzsche se pronuncia reiteradas veces contra la visión de la Antigüedad que la filología clásica transmite a los jóvenes estudiantes. Esa filología actúa a modo de filtro eficaz que no permite emerger a la dimensión intempestiva de la Antigüedad. Por el contrario, los filólogos clásicos transmiten una visión inocua, domesticada, anodina del legado de los griegos. Se le priva así del mordiente que habría de servir de revulsivo de la situación cultural contemporánea. A este respecto no duda en afirmar que el 99 por cien de los filólogos no deberían ser tales¹⁰⁰.

En diversos lugares de su obra se pronuncia Nietzsche acerca de esta cuestión. De una forma especialmente explícita lo hace en su ciclo de conferencias acerca del futuro de los centros educativos, que Nietzsche pronuncia en 1872. Señala ahí el autor que la llamada cultura clásica no sería en su tiempo otra cosa que un «ideal fluctuante e inconsistente», que vendría a ser una fiel expresión de la pseudocultura de la época.

Los nuevos filólogos están, a juicio de Nietzsche, desprovistos de sensibilidad para poder apreciar en sus debidos términos la singularidad de la Antigüedad clásica y en consecuencia para poder hacerle justicia: «Basta con observar a la nueva generación de filólogos: es muy raro ver en ellos ese sentimiento de vergüenza por el que nosotros, frente a un mundo como el griego, no tenemos siquiera el derecho de existir; en cambio, esa joven nidada construye con la máxima indiferencia y descaro sus nidos sobre los templos más grandiosos»¹⁰¹. Estos nuevos filólogos se le presentan a Nietzsche como una nueva

⁹⁹ KSA, I, 130.

¹⁰⁰ KSA, VIII, 20.

¹⁰¹ KSA, I, 701.

versión de los mercaderes en el templo, del que a su vez habrían de ser desalojados sin contemplaciones.

Privada de su mordiente intempestivo, la formación clásica se convierte en instrumento dócil al servicio de aquellas fuerzas dominantes en la educación contemporánea. Esta educación aparece dominada por un espíritu pragmático en función de los intereses de la sociedad burguesa, por un debilitamiento de la cultura para hacerla compatible con el proceso de masificación de la enseñanza, y en definitiva por el sometimiento a los intereses del Estado, apareciendo todo ello íntimamente interrelacionado. Por ello cuando constata cómo los distintos Estados fomentan y apoyan la educación clásica, Nietzsche no puede menos de observar melancólicamente lo «inocua» o también lo «útil» en que debe haberse convertido esa educación para hacerse acreedora de tales apoyos.

Frente a esa masificación y ese sometimiento a los intereses pragmáticos y políticos, Nietzsche reivindica una educación que haga justicia a la naturaleza aristocrática del espíritu. De tal índole es también la auténtica formación clásica: «la enseñanza clásica sólo es fecunda en general para un pequeño número»¹⁰². En un momento histórico en el que tanto las fuerzas económicas como políticas inducían a una concepción pragmática del saber, que por un lado propiciaba una masificación cada vez mayor del saber y por otro acentuaba la necesidad de la especialización, Nietzsche quiere ser el portavoz de una educación aristocrática que se fundara en los ideales proporcionados por el período aristocrático, agonal, de los griegos. De ahí que Nietzsche estimara que el motivo más profundo de la falta de productividad de la cultura moderna residiera en la concepción inadecuada de la Antigüedad clásica. A este respecto, Nietzsche declara enfáticamente que nuestro destino no ha de consistir en ser eternamente discípulos de una «Antigüedad declinante» sino que es preciso retroceder más atrás hasta los modelos de la época trágica de los griegos¹⁰³. También desde el punto de vista educativo sería preciso retroceder más atrás del mundo alejandrino, intentando encontrar los «modelos» en el primitivo mundo griego, que nos pondrían en contacto con lo «grande», lo «natural» y lo «humano», lejos del «humanismo» inocuo y carente de mordiente que durante tanto tiempo habría sido el patrimonio de la filología clásica.

¹⁰² KSA, VII, 300.

¹⁰³ KSA, I, 306/307.

De esta forma, el alto valor formativo de la Antigüedad clásica no disminuye a los ojos de Nietzsche sino que es enfocado desde una nueva perspectiva. Nietzsche quiere buscar un referente educativo en la experiencia vital de los primeros griegos, algo que no sólo la filología contemporánea no habría sabido percibir sino que tampoco lo habrían hecho los representantes del Clasicismo alemán. Nos referiremos más adelante a la confrontación nietzscheana con los presocráticos. Limitémonos a reparar aquí en la alta valoración y estima de que siempre fue objeto Tucídides por parte de Nietzsche. Frente a la decadencia del espíritu griego que Nietzsche ve incoada en Sócrates y Platón, Tucídides se le presenta como una especie de revulsivo que le permite seguir en conexión con el auténtico espíritu griego. Esto sería válido asimismo en lo referente al valor educativo para el hombre moderno, que tendría como punto de mira a la Antigüedad clásica. Así lo afirma en *Crepúsculo de los ídolos*: «Del deplorable embellecimiento de los griegos con los colores del ideal, que es el premio que el joven de 'formación clásica' obtiene de su adiestramiento en la enseñanza media para la vida, ninguna otra cosa cura más radicalmente que Tucídides»¹⁰⁴. Se trataría de una cura de realismo frente al «escapismo» que el moralismo de Sócrates y Platón le sugería a Nietzsche.

