

LA NÁUSEA FILOLÓGICA. UNA BREVE AMISTAD ENTRE F. NIETZSCHE Y J.J. BACHOFEN

The nausea of philology. F. Nietzsche and J.J. Bachofen:
a brief friendship.

Montserrat Armas Concepción

RESUMEN: En la Universidad de Basilea Nietzsche se sintió atraído por Bachofen: un investigador marginado que se enfrentó a la escuela crítico-racionalista berlinesa y propuso un método intuitivo-especulativo para estudiar la Antigüedad clásica. Con él, Nietzsche maduró su posición frente a la filología. La intuición y el instinto como medios para analizar la Antigüedad, el rechazo a la erudición y la necesidad de la interdisciplinaridad son elementos del método de Bachofen que Nietzsche incorporó para lograr tres objetivos: abordar de otra manera el estudio de la Antigüedad, comprender la época moderna y salvar a la ciencia filológica de su asfixia.

Palabras clave: filología – método intuitivo-especulativo – mito – símbolo

ABSTRACT: At the University of Basel Nietzsche met Bachofen, a scholar who had been cut off from academic circles. Bachofen disagreed with the Critical-Rationalist School from Berlin and proposed his own intuitive-speculative method. Drawing upon Bachofen's method, Nietzsche could reach a more mature relationship with Philology—which included the need of an interdisciplinary approach, the choice of intuition and instinct as essential elements to study Ancient Greece, and the rejection of mere erudition. Nietzsche's aim was to study Ancient Greece in a different way, to get a better understanding of Modernity, and to rescue Philology from the dominant Critical-Rationalist School.

Key words: Philology – Intuitive-speculative Method – Myth – Symbol

1. INTRODUCCIÓN

El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo surge de la ambiciosa tarea de fusionar disciplinas tan dispares como la filología, la filosofía y el arte. Todas ellas se entremezclan enriqueciéndose hasta el extremo de fundamentar

una nueva visión de Grecia y, en último término, enlazar la cultura griega, sana y poderosa, con la frágil y debilitada cultura moderna. La estrecha colaboración entre estas disciplinas convierte a *El nacimiento de la tragedia* en una obra tan fértil como compleja. Una obra cuya reflexión sobre la dualidad Apolo-Dioniso le proporcionó una peculiar fisonomía: buscar un sentido para la ciencia filológica, proporcionar un nuevo planteamiento de la Antigüedad clásica y hallar una solución al problema de la cultura moderna, para la que la figura del genio (Richard Wagner) adquiere gran importancia. La explicación acerca de esta pareja divina, que encierra lo esencial del alma griega, permitirá a Nietzsche trascender el ámbito académico-científico y saciar su curiosidad sobre el hombre y sobre el mundo. Esto hace que sean muchos los temas que conforman este *centauro*, por lo que siempre debemos aproximarnos a él con espíritu cauteloso. En esta ocasión tan sólo pretendemos estudiar una de las influencias que lo hicieron posible. Una influencia que, aunque no es tan llamativa y evidente como la de Arthur Schopenhauer o la de Richard Wagner, no por ello carece de importancia. Nos referimos a la amistad que surgió en Basilea entre el filólogo Friedrich Nietzsche y el mitólogo, historiador y arqueólogo Johann Jakob Bachofen (1815-1887).

El interés de Nietzsche por la filología comenzó durante su época de estudiante en Pforta. Su estricta disciplina de estudio, el rigor de sus trabajos científicos, su extrema inteligencia y su dedicación a asignaturas como el griego y el latín le guiaban ya en esta dirección. Sus estudios de filología se inician en la Universidad de Bonn en 1864 y terminan en Leipzig en 1868. Tan sólo un año más tarde ya se había convertido en un prometedor filólogo de la Universidad de Basilea y albergaba la esperanza de educar a una nueva generación de filólogos. Así lo expone en su conferencia inaugural *Homero y la filología clásica*. Durante este período, Nietzsche conoció a grandes personajes de la cultura europea que, como J. J. Bachofen, el patricio de Basilea, le proporcionaron un clima intelectual estimulante y enriquecedor.

Ignoramos el día exacto en que Nietzsche conoce a Bachofen, pero sí sabemos que fue el senador Wilhelm Vischer-Bilfinger, benefactor y protector de Nietzsche, quien le presentó al historiador y mitólogo. En esos momentos en que el joven filólogo estaba intentando instalarse en Basilea, donde todo era provisional, donde carecía del calor de un verdadero hogar, fue importante para él el afecto que recibió en el armonioso hogar de los Bachofen, del que fue asiduo visitante. Así lo reflejan los comentarios que Nietzsche dedica en su correspondencia a estos encuentros¹. Después de renunciar en 1844 a su puesto

1 Carta del 13 de noviembre y del 27 de diciembre de 1871 a su madre y a su hermana; carta del 29 de enero y del 7 de noviembre de 1872 a su hermana; carta del 19 de marzo de 1872 a su madre y a su hermana.

como Profesor de Derecho Romano en la Universidad de Basilea y como senador un año más tarde, Bachofen eligió una vida de reclusión y soledad, apartándose de la vida social de Basilea y dedicándose únicamente a su familia, a sus estudios, así como a mantener cierta relación con amigos cercanos y colegas universitarios que sentían entusiasmo por los temas que también a él le interesaban. Nietzsche gozó del privilegio de esta excepcionalidad. Es una lástima que éste no relatará las conversaciones que mantuvo con Bachofen mientras duró dicha relación. Conversaciones que imaginamos animadas, pues Bachofen fue uno de los maestros más destacados de su entorno de Basilea y compartía con su joven amigo un espíritu antimoderno: rechazo a la democracia, a los movimientos populares, a la cultura de masas, a la sociedad industrial y a la vulgarización e industrialización de la ciencia. Pero también compartieron otros aspectos más concretos: en primer lugar, su rechazo al mundo académico y su propuesta de un nuevo método de estudio de la antigüedad; y en segundo lugar, su particular interpretación de la antigüedad, que tuvo sobretodo una importante repercusión en la obra de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*.

II. EL MONSTRUO FILOLÓGICO

La creencia que se impuso a mediados del siglo XIX acerca de que la ciencia era el único método válido para alcanzar cualquier conocimiento posible, favoreció que todos los campos del saber quisieran incorporar este método riguroso, exacto y fiable. Esto fomentó que los historiadores se remitieran únicamente a describir los hechos históricos y la relación que pudiera existir entre ellos, y que los filólogos se conformaran con el análisis riguroso de los textos y las inscripciones para el estudio de la antigüedad, lo que provocó que aquellos historiadores y filólogos románticos se sintieran rechazados por su incapacidad para aceptar el método crítico histórico-filológico que estaba en sintonía con las categorías del creciente positivismo que se había instalado ya definitivamente en las universidades alemanas.

De esta confrontación surgieron dos formas distintas de abordar el legado de la antigüedad y, por lo tanto, dos métodos diferentes de investigación: los empleados por los *Wortphilologen* (filólogos de la letra), cuyos representantes son Gottfