

¿UN JUEGO DE NIÑOS?  
EL DESPUÉS DE NIETZSCHE DE GIORGIO COLLI  
A Children Game? Giorgio Colli's *After Nietzsche*

*Miguel Morey*  
Universidad de Barcelona

αιων παις εστι παιζων, πεττευων, παιδος η βασιληη  
*La vida es un niño que juega, que mueve las piezas sobre  
un tablero: reino de un niño.*

Heráclito, B 52 DK

RESUMEN: Entre los herederos más audaces y pacientes de todo lo que inaugura la mirada que Nietzsche dirige a los griegos, entre la filología y la filosofía, debe destacarse sin duda la figura de Giorgio Colli, editor de su Obra Completa junto con M. Montinari, y profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Pisa durante unos treinta años. A menudo se ha hablado de él al respecto como de alguien que corrige la letra sin traicionar el espíritu del trabajo nietzscheano. Y sin embargo, aun sin entrar en el detalle, poniendo en paralelo sus lecturas respectivas de los filósofos arcaicos y de Platón, es evidente que los parecidos son pocos, y la distancia mucha y problemática. El presente texto propone una vía de acceso a este problema.

*Palabras clave:* sabiduría – locura – metafísica

ABSTRACT: One of the most courageous and patient heirs of Nietzsche's gaze to the Greeks, between philology and philosophy, is surely Giorgio Colli, editor of his Complete Works together with M. Montinari, and professor of Ancient Philosophy at the University of Pisa for thirty years. It has often been spoken about him as someone who corrects the letter without betraying the spirit of Nietzsche's work. However, if we put in parallel their respective readings of the archaic philosophers and Plato, even without going into detail, it is clear that the similarities are few, and the distance great and problematic. This article proposes a path to this problem.

*Keywords:* Wisdom – Madness – Metaphysic

I

De entre los herederos más audaces y pacientes de todo lo que inaugura la mirada que dirige Nietzsche a los griegos, a caballo entre la filología y la filosofía, debe destacarse sin duda la figura de Giorgio Colli, editor como se sabe de su obra completa junto con M. Montinari y profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Pisa durante unos treinta años. Y ello es así hasta el punto de que, cuando nos urge la pregunta acerca de qué hubiera sido la obra de Nietzsche si no hubiera abandonado la enseñanza, a menudo aparece la sombra de Colli, inmiscuyéndose, como una promesa de respuesta. Y es que en él se encuentran tanto la capacidad visionaria

como la probidad filológica, tan características ambas de la mirada nietzscheana, la atención obsesiva al detalle discreto tanto como la capacidad para hacer que en una sola respiración el devenir entero de lo griego aparezca como una panorámica esplendorosa. Es cierto que Nietzsche no dejó de interrogar el enigma griego durante toda su existencia, basta recordar la presencia de lo dionisiaco en *Ecce homo* o su atención a Sócrates como problema en *Götzendämmerung*, por ejemplo. Y sin embargo, la pregunta queda en pie. ¿En qué se hubiera convertido esa reflexión si hubiera ido obligadamente acompañada por la lectura y relectura una y otra vez de los mismos textos, y por la traducción y edición de esos textos mismos, sin poder dejar de estar atento nunca, ni a los matices de las palabras ni a las erratas?

Sin duda es la de Colli la obra de, a la vez, un buen discípulo y un iniciado valeroso, un magnífico conocedor de las enseñanzas de Nietzsche (leídos también sus textos letra a letra durante años, ordenando fragmento a fragmento sus manuscritos póstumos, atento a todos los matices, a las erratas), un hombre de conocimiento. Se ha hablado de él al respecto como de alguien que corrige la letra sin traicionar el espíritu del trabajo nietzscheano, poniéndolo a prueba sin rehuir el choque, señalando tanto sus *impases* como abriendo sus poderes, sus posibilidades aún ocultas, prolongándolo. Y probablemente es cierto, tal vez Colli no sea solo eso, pero es seguro que también es eso. Y sin embargo, poniendo en paralelo las lecturas, los vectores de atención en la lectura que ambos llevan a cabo de los filósofos arcaicos y de Platón, aun sin entrar en el detalle, basta un vistazo para que la sorpresa sea inmediata y evidente. Y es que los parecidos son pocos, y la distancia mucha y problemática. Para Nietzsche, alrededor de la *arché* de Anaximandro *se espesaba la noche*; Heráclito no es sino un *astro sin atmósfera*, el «filósofo que llora» le llamaron los antiguos, nos recuerda Nietzsche, para luego atribuir a Parménides una *ignorancia ingenua*, y pasar de largo por Empédocles, centrando toda su atención en Demócrito y, sobre todo, en Anaxágoras<sup>1</sup>. Por el contrario, en Colli, casi el mismo recorrido levanta armónicos muy diferentes. La *arché* de Anaximandro abre ahora una primera luz en el camino del conocimiento, más allá de los pesimismo religiosos de los misterios, alumbrando una nueva forma que conduce a la alegría del conocimiento y a la afirmación de la vida; por su parte Heráclito es la personalidad dionisiaca más completa de Grecia y Parménides, del otro lado del velo de su gélida abstracción, se muestra como habiendo intuido la verdad más profunda, bien redonda, la de un corazón que no tiembla —una experiencia cognoscitiva hasta tal punto inaudita que hará menester que el lenguaje preste todas sus armas lógicas para tratar de mantenerla prendida y que no escape del todo, de nuevo más allá de lo humano—.

¿Y qué decir de Empédocles, entronizándose entre los hombres como un nuevo dios, el dios cognoscitivo?

Vistas así las cosas, ¿qué pensar entonces?