Sólo esa visión intempestiva de la Antigüedad podría servir de estímulo para fomentar la fecundidad de los modelos antiguos en la educación del hombre moderno. De nuevo el pasado y el presente, la actualidad, se funden en la mirada nietzscheana. Es preciso superar una filología que se ha vuelto extraña a la vida y que por ello no puede ser tomada como referente educativo. La educación clásica ha de saber transmitir algo más que una erudición estéril. Una erudición que Nietzsche no duda en comparar enfáticamente con la «hinchazón hipertrófica de un cuerpo no sano»¹⁰⁵. Por supuesto que Nietzsche no excluye la erudición sin más pero se trataría más bien de un «efecto colateral» de una cultura que persigue metas más elevadas. Una cultura que viniera a ser una «nueva» y «mejorada» naturaleza, alejada de la educación historicista del hombre moderno, que acaba convertido en una especie de «enciclopedia ambulante» y que se caracterizaría por tener una interioridad a la que no correspondería una exterioridad y al revés por tener una exterioridad a la que no correspondería interioridad alguna, algo que los griegos no podrían comprender.

¹⁰⁴ KSA, VI, 156.

¹⁰⁵ KSA, I, 705.

VI. EL ESTADO GRIEGO A MODO DE UTOPIA CULTURAL

El joven Nietzsche se caracteriza por compartir una concepción enfática de la cultura y de la educación, orientada hacia el cultivo de la naturaleza aristocrática del espíritu, y que encontraría su referente adecuado en una mitificada Grecia arcaica y aristocrática. Asimismo desde el horizonte político, Nietzsche se va a mostrar como un autor intempestivo. También aquí cabría calificar su visión política como aristocrática, como la política del «radicalismo aristocrático»¹⁰⁶, y al intentar formularla se va a volver de nuevo a los modelos griegos, a modo de referente utópico.

Ciertamente, Nietzsche se encontraba a disgusto con el Estado prusiano de la era de Bismarck, en la que se enmarca su obra. Sus invectivas contra el mismo son constantes pues ese Estado fuerte, militarista y culturalmente gris, que interviene activamente en la configuración de la cultura y de la enseñanza, se encuentra en las antípodas del primado de la cultura y de la educación aristocráticas que enfáticamente afirmaba el joven Nietzsche. Pero sus desencuentros con la Prusia de Bismarck no son en definitiva más que el punto culminante de sus desencuentros con la modernidad política.

Nietzsche es en efecto un crítico declarado de las tendencias dominantes de la política moderna, por ver en ellas distintas manifestaciones del espíritu de masificación, del dominio de la plebe, de la eclosión de un igualitarismo que equipara a todos por la base en detrimento de una minoría creadora, en perjuicio en definitiva de la naturaleza aristocrática del espíritu. En este sentido Nietzsche viene a ser un crítico de la democracia, coincidiendo en esto con su adversario Platón¹⁰⁷. De ahí que la relación de Nietzsche con Platón, a pesar de su rechazo, no deje de mostrar una innegable ambivalencia.

Tal como queda indicado, la Antigüedad griega, a la que remite Nietzsche, con su carácter arcaico y aristocrático, se revela como una contrautopía antidemocrática. Frente a los «herederos» de Rousseau, frente al legado revolucionario con sus tendencias igualitarias, Nietzsche va a remitir a su constructo de una Grecia aristocrática, preocupándose menos a este respecto de la fide-

¹⁰⁶ Cf. B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago 1990.

¹⁰⁷ En líneas generales puede consultarse sobre este punto el libro, ya citado, de H. Ottmann.

dad histórica que de elaborar un referente que le sirviera de ideal político en su confrontación con las tendencias igualitarias de los movimientos políticos de la época¹⁰⁸. Tampoco se identifica con el individualismo liberal-burgués, pues éste es de carácter más económico, mientras que el individualismo aristocrático de Nietzsche tiene ante todo un carácter cultural. En definitiva, Nietzsche no duda en concluir que ni los unos ni los otros consideran la cultura y la educación como un fin en sí sino más bien como un instrumento para sus fines.

La utopía del joven Nietzsche pretende invertir la situación. En vez de considerar la cultura y la educación en función de la política y de la economía, sería preciso más bien poner a estas últimas al servicio de las primeras. Para ello recurre a su visión de los griegos que ofrecerían los parámetros adecuados para que Nietzsche configurara su peculiar polis. El Estado griego, tal como es recreado por el joven Nietzsche, se le presenta como servidor de la cultura, en contraposición con el Estado moderno. En sus conferencias sobre el porvenir de los centros educativos, en las que denosta la concepción de una cultura domesticada al servicio de los intereses políticos y económicos, recurre al referente de un Estado griego que estaría por el contrario al servicio de la cultura: «el Estado antiguo se mantuvo muy alejado precisamente de este fin utilitario, que consiste en admitir la cultura sólo en la medida en que beneficia al Estado»¹⁰⁹.

