

La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad*

Herbert Frey**

RESUMEN: *Federico Nietzsche hace una evocación constante de la antigüedad griega como contramito frente a la modernidad. Aquí se presenta un análisis del primer periodo de trabajo (1869-1876) en el que, el filólogo, exalta el valor del mito trágico para la recuperación de la alta cultura, su objetivo primordial.*

ABSTRACT: *Frederick Nietzsche made a constant evocation of ancient Greece as a counter-myth of modernity. Here, we present an analysis of the first period of his work (1869-1976) in which the philologist exalted the value of the tragic myth for the retrieval of the higher culture, his primordial objective.*

Es bien sabido que Nietzsche, a lo largo de toda su vida, se ocupó de la antigüedad griega y que sintió por ésta una gran admiración. Como egresado de la *Schulpforte*, el centro educativo más renombrado de Alemania en lo referente a filología clásica, había adquirido un amplio conocimiento sobre ella, lo que le permitió concluir en brevísimo tiempo su carrera universitaria en filología clásica, por ello se le ofreció una cátedra en esta especialidad, siendo uno de los catedráticos más jóvenes de los países de habla alemana.

Estos hechos biográficos son de dominio público, pero aun así el tema de Nietzsche y la antigüedad griega constituye un capítulo que, si bien ha despertado creciente interés a partir de la década de 1980, no ocupa un lugar central en la interpretación de Nietzsche.

Desde luego hay que señalar una gran excepción a la afirmación anterior, y ésta se refiere al estudio realizado por Karl Löwith, en la primera mitad de la década de 1930, sobre *La filosofía de Nietzsche acerca del eterno retorno de lo mismo*, quien sigue siendo pionero en la materia. El cuarto capítulo de ese trabajo lleva el título sugestivo de "La repetición anticristiana de la antigüedad en la culminación de la modernidad", y resulta ilustrativo como intento del propio Löwith de expresar en términos de nuestro tiempo la visión del mundo cósmico de los griegos.

* TRADUCCIÓN: *Edda Webels*.

** Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Con la única excepción de los escritos de Löwith, el tema de Nietzsche y la antigüedad apenas ha vuelto a despertar interés a partir de principios de los años ochenta [Rehn, 1992; Conway, 1992; Borsche, 1985; Colli, 1993; Ottmann, 1985; Cancik, 1995, 1999] sin adquirir, no obstante, un carácter tan central para la interpretación de la obra nietzscheana como los conceptos de la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo o el superhombre.

No obstante, fueron precisamente el análisis y las reflexiones acerca de la antigüedad griega los que han marcado de una manera fundamental los escritos de Nietzsche, desde sus ensayos tempranos sobre *fatum* e historia hasta las obras tardías, incluidos la *Genealogía de la moral* y sus apuntes de 1880. En la interpretación de Nietzsche, la antigüedad griega aparece siempre como un contramito, una imagen opuesta a la modernidad y a la tradición judeocristiana, casi como insinuando que debía ser posible recuperar lo que alguna vez existió, a saber, esa relación natural —si bien imaginada— con respecto a la *physis* y el cosmos. La religión, la sociedad y la *polis* griega del periodo presocrático constituían un ideal de existencia social, de relación sensual y erótica con el mundo que destruyeron las religiones monoteístas al privar al cosmos de su carácter divino y desvalorizar al mismo tiempo la sensualidad y corporeidad del hombre.

En su rehabilitación de la ética y cosmovisión griegas, Nietzsche, se situaba mucho más dentro de una tradición europea de autocrítica de la modernidad de lo que pudiera parecer a primera vista.

Porque desde el Renacimiento, cada vez que una élite intelectual europea recurría a imágenes de la antigüedad, ello conllevaba —a menudo más implícita que explícitamente— un enfoque crítico de las tradiciones cristianas. Esto, por encima de todas las diferencias, se aplica tanto a Maquiavelo como a Montaigne, y de hecho —de acuerdo con Panajotis Kondylis— incluso se podría definir a toda la Ilustración francesa como un movimiento de rehabilitación de la sensualidad. [Kondylis, 1986:9-36]

Debido a las condiciones históricas específicas, la situación se presentaba de modo aún más extremo en Alemania. Desde finales del siglo XVIII, los espíritus más preclaros de la literatura alemana convergían en una interpretación idealizada de la antigüedad griega. Winckelmann acuñó la frase de la "noble sencillez y la grandeza serena", que por muchas décadas definió la imagen que se tenía en Alemania del periodo clásico griego. La nostalgia por el florecimiento de la antigua cultura griega caracterizó a Lessing, Schiller y Goethe y dio rumbo a las aspiraciones republicanas de Hölderlin. La glorificación de la antigüedad griega legitimó la resistencia contra una cultura alemana dominada por el protestantismo pietista y ofrecía una opción generalmente aceptada para protestar contra la arbitrariedad del Estado y el tutelaje cultural.

Ya Winckelmann y Wieland confieren a los antiguos griegos el carácter de modelos dignos de ser emulados, puesto que encarnan con un equilibrio ideal "naturaleza, humanidad y dignidad", "genio, intelecto y vigor".

Si se erige a Grecia en paradigma de un bien logrado autoperfeccionamiento, tal enfoque tiene también implicaciones críticas en contraposición a la imagen de la propia época. Pero con él no se plantean aspiraciones abiertas de poder. Para Rousseau, Esparta representa el modelo político en el cual el sujeto logra su identidad a partir de la participación en el sujeto político total. La Revolución Francesa se revisita de República romana, Napoleón de emperador romano. En Alemania la admiración profesada por los griegos surge a partir de un individualismo ilustrado que, consciente de la problemática, rechaza tanto el absolutismo tardío como la vida burguesa dedicada al trabajo remunerado y responde a las trabas políticas impuestas a la acción con el programa de un autoperfeccionamiento individual. La imagen de Grecia debe mantenerse exenta del ideal aristotélico de una comunidad de *citoyens* comprometidos con el objetivo de ejercer las funciones del Estado. [Bollenbeck, 1996: 151]

Herder, al igual que todas las mentes ilustradas de Alemania, se entusiasma por Grecia y admira la plástica así como la literatura y la filosofía antiguas. Sin embargo, a su mirada ilustrada no escapan las guerras, las incursiones rapaces y el espíritu mercantil de los griegos, rasgos oscuros que les son tan propios como sus grandes logros culturales. En el neohumanismo de Wilhelm von Humboldt, sin embargo, se estiliza estéticamente a la Grecia antigua y se pone al servicio de fines pedagógicos. A partir de entonces, en amplios círculos de la inteligencia alemana se les tributa a los griegos una veneración poco menos que religiosa en el contexto de la nueva y mundana fe profesada al ideal de la personalidad. En las proyecciones del neohumanismo, Grecia brilla como el lugar histórico de una formación erudita plenamente lograda.

Los griegos son considerados como la encarnación de una verdadera humanidad y la polis aparece como el lugar en el que el hombre libre no es un simple medio para alcanzar un objetivo, ni mero siervo del trabajo, sino donde se puede desarrollar plenamente, liberado de la etiqueta cortesana y de las convenciones sociales. En las ficciones de los neohumanistas, Grecia se convierte en el lugar donde tienen carta de ciudadanía la belleza, la valentía y la sabiduría. Si bien esta imagen no resiste el rigor de un examen historiográfico, sí pudo surtir sus efectos culturales en una situación histórica determinada. Recurriendo al pasado, se le podían plantear reclamos de emancipación al presente. Sólo a través de la idealización, el estudio de los griegos pudo convertirse en recurso de la educación clásica erudita.

Si la primera parte de la Sexta Carta sobre la Educación Estética de Schiller todavía se nutre de la tensión entre un presente criticado y un modelo idealizado que se

contrapone a éste, esa misma tensión ya se pierde en el caso de Wilhelm von Humboldt y en mayor medida en otros neohumanistas. La consecuencia de esta pérdida fue, sin embargo, que el entusiasmo por Grecia a partir de esa época pudo adquirir fácilmente un cariz de edificación filológica. [cfr. Ringer, 1987:32-36]

Aun cuando con la reforma escolar prusiana de principios del siglo XIX el latín y el griego se convirtieron en las asignaturas de máxima importancia del *Gymnasium*, es decir, del colegio clásico prusiano, la institucionalización de la predilección por Grecia ciertamente también le quitó al tema de la antigüedad su aguijón crítico.