## II

La travesía de Colli a lo largo del pensamiento griego comienza a ser cada día más asequible, gracias a la labor editora de su hijo Enrico que está haciendo al

1. Cf. al respecto PHG, KSA I.

respecto un trabajo impagable<sup>2</sup>. Ahora sabemos que comienza con *Platón político* (1937) a la que seguirá *Filósofos sobrehumanos* (1939), componiendo ambos el cuerpo principal de su *tesi de laurea* (*Politicidad helénica y Platón*), leída el 11 de julio del mismo año. El despliegue de la segunda de estas obras señala ya la articulación de su *corpus* griego de referencia, en el que insistirá una y otra vez a lo largo de toda su vida. Comienza por los presocráticos (llamados ahora «filósofos sobrehumanos», más tarde simplemente «sabios» para distinguirlos de la filosofía propiamente dicha que comenzaría a existir, como género literario, con Platón), y en ellos se sitúa el auténtico *akmé* del pensamiento griego: el primero de todos Anaximandro, luego Heráclito y Parménides y finalmente Empédocles. La segunda parte se dedica a Platón, de quien interesa sobre todo la formación de su pensamiento, en la medida que «tiene sus raíces en el misticismo presocrático, y que su sistema filosófico es un gran triunfo de la politicidad griega, en tanto que expresión política de esta interioridad mística»<sup>3</sup>. El trayecto de su lectura podría sintetizarse como sigue: en primer lugar, los diálogos socráticos, presumiblemente fieles a la figura del maestro, con *Apología de Sócrates* a la cabeza. Luego el diálogo de la crisis mística, el *Gorgias*, que señala, marcado por el dolor y la renuncia, «el momento heroico de retirarse a la soledad, abandonando cualquier esperanza de actividad política»<sup>4</sup>. Allí ya no es el Sócrates histórico quien habla, como tampoco es su ideal de reforma moral de los ciudadanos, el ideal socrático, lo que alienta en sus páginas. Y luego, la gran trilogía: *Fedón*, *Fedro*, *Simposio*, de la que Colli intentará establecer los bloques que constituirían su primera versión<sup>5</sup>, reelaborada profundamente luego con ocasión de su publicación, cuando haya fundado ya la Academia y escrito la *República*. Este *Fedón* será, para Colli, el primer escrito verdaderamente dionisiaco de Platón, en el que «la superación moral de lo sensible y de lo humano, la aspiración al alejamiento y la separación» (el *chorismós* por tanto, en su primera formulación aún intuitiva), conducen al alma por el camino de la soledad hacia la conquista cognoscitiva de la propia esencia interior, *autò kath'hautó* —un texto teñido todo él por un muy profundo pesimismo, pero en el que la teoría de las ideas inicia su andadura cognoscitiva también<sup>6</sup>—. En segundo lugar, el *Fedro*, que comienza con un elogio a la(s) locura(s), a la *manía*, radicalmente anti-socrático, y donde el descubrimiento del amor (descubierto primeramente como contemplativo, ligado a una mirada que se eleva más allá de lo humano, el «amor platónico» de los poetas, para luego irse convirtiendo en educativo, guiado por la voluntad de hacer que el amado pueda ascender a la «llanura» de la esencia, y ser plenamente también él *autò kath'hautó*) ofrece un primer alivio a las torturas interiores del *Fedón*<sup>7</sup>. Y cerrando la trilogía, el *Simposio*, con el que «el misticismo de Platón

2. Para una noticia sobre el plan de publicación de los textos póstumos de Colli, véase mi nota al respecto en *Estudios Nietzsche* 7 (2007).

3. G. Colli, *Filosofì sovrumani*, Milano: Adelphi, 2009 (trad. cast. en curso en Siruela), p. 93.

4. G. Colli, *Filosofì sovrumani*, cit., pp. 104-105. Véase también *Platón político*, Madrid: Siruela, 2008, pp. 58 ss.

5. Véase al respecto el capítulo VIII de *La naturaleza ama esconderse* (Madrid: Siruela, 2008), «Sobre la composición de los escritos platónicos», que reelabora lo que originalmente era la tercera parte de su tesis «El problema de la cronología platónica».

6. Véase G. Colli, *Filosofì sovrumani*, cit., pp. 103-118.

7. Véase *ibid.*, pp. 119-132.

comienza su realización política por medio de un sistema filosófico», en el momento más feliz de su vida. Allí, con la aparición de la belleza, de lo bello en sí (que anticipa el papel que el Bien va a jugar pronto en la *República*),

la sustancia dionisiaca pasa a ser la causa vivificante y elevadora de la comunidad, ahora que ya no es una interioridad oculta e incomunicable, sino que ha encontrado un modo de expresión y de objetivación, en lo que se ha llamado belleza... la única cosa que puede hacer intuir de modo inmediato lo suprasensible por medio de lo sensible<sup>8</sup>.

Después del *Simposio* —escribe luego Colli—<sup>9</sup>, es decir, después del 385, Platón se vuelve cada vez más decididamente político. Había captado la verdad por su cuenta: en adelante su tarea sobre la tierra era para él ayudar a los demás hombres a alcanzarla, dentro de los límites de sus posibilidades. Este problema educativo es al mismo tiempo para él el máximo problema político, ya que la felicidad y la perfección del Estado depende de que exista en él la posibilidad de educar a conocedores. Por tanto, su actividad se desarrolló por un lado en la composición de la *República*, es decir en la construcción del Estado ideal, y por el otro en la enseñanza en la Academia, donde trató de expresar de modo objetivo sus doctrinas.

Después del *Simposio*, el diálogo que ocupará toda la atención va a ser el *Parménides*, en el que la racionalidad de su discurso que tanto esfuerzo le ha costado construir (y que debe entenderse tan solo como un método demostrativo —educativo por tanto— de verdades cuya conquista no ha sido racional), se desmorona (primera parte), arrastrando consigo la teoría del ser del propio Parménides (segunda parte), su primer mentor entre los presocráticos.