Con razón puede escribir H. Ottmann que Nietzsche se refiere menos a la polis tal como fue en realidad que a la polis tal como debería ser de acuerdo con la concepción platónica. Ya sabemos que Nietzsche no sigue a Platón en su pretensión de expulsar a los artistas de la Ciudad. Son más bien los cultivadores de la mera erudición los merecedores de este castigo. Nietzsche no duda

¹⁰⁸ Con razón subraya B. von Reibnitz las profundas diferencias entre Marx y Nietzsche. Aun cuando ambos se hayan señalado por ser acérrimos críticos de su tiempo, diferían, no obstante, profundamente. Mientras Marx denunciaba que la declaración de los derechos humanos se quedaba en un nivel formal, sin preocuparse por transformar la realidad empírica, Nietzsche, por su parte, desde el radicalismo aristocrático criticaba el ideal mismo de igualdad (Cf. *Id.* «Nietzsches 'Griechischer Staat' und das deutsche Kaiserreich», en *Der Altsprachliche Unterricht* 32, 1987, 80).

¹⁰⁹ KSA, I, 708/709.

¹¹⁰ H. Ottmann, *op. cit.*, 45.

en disculpar en este sentido a Platón considerando que en su actitud polémica con el arte había sido víctima del intelectualismo socrático.

Estamos sin duda ante una manifestación de un platonismo político que asoma repetidas veces en la obra del joven Nietzsche. Así, por ejemplo, en su breve ensayo sobre el Estado griego, de 1872, no duda en afirmar que la polis platónica, en lo relativo a las relaciones entre política y cultura, es algo más elevado de lo que llegan a sospechar incluso los platónicos más apasionados¹¹¹. No obstante, este peculiar platonismo político se aunaba en el joven Nietzsche con un retorno a los ideales de la primera cultura griega, a saber, a los ideales de una sociedad agonal, heroica, aristocrática, de la primera época griega¹¹². También desde este punto de vista se confirmaría la necesidad de descubrir el siglo VI. A este respecto se dejaba sentir el influjo de Burckhardt con su interpretación de la primera cultura griega como «heroica» y «agonal». En realidad, en la reconstrucción ideal del horizonte político griego cabe observar una especie de sincretismo en el que se muestran actuantes, tal como escribe B. von Reibnitz, Homero y Plutarco, Tucídides y los sofistas, Licurgo y Platón¹¹³, interpretados no tanto de acuerdo con la fidelidad histórica cuanto más bien en la medida en que encajaban en el horizonte ideológico del joven Nietzsche.

En definitiva, también desde el horizonte político, podemos constatar la peculiar dialéctica nietzscheana en su aproximación a la Antigüedad. Por un lado postula el retorno hasta las primeras etapas del espíritu griego, hasta la Grecia aristocrática, pues la celebrada democracia ateniense no constituye su punto de mira. Por otro lado Nietzsche no olvida en todo ello su propio tiempo. En su ensayo sobre el Estado griego Nietzsche se enfrenta polémicamente, si bien de una forma unilateral y simplificadora, a las principales corrientes del pensamiento político contemporáneo. También aquí, por tanto, se articulan en la concepción nietzscheana una utopía arcaizante y una mirada crítica a su propio tiempo, con su inevitable proyección sobre el futuro, sobre lo que más adelante va a denominar «gran política». Problema distinto es, claro está, el grado de mitificación llevado a cabo, algo que habría que evaluar desde las peculiares coordenadas desde las que se pronuncia el joven Nietzsche.

¹¹¹ KSA, I, 776.

¹¹² H. Ottmann, *op. cit.*, 43

¹¹³ B. von Reibnitz, *op. cit.*, 86.

VII. NIETZSCHE Y LOS PRESOCRÁTICOS

Una parte esencial del nuevo acceso que Nietzsche considera haber encontrado para el mundo griego está constituida sin duda por su nueva interpretación de la filosofía presocrática. Para Nietzsche se trata de un estudio paralelo y complementario de su ensayo sobre la tragedia¹¹⁴. La obra del joven Nietzsche está llena de referencias a la filosofía presocrática, destacando en particular el escrito de 1872 *La filosofía en la época trágica de los griegos* y asimismo el texto de sus cursos sobre los filósofos preplatónicos. No obstante, a pesar de esta convergencia entre ambas aproximaciones a la época trágica de los griegos, también es cierto que cabe advertir diferencias notables entre ellas, pues si *El nacimiento de la tragedia* podía ser concebida como una especie de «centauro», si nos queremos servir de un término utilizado por el propio Nietzsche, no cabría decir otro tanto respecto a la aproximación a los presocráticos, por más que también ellos hayan sido objeto de una visión utópica, e incluso cabría decir que su valoración ha sido objeto de un proceso de mitificación.

A pesar de esto último, la aproximación nietzscheana a los presocráticos siempre se ha mostrado más convincente desde el punto de vista histórico-filológico¹¹⁵. En un grado superior al alcanzado en el ensayo sobre la tragedia, cabe ahora observar un mayor equilibrio entre las exigencias científicas y la interpretación personal. Algo que por otro lado ya no ocurre en las interpretaciones sesgadas que el autor nos ha dejado sobre Sócrates y Platón, de modo que la interpretación a los presocráticos constituye quizá lo más logrado de la aproximación nietzscheana a los griegos. En esta aproximación Nietzsche parece haber alcanzado una especie de equilibrio entre la fundamentación histórico-filológica y la interpretación personal.