El estudio de la antigüedad clásica degeneró en la filología, que neutralizó el efecto liberador del periodo clásico griego e hizo desaparecer el antagonismo entre la antigüedad clásica pagana y la práctica pietista.

Fue esa pérdida de la función crítica, que originalmente había estado presente en la ocupación con la Grecia antigua, la que Nietzsche lamentó desde los inicios de su carrera académica. En sus apuntes del año de 1875 para "Nosotros los filólogos", destinados en un principio a convertirse en la cuarta reflexión anacrónica, Nietzsche formuló sus objeciones a la filología clásica de su época.

¡Formación clásica! Pues si al menos hubiese [en ella] tanto paganismo como el que Goethe encontró y glorificó en Winckelmann, que ciertamente no fue mucho. Pero ahora agregarle —o mezclarle— todo el cristianismo mendaz de nuestro tiempo: eso es demasiado para mí y debo desahogarme manifestando todo el asco que esto me causa. Acaba uno literalmente creyendo en magia, en lo que concierne a esa "formación clásica"; naturalmente aquéllos que aun tienen más de esa antigüedad que cualquier otro, los filólogos, también deberían tener más de esa educación; pero ¿qué hay de clásico en ellos? [KSA, 8, 5 (138):75]

En vista de que la filología clásica de los neohumanistas había reconciliado la cosmovisión de los griegos y del cristianismo de cualquier cuño, Nietzsche tuvo que diseñar una nueva imagen de los griegos que tomase en cuenta también los lados terribles y oscuros de la existencia.

De ahí el recurso de Nietzsche a los presocráticos, en cuya filosofía veía reflejado el aspecto trágico de la existencia humana, y de ahí también la reinterpretación que Nietzsche hace de la tragedia griega, con la cual quería conferir nueva vida al mito trágico.

Nietzsche está convencido de haber redescubierto la filosofía griega más antigua, pero está consciente de que la novedad de este descubrimiento se debe a la perspectiva de su tiempo y de su situación, porque cada nueva situación requiere de su propio pasado. Lo que él ha descubierto (en la Grecia antigua) es, aparte del ideal del filósofo, ante todo el modelo de una filosofía del futuro, a la que ve como una cura posible y necesaria para la miseria intelectual de su tiempo. [Borsche, 1985:77]

La actualización de los aspectos paganos de la antigüedad griega, la exaltación de su visión erótica frente al cosmos y a la *physis* y la desvinculación del ideal de humanidad del siglo XIX del concepto de lo clásico fueron los elementos de la filosofía del Nietzsche joven, que desde el inicio mismo de su carrera académica le hicieron entrar en conflicto con la concepción establecida de la filología clásica y su visión de los griegos. El hecho de que Nietzsche, el filósofo, le hablara al gremio de los filólogos haciéndose pasar por tal, y que pretendiese someter la filología a las *exigencias* de la vida y del futuro fue motivo de una serie de malentendidos que los representantes de la filología clásica no han logrado superar hasta el día de hoy.¹ [Reinhardt, 1960:345; Diels, 1902:32; Vogt, 1962:113; Vogel, 1966]

Cabe tener presente que en la evolución biográfica de Nietzsche, su interés por los griegos tuvo desde siempre el carácter de una acción de salvamento de su propia identidad en contra de las exigencias de un hogar archipietista y por ende hostil a toda sensualidad, que tras la muerte del padre fue convertido por la abuela Erdmuthé, las tías Rosalie y Auguste y la madre Franziska en un verdadero bastión de religiosidad protestante. El único contrapeso a la indoctrinación religiosa cotidiana lo ofrecía el abuelo Oehler, el pastor ilustrado y padre de Franziska, quien inclinado personalmente hacia un estilo de vida proclive a los placeres, buscaba por su parte refugio en la lectura de los autores griegos. Gracias a la biblioteca de su abuelo, en el poblado rural de Pobles, cuyas obras devoraba en el pabellón del jardín, Nietzsche se encontró con “sus griegos”, que desde un principio representaron para él la antítesis y la anti-utopía frente a la miseria de su existencia cotidiana cristiano-protestante, hostil a toda sensualidad. [Förster-Nietzsche, 1912; Goch, s/f; Schmidt, 1991, 1993-1994]

En este contexto cuadraba también la poesía de Friedrich Schiller “Los dioses de Grecia”, que no sólo fue uno de los poemas predilectos del abuelo de Pobles, sino que puede considerarse también sintomático para el entusiasmo grecófilo del joven Nietzsche.

El famoso poema dice *aproximadamente* lo siguiente:

*Cuando el mágico manto de la poesía
aún envolvía graciosamente la verdad,*

¹ Nietzsche se presentó asumiendo el papel de filólogo clásico, lo que desde el punto de vista de la filología clásica no dejaba de tener más de un aspecto extraño. El catedrático de Basilea como primer bailarín al servicio de Dionisos —eso era un atrevimiento para el público y para los colegas de dicha disciplina. Así por ejemplo, comenta Reinhardt: “La historia de la filología clásica no tiene ningún lugar para Nietzsche”. “Un vago presentimiento de lo correcto, pero nunca y en ninguna parte verdadero rigor científico”, escribe Diehls; producto “de un principiante talentoso, pero principiante al fin” es el comentario de Vogt. Y Vogel, el historiador de la música, defendió en su libro la tesis de que “lo apolíneo y lo dionisiaco” en Nietzsche habría sido la historia de un “error genial”. [Bollenbeck, 1996; Borsche, 1985; Kondylis, 1986; Löwith, 1986; Ringer, 1987]

*la plenitud de la vida la Creación recorría
 Y aquél que jamás sentirá, sentía.
 Para ceñirla al pecho amante,
 A la naturaleza noble condición confiere.
 Todo a la mirada del entendido,
 Todo le señalaba una huella divina.*

SCHILLER

Cuando veía enraizado en el mundo el carácter divino de la antigüedad, Schiller no hacía otra cosa que describir el cosmos de los griegos, aquel orden universal lleno de armonía, al cual se hallaban sometidos tanto dioses como humanos. El mundo, entendido en los términos de la antigüedad griega, era un cosmos físico, es decir, un orden universal, que como tal era perfecto o "bueno" y "bello" en un sentido no solamente estético ("un adorno eterno" como Goethe traduce literalmente el término cosmos en el Fausto). Tal como lo expresa Platón en el Gorgias, se trata de un solo orden perfecto que sostiene el cielo y la tierra, los dioses y los humanos. El orden inherente al cosmos físico se manifestaba privilegiadamente en las órbitas regulares de los astros, en especial del sol, cuyo movimiento determinaba la sucesión de los días y las noches, así como la secuencia de las estaciones. Quien observara el movimiento periódico de los astros así como el surgimiento y desvanecimiento de los fenómenos de la vida en la tierra, no podía menos que percatarse de que todo estaba regido por un orden perfecto que respondía a reglas definidas.

En la calidad de cosmos, el mundo, tal como lo concebían los griegos, no era ni un caos ni una creación creada a partir de la nada, corrompida por el capricho de los hombres, contrario a la voluntad divina, sino era en sí mismo casi divino. La cosmología de los pensadores griegos más antiguos era, como tal, una teología natural y como cosmo-teología constituía un tema de la filosofía. En este sentido, en la tradición griega lo divino no era un sujeto de carácter personal, ubicado fuera y encima del mundo, sino un predicado de ese mismo mundo. [Löwith, 1966:178-180; Dupré, 1993:15-18] El mundo era el Uno y el Todo de lo que existía por naturaleza y como tal, era eterno e indestructible, sin principio ni fin. Con este carácter de totalidad era, tal como era, perfecto, puesto que no le faltaba nada. Y como totalidad era al mismo tiempo divino: *to teion*. Congruente con esta concepción, Heráclito dice "Dios es día y noche, verano, guerra, paz, saciedad y hambre". [Heráclito, Fragmento 67] También es vida y muerte, vigilia y sueño. Gracias a un principio divino que se expresaba en todo, el mundo era un orden universal que todo lo abarcaba, "idéntico para todo y para todos", que no fue hecho por ningún dios particular ni por ningún hombre. [Heráclito, Fragmento 30]

Este orden divino del mundo era designado en la filosofía griega también como *ananke* y *moira*, es decir, como destino ineludible o fatalidad, pero no en el sentido

de algo que le es impuesto al hombre en contra de su voluntad, sino en el sentido cosmológicamente positivo de un orden supremo, conforme al cual nada ocurre de manera arbitraria o casual, sino respondiendo siempre a una necesidad absoluta. Lo interesante en el mundo griego era que no sólo los humanos estaban sujetos a ese destino, sino que él también regía para los dioses.