Este va a ser el recorrido que nerviosa y entusiásticamente traza en *Filósofos sobrehumanos*, y al que luego, sin alterarlo de modo sustancial, aplicará toda su paciencia de filólogo en *La naturaleza ama esconderse*, su memoria de habilitación, publicada en 1948<sup>10</sup>.

8. *Ibid.*, pp. 133-139.

9. *Ibid.*, p. 140.

10. Y entre ambos merece destacarse un texto de 1940, *Ellenismo e oltre, Einleitung*, de próxima publicación en Adelphi, compuesto por tres ensayos breves («Il filologo», «Nietzsche e la Geburt» y «Apollineo e Dionisiaco») que ahondan en el mismo planteamiento: «Lo que es más íntimo y secreto constituye la realidad más verdadera, y esta solo puede alcanzarse con la actividad interior inmediata, que sin embargo solo tiene lugar mediante el esfuerzo cognoscitivo, viendo en todo modo de vida una manifestación y una expresión de la esencia». Sin embargo, poco después, Colli iniciará la traducción del *Organon* aristotélico (Torino: Einaudi, 1955), tarea que desplazará significativamente el eje de su atención. Así, mientras que en el plan de escritura de la obra de la que *Ellenismo e oltre* quería ser la introducción, los autores a los que concede una especial atención siguen siendo los mismos («1. Parménides venerable, 2. Empédocles trágico, 3. Heráclito oscuro, 4. Platón divino, 5. La caída del espíritu dionisiaco»), y los cursos que dicta por entonces de los que queda memoria rondan el mismo espacio (*Empedocle*, 1948-1949; *Il «Parmenide» platónico*, 1949-1950), ahora tras su paso por la lógica aristotélica es la dialéctica, sus orígenes, lo que pasará a ocuparle preferentemente. Así, Enrico Colli nos transmite un largo fragmento de *La ragione errabonda* (Milano: Adelphi, 1983, § 288, de septiembre de 1967) que, con el título de «Origine della dialettica», dibuja un proyecto de trabajo en el que se manifiesta claramente este desplazamiento. Dice así: «Introducción: Separación mística de lo sensible (espacio-tiempo); (I). Parménides: Las tres vías; Naturaleza del conocimiento inmediato, carácter fluctuante y anti-dogmático; La ley del ser y el origen del pensamiento discursivo; (II). Zenón:  $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ; Fundación de la dialéctica; Método destructivo encubierto; (III). Gorgias: Nihilismo: destrucción abierta; Mezcla con la esfera político-retórica; Deseo de poder». Y concluye:

Vistas así las cosas, teniendo presente la reflexión de Nietzsche al respecto, no cabe sino repetir la pregunta, aunque de otra manera ahora, ¿hay que entender entonces a Platón como un pensador místico, un heredero directo de los arcaicos sabios, un pensador dionisiaco?

### III

La polaridad entre Apolo y Dionisos ha sido señalada a menudo como el eje fundamental de discrepancia entre la mirada del joven Nietzsche y la relectura que Colli lleva a cabo del fondo oscuro del que emerge el pensamiento griego. Una discrepancia que, así se ha señalado, atañe particularmente a la valoración de lo apolíneo, claramente distinta en ambos, hasta el punto de que Colli denuncia abiertamente la insuficiencia del análisis nietzscheano: «Nietzsche penetró en el alma de aquellos hombres, pero... le falló la vista ante la naturaleza flechadora de Apolo — ante el *logos*»<sup>11</sup>. Insiste tantas veces cuantas puede en ello, aunque seguramente donde más rotundamente se despacha al respecto es en *Después de Nietzsche*, en repetidas ocasiones. Por ejemplo en el párrafo que lleva por título, precisamente, «Apolo flechador», y que dice así:

Hay un aspecto fundamental de Apolo que no aparece en la doctrina de Nietzsche, el del dios terrible, flechador, imprevisible, lejano, vengativo, aniquilador, salvaje dominador y exterminador de los lobos. Así presenta Hornero su aparición al comienzo de la *Iliada*: «tremendo se elevó el estrépito del arco de plata». Nietzsche no vio al Licio del arco ensordecedor, al asiático, como tampoco vio al Hiperbóreo estático, chamánico, venerado por Pitágoras. Nietzsche puso en primer plano el aspecto solar, el fulgor de la luz, el resplandor del arte, un carácter quizá más tardío de Apolo. De este modo se le escapó, bajo el aspecto de la posesión mística, el vínculo vital entre Apolo y Dionisos, y bajo el aspecto de la contienda, del desafío, de la perfidia, del enigma, el vínculo entre el origen apolíneo y la floración del *logos*, el arma suprema de la violencia, la flecha más mortal lanzada por el arco de la vida<sup>12</sup>.

También en *El Nacimiento de la filosofía* insistirá de nuevo al respecto, Apolo es un dios perverso y terrible, y mucho más de lo que Nietzsche fue capaz de imaginar... Sin embargo, muy probablemente no sea esta la corrección definitiva que distancia ambas miradas, es importante, sí y mucho, pero si es importante es por el modo en que, a partir de ahí, la polaridad misma entre Apolo y Dionisos

«Ocultamiento y luego distorsión (encubrimientos con finalidad política en lugar del encubrimiento aristocrático de Zenón) de la destructividad en la obra de Platón y Aristóteles. Toda su filosofía está dominada por esta perspectiva. La que vendrá después es una distorsión de los términos de Platón y Aristóteles». Los cursos que dicta entonces, conservados gracias a los apuntes de clase de Ernesto Berti (*Sobre Zenón*, 1964-1965; *Sobre Gorgias*, 1965-1966; *Sobre Parménides*, 1966-1967; del primero existe traducción en México-Madrid: Sexto Piso, 2006, de los otros dos en Madrid: Siruela 2010), no hacen sino ratificar esta nueva perspectiva que alcanzará su manifestación más elevada en la obra cumbre de Colli, *Filosofía de la expresión* (Madrid: Siruela, 1996), en 1969, en la que el *logos* queda caracterizado como expresión de algo que no es el *logos*, subrayándose su carácter eminentemente destructivo de cualquier evidencia.