La interpretación que ofrece Nietzsche viene a revisar la concepción imperante en la historiografía filosófica desde Aristóteles hasta Hegel, dominada por una concepción evolutiva, ascendente, de la historia de la filosofía. De esta forma, los balbuceos iniciales aparecían como la manifestación inmadura, imprecisa de lo que el pensamiento posterior, en un nivel de mayor madurez, iba a mostrar de una forma más lúcida y compleja. Así Aristóteles proyecta retrospectivamente la perspectiva del nuevo estadio del pensamiento

¹¹⁴ KSA, VII, 398; 548.

¹¹⁵ E. Behler, «Nietzsche und die Antike», en *Nietzsche-Studien* 26, 1997, 519.

sobre las etapas anteriores de la filosofía, intentando liberarlas de este modo de su apariencia caótica y dispersa. En Hegel, todavía de una forma más decidida, la filosofía posterior asume las filosofías anteriores como «momentos» constitutivos suyos. Lejos de una idealización de los comienzos, las primeras manifestaciones del espíritu son para Hegel las más imprecisas e indeterminadas, en definitiva, las más pobres. De ahí la precariedad, la provisionalidad que tanto para Aristóteles como para Hegel revestían los presocráticos. En Nietzsche va a ocurrir al revés, en el marco de una revisión general de la historia espiritual de Occidente llevada a cabo en el horizonte de la crisis de la filosofía posthegeliana. Interpretada ahora esa historia de Occidente a modo de historia de un «error», la filosofía presocrática se presenta como la plenitud y equilibrio de una sabiduría que después no habría sabido mantenerse. Al enfocar así el problema, se operaba uno de los cambios más significativos en la moderna historiografía filosófica, por muchas matizaciones que fuere preciso añadir a la construcción nietzscheana.

Empujado desde temprano por sus desencuentros con el mundo moderno, con la tradición cristiana y, en última instancia, por su aversión al socratismo —por otra parte tan vinculado a la visión nietzscheana del mundo cristiano y del mundo moderno— Nietzsche se va a concentrar en el momento inicial de la historia de la filosofía, creyendo encontrar allí otro modelo de saber, un contramodelo de sabiduría, en el que se fundieran arte, filosofía y vida, con el que Nietzsche pensaba que él podía finalmente conectar y cuyo espíritu se esforzaba por prolongar en el mundo moderno. Con razón se ha podido afirmar que en el proceso de revisión de la tradición filosófica en que Nietzsche se vio sumido, aspiró a proceder también él con una especie de «inocencia presocrática», dominado por el anhelo de poner las bases para un nuevo comienzo¹¹⁶.

De hecho el filólogo clásico, que fue profesionalmente Nietzsche a lo largo de 10 años, recurre tempranamente, como temática de sus cursos, a la exposición de los primeros filósofos griegos, tratando de encontrar así un cauce para sus inclinaciones filosóficas. Y si Nietzsche quiso por un lado convulsionar la filología clásica, por otro pretendió transformar asimismo la historia de la filosofía griega, aspirando a officiar como renovador de la misma. Basten para documentarlo dos pasajes de su correspondencia con Rohde. El 21.12.1871 le expresa a su amigo el deseo de que entre los dos emprendieran la tarea de

¹¹⁶ V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München 1992, 224.

vivificar e iluminar internamente la historia de los filósofos griegos, que Nietzsche encuentra demasiado «momificada»¹¹⁷. El 11.06.1872 vuelve sobre el mismo tema. En esta oportunidad le indica a su amigo que se encuentra satisfecho con la impartición de sus cursos, especialmente con los relativos a los filósofos preplatónicos¹¹⁸. Estos grandes representantes del pensamiento filosófico le parecen más vivos que nunca y a este respecto no puede menos de distanciarse de la historiografía filosófica entonces imperante, incluido un representante ilustre como E. Zeller¹¹⁹. El camino que conduce de Tales a Sócrates se le va a presentar tempranamente a Nietzsche como algo «colosal», como algo «formidable» por el que va a sentir una fascinación irresistible. Los presocráticos vendrían a representar la auténtica filosofía griega, la plenitud del genio filosófico griego: «Las concepciones originales de estos filósofos son las *más elevadas* y las más puras que se han alcanzado nunca. Los hombres mismos son encarnaciones formales de la filosofía y de sus diferentes formas»¹²⁰. El gran ascendiente filosófico que en un principio ejerció Schopenhauer sobre Nietzsche cede ahora el paso a los presocráticos, especialmente a Heráclito, el filósofo con el que se va a sentir más identificado¹²¹.

Los presocráticos se le presentan a Nietzsche como maestros de sabiduría que supieron mantener en equilibrio la vida espiritual, en contraposición con el intelectualismo introducido por Sócrates, y a partir de entonces imperante en el pensamiento occidental. Los presocráticos se le presentan a la vez como encarnaciones concretas del ideal del «verdadero filósofo», en cuanto existencia filosófica, un ideal al que siempre va a aspirar Nietzsche. No es extraño por tanto que en la aproximación nietzscheana a la filosofía presocrática se resalte de una forma especial la «personalidad» de sus protagonistas. Entre su pensamiento y su carácter imperaría una estricta necesidad, sin fisuras y acomodaciones. Éste es precisamente un rasgo que distinguiría profundamente a los filósofos presocráticos de los filósofos contemporáneos. En el mundo contemporáneo Nietzsche echa en falta una auténtica vida filosófica pues todo se le presenta aquí lleno de convenciones, de compromisos con todas las insti-

¹¹⁷ SBr, III, 257.