Nietzsche no tardó en reconocer esto y lo describió en sus apuntes de los años setenta de la siguientes manera: "El hombre helénico no es ni optimista ni pesimista. Es, en lo esencial, un hombre que ve realmente lo terrible y no se lo oculta a sí mismo".

Una teodicea no era un problema que ocupara a los griegos, porque la creación del mundo no había sido tarea de los dioses. La gran sabiduría del helenismo consistía precisamente en concebir también a los dioses como sometidos a la *ananke*. El mundo de los dioses griegos funge como un velo que cubre al menos lo más terrible.

Ellos son artistas de la vida; tienen a sus dioses para poder vivir y no para enajenarse de la vida [KSA, 7,3 (62):77].

Lo que sorprende a los pensadores griegos y suscita su admiración no es el hecho de la existencia del mundo, sino que ese mundo natural, de antigüedad inmemorable y al mismo tiempo eternamente joven sea tal como es, ordenado de un modo maravilloso, cósmico y no caótico. La magnitud del esfuerzo intelectual que se requirió para pensar por primera vez el mundo como un cosmos, se hace patente en el gran número de cosmogonías y teogonías míticas, que hicieron surgir al cosmos paulatinamente del caos, como resultado de encarnizadas luchas entre los dioses del universo.

La superación de un mundo originalmente lleno de horror la lograron los griegos mediante el mito. El mito debía hacer desaparecer aquello que incapacitaba al hombre para dominar al mundo: el miedo. En términos arcaicos, el miedo no se refería tanto a aquello que aún no se hubiese reconocido, sino a lo propiamente desconocido. Lo desconocido carece de nombre y al no tener nombre no se le puede conjurar, ni invocar, ni atacar por medio de recursos mágicos. Tan sólo una vez que se hayan encontrado nombres para lo desconocido, se da una familiaridad con el mundo, por lo menos en un nivel imaginario. Por ello, Hans Blumenberg, muy acorde con la tradición de Nietzsche, concibió el mito como la irrupción del nombre en el caos de lo desconocido. [Blumenberg, 1979:40] El logro del griego consistió siempre en elaborar y transfigurar en historias los horrores del mundo circundante, haciendo olvidar de este modo el trágico fondo primigenio de la existencia. De esta manera, la creación del mundo de los dioses olímpicos fue obra del mito, que encubría así el caos de la existencia. Ya Heródoto sabía que el mito era un relato que tenía por finalidad facilitar la existencia humana, al atestiguar que, a través de sus

poemas, Homero y Hesíodo habrían obsequiado a los griegos sus dioses. [Snell, 1980:40]

Los griegos de los primeros tiempos justificaban su miseria en la tierra con la creencia de que los dioses llevaban una vida fácil y placentera. El mito domesticó la no disponibilidad de una realidad ajena a las posibilidades de acción del hombre, introduciendo los dioses griegos, con los que se podía vivir, porque estaban igualmente sometidos al destino y no pretendían vivir con una mayor dignidad que los hombres. Por la misma razón, les era ajeno provocar la desobediencia de los hombres a través de la santidad que caracteriza al dios de las religiones monoteístas. Estas apreciaciones, elaboradas por los grandes investigadores de mitos en nuestro siglo, ya se encuentran esbozadas en Nietzsche, quien quería revivir el mito griego frente al dogma de la tradición cristiana, aquel mito que ya no aceptaba se aceptaba como tal. Lo que Nietzsche admiraba del pensamiento griego, era el hecho de que en él se diera todavía el derecho de mentir. Porque donde no se puede saber nada de la verdad, está permitida la mentira y hay un sinfín de historias que pueden ser contadas. Todo lo que exige el dogma lo perdona el mito. No exige ninguna decisión, ninguna conversión, no conoce apóstatas ni arrepentimientos. Permite mantener la identidad en una deformación hasta lo irreconocible e incluso en el esfuerzo por ponerle fin.

En una redacción muy cercana a la tradición nietzscheana, Hans Blumenberg resumió una vez más los logros del mito griego en su obra transcendental *Arbeit am Mythos (Trabajo en torno al mito)*:

El mito fue capaz de dejar atrás los horrores del pasado, convertidos en monstruos vencidos, por que él no requería de los temores para defender una verdad o una ley. La única institución que le servía de soporte no estaba dispuesta a asustar y atemorizar a su público, sino bien por el contrario, a presentar el horror dominado como afirmación liberadora que conduce hacia algo más bello. [Blumenberg, 1979:267]

Nietzsche había reconocido ya tempranamente el nexo que existe entre mito y politeísmo: porque donde hay una multitud de dioses hay igualmente infinidad de historias que se pueden contar acerca de ellos, y una sociedad que reconoce una infinidad de historias reconoce de igual modo muy diversas formas de comportamiento. El "Elogio del politeísmo" que canta Odo Marquard, en la Alemania de hoy [Marquard, 1981:91-116] ya lo había expresado Nietzsche claramente en el aforismo 143 del tercer libro de *La gaia ciencia*:

Beneficio máximo del politeísmo: Que cada quien establezca su propio ideal y derive del mismo sus leyes, sus alegrías y sus derechos —esto hasta hoy en día se consideraba como

la más tremenda de las aberraciones humanas y como la idolatría misma— de hecho, los pocos que se atrevieron a hacerlo, siempre tuvieron la necesidad de justificarse ante sí mismos con una apología, la cual solía decir “¡no yo! ¡no yo!, sino un Dios a través de mí!” Fue en el maravilloso arte y poder de crear dioses —en el politeísmo— donde pudo liberarse ese impulso, donde se purificó, perfeccionó, enaltecíó [. . .].

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno le concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las leyes y costumbres de los vecinos. El monoteísmo, en cambio, esa rígida consistencia de la doctrina de un ser normal —es decir, la creencia en un dios normal junto al cual sólo puede haber falsos dioses de mentira— fue acaso el riesgo más grande para la humanidad hasta el presente: es ahí donde le amenaza la detención prematura de su evolución, la cual, hasta donde podemos observar, ya se ha producido en la mayoría de los otros géneros animales, esa condición en la cual todos creen en Un Animal normal e ideal dentro de su género y donde la eticidad de la ética se ha traducido definitivamente en carne y huesos. En el politeísmo estaba preformada la libertad del espíritu y la multiplicidad del pensamiento del hombre, la potestad de crearse ojos nuevos y propios, una y otra vez, de modo que sólo para el humano entre todos los animales no existen horizontes eternos ni perspectivas invariables. [KSA, 3, 153:490-491]

Aparte de los conceptos de cosmos y mito, la tradición griega conoce un tercer concepto que determinaba la posición del hombre en el universo: me refiero al concepto de la *physis*. Traducido como “naturaleza” en la tradición posterior, la *physis* fue un principio que penetraba todos los niveles del cosmos, regulando tanto los procesos en la naturaleza como todo lo referente a la naturaleza humana.

La naturaleza de todo aquello que decimos que es, es designada por los griegos como *physis*, porque la “naturaleza” es el ámbito de todo aquello que nace y perece. Y todo nacimiento y toda extinción tienen lugar en la naturaleza. [Picht, 1993:55]

Tales de Mileto había concebido la *physis* como el principio creativo universal y todavía un milenio más tarde, al final de la antigüedad, Proclus consideraba ese principio natural como fuente de la existencia [Dupré, 1993:16]. Los sofistas de las ciudades-estado de la antigua Grecia erigieron la *physis* en principio normativo, al justificar todo lo que los instintos le imponían al hombre. Con ello, enseñaban un código de conducta naturalista, que elevaba los instintos y deseos del ser humano al rango de meta última del hombre, una tesis que más tarde fue puesta en tela de juicio por Platón. Lo que la tradición griega siempre consideró incuestionable era el hecho de que el cuerpo, como parte de una *physis* divina, planteaba exigencias legítimas a la persona humana que, como tales, tenían el derecho a ser satisfechas, aun-

que al mismo tiempo se rechazaba también la tiranía del cuerpo frente a la vida espiritual del hombre.