11. G. Colli, *Filosofía sovrumani*, cit., p. 224.

12. *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 1978, p. 28.

se desplaza a otro plano. Escúchese un momento con atención lo que nos dice en *Filósofos sobrehumanos*:

En el siglo VI interviene un factor nuevo que transformará de modo decisivo la vida espiritual de Grecia, el llamado fenómeno dionisiaco. El concepto de dionisiaco ha sido analizado por Nietzsche y Rohde, y en su significado genérico es universalmente conocido y no precisa que se insista en ello de nuevo; no obstante, hasta hoy, el fenómeno dionisiaco ha sido estudiado preferentemente en su aspecto artístico y religioso, y casi nunca se ha analizado su relación sustancial con toda la evolución espiritual griega, y especialmente con la filosofía. Con un término más filosófico se puede llamar misticismo a este movimiento; mientras que hasta entonces el hombre miraba el mundo y se insertaba en él como una parte más, ahora se separa de todo, se vuelve hacia su propia interioridad y buscando en sí mismo encuentra allí el mundo y la divinidad. De este modo, en el siglo VI, vemos coexistir en Grecia dos visiones del mundo antitéticas, política la una y mística la otra: del choque entre estas fuerzas nace el milagro de la filosofía griega<sup>13</sup>.

Muy probablemente esté ahí el giro decisivo que marca una distancia tan palmaria entre la apreciación de Colli y la de Nietzsche en lo que atañe al milagro griego.

#### IV

El texto frente al que el planteamiento de Colli se presentaría como antagonista es, lo sabemos, *Die Geburt der Tragödie*, se recordarán sus primeras líneas:

Mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no solo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco...

Sin embargo Colli no va a discutir la relevancia que el par Apolo/Dionisos tiene en el dominio del arte, lo asume y lo da por supuesto, claro está, lo que le va a distanciar de Nietzsche, del joven Nietzsche, es la consideración del arte como piedra de toque y clave última en la comprensión del milagro griego. Así las cosas, en caso de tener que enfrentar sus posiciones respectivas al respecto, mucho más clara y definitiva resultaría la mirada de Nietzsche tal como se recoge en el pequeño ramillete de textos que le envía como obsequio a Cósima Wagner «con cordial veneración y como respuesta a preguntas epistolares, escrito con alegre espíritu en los días de Navidad de 1872». En el primero de los cinco pequeños textos allí recogidos, «Sobre el *pathos* de la verdad», leemos lo siguiente:

¡La verdad! ¡Manía visionaria de un dios! ¡Qué les importa a los hombres la verdad!  
 ¡Y qué fue la «verdad» de Heráclito!  
 ¿Y qué se hizo de ella? ¡Un sueño desvanecido, borrado de los semblantes de la humanidad junto con otros sueños! —¡No fue ella la primera! Acaso un impasi-

13. G. Colli, *Filosofi sovrumani*, cit., pp. 25-26.

ble demonio no sabría decir otra cosa de todo lo que nosotros con orgullosa metáfora denominamos «historia universal», «verdad» y «gloria» que estas palabras:

«En algún apartado rincón del universo, derramado centelleante en un sinnúmero de sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mendaz de la historia universal, pero, con todo, un minuto tan solo. Tras haber alentado la Naturaleza unas pocas veces, se congeló el astro, y los animales inteligentes tuvieron que morir. Y fue en buena hora: pues aunque ellos se pavonearan de haber conocido ya muchas cosas, sin embargo, finalmente habían acabado por descubrir, para gran decepción suya, que todo lo habían conocido erróneamente. Murieron y maldijeron la verdad al morir. Tal fue la índole de estos animales desesperados que inventaron el conocimiento».

Tal sería la suerte del hombre, si es que solo fuera un animal de conocimiento; la verdad lo empujaría a la desesperación y al aniquilamiento, la verdad de estar eternamente condenado a la no-verdad. Al hombre solamente, empero, le corresponde la creencia en la verdad alcanzable, en la ilusión que se acerca merecedora de plena confianza. ¿No vive él en realidad mediante un perpetuo ser engañado? ¿No le oculta la Naturaleza la mayor parte de las cosas, es más, justamente lo más cercano, por ejemplo, su propio cuerpo, del que no tiene más que una «conciencia» que se lo escamotea? En esta conciencia está encerrado, y la Naturaleza tiró la llave. ¡Ay de la fatal curiosidad del filósofo que por un resquicio desea mirar una vez afuera y por debajo de la cámara de su estado consciente! Acaso barrunte entonces cómo el hombre descansa sobre lo voraz, lo insaciable, lo repugnante, lo despiadado, lo mortífero, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decir, montado en sueños a lomos de un tigre<sup>14</sup>.

«El arte es más poderoso que el conocimiento...» — afirma el joven Nietzsche, asiduo tertuliano por entonces en casa de los Wagner, en Tribtschen. Si el hombre fuera solo un animal de conocimiento, la desesperación le aniquilaría...

Es ante afirmaciones como estas que el antagonismo de Colli parecería mostrarse más cerrado y total, porque no es la tragedia la expresión máxima de la espiritualidad griega, antes al contrario, debe buscarse esta en los sabios arcaicos, filósofos sobrehumanos que alcanzaron a divinizarse a través del conocimiento — se nos dice.