¹¹⁸ Podemos pasar aquí por alto la oscilación entre filósofos «preplatónicos» y filósofos «presocráticos» que cabe advertir en la obra de Nietzsche.

¹¹⁹ SBr, IV, 10.

¹²⁰ KSA, VII, 387.

¹²¹ KSA, VI, 312/313.

tuciones, sean políticas, religiosas o académicas¹²². Con todas esas servidumbres el pensamiento contemporáneo queda reducido a los ojos de Nietzsche a una apariencia erudita, en el fondo el mismo defecto que afectaba también a la filología clásica. Pero en todo caso está claro que Nietzsche quiere evitar una fijación inmovilista en el mundo arcaico. Establece, también desde esta perspectiva, un diálogo y una confrontación entre los orígenes de la filosofía y el presente y el futuro filosóficos, por más que ese mundo contemporáneo haya perdido buena parte de su capacidad de comprensión de la riqueza implícita en la filosofía de la época trágica de los griegos. Nietzsche se propone contar de ese mundo «lo que nuestra moderna sordera puede oír o entender, a saber, lo mínimo»¹²³.

Los presocráticos se le presentan a Nietzsche como el paradigma de una «república de genios» en oposición a una «república de eruditos» que se nutren de una sabiduría ajena, aquéllos a quienes Nietzsche expulsaría de su peculiar polis. Los presocráticos por el contrario no podían vivir de la erudición, de las modas y convenciones sino del esfuerzo creador de su pensamiento que les convertía en protagonistas de una experiencia espiritual inédita. Entre esos protagonistas se entablaría una «elevada conversación espiritual» en la que según declara enfáticamente Nietzsche «un gigante llama a otro a través de los solitarios intervalos de los tiempos»¹²⁴.

En este encuentro apasionado con los presocráticos, Nietzsche no puede menos de considerar un «auténtica desgracia» el que conservemos tan poco de la obra de los primeros maestros de la filosofía, el que no podamos disponer de ninguna «obra» completa, teniendo que contentarnos con fragmentos. Probablemente, se lamenta, se haya perdido «la parte más grandiosa» del pensamiento griego. Esto supone una dificultad añadida para la adecuada comprensión del universo presocrático. Pero Nietzsche está dispuesto a perseguir dicho conocimiento a través de los fragmentos que nos quedan, con la misma pasión con que otros se esforzaban por reconstruir las manifestaciones del arte antiguo, a través asimismo de su herencia fragmentaria. No en vano Nietzsche consideraba a los presocráticos como el «más encubierto» templo griego¹²⁵.

¹²² KSA, I, 812.

¹²³ KSA, I, 808.

¹²⁴ KSA, I, 808.

¹²⁵ KSA, XI, 679.

Consciente de su enfoque innovador, Nietzsche no puede evitar plantearse la pregunta: «¿qué pueblo podría afirmar hasta ahora que los ha redescubier-to?»¹²⁶. Por otra parte se ha de tener presente que aunque resulte lamentable la conservación fragmentaria del legado presocrático, tal circunstancia iba a sintonizar con la escritura fragmentaria de Nietzsche, que tanto le caracteriza.

Desde su peculiar reconstrucción del mundo griego, Nietzsche señala que los griegos evolucionaron rápidamente. No habría mayor problema en aceptar esta afirmación nietzscheana. Pero lo peculiar de su concepción le obliga a afirmar a la vez que los griegos también habrían decaído rápidamente, después de sus comienzos geniales. En cuanto a los motivos de que ello haya sido así, ya nos hemos referido a la hipótesis nietzscheana de que el predominio político y militar de Atenas después de las guerras persas habría supuesto la eliminación de unas fuerzas espirituales que le hubieran permitido llevar a buen término la gran reforma que se preparaba en el seno de la filosofía presocrática. El triunfo político y militar, con su concentración y desviación de energías, habría resultado negativo, por el contrario, para el desarrollo espiritual. En todo caso se trata de una hipótesis que Nietzsche no hace más que sugerir.

Ya hemos visto que en lo que sí insiste reiteradamente Nietzsche es en que Sócrates supone la expresión de un cambio profundo operado en el espíritu griego: «Los auténticos filósofos griegos son los que filosofaron antes de Sócrates: con Sócrates se produce un cambio»¹²⁷. En este sentido los presocráticos son para Nietzsche los precursores de una reforma de la cultura griega, pero no los precursores de Sócrates tal como era habitual considerarlos desde el período clásico de Grecia. Pero la reforma a que apuntaba el movimiento presocrático no habría llegado a producirse. No se habría producido el paso a un tipo de hombre todavía más elevado que el encarnado por los presocráticos. Se permaneció en la época trágica de los griegos¹²⁸. Estamos así ante un caso bien señalado en el que Nietzsche se distancia de una historiografía lineal, ascendente, que tan bien iba a expresar Aristóteles en el seno del pensamiento

¹²⁶ KSA, VIII, 116.

¹²⁷ KSA, XII, 278.

¹²⁸ T. Borsche, «Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker», en J. Simon (Hg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*, I, Würzburg 1985. Véase asimismo R. Rehn, «Nietzsches Modell der Vorsokratik», en D. W. Conway und R. Rehn (Hg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, 1992, 37/45.

griego. Nietzsche por el contrario abre su historiografía filosófica al problema de las discontinuidades en sintonía con la historiografía postestructuralista.