Una persona que se ocupara de su cuerpo en un modo desbordante [escribe P. Brown en su libro notable sobre la antigüedad tardía] ofrecía un espectáculo indigno. Se consideraba sencillamente como señal de un carácter vil que se dedicara demasiado tiempo a comer, beber, evacuar el cuerpo o al comercio carnal. Por parte de un griego distinguido, no podía darse un juicio más demoledor. Pero igualmente mal visto era el asceta presumido. [Brown, 1991:41]

En el ocaso de la antigüedad, Epicteto mostró gran comprensión por las necesidades eróticas del hombre. Un hombre joven podía optar por no tener relaciones amorosas premaritales: "Pero no has de indignarte ni derrochar reproches contra aquellos que incurran en el contacto sexual, ni presumas de que tú te abstienes". (Epicteto, *Enquiridion*, 33:9; cita tomada de Oldfather, 1965:519)

El cuerpo tenía su lugar legítimo en una larga cadena de la existencia, que unía al humano tanto con los dioses como con los animales. Él había ascendido desde el inmenso océano de una naturaleza eterna hasta alcanzar el alma, en la cresta máxima de una ola danzante. Ni siquiera la tierra impasible, que daba el cuerpo y lo volvía a recobrar, era neutral: "Se le podía considerar como divina, una presencia majestuosa, en cuyo seno germinaba constantemente nueva vida". [Brown, 1991:41]

Los hombres que nos salen al paso en la literatura del segundo siglo de la era cristiana pertenecían aún al rumboso universo del politeísmo clásico tardío. Ellos sabían que las ardidés de los dioses los habían vinculado al mundo animal. Sentían que en sus propios cuerpos pulsaba el mismo espíritu fogoso que, año con año, tachonaba los montes de corderos recién nacidos y que hacía madurar la cosecha a lo largo del juego amoroso de las estaciones, cuando los cálidos vientos de la primavera abrazaban las espigas fértiles. Encima de sus cabezas, idéntico fuego ardía en las estrellas refulgentes. Sus cuerpos y sus instintos participaban de manera directa de la perpetuidad inmovible de un universo inconmensurable, en el cual los dioses jugaban su juego travieso. [Lane-Fox, 1987:41-46]

Esta imagen de la Antigüedad, en la que el hombre gozaba de la libertad de vivir sus impulsos naturales, donde podía dar rienda suelta al homoerotismo entre amigos o entre maestros y discípulos, donde las hetairas acompañaban las disquisiciones filosóficas de los ciudadanos y las esclavas satisfacían los reclamos eróticos de sus señores, marcó las fantasías de poetas y pensadores de Europa en una época en que el cuerpo era víctima del veredicto cristiano, y más tarde, del juicio protestante, aun más severo. Desde luego que esto no se expresaba con frecuencia abiertamente, pero las ideas eróticas acerca de la antigüedad influían subrepticamente en el alto aprecio en que se le tenía. Nietzsche nunca destacó de manera explícita este aspecto

de la antigüedad; sólo las quejas sobre su educación y la represión de la propia corporeidad permiten derivar conclusiones *ex negativis* acerca de su concepción del erotismo griego. En *Ecce homo* Nietzsche escribe, pasando revista a su propia vida:

Si de toda mi infancia y mi juventud no guardo recuerdos gratos, sería un despropósito aducir a este respecto las así llamadas "causas morales" [...] la ignorancia en cuestiones fisiológicas —el maldito "idealismo"— he ahí la verdadera desgracia en mi vida [...] En las consecuencias de este "idealismo" veo la explicación de todos los desaciertos, todas las grandes aberraciones de los instintos. [KSA, 6, EH:283]

En las páginas anteriores se han presentado, de manera relativamente amplia, la concepción griega del cosmos, del mito y de la *physis*, porque estas ideas del mundo y de la naturaleza reinantes en la antigüedad griega constituyeron el trasfondo de la filosofía nietzscheana. Está fuera de duda que la evocación de Grecia tuvo un peso variable en las diversas fases del pensamiento de Nietzsche y que en cada fase él resaltaba otros aspectos de la antigüedad griega, sin perder de vista jamás la cultura antigua como contra-mito frente a la modernidad.

De aquí en adelante habremos de enfocar la relación de Nietzsche con la antigüedad griega en las diversas etapas de su obra, aunque desde luego el marco de esta exposición sólo permite una muy somera incursión en el tema.

En la primera fase de su trabajo, que abarca de 1869 a 1876 y coincide fundamentalmente con su actividad docente como profesor de filología clásica en Basilea, Nietzsche se concibe a sí mismo como un "médico de la cultura" [KSA, 23 (15):545], como renovador radical de la cultura griega antigua y creador de una mitología germanogrec, cuya esperanza se fundaba en la metafísica de Schopenhauer y la música de Wagner. Crítico, griego y grecogermano fueron los personajes de un drama, cuyos actos formaban una unidad: volver a los griegos, alejarse de la cultura contemporánea, ir hacia adelante, hacia una nueva cultura greco-alemana que repetía las pautas de la antigüedad. Durante la primera mitad de la década de 1870, tanto en *El Estado griego* [1872], en *La competición de Homero, La filosofía en la era trágica de los griegos* [1873] y no en último lugar en su obra más conocida de ese periodo, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* [1872], las reflexiones de Nietzsche giran en torno a la pregunta de cómo se pudieran aprovechar en el presente las enseñanzas de los antiguos griegos. Además, la crítica que Nietzsche le formulaba a la política y cultura de su tiempo daba la pauta de sus ideales, que en los inicios de los setentas fueron, ante todo, ideales griegos. Frente al Estado imperial de su tiempo, Nietzsche esbozó la imagen de un Estado que, al igual que en la antigüedad, se subordinara a la cultura. En contra de un simple optimismo del progreso, Nietzsche predicaba el renacimiento del mito trágico, cuyos antecedentes

veía, por un lado, en el mundo de los presocráticos, y por el otro, en la tragedia ática.

Lo que Nietzsche encontró en la cosmovisión presocrática fue una concepción estética de la existencia que hallaba su justificación en el arte, y solamente en éste. A este respecto, la metafísica artística de Nietzsche se sirvió de la mancuerna conceptual de lo "apolíneo" y lo "dionisiaco", en la cual se manifestaba tanto su vínculo con la tradición clásica de la nostalgia alemana por Grecia como también su voluntad radical de renovación. La cultura era el objetivo de Nietzsche y en ella la humanidad clásica no se debía despedir sino renovar. En esta renovación, Nietzsche se manifiesta como "clásico anticlásico" [Ottmann, 1985:44] que con todo su deseo de conservar lo clásico, dibujaba una nueva imagen de la Antigüedad griega que discrepaba sustancialmente de la interpretación tradicional. Aun cuando Nietzsche se ubicaba en la tradición de Winckelmann, Schiller y Goethe, le parecía demasiado banal ver a los griegos simplemente como "almas hermosas" y creadores de obras de arte llenas de armonía. Los clásicos se habían hecho una imagen de los griegos a su propia manera y habían idealizado su naturaleza, cifrándola en una serenidad olímpica. En oposición a semejante manipulación acomodaticia de la antigüedad, Nietzsche no quería pensar en la humanidad de la antigua Grecia sin su salvajismo, ni en la cultura sin su vigorosa naturaleza, ni en la belleza de su mundo sin todo lo terrible y feo que formaba parte de él.

Columbrar en los griegos almas hermosas, cortes áureos y otras perfecciones y admirar en ellos acaso la serenidad en la grandeza, los sentimientos ideales y la sublime candidez, refiriéndose al *Nacimiento de la tragedia*, en el capítulo sobre "Lo que yo le debo a los antiguos" en *El ocaso de los ídolos*, dice Nietzsche: "[sería una] 'sublime candidez', al fin de cuentas una *niaserie allemande*, de la que me resguardó el psicólogo que yo llevaba dentro de mí". [KSA, t. 6, GD, 3:157]

Significaría malinterpretar este pasaje si pensáramos que, a diferencia del clasicismo de los tiempos de Goethe, Nietzsche no habría visto perfección alguna en los griegos. Para él, los griegos siguieron siendo lo que habían sido para los clásicos: paradigmas de humanidad, de cultura, del hombre político. Pero la imagen que de ellos tenía comenzó a oscilar entre la simplicidad de la concepción clásica y el vigor, inclusive la atrocidad, de una cultura pagana, cuyos valores representaban la antítesis de toda la historia cristiana.