Mientras el aspecto político [apolíneo] del espíritu griego es un movimiento centrífugo, en el sentido de que tiende a expresar al individuo en el mundo siempre de un modo más amplio, lo dionisiaco [místico] es en cambio una fuerza centrípeta que empuja al hombre a entrar cada vez más en sí mismo. Ciertamente el movimiento se inicia colectivamente, en la orgía dionisiaca y en el coro trágico, y es este el aspecto de lo dionisiaco que preferentemente ha estudiado Nietzsche en *Die Geburt der Tragödie*, pero los grandes espíritus del siglo no tardan en sentir la insuficiencia de esta tentativa de superar el dolor del mundo en la nueva religión. Los hombres que se reunían en los misterios tenían todavía una conciencia filosófica muy imperfecta; habían intuido que la concepción de la vida política y

14. Y concluye, como es sabido, diciendo: «'Dejad que siga montado', exclama el arte. 'Haced que despierte', exclama el filósofo en el *pathos* de la verdad. Pero él mismo se hunde, mientras cree sacudir al durmiente para que despierte, en una mágica somnolencia más profunda aún — acaso sueñe entonces con las 'Ideas' o con la inmortalidad. El arte es más poderoso que el conocimiento, porque él quiere la vida, y el segundo no alcanza como última meta más que — el aniquilamiento». En *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, I, KSA I.

apolínea que había dominado hasta entonces en Grecia implicaba una cantidad de dolor enorme, basada como estaba en el agonismo y en la voluntad de todo individuo de expresarse él mismo en la *polis* contra todos, y también habían entrevisto un estado de vida mejor, que para los órficos era el más allá, y para los dionisiacos la embriaguez y el éxtasis orgiástico, pero no por ello tenían clara la antítesis entre unidad y multiplicidad, tal como la encontramos por primera vez en Anaximandro, y que es el inicio de la filosofía. Los espíritus más decididamente filosóficos fueron más allá de este estado dionisiaco colectivo. ¿Qué importaba en definitiva el momento transitorio de la embriaguez orgiástica si dejaba intacta la vida con sus contradicciones? ¿Y cuál era la sublimidad de la tragedia, si incluso ella estaba obligada a tratar de las pasiones humanas? En resumen, vieron que el hombre dionisiaco quería superar su personalidad y no hacía sino anegarla en una pasión suprema, tan fuerte que les hacía perder el sentido de la personalidad. Podemos comprender así, entre paréntesis, que el joven Nietzsche, schopenhaueriano ferviente, se entusiasmará tanto con este fenómeno, con esta pasión cósmica, que para él tenía tanta afinidad con la «voluntad de vivir» de Schopenhauer. Pero los presocráticos no se detuvieron en este pesimismo, y buscaron el principio del mundo, la *arché*, principio bueno que da la felicidad, superior a cualquier pasión humana, a quien se acerca indagando en sí mismo y abandonando a los hombres. Todos despreciaron profundamente a la humanidad, y su ascensión solitaria hacia la verdad es la antítesis perfecta del carácter político griego general que examinábamos al principio. Ahora podemos definir el aspecto místico, o si se prefiere dionisiaco, de la filosofía griega como el impulso a superar todo lo que es humano, como la interioridad del gran individuo. Alcanzaron sus intuiciones místicas mediante la vida heroica que escogieron para sí, en la crítica incansable de todos los valores humanos. Llegados a este punto, sus aspiraciones hubieran debido apagarse en la serenidad del conocimiento alcanzado, en la perfección de su extrema soledad. Pero no ocurrió así, y por un motivo que es fundamental para comprender en su esencia el origen de la filosofía griega. Ellos no se apaciguaron al alcanzar sus aspiraciones teóricas, y cuando estas estuvieron cumplidas, resurge prepotente su instinto práctico y político, que por un tiempo habían superado. Al igual como la mística griega es la superación de lo humano, así la política del filósofo griego es su expresión para los hombres.

Pero ¿cómo hablar de su antagonismo con la mirada nietzscheana cuando escuchamos que se nos caracteriza a los sabios arcaicos por su crítica incansable de todos los valores humanos, por un impulso a superar todo lo que es humano, por su ascensión solitaria hacia la verdad? ¿Acaso no suenan radicalmente a Nietzsche estos rasgos?

## V

Nietzsche habla una sola vez en toda su obra del hombre como un animal de conocimiento [*erkennendes Thier*], y es en el texto citado. Y lo que se subraya allí es su radical insuficiencia, su inanidad frente al valor de la existencia cuando este se hace problema. En resumidas cuentas, todo lo que le cabe decir de último al conocimiento es que llegará un día en el que el sol se apagará y cuando definitivamente se haga la sombra eterna todo lo que habrá sido será indiferente. ¿Entonces...?

Como se sabe, uno de los frentes de batalla de *Die Geburt der Tragödie* será la contraposición entre el arte trágico cuya eficacia estriba en poner la vida como digna de ser vivida y el optimismo racionalista socrático, con quien el teatro se transforma en tribunal, y la vida pasa a ser digna solo en la medida en que es conocida, y así el mundo de los múltiples valores de la tragedia queda enjuiciado por la monarquía de un único valor, el valor de verdad. Visto así, en este tono de fabula, los tintes de fanatismo aparecen evidentes, y Sócrates se convierte en una suerte de inquisidor movido por una fe nueva, cuyas secuelas funestas Nietzsche ve expandirse triunfantes a su alrededor, en el optimismo heredado de la Ilustración pero también en la ilustración generalizada promovida por los nuevos modos de la educación y la opinión pública periodística. Se trataría de una herencia de aquella vieja fe, apoyada en dos presupuestos muy sencillos, al alcance de cualquiera, precisamente de cualquiera, y consistentes en afirmar que 1) *el fondo del Ser puede ser conocido*, y 2) *que este conocimiento nos permitirá corregirlo*<sup>15</sup>. Así las cosas, a Nietzsche le cuesta muy poco impugnar esa mirada fija de Cíclope del racionalismo socrático, colocando frente a frente el modo en que nuestro espacio y nuestro tiempo se transfigura cuando lo atraviesa el arte, la música por ejemplo, y el astro sin atmósfera con el que soñaban esos antepasados tan ilustres, los nuevos veneradores de la conciencia, esa máscara de una sola expresión.