Los griegos no llegaron, según la concepción nietzscheana, a la realización de sus mejores posibilidades. Tal como escribe H. Cancik, ese hecho sería por un lado lamentable, pues dejó inacabado un proceso cargado de promesas, pero por otro va a implicar a los ojos de Nietzsche la exigencia al hombre actual de realizar un tipo de hombre más elevado¹²⁹. Habría sido Sócrates, con su intelectualismo unilateral, con su fanatismo por la dialéctica, quien habría supuesto una «interrupción en el desarrollo» de las promesas del período presocrático. Sin duda Nietzsche abrigaba la ilusión de oficiar como prolongación de aquella filosofía reformadora que habría sido frustrada en otro tiempo por la intervención socrática¹³⁰. En esta línea Zaratustra se va a proponer como alternativa al filósofo socrático.

Cabría así considerar las reflexiones de Nietzsche acerca del origen y de la desaparición de la tragedia y sus consideraciones acerca de los presocráticos como los dos ejes en torno a los que gira su aproximación a la Grecia agonal, aristocrática, trágica. Aunque se presenta como más rigurosa su visión de los presocráticos, ambos aspectos constituyen algo así como una contrautopía del mundo moderno. Tal como ocurre con frecuencia con los pronunciamientos nietzscheanos, también en este caso nos tropezamos con una innegable ambivalencia. Por un lado no parece posible negar un coeficiente de arbitrariedad, de proyección utópica e incluso de rasgos míticos en su interpretación de Grecia, pero por otro también parece indiscutible que esta aproximación es obra de un genio que fue capaz, en el campo trillado de la Antigüedad clásica, de encontrar una clave que nos facilitara una visión inédita de la misma, a la vez que apuntaba a las insuficiencias de la cultura moderna. Ello, en parte al menos, nos parece cierto incluso tratándose de la interpretación que nos ofrece de Sócrates. Es verdad que el sabio griego queda a menudo convertido lamentablemente en una caricatura de sí mismo, pero también es cierto a la vez que la interpretación nietzscheana fue capaz de poner de manifiesto limitaciones del pensamiento de Sócrates que nadie había advertido con tanta claridad anteriormente.

A pesar de sus unilateralidades, Nietzsche supo captar mejor que cualquiera de sus antecesores el cambio de situación entre los primeros filósofos y

¹²⁹ H. Cancik, *op. cit.*, 38/40.

¹³⁰ T. Borsche, *op. cit.*, 84.

Sócrates. Asimismo habría que poner en el haber de Nietzsche el haber propugnado una visión más positiva de los sofistas, que habían pasado a la historia ante todo desde el horizonte de la descalificación de que habían sido objeto por parte de Sócrates y Platón. No obstante, en líneas generales cabe decir que la interpretación nietzscheana de los presocráticos se ha mostrado mucho más fecunda y equilibrada que la de la filosofía posterior, y que resulta más convincente su concepción de los primeros filósofos que su visión de la Grecia clásica.

VIII. NIETZSCHE Y LOS GRIEGOS. SEGUNDA Y TERCERA ETAPA

En términos generales cabría aceptar el punto de vista de C.P.Janz según el que Nietzsche, que había comenzado su andadura intelectual bajo el signo de una confrontación apasionada con los griegos, iba a permanecer fiel a este amor hasta el final de sus días¹³¹. Parece oportuno, no obstante, hacer unas breves matizaciones. El amor a la Antigüedad va a permanecer sin duda hasta el final, los griegos van a seguir constituyendo un referente privilegiado a lo largo de su vida, pero Nietzsche va a caer también en la cuenta de los espejismos de que fue víctima en su primer período. El ensayo de autocrítica que escribe en 1886 sobre su ensayo *El nacimiento de la tragedia* así lo muestra fehacientemente.

A mediados de los años setenta, Nietzsche va tomando conciencia de esos espejismos en que había caído en su confrontación con los griegos. Sin duda había sabido criticar certeramente la recepción de Grecia llevada a cabo por el Clasicismo alemán. Nietzsche fue capaz de penetrar más profundamente en el universo espiritual de los griegos, pero a la vez también él cayó víctima de la ilusión de un renacimiento de la Antigüedad en sintonía con la renovación de la cultura alemana protagonizada en primer lugar por Wagner y Schopenhauer. Nietzsche no tardó mucho en percibir que había sido víctima, también él, de una especie de ilusión óptica y ello le iba a llevar a revisar tanto su actitud frente a las esperanzas alemanas como su visión de la Antigüedad. Por lo que se refiere a lo primero habría que mencionar la dolorosa ruptura con sus principales mentores ideológicos, Wagner y Schopenhauer. Va a ser Francia el país

¹³¹ C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, I, 106.

que, en un horizonte más desencantado, llene de alguna manera el vacío dejado por los desencuentros con Alemania. Y por lo que atañe a los griegos, van a permanecer sin duda instalados en un *status* especial hasta al final, pero desprovistos en buena medida del nimbo utópico e incluso mítico de que habrían sido objeto en el primer período de la vida y la obra de Nietzsche.