Bien puede hablar de alma hermosa, serenidad en la grandeza, alegría serena, embriaguez vital, etcétera, quien observa la edad dorada en el umbral de la cultura occidental. Sólo que no debería uno pensarlo como algo que surgió por sí solo, como "caído del cielo", sino por el contrario, como algo que hubo que conquistar y que apenas se hizo posible gracias a una lucha exitosa contra una terrible profundidad de la visión del mundo. "Este es el nuevo sentido que Nietzsche relaciona con

los términos que desde el Humanismo y la Ilustración se habían vuelto moneda corriente para caracterizar todo lo helénico". [Heller, 1989:213]

En una carta a Erwin Rohde, fechada el 16 de julio de 1872, Nietzsche corroboró esta concepción suya:

Que precede un tremendo y salvaje forcejeo, partiendo de la más adusta rudeza y crueldad, y que Homero queda como vencedor al cabo de este largo y desolado periodo —esa es una de mis convicciones más firmes. Los griegos son mucho más antiguos de lo que solemos pensar. Puede hablarse de la primavera, si le anteponeamos todavía el invierno. Pero ciertamente no cayó del cielo ese mundo de pureza y belleza. [KSB, t. 4:23]

En el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ha puntualizado de la siguiente manera su interpretación antihumanista de la antigüedad griega:

El griego conocía y sentía los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir siquiera, tuvo la necesidad de anteponerles la brillante imagen de los dioses del Olimpo. Aquella inmensa desconfianza ante los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *moirá* que domina inmisericorde todos los conocimientos, aquel buitro del gran filántropo Prometeo, aquel destino terrible del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los atridas, que obliga a Orestes al matricidio, y finalmente toda esa filosofía del dios silvestre[...] fueron ocultos y sustraídos a la mirada por los griegos mediante ese mundo artístico de los dioses del Olimpo. Para poder vivir, los griegos tuvieron la profunda necesidad de crear esos dioses[...] La existencia a la brillante luz de tales dioses se experimenta como lo esencialmente deseable y el dolor verdadero del hombre homérico se refiere a la pérdida de esa existencia, en particular, a la muerte precoz: de manera que, invirtiendo el adagio del silencio, uno podría decir, que lo más terrible para ellos es morir pronto, y lo que sigue en la escala de lo terrible, morir de por sí alguna vez. [KSA, 1, GT, 3:35-36]

Los escritos de Nietzsche del periodo de Basilea, al cual pertenece también *El nacimiento de la tragedia*, si bien interpretaban de una manera original y filológicamente cuestionable a la antigüedad griega, estaban enfocados en su interpretación a criticar el presente, al cual Nietzsche le ponía enfrente el espejo de una cultura que él consideraba ejemplar. Lo mismo puede decirse del pequeño tratado sobre *El Estado griego* [1972], en el que contrapone a la relación contemporánea de la política y la cultura su propio ideal: el de un Estado al servicio de la cultura. Nietzsche lo había derivado del modelo del Estado griego, que no era tanto la polis como realmente fue, sino más bien la ciudad cual debía ser según Platón. Nietzsche, el antisocrático, es un platónico peculiar, que desde muy temprano rechaza la metafísica platónica, a pesar de que *in politicis* no se aleja mucho de las ideas de Platón.

El Estado es un Estado educador, al igual que lo postula Platón; sus cabezas son los "genios", con la única diferencia de que Nietzsche no destierra a los artistas del

Estado ideal, sino que considera que éstos, junto con los filósofos, constituyen precisamente los paradigmas de lo genial. [KSA, 1:776]

Afirma Nietzsche que el “El Estado debe preparar la producción y la comprensión del genio” [KSA 7, 7 (23):142], para esto se le requiere y con esto se justifica. Las otras finalidades que suelen atribuírsele, tales como seguridad, paz, salvaguarda del derecho, defensa, bien común, sólo desempeñan un papel secundario como subproductos de semejante Estado cultural.

El ideal del Estado que Nietzsche concibe a principios de la década de 1870 es una estructura peculiar que oscila entre orden monástica y república de genios, por un lado, y un Estado platonizante de esclavos y guerreros, por el otro. El nacimiento del Estado se debe a un ardid de la naturaleza que conduce del estado de guerra al estado cultural y que provoca lo que no surgiría de los intereses egoístas de gobernantes y gobernados: la transformación de naturaleza egoísta en cultura. [KSA 7, 7 (23):142]

La teoría del Estado de Nietzsche se funda en una teleología de la naturaleza, conforme a la cual al Estado le corresponde el papel de conducir del egoísmo a la comunidad, de la naturaleza a la cultura. Y del mismo modo como el fin cultural dirige secretamente la génesis del Estado, según Nietzsche debería determinar también la grandeza de la comunidad. Una y otra vez repite en esos años: “libertad de las ciudades —la *condición, la conditio sine que non* de la cultura—, y también de los problemas políticos de la época”. [KSA, 7, 29 (137):692] La ciudad es la base de la cultura; sus ejemplos históricos son la *polis* y las repúblicas renacentistas de la Alta Italia. Sus opuestos, los imperios, sea el *imperium romanum* o el joven Reich alemán.

El Estado cultural de Nietzsche como ideal de la *polis* fue, en el siglo XIX, una utopía regresiva, que hacía a un lado muchos de los logros de occidente, como los derechos del individuo moderno y la dicha individual, así como el valor absoluto de la persona humana que había puesto en juego el cristianismo. Cada individuo sólo debía poseer “dignidad” en la medida en que lograrse ser “conciente o inconcientemente un instrumento del genio”. [KSA, 1:776] La esclavitud del estamento campesino y el espíritu combativo del estamento de los guerreros puestos en juego contra el capitalismo y el liberalismo se presentan, en la retrospectiva, como renovación de la doctrina de estamentos de Platón. En ello consistía el sacrificio que debía ofrecerse a la cultura.

Nietzsche convirtió a los reyes filósofos en artistas. Ellos pasaron a sustituir a los filósofos, quienes en todo caso podían mantener pero no construir. Construir era cuestión de instinto y mito, no de conciencia e intelecto.

No obstante, la construcción de ese Estado cultural se ubicaba en el umbral entre lo apolítico y lo suprapolítico y hay más de un indicio de que Nietzsche —oscilando entre vigorosas exigencias políticas y una tendencia hacia una actitud solitaria y

apolítica— situó el ideal cultural suprapolítico del individuo por encima del sentido y de la finalidad política de su utopía de recuperación de la antigüedad.

El Estado de Nietzsche debía estar al servicio de la cultura. Para ello requería esclavos y guerreros, así como la división entre el mundo del trabajo y la cultura; por tal razón se oponía a los ideales burgueses y socialistas y por lo mismo lo encabezaban artistas y genios. Eso era un platonismo estetizante, pero también representaba una regresión a los tiempos iniciales de la cultura griega.

El aristocratismo de la cultura, el desprecio por el trabajo trivial y el elogio del espíritu guerrero recuerdan a Nietzsche los tiempos remotos de Grecia, cuya cultura había sido descrita por Burckhardt como 'heroica' y "agonal". [Ottmann, 1985:49]

Y fue una vez más Burckhardt con quien Nietzsche aprendió a definir a los griegos como hombres heroicos y agonales. El elogio que Nietzsche hace de la guerra es una reminiscencia de los tiempos en que la nobleza consideraba la lucha en competencia como ideal de la vida. Tanto para Nietzsche como para Burckhardt, la lucha, *Agon*, y la disputa, *Eris*, son los parteros de la cultura griega.

Burckhardt había descrito en su *Historia de la cultura griega* de manera muy ilustrativa el carácter agonal de esta cultura, destacando que "los griegos eran únicos en el gran aprecio que tenían por lo agonal". [Burckhardt, 1977, t. IV:84]

Para ellos, el agon había impulsado la individualidad y determinado toda voluntad y capacidad.