Ya a mediados de febrero de 1870 Nietzsche había anticipado el argumento mayor de su crítica al prejuicio del conocimiento cuando le escribía a Paul Deussen que «una transformación del ser por el conocimiento es *error* común del racionalismo, con Sócrates a la cabeza». Pero, formulado así, la réplica está ya implícita, y se trata de una réplica que es cabalmente una réplica no una refutación, es un cambio obligado de voz, de plano, de personaje, no una contradicción interna que se tacha por errada y tras lo cual es posible seguir con lo que se andaba diciendo. No, porque el plano del discurso queda trascendido por la misma réplica y quien recupera el habla luego es ya otra voz, otro personaje. Y es que, ¿acaso saber que es un error la creencia en la transformación del ser mediante el conocimiento no es también un saber, un conocimiento? ¿Acaso no es esto que se afirma, una verdad? — replica la segunda voz. ¿No será que estamos criminalizando el conocimiento tomándolo en su versión restringida, restrictiva, en tanto que racionalismo meramente, olvidándonos tal vez de modo interesado que lo que alienta tras la tragedia, si algo alienta en ella de profundo, es también un conocimiento, el saber de Sileno, el conocimiento trágico, el gesto con el que Anaximandro da comienzo a la filosofía misma, la sabiduría dionisíaca? Las réplicas se suceden obligadamente en cadena, a partir de ahí. Incluso cabría pensar que, dado que nuestra experiencia del Ser ha quedado tan gravemente modificada por las hormas morales que han impuesto Sócrates primero, luego Platón, seguido a continuación por el cristianismo en tanto que platonismo para el vulgo y finalmente la misma Ilustración, ¿no cabría pensar que le fuera posible al conocimiento remontar río arriba esos sucesivos encauzamientos, esas docilidades, esas domesticidades impuestas al animal de conocimiento que es el hombre? ¿No cabría imaginar posible entonces un combate en su propio campo y con las

15. He intentado mostrar un modo en que necesariamente de premisas como esas se deriva el dictamen de nihilismo con el que Nietzsche calificará la herencia del optimismo racionalista años más tarde, en «La noche sienta doctrina», en *Pequeñas doctrinas de la soledad*, México-Madrid: Sexto Piso, 2007.

propias armas del enemigo: combatir la moral del conocimiento con el conocimiento de la moral, liberar al conocimiento de la moral que lo sojuzga mediante el ejercicio de un conocimiento que se quiere meramente tal en un sentido extramoral, más allá del bien y del mal, como puro y simple conocimiento, pero sin dimitir jamás en tanto que conocimiento, por pura probidad ni que sea?

¿Acaso no sería esta una forma de combate realmente...*astuta*?

Sí, una vez formuladas así, las réplicas estaban ya implícitas, y Nietzsche se diría que estaba obligado a descubrirlas.

Entonces es como si Nietzsche acabara por sentarse en el pupitre de Sócrates, y una vez allí, con toda la crueldad de la que es capaz un maestro griego, se viera tratado como un Filebo cualquiera. ¿De veras esa expansión sentimental a la que nos conduce el arte, ese mecimiento metafísico, abarca toda la buena vida y toda la vida buena a la que pueden aspirar los hombres? ¿Podríamos mecernos a 6.000 pies por encima de todo lo humano si careciéramos de inteligencia, o de memoria, si fuéramos incapaces de razonar de modo correcto, si fuéramos incapaces de presentir la sabiduría, tendríamos experiencias que pudieran llamarse metafísicas? ¿No será acaso entonces el conocimiento...?

Es como si, poco a poco, paso a paso, Nietzsche fuera avanzando en el camino que abren esas preguntas.

Saber que cabalgamos a lomos de un tigre, sobre la mismísima piel de un caos en el que nada tiene nombre porque no hay nada más que caos..., saberlo, ¿es también un saber, es saber algo, algo que no todo el mundo sabe? Y de ese cabalgar a lomos de un tigre convertido ahora en problema de conocimiento ¿se puede aprender algo, algo fundamental, algo sobre las naturalezas del tigre y algo sobre el arte de cabalgar también? Es cierto, se dirá, que saberlo no evitará ninguno de los azares que amenazan de continuo la vida de los jinetes del caos, porque los verdaderamente importantes nunca se logran evitar, por eso son los importantes, es cierto. Y sin embargo ¿qué otro jinete puede encontrarse más dueño de sí, más ajeno a la *indiferencia de la ignorancia*, sabiéndose como se sabe jinete a lomos del tigre, que el conocedor, qué otro? ¿Y acaso no es de esto de lo que se trata, de ser dueños de sí — libres?

A toro pasado es fácil decir que, a partir de preguntas como estas, el camino que lleva al superhombre comenzaba a poder dibujarse.

## VI

Solo en esa ocasión habla Nietzsche del hombre como «animal de conocimiento», en ese contexto marcado por «el alegre espíritu de la Navidad» — luego no lo menciona nunca más. Pero paso a paso, poco a poco, con una crueldad pasmosa consigo mismo, irá sacando las consecuencias obligadas a las que le empujaba lo dicho, y su biografía también cuenta ahí, en ese lento desplazamiento hacia lugares que ahora parecen demasiado a menudo tan fáciles, y decisivamente cuenta, qué duda cabe, si no en la deriva mayor de su pensamiento, sí por lo menos en las condiciones en las que pudo llevarlo a cabo: desde su ruptura con Wagner y la ilusión de un arte total al abandono de la docencia y el comienzo de su vida errante, todo tuvo su peso, y lo sabemos. Pero la crueldad sobre sí mismo, esa forma suya de probidad, parece encaminarle prioritaria y precisamente a someter a ese

«animal de conocimiento» a un proceso de catarsis, según la vertical aristotélica, a purgarlo en lo más profundo y purificarlo hasta lo más elevado. Seguro que si se releyeran desde ese presupuesto los textos en los que se engloban los *Menschliches*, *Allzumenschliches*, la hipótesis se mostraría bien fecunda, y de ahí en adelante ya resultaría más fácil. Bastaría con interrogarlos como si de lo que en ellos se tratara fuera de la lenta construcción de un conocimiento superior, por encima de toda moral del conocimiento, cualquiera que sea su disfraz, y que por ello mismo debe acabar siendo un conocimiento inmoral, por el gesto preciso mediante el que hace a la moral objeto de conocimiento — y se coloca entonces por encima, como conocimiento más profundo y a la vez más elevado, a condición de estar a la altura y ser consciente de sí en tanto que conocimiento inmoral.