En consonancia con ello, los pronunciamientos respecto a los griegos no sólo van a ser a partir de ahora menos enfáticos sino también menos frecuentes. No obstante, es cierto que los griegos van a continuar constituyendo un tema privilegiado hasta el final. Basten unas pocas referencias para documentar este punto. El Nietzsche del segundo período se apresta a officiar como «buen europeo», convirtiéndose ahora Europa en una referencia político-cultural del pensamiento nietzscheano. Desde esta perspectiva el cometido de Europa va a ser concebido como una «prolongación» del realizado por los griegos, y la historia europea como una prosecución de la historia griega.

Asimismo la aproximación nietzscheana a la Ilustración sigue considerando a los griegos como modelos de la Ilustración europea¹³², ampliando sus referentes griegos a Epicuro y al estoicismo, y en líneas generales matizando su anterior visión de la filosofía griega. Es significativo que cuando el «ilustrado» Nietzsche quiere rendir un tributo de admiración a Voltaire, no duda en señalar que en cuanto escritor el gran ilustrado posee un oído «griego»¹³³ Algo análogo ocurre con Napoleón, otro personaje profundamente admirado por Nietzsche. También él se presenta a los ojos de Nietzsche como prolongando la personalidad del hombre antiguo en el mundo moderno¹³⁴.

Esta convicción, según decíamos, va a permanecer hasta el final, cuando desde un nuevo horizonte vuelve a conectar con planteamientos de su primera época. En un fragmento perteneciente al período: verano 1886/otoño 1887 se rebela Nietzsche contra lo que considera un gran error: que se conciba a su época como la expresión más elevada de la especie humana. Nietzsche no duda en seguir considerando a los griegos como «superiores»¹³⁵. Si hubiera que destacar a este respecto un fragmento del último Nietzsche, pensamos que ése debe ser uno perteneciente a agosto/septiembre de 1885 en el que aborda de nuevo el problema de la relación de la filosofía alemana con los griegos.

¹³² H. Ottmann, *op. cit.*, 147.

¹³³ KSA, II, 182.

¹³⁴ KSA, III, 610.

¹³⁵ KSA, XII, 223.

Nietzsche que tan a menudo se había pronunciado críticamente respecto a la trayectoria de la filosofía alemana, la interpreta ahora más positivamente, desde el horizonte de su conexión con el mundo griego. La filosofía alemana se le presenta a Nietzsche como el movimiento más romántico y nostálgico, que haya existido, hacia aquel ámbito sólo en el que uno puede sentirse verdaderamente en casa (*heimisch*). Nietzsche se está refiriendo, obviamente, al mundo griego¹³⁶. En este sentido cabría concebir el movimiento filosófico alemán como una prosecución del Renacimiento, en la medida en que esa filosofía alemana quiere seguir avanzando en el descubrimiento de la Antigüedad, hasta llegar a los presocráticos como el más escondido de todos los templos griegos. El Nietzsche de la última época no duda en seguir declarando enfáticamente acerca de esta vinculación de la filosofía alemana con la griega: «Aquí reside (y residí desde siempre) mi esperanza respecto al mundo alemán»¹³⁷. Sin duda han desaparecido las connotaciones utópicas y míticas de sus planteamientos juveniles para dar lugar a una visión más sobria. Permanece la fascinación por los griegos, pero despojada, al menos en parte, del lastre que nos dificultaba valorar debidamente todo lo que había de positivo en la confrontación nietzscheana con el legado griego.

Parece que estas someras observaciones son suficientes para confirmar que la profunda vinculación de Nietzsche con el mundo griego va más allá del tumultuoso período de juventud y que condiciona en realidad toda su obra, aun cuando las tomas de posición explícitas se hayan ido espaciando a partir del primer período y también se hayan vuelto, obviamente, menos enfáticas. Con todo ello Nietzsche se iba a convertir en uno de los principales testigos de la *Rezeptionsgeschichte* del legado griego, recepción llena sin duda de violencias hermenéuticas, pero a la vez llena también de apreciaciones geniales que van a condicionar la imagen de los griegos a partir de entonces.

IX. CONCLUSIÓN

El pensador intempestivo que fue Nietzsche se fue convirtiendo con el paso del tiempo en un nuevo «clásico», por muy peculiar que sea ese nuevo «cla-

¹³⁶ KSA, XI, 678. Recuérdense las expresiones similares de Hegel en su Historia de la filosofía.

¹³⁷ KSA, XI, 679.

sicismo». Tal valoración general de la obra nietzscheana afecta asimismo a su condición de intérprete del mundo griego. Tanto la filología clásica como la historiografía filosófica han terminado por aceptar este hecho.

A pesar de sus sonados desencuentros con la mayoría de los cultivadores de la filología clásica de su tiempo, Nietzsche iba a tener una proyección en el futuro de esta ciencia que un autor como Wilamowitz estaba lejos de haber sospechado. Sin duda este influjo se hará sentir ante todo en aquellos filólogos clásicos más abiertos y sensibles al universo filosófico y artístico, de acuerdo con el talante de la obra del propio Nietzsche. Un buen ejemplo podría ser el de K. Reinhardt.