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

También la imagen que Nietzsche esboza de los griegos en "La competencia de Homero" discrepa de la que sostienen los clásicos alemanes. En este pequeño tratado, escribe que la crueldad, la envidia, "un gusto por la destrucción propia de tigres" y la disputa fueron parte de su cultura [KSA, 1, HW: 783]. No obstante, los griegos no fueron inhumanos, sino "los hombres más humanos de los tiempos antiguos". [KSA, 1, HW:783] Pero su humanidad guardaba una relación diferente con la naturaleza de los tiempos modernos. Ellos reconocían la naturaleza incluso en sus propios rasgos inhumanos, en el odio y en la envidia, en la ambición y la crueldad; ellos no negaron estos impulsos, sino los reconocieron, pero los domearon a través

del *agon*, que se convirtió en válvula de escape de la naturaleza y en el lugar en que ésta se transforma en cultura. Para los griegos, el *agon* no era un fin en sí mismo; su móvil no era la ambición egoísta de la era moderna; su fin era la gloria de la ciudad, la educación, la cultura. [KSA, 1, HK:789]

El *ethos* que buscaba Nietzsche era un *ethos* de héroes, no de obreros y de burgueses. Era el *ethos* aristocrático, que como divisa de Aquiles también servía de lema a la cultura temprana de los griegos.

“Ser siempre el primero y destacar frente a los demás” [*Iliada*, VI:208]. Semejante *ethos* buscaba lo extremo, la lucha y el peligro, se afanaba en trascender el mundo material hacia la gloria, en última instancia hacia una igualdad con los dioses. Como Ajax y Aquiles, el héroe griego exige lo máximo, pretende igualarse con los dioses y a cambio de ello está dispuesto a pagar cualquier precio, incluso el de la locura y la muerte precoz. El “superhombre” y *agon* van de la mano, mucho antes de que Nietzsche comenzara a usar de manera sistemática el concepto del superhombre.

Pero a Nietzsche no le importaba tanto el héroe del campo de batalla como el héroe de la cultura. Y del mismo modo como la imagen de la guerra en Nietzsche ya se había ampliado hacia una imagen de cultura agonal, también el sentido del *agon* vuelve a transformarse, cuando Nietzsche lo asume como aquéllo que realmente era: un juego. La cultura agonal implica una concepción del mundo que concebía al propio cosmos como un juego.

Al querer regresar a los tiempos primigenios de la cultura griega, Nietzsche también quería regresar a los presocráticos. La razón de ello radica en la ruptura de Nietzsche con Sócrates y en su rechazo de la metafísica de Platón y esto, a su vez, tiene su causa fundamental en el anticristianismo de Nietzsche que en aquel entonces aún no se manifestaba. Retornar con los presocráticos significaba retomar concepciones del mundo que de ninguna manera pudiesen ser desviadas hacia una visión precristiana.

Nietzsche glorificó a los presocráticos, definiéndolos como “filósofos en la era trágica de los griegos”, como solitarios y soberbios buscadores de la verdad, como filósofos de una cultura floreciente y no enferma, como tipos puros en contraposición al “carácter mixto” que habría de iniciarse con la filosofía heraclítico-pitagórico-socrática de Platón. [KSA 1, Pth:805-810] Asumir su filosofía era a los ojos de Nietzsche algo así como una travesía “por el puente invisible tendido de genio a genio”, una suerte de camino real a través de la historia mundial, que encuentra, en cierto modo, su abreviatura en el filósofo original. Nietzsche encontró muchos aspectos en los presocráticos, algunos de los cuales anticipaban el eterno retorno, otros la voluntad de poder, cuyo concepto de fuerza se encontraba preformado en los elementos y en las causas últimas del universo. Incluso el perspectivismo tenía

sus raíces en las filosofías presocráticas, ya que Nietzsche las veía como “antropomorfismos” de tipo ético o lógico.

El mundo de los presocráticos en muchos sentidos era paradigmático para la postura del propio Nietzsche. En ellos se daba una mezcla de mitología e inclinación hacia la “ciencia natural” que coincidía con su propia ambivalencia, su búsqueda del mito en la juventud y su giro posterior hacia la ciencia. Al igual que en Empédocles y Demócrito, se daba en él el intento de una filosofía natural antiteológica; como en Empédocles y Anaximander está presente el sentido de lo trágico; como en Demócrito, materialismo y científicidad; y aparte de los antropomorfismos éticos y lógicos los había también de tipo estético: el *nous* de Anaxágoras —un “artífice”, el mundo a los ojos de Anaxágoras y de Heráclito un “juego”. [KSA 1, Pth: 870-871]

Entre todos ellos Heráclito ejerció la mayor influencia sobre Nietzsche, cuyo pensamiento de la primera época fue heraclítico en un triple sentido: como filosofía de una competencia cósmica de las fuerzas, como estética del juego cósmico, así como en su calidad de filosofía radical de la naturaleza y de la moral, que combatió la metafísica griega tardía y la cristiana, así como cualquier moral imperativista con lo que más tarde se dio en llamar la “inocencia del devenir”.

Por diversas razones Heráclito se convirtió para Nietzsche en el más importante de los presocráticos. Por un lado, estaba la fascinación que ejercía su persona, que con su arrogante y solitaria búsqueda de la verdad guardaba correspondencia con el camino que el propio Nietzsche emprendió hacia la soledad. Por otro lado, estaba el aristocratismo de Heráclito, quien no aspiraba a encontrar la comprensión de las masas. “Uno solo me vale tanto como diez mil, si es el más capaz”, había dictaminado. [Heráclito, Fragmento B 49] Y finalmente se daba en Heráclito el nexo entre cultura agonial y *polemos*. Heráclito transfirió el *agon* a “los engranajes del cosmos”. [KSA, 1, PtG:825]

Nietzsche comparte con Heráclito la interpretación de que la guerra “es el origen de todas las cosas” y el cosmos, a su vez, un devenir y no un ser. El devenir es un resultado de la lucha entre los opuestos que, siendo polares, requieren el uno del otro. El que así sea es, para Nietzsche, manifestación de la justicia cósmica, *Dike* en su expresión suprema. Heráclito tuvo tal importancia para Nietzsche porque éste quería concebir con su filosofía natural una metafísica estética capaz de prescindir de la teleología, de una lógica detención del devenir en el ser y, finalmente también de toda condena moral del cosmos. El mundo, periódicamente consumido por el fuego y reconstituido, no obedece al ritmo de pecado original y redención. El mundo es justo en su génesis y en su extinción, “en la lucha misma entre lo múltiple radica la única justicia”. [KSA, 1:827]

El devenir es inocente. Debe verse como un juego, comparable en su inocencia al

niño que construye montículos de arena y los vuelve a desbaratar, y debe verse en su regularidad como el juego de un artista. "El tiempo Aion", escribe Heráclito, "es un niño, un niño ante un juego de tablero; un niño ocupa el trono". [Heráclito, Fragmentos B 52]

Nietzsche, a su vez, escribe de manera correspondiente, que el universo es el "juego" de un niño, "un nacer y desaparecer, un construir y destruir, sin atribución moral alguna, en inalterable inocencia eterna". [KSA, 1, Pth:830]

Independientemente de cuan cercano o lejano pudo haber estado del Heráclito histórico, el heraclitismo nietzscheano marcó pautas, debido a que ya el joven Nietzsche compitió con Platón al oponer al mundo existente uno en constante devenir, a un mundo detrás de la existencia uno del más acá, y a un mundo que sólo prometía justicia en el más allá, un mundo cósmicamente justo. Tras el concepto de la inocencia del devenir se ocultaba una fe en la fuerza del destino que también dominaba al individuo. Esto representaba un retorno al *amor fati*, en proximidad peligrosa a un nihilismo positivista que considera como justo todo lo que ocurre. Pero ésa no fue la intención de Nietzsche. Lo que él buscaba era la liberación de máxima actividad, que si bien formaba en sí misma parte del destino, no se adaptaba al mundo, sino debía triunfar sobre éste y su juego en términos estéticos.

Al fin de cuentas, todo es tan sólo un juego, de máxima seriedad, pero aun así algo que debe tomarse de manera alegre. Esta expresión, desde luego, iba dirigida en contra de Platón y la metafísica cristiana de cualquier proveniencia: nada que implicase un ser eterno como el de las ideas platónicas, nada de teleología que permitiese reproducir en términos metafísicos el *ciclo* de origen, pecado original y redención; nada de ética que fuese a proclamar imperativos a nombre del sujeto moderno, de su libertad y su autonomía. En lugar de todo ello, una vez más el terreno antiguo de la *physis*, desmoralizado, deslogizado y justificado estéticamente como lucha de las fuerzas y movimiento circular en sí mismo.