Bastaría con interrogarlos así, a ver qué dicen.

Una ruta puede servir aquí de ejemplo, solo una voz, otro personaje. Y ya se ha dicho, a toro pasado es fácil decirlo, pero ¿por qué no habría de ser la figura del conocedor [erkennende], aquel que ha remontado la más grave *indiferencia de la ignorancia*, quien nos abriera un camino? En caso de que aceptáramos hacerlo así, si le siguiéramos el rastro a esa figura, desde su primera aparición, usada para calificar a Demócrito como «conocedor universal»<sup>16</sup>, hasta la última, en la que se reivindica una vez más el inmoralismo del conocimiento<sup>17</sup>, a buen seguro veríamos cómo se compone paso a paso ese ideal superior de conocimiento, cómo poco a poco es el conocedor, el conocimiento lo que va convirtiéndose en el límite extremo de excelencia que le es permitido alcanzar a los... ¿humanos?<sup>18</sup>.

Y este será precisamente el punto mismo de partida del joven Colli, la noción con la que pliega sobre sí mismo el itinerario nietzscheano y le obliga a volver a comenzar por el principio, a volver a leer a los maestros griegos desde esta nueva mirada<sup>19</sup>.

16. FP I, invierno de 1869/70-primavera de 1870, 3[84].

17. «... en qué medida hoy nosotros en cuanto conocedores nos hemos servido de todos nuestros malos impulsos y estamos lejos de celebrar una deseable alianza entre virtud y conocimiento». FP IV, otoño de 1887, 10[97] (216).

18. Puede darnos una idea de la progresión de esta figura en el itinerario de Nietzsche saber que de 1875 a 1880 aparece citada cuatro veces; y de 1880 a 1885, treinta y cuatro, con tres apariciones estelares en el *Zarathustra*, en los epígrafes «De la castidad», «De los compasivos» y «De los sabios famosos» (A. Sánchez Pascual traduce allí *erkennende* por «hombre de conocimiento»; en el contexto en el que estamos parece preferible no prejuzgar si se trata de hombre, dios o bestia y verter el término simplemente por «conocedor»). Recuérdese también al respecto su esbozo sobre «el retorno de lo igual», de primeros de agosto de 1881, en el que se entroniza «la pasión del conocimiento» y el individuo queda caracterizado en tanto que experimento (FP II, primavera otoño de 1881, 11[141]). Unos días antes, refiriéndose a esa «pasión del conocimiento que se ve como *fin* de la existencia», ha vuelto a hacer su aparición el conocedor, como aquel que «*pretende* la fusión con las cosas y se ve *apartado, solitario* — esa es su pasión» (11[69]), caracterización bien próxima a la mirada que Colli dirige a los presocráticos. Para quienes estén interesados en la ruta mayor que traza esta figura en la reflexión de Nietzsche, el itinerario, especialmente intenso en sus fragmentos póstumos (a los que me limito), podría ser el siguiente (cito siempre, por mor de la brevedad, según la traducción castellana, aunque la fecha y el número de orden hacen sencilla su localización en los KSA): FP I, 3[84]; FP II, 5[26], 22[28]; 3 [171], 6[274], 6[413], 11[69], 11[184], 12[187]; FP III, 3[1] 169, 3[1] 249, 3[1] 295, 4[20], 4[23], 4[69], 4[108], 5[1] 211, 5[1] 223, 5[32], 10[6], 12[1] 100, 12[1] 110, 13[1], 13[25], 24[18], 25[13], 26[106], 26[165], 31[54], 36[23], 37[13], 42[4]; FP IV, 10[97] 216.

19. Enrico Colli justifica su decisión de elaborar una publicación separada de *Filósofos sobrehumanos* y *Platón político*, «tanto porque fueron compuestos con dos años de diferencia como por el carácter objetivamente diferente de los textos». Y la decisión no podía ser más acertada, dado que, a

Podríamos conjeturar que este itinerario culmina y halla cumplimiento en el aforismo 54 de *Die fröhliche Wissenschaft*, considerado por el propio Colli como la clave de bóveda de todo el texto. Allí, bajo el título de «La conciencia de la apariencia», se nos dice:

¡Cuán maravillosa y nueva, a la vez que pavorosa e irónica, se me aparece la actitud en que mi conocimiento me coloca frente a la existencia toda! He descubierto para mí que continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones en mí la antigua humanidad y animalidad, y aún todo el pasado período arcaico de todo Ser sensible; me he despertado de repente de este sueño, mas solo para tener conciencia de que sueño y que debo seguir soñando para no hundirme, así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse abajo a la calle. ¡Qué es ahora para mí la «apariencia»! Ciertamente no la antítesis de algún Ser, ¡qué sé yo enunciar acerca de Ser alguno como no sean las propiedades de su apariencia! ¡Ciertamente no una máscara muerta que se puede poner, y también se podrá quitar, a una x! La apariencia es para mí lo viviente y eficiente mismo que en su burla de sí va al extremo de darme a entender que no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas; que entre tantos soñadores también yo, el «conocedor», ejecuto mi danza; que el conocedor es un medio de prolongar el baile terreno y, por ende, figura entre los organizadores de la fiesta de la existencia; y que la sublime consecuencia y trabazón de todos los conocimientos tal vez es, y será, el medio supremo de mantener la práctica general del sueño, asegurar el entendimiento de todos los soñadores y, así, la duración del sueño.