Ciertamente un ensayo como *El nacimiento de la tragedia* se nos sigue presentando hoy en muchos de sus planteamientos como arbitrario y fantasioso pero se reconoce a la vez que es la obra de un genio con capacidad para haber revolucionado la comprensión de su objeto de estudio. A este respecto cabe afirmar con F. Rodríguez Adrados que: «hay más verdad, pese a todo, en la visión nietzscheana de la Tragedia que en una definición formal como la de Wilamowitz»¹³⁸. No menos decidido se muestra H. Lloyd-Jones para quien la publicación de *El nacimiento de la tragedia* habría constituido, de una forma general, un «punto de viraje en la comprensión moderna del primer pensamiento griego»¹³⁹. No deja de ser significativo que un discípulo de Wilamowitz como fue E. Fränkel llegara a señalar que el rasgo fundamental que diferenciaba a su generación de la de Wilamowitz consistía en el influjo de Nietzsche en la nueva generación. Por ello cabría asentir a C. García Gual cuando afirma que, a pesar de las descalificaciones de que fue objeto Nietzsche inicialmente, «hoy no se escribiría ninguna *Historia de la filología clásica* sin tener en cuenta su obra»¹⁴⁰.

Desde el punto de vista de la historiografía filosófica, el impacto de la interpretación nietzscheana del mundo griego va a ser todavía más obvio. Ello es cierto tratándose sobre todo de los presocráticos. A partir de la interpretación nietzscheana, la etapa relativa a la primera filosofía griega ocupa un lugar fundamental en la historiografía filosófica¹⁴¹. Nietzsche ha contribuido pode-

¹³⁸ F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, 94.

¹³⁹ H. Lloyd-Jones, *op. cit.*, 1.

¹⁴⁰ C. García Gual, *op. cit.*, 98.

¹⁴¹ Desde luego la recopilación llevada a cabo por H. Diels de los fragmentos de los presocráticos y publicada poco después de la muerte de Nietzsche no podía menos de incidir positivamente en esta situación.

rosamente a desterrar la imagen de la filosofía presocrática como una etapa inmadura del pensar cuyo sentido sólo podría revelarse a la luz de la gran filosofía griega: la de Sócrates, Platón y Aristóteles. Si hubiera que destacar a un filósofo del siglo XX que se haya mostrado particularmente sensible a la inflexión producida por Nietzsche en la valoración de los presocráticos, ése sería sin duda M. Heidegger, precisamente el filósofo del siglo XX que más a fondo ha dialogado con la tradición filosófica. Heidegger no duda en afirmar, en contraposición a Hegel, que «todo lo grande sólo puede comenzar de una forma grande. Su comienzo es siempre, incluso, lo más grande»¹⁴². Sin duda, también en Heidegger persisten rasgos de la mitificación de los orígenes, de raigambre nietzscheana, pero esto no invalida sin más la relevancia fundamental de su interpretación. Heidegger comparte con Nietzsche la convicción de que el universo filosófico-poético de los presocráticos ofrece la posibilidad de una alternativa filosófica al discurso filosófico imperante en la Edad Moderna. El influjo de estos dos grandes pensadores se ha mostrado determinante para reconocer el valor referencial de la primera filosofía de los griegos a la hora de ponderar la vigencia filosófica de la Edad Moderna y de poner las bases de un nuevo pensamiento.

Ya indicamos que la interpretación nietzscheana de Sócrates y Platón es más sesgada y unilateral que la que ofrece acerca de los presocráticos, y que en este sentido ha sido objeto de una recepción más diferenciada y más discutida. A pesar de todo, la interpretación nietzscheana de Sócrates y del significado de la intervención platónica en la historia de la filosofía forman también parte de nuestro horizonte filosófico, que desde la muerte de Hegel ha tenido a menudo entre sus señas de identidad diferentes intentos de «inversión del platonismo», problema al que Nietzsche se había dedicado con tanto ahínco. Al fin y al cabo no es posible disociar radicalmente la recepción de los presocráticos y la de Sócrates y Platón.

Todo esto, someramente apuntado, constituye un fundamento sólido para considerar a Nietzsche, a pesar de sus distorsiones y unilateralidades, como un testigo esencial de la pervivencia de la tradición clásica, especialmente por lo que atañe a la primera etapa de la Antigüedad griega. Como queda apuntado, la vuelta hacia atrás en el estudio de los griegos va unido indisolublemente en el caso de Nietzsche a la proyección hacia adelante y por supuesto a una pro-

¹⁴² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1972, 12.

funda preocupación por el presente. Al hacerlo así, Nietzsche se nos presenta también como un referente destacado de cómo la confrontación de la Antigüedad puede seguir siendo subversiva en nuestro tiempo, por mucha que sea también, efectivamente, la distancia que nos separa de ella.

RESUMEN

El artículo estudia la interpretación nietzscheana de los griegos, a través de la filología y la filosofía. Se analizan distintos aspectos del primer pensamiento griego y a la vez su conexión con el pensamiento contemporáneo. El primer pensamiento griego le sirve a Nietzsche a modo de contrapunto frente a las carencias del pensamiento moderno. De este modo Nietzsche aparece oscilando entre una visión arcaica y una visión postmoderna.

ABSTRACT

This article deals with Nietzsche's interpretation of Greek culture, through philology and philosophy. Different aspects of the early Greek thought are analyzed, as well as its relationship with the contemporary thought. Nietzsche takes the early Greek thought as a counterpoint with regard to the lacks of modern culture. In this way Nietzsche appears as oscillating between an archaic and a postmodern outlook.