El heraclitismo de Nietzsche, que concebía el cosmos como un juego, fue parte de una metafísica que era en su totalidad una metafísica estética. Sus conceptos básicos, o mejor dicho, sus mitologemas, los había derivado Nietzsche de una interpretación de la cultura griega, de la mitología de los dioses Apolo y Dionisos, así como de la reconstrucción de la tragedia griega que según él habría surgido a partir de la unión de lo apolíneo (es decir, el drama) con lo dionisiaco (la música, el coro de sátiros). El *Nacimiento de la tragedia* ahondaba en esa génesis, pero su intención básica no consistía tanto en la reconstrucción histórica sino en una exhortación a su tiempo, de regresar a una concepción trágica de la vida. [cfr. Lange, 1983:113; McGinn, 1975:75-138; Levine, 1995]

Dicha exhortación iba dirigida especialmente al espíritu alemán, puesto que Nietzsche creía en el parentesco entre la seriedad vital alemana con el sentimiento

trágico del mundo de los griegos. El pesimismo de Schopenhauer, por un lado, y la música de Wagner con el universo de sus héroes trágicos, por el otro, eran, según él, prueba de ello.

En la esperanza que Nietzsche cifraba en el renacimiento del mito trágico habría de cumplirse su gran aspiración: la recuperación de la alta cultura. Ello presuponía el reconocimiento de lo trágico, pero al mismo tiempo guardaba un consuelo peculiar: el arte. El "Evangelio del arte" de Nietzsche implica que la existencia y el mundo sólo se justifican como un fenómeno estético. En este sentido, precisamente al mito trágico le compete convencer de que aun lo feo y lo falto de armonía son parte de un juego artístico que la voluntad, en la eterna plenitud de su placer, juega consigo misma. [KSA 1, GT:152]

El mundo es sufrimiento y horror; la avidez de la voluntad de vivir nos ata a él y lo que permite salir de él, es la "negación" de la voluntad de vivir, que según Schopenhauer, el filósofo que fuera maestro de Nietzsche en ese tiempo, se puede practicar a través de la moral de la compasión y el ascetismo propios de los genios y los santos. También el mundo de Nietzsche es un mundo del dolor, pero ya en su escrito sobre la tragedia, Nietzsche busca una salida que difiere de la que ofrece Schopenhauer. En lugar del quietismo y de la supresión de la voluntad de vivir, Nietzsche busca un extraño "pesimismo de la fortaleza" y una afirmación pesimista de la vida. [KSA, 13, 14 (25):228]

La voluntad "en la eterna plenitud de su placer", eso debía ser Dionisos, símbolo de una inquebrantable alegría de vivir, pese a todo el dolor. Y en lugar de la moral de la conmiseración, le corresponde al arte asumir el papel redentor.

Nietzsche redescubrió al dios Dionisos, aquel dios de la fecundidad vegetativa, que, descuartizado, se volvía a parir a sí mismo (*Dionysos Zagreus*); el dios venerado con frenesí, rodeado de silenos y sátiros, de bacantes, tiadas y ménades, celebrado en los misterios y las dionisias, el dios frenético, al que se relaciona hasta hoy en día con el desenfreno sexual y los festejos orgiásticos, tal como lo transmiten tan vívidamente las *Bacantes* de Eurípides. Y por el otro lado, Apolo, dios de la medida y la circunspección, de la curación y la expiación, el dios del oráculo de Delfos (*Apollon Pythios*), dios del Estado y propiciador de la fundación de ciudades, líder de las musas y señor de las ciencias. Del contraste y de la unión de ambos ve nacer Nietzsche el mito trágico y la gran cultura de los griegos, en una reconciliación de la medida apolínea con la exaltación dionisiaca.

Sueño y embriaguez, así como el arte generado a partir de éstos, fueron para Nietzsche la respuesta de los griegos ante la experiencia de un mundo caracterizado por el dolor y el terror. En un proyecto de prefacio para el *Nacimiento de la tragedia*, él dice que los griegos le habían enseñado que no hay ninguna superficie verdaderamente bella sin que exista una terrible profundidad. [KSA, 7, 11(1):352]

Ya en 1870, Nietzsche escribe que de los genios, tenían la fuerza de “rodear al mundo de una nueva red de ilusiones”. [KSA, 7, 6 (3):130] Y tal como en su doctrina posterior admite una sola “síntesis” —la estética—, en su metafísica temprana le corresponde al arte—y sólo al arte—un papel especial: “Las alucinaciones: quien cala en su verdadero significado sólo encontrará consuelo en el arte”. [KSA, 7, 5 (26):98] Sólo el arte era capaz de captar la inocencia del devenir como juego. Sólo él podía revestir la dureza de la existencia trágica del ropaje de la belleza, sin ser por ello mero encubrimiento. En el *Nacimiento de la tragedia*, sueño y embriaguez, así como las artes nacidas de ellos todavía iban de la mano de una aspiración de redención, que fue desechada por Nietzsche apenas más tarde. El arte confería expresión plena al carácter trágico de la existencia, sin mitigarlo ni ocultarlo. Y aun cuando Nietzsche no se caracteriza por ser siempre el más fiel intérprete de sí mismo, puede considerarse que su afirmación de que ya en el *Nacimiento de la tragedia* había sido tácitamente anticristo, inmoralista y abogado artístico de la vida es —*cum grano salis*— acertada. [KSA, 1, GT:17]

El amalgamamiento que Nietzsche hace de la alegría de vivir dionisiaca y del más duro carácter trágico no se puede explicar simplemente con base en el desenfreno de Dionisos, de la naturaleza, de los instintos, de la embriaguez y del placer. La tragedia se nutre de la “alianza fraterna” [KSA, 1, GT:140] de lo apolíneo y lo dionisiaco. Como medida y forma de lo dionisiaco, lo apolíneo era imprescindible para Nietzsche. El carácter trágico de la existencia no se disolvía en la alegría dionisiaca de vivir, sino, por el contrario, encontraba en ella su más pleno desarrollo. Nietzsche rechazaba por bárbaro el culto asiático de Dionisos con su paroxismo y sus excesos. La fuerza elemental de la naturaleza, que se abría paso en lo dionisiaco, debía conducir a una reconciliación con el arte y la cultura y no a una regresión.

Con la descripción de la tragedia, Nietzsche perseguía como objetivo la renovación del mito trágico. Constituía el intento de recuperar una inmediatez que fuese cercana a la naturaleza, instintiva, serena en sí misma, vigorosa y generadora de cultura, opuesta al “socratismo” de su tiempo, al eudaimonismo, al optimismo y predominio del intelecto, así como a la proliferación de lo histórico y la trivialización de la cultura. Y Nietzsche estaba convencido de que sin mitos “toda cultura pierde su sana fuerza creativa natural; sólo un horizonte rodeado por mitos encierra todo un movimiento cultural, dándole unidad”. [KSA, 1, GT:145]

Lo que el mito debía reanimar era aquel carácter trágico que se oponía al espíritu de la época. Y ese carácter cifraba sus esperanzas en un placer trágico que era meramente estético.

Poner al descubierto que en el trasfondo, en la base del arte griego se hallaba un mundo caracterizado por el horror y por un deseo implacable de destrucción implicaba un escándalo que Nietzsche había desencadenado con la introducción de su

dios Dionisos en el gremio filológico. El descubrimiento de lo dionisiaco como condicionante del arte y del mito debía causar conmoción precisamente en los círculos alemanes de la filosofía del arte y de la estética. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, quien en aquel entonces apenas tenía 25 años y se convertiría más tarde en uno de los filólogos más destacados de Alemania, hizo una crítica del *Nacimiento de la tragedia* que destruyó de una vez por todas la reputación científica de Nietzsche en el campo filológico.

“Un desarrollo del universo conforme a leyes, pleno de vida y de razón es para mí la idea suprema” escribió en su libelo “Filología del futuro”, y continuó: “Lleno de admiración procuro acercarme a la luz de lo eternamente bello [. . .] Y ahí se veía negado el desarrollo de milenios; ahí se extinguía la revelación de la filosofía y la religión para que un deslavado pesimismo hiciera sus muecas agridulces en el vacío; ahí se hicieron pedazos las imágenes de los dioses con los cuales la poesía y las artes plásticas habían poblado nuestro cielo, para venerar, hincado en su polvo, el ídolo de Richard Wagner”. [Wilamowitz, citado según Frenzel, 1966:55] No era tan sólo el rigor filológico el que inspiraba a Wilamowitz tan violenta polémica contra el *Nacimiento de la tragedia*, sino que él veía en ese libro una verdadera afrenta, un atentado contra las ideas de lo bueno, lo verídico y lo bello.