Y sí, de nuevo es el sueño la escena a la que se nos convoca, de nuevo montado en sueños a lomos del tigre, sobre el filo del mayor peligro siempre, pero ahora es el conocedor quien sueña, enteramente dueño de sí en tanto que tal.

## VII

Cuando comienza a penetrar en los alcances del fenómeno de lo dionisiaco, Nietzsche tiene veintipocos años, más o menos los mismos que tiene Colli cuando corrige la dominante estética de esa primera noción según la morosa purga y purificación que el propio Nietzsche le impone (de la que, pienso, la figura del conocedor marca alguno de sus mojones mayores), a lo largo de más de diez años, aplicando entonces Colli esas correcciones a una nueva lectura del milagro griego.

pesar de la extrema juventud del autor, hay una maduración de la mirada del uno al otro que, a poca atención que se preste, es del todo evidente. Un solo ejemplo puede bastar para sentar la evidencia de este acierto, y de rechazo, la importancia de la figura del «conocedor». En *Platón político* se nos dice (aludiendo al giro exotérico de Platón, racionalizador y político, que culmina en la *República*), lo siguiente: «El racionalismo es el método gracias al cual la verdad puede realizarse en el mundo, gracias al cual puede fundarse un Estado en el que todos sus miembros vivan filosóficamente... En la *República*, política significa vida en común de la clase de los filósofos» (p. 177). En *Filósofos sobre-humanos* repite casi lo mismo, pero con un matiz decisivo. Dice ahora (véase el paso al que remite la nota 9 del presente texto): «Este problema educativo es al mismo tiempo para él el máximo problema político, ya que la felicidad y la perfección del Estado depende de que exista en él la posibilidad de educar a conocedores». No se trata ahora ya de filósofos, sino de conocedores, *conoscitori*... Y el matiz es de importancia porque, en cierto modo, toda la distancia que separa, de hecho, la mirada filológica del joven Colli y la del joven Nietzsche podría decirse que queda bien ejemplificada ahí.

¿Juegos de niños entonces, a los que ambos empeñaron toda su vida en seguir jugando — juego de conocedor tal vez, que sabe que la vida es el reino de un niño, de un niño que juega?

La pregunta apenas hecha nos lleva a Turín, a principios de enero de 1889, con un Nietzsche palmeando las espaldas de los transeúntes, vestido como un estudiante, y exclamando a quien quiera oírle: *siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...*<sup>20</sup>. Poco después, lo sabemos, se abrazaba transido de piedad al cuello de un caballo apaleado, como un nuevo crucificado. Y la pregunta es entonces: ¿cuán lejos está realmente este Nietzsche de aquel que en 1882 afirmaba que «el conocedor se ve a sí mismo como la animalización de Dios» (FP III 249, 3[1]), y dos años más tarde insistía desde el otro flanco hablando de: «el conocedor de hoy en día, que enseña: una vez quiso Dios hacerse animal: mira, eso es el hombre — ¡un Dios hecho animal!» (FP III, 31[54])? En todo caso, cuán ajeno ahora a esa mirada que le hacía decir no hace tanto que si el hombre fuera tan solo un animal de conocimiento, la desesperación le aniquilaría...

Y a continuación escúchese algo de lo que nos dice Colli, como contrapunto:

Heráclito establece una distinción fundamental entre los hombres mediocres y los hombres que se transforman en dioses por el conocimiento... es gracias al conocimiento que el hombre se transforma en igual a un dios. [...] En Heráclito el individualismo del que había partido y que había superado con el misticismo, regresa ahora transformado en super-individualismo, en un ver el mundo como la plena personalidad. Por ello recurre al *theós*. La ecuación dios-mundo no es otra cosa sino un tinte de personalización que se le da al mundo, que es concebido como individuo-dios cognoscitivo que tiene la suprema conciencia de los opuestos<sup>21</sup>.

¿Juegos de niños entonces...?

20. Se recordará el comentario de P. Klossowski al respecto: «La enseñanza filológica no era más que un pretexto para escapar de la condición divina: mientras el profesorado parecía asociado con el completo reposo, la *creación* (del mundo) para Nietzsche era una tarea temible. A partir del momento en que la asume, esta se revela, por las mismas condiciones modestas con las que se puede llevar a cabo, tan simple como la crónica del *gran mundo...*», en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: Mercure de France, 1969, pp. 341 ss.

21. G. Colli, *Filosofí sovrumani*, cit., pp. 41 ss. Y más adelante añade: «En la historia del pensamiento encontramos un solo paralelo con esta posición de Heráclito: la de Nietzsche. Ambos proponen al hombre un ideal que creen que puede alcanzarse, el uno el dios, el fuego, lo que es sabio, el otro el superhombre, pero en realidad en su vida no lo realizaron. Este ideal último es una superación, una unificación de todas las antítesis, pero mientras que los místicos griegos concibieron individualidades infinitas que coincidían con el mundo infinito, y reposaron de todas sus aspiraciones en la beatitud de esta intuición para volverse luego hacia los otros hombres y enseñarles cómo se realiza políticamente esta intuición, Heráclito y Nietzsche, que parten de una única individualidad, nunca llegan al reposo, y su aspiración es una llama que no halla paz, porque no logran superar la antítesis extrema, la que se da entre la individualidad separada de todos y de todo y la realidad que es común a todas las cosas, *xumón*, universal. El *theós* o el superhombre logran llegar a la unificación de esta última antítesis, pero ellos no lo consiguieron en su vida: han seguido demasiado al *pólemos*, que les ha alejado del mundo y les falta la fuerza para alcanzar la armonía que reúne lo que está separado» (pp. 46-47). Insistirá al respecto en *Después de Nietzsche*, cit., pp. 78-79 y también en *La sabiduría griega*, vol. III, Madrid: Trotta, 2010, 14[A 62].