“Al derribar el pilar de un templo de la erudición que se había vuelto frágil, Nietzsche cometió un sacrilegio que los sumos sacerdotes del gremio filológico jamás le pudieron perdonar”. [Lange, 1993:115] Nietzsche había bajado del cielo las imágenes de sus dioses y las había vuelto a la tierra, una profanación intolerable para la fe del burgués ilustrado, su “sentimiento herido reaccionó, al fin de cuentas, en términos religiosos”. [Gründer, 1969:135]

Con el correr del tiempo, Nietzsche ya no creyó que el mito tuviese el efecto salvador de una contracultura, pero siempre se mantuvo fiel a su amor por la antigüedad. En la siguiente fase de creación, erigió a Epicuro en su santo patrón antes de que, finalmente, acabara por oponer la idea griega de *physis* y cosmos al desarrollo occidental de la religión, es decir, a la tradición judeo-cristiana.

Pero eso habrá de ser tema de otra disquisición.

BIBLIOGRAFÍA

- KSA Nietzsche, Fr.: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1980, dtv. -de Gruyter.
- KSB Nietzsche, Fr.: *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Hg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1986, dtv.

Barbero, S.

- 1992 "Das Apollinische und das Dionysische. Einige nicht-antiken Quellen bei Nietzsche", en D. W. Conway / R. Rehn, *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 131-152. Der "griechische Nietzsche" des Giorgio Colli, en *Nietzsche-Studien*, núm. 18, 1989, pp. 83-102.

Blumenberg, H.

- 1979 *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt.
1989 *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt.

Das Lachen der Thrakerin

- 1987 *Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt.

Bollenbeck, J.

- 1996 *Bildung und Kultur, Glanz und Elend eines deutschen Bildungsmusters*, Suhrkamp, Frankfurt
1996 *Glanz und Elend eines deutschen Bildungsmusters*, Suhrkamp, Frankfurt.

Borsche, T.

- 1985 "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", en J. Simon, *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg, pp. 62-87.

Bremer, D.

- 1979 "Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses", en *Nietzsche-Studien*, núm. 8, pp. 39-103.

Brown, P.

- 1991 *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, Hanser, München.

Burckhardt, J.

- 1977 *Griechische Kulturgeschichte*, 4 Bände, Beck, München.

Burkert, W.

- 1991 *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Wagenbach, Berlin. *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter Berlin 2.
1997 "Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne", en *Les Études classiques aux XIXe et XXe siècles, Leur place dans l'histoire des idées-Fondation Hardt Entretiens sur l'antiquité classique*, núm. 26, Vandoeuvres, Gèneve, 1980, pp. 159-199.

Cancik, H.

- 1995 *Nietzsches Antike. Vorlesungen*, Metzler, Stuttgart/Weimar.

H. Cancik/H. Cancik-Lindenmaier

1999 *Philologe und Kultfigur, Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Metzler, Stuttgart/Weimar.

Colli, J.

1993 *Nach Nietzsche*, EVA, Hamburg.

Conway, D. W. / R. Rehn (Hrsg.)

1992 *Nietzsche und die antike Philosophie*, WVT Wiss, Verlag, Trier.

Diels, H.

1902 "Festrede", en *Sitzungsbericht der Klg. preuß, Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, p. 32.

Dihle, A.

1985 *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vanderhoeck y Ruprecht, Göttingen.

Dupré, L.

1993 *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven/London.

Förster-Nietzsche

1912 *Der junge Nietzsche*, Leipzig.

Goch, K.

"Franziska Nietzsche in Röcken", en *Nietzscheforschung*, Bd. 2, pp. 107-140.

Good, P.

1990 "Nietzsche-der Herakliteer", en *Nietzsche und Italien. Ein Weg vom Logos zum Mythos?*, Italienisches Kulturinstitut Stuttgart, Tübingen, pp. 129-153.

Gründer, K. (Hrsg.)

1969 *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Möllendorf*, Hildesheim.

Heller, E.

1989 *Nietzsches Scheitern am Werk*, Alber, Freiburg/München.

Horn, Ch.

1998 *Antike Lebenskunst-Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, München.

Horstmann, A.

1979 Diskussionsbeitrag zu V. Pöschls Vortrag "Nietzsche und die klassische Philologie", en Flasher, H./K. Gründer, A. Hartmann (Hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im, núm. 19. Jahrhundert*, Göttingen, p. 368.

Kippenberg, H. G.

1997 *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, Beck, München.

Kofman, S.

1988 "Nietzsche und die Dunkelheit bei Heraklit", en P. Bauschinger, S. L. Cocalis, S. Lennox, Franke Bern, Stuttgart, pp. 75-104.

Kondylis, P.

1986 *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, dtv/Klett-Cotta, München.

Lachtermann, D. R.

1992 "Die ewige Wiederkehr der Griechen: Nietzsche and the Homeric Question", en D. W. Conway/R. Rehn (Hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 13 - 36.

Lachtermann, D. R., Th. Leidken y R. Rehn

1992 "Nietzsche und das antike Denken. Eine Bibliographie", en D. W. Conway, R. Rehn (Hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 225-258.

Lane-Fox, R.

1987 *Pagans and Christians*, Harper y Row, San Francisco.

Lange, W.

1983 "Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche", en Bohrer, K.H. *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 11-137.

Levine, P.

1995 *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York, New York.

Löwith, K.

1986 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner, Hamburg. Vorträge und Abhandlungen, *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966.

Mansfield, J.

1986 "Another new Documents and some further Comments", en *Nietzsche Studien*, núm. 15, pp. 41-58.

Marquard, O.

1981 "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, pp. 91- 116.

McGinn, R.

1975 "Culture on Propylactic. Nietzsche's 'Birth of Tragedy' as Culture Criticism", en *Nietzsche Studien*, núm. 4, pp. 75 - 138.

Moroney, P.

1986 *Nietzsche's Dionysian Aristocratic Culture. The Influence of Ancient Greco-Roman Thought on Nietzsches Philosophy*, Maynooth.

Nussbaum, M.

1986 *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Oldfather, W. A.

1965 *Epicteteus*, Cambridge, Massachussets.

O'Flaherty, James, Timothy Sellner y Robert Helm (Hrsg.)

1976 *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, University of North Carolina, Chapel Hill, N. C.

Ottmann, H. W. A.

1985 *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin 21999
 "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung", en Djuric, M./ J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 1, Würzburg , pp. 9-35.

Otto, W. F.

1962 *Das Wort der Antike*, Stuttgart.

1963 *Mythos und Welt*, Darmstadt.

1975 *Dionysos. Mythos und Kultur*, Klostermann, Frankfurt.

1996a *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Klostermann, Frankfurt.

1996b *Theophania Der Geist der altgriechischen Religion*, Klostermann, Frankfurt.

Picht, J.

1993 *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 3.

Pöschl, V.

1979 "Nietzsche und die klassische Philologie", en Flasher, K. Gründer, A. Hartmann (Hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen, pp. 141-155.

Rehn, R.

1992 "Nietzsches Modell der Vorsokratik", en Conway, D:W., R. Rehm (Hrsg.) *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 37-40.

Reinhardt, K.

1960 *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, p. 345.

Riedel, M.

1969 "Die 'wundersame Doppelnatur' der Philosophie. Nietzsches Bestimmung der ursprünglichen griechischen Denkerfahrung", en *Nietzsche-Studien*, núm.19, pp. 1-19.

Ringer, F. K.

- 1987 *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, dtv/Klett-Cotta, München.

Schmidt, H. J.

- 1991 *Nietzsche absconditus, Kindheit*, Berlin.
 1993-1994 *Nietzsche absconditus, Jugend*, Berlin Snell, B.
 1980 *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen.

Schubert, W.

- 1989 *Religion und Eros*, Beck, Münche.Thornton, C. S.
 1997 *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Westwiner Press, Boulder.

Snell, B.

- 1980 *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Vivarelli, V.

- 1992 "Metaphern des Dionysischen bei Nietzsche", en D. W. Conway, D.W., R. Rehn (Hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier.

Vogel, M.

- 1966 *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg.

Vogt, E.

- 1962 "Nietzsche und der Wettkampf Homers", en *Antike und Abendland*, núm. 11, p. 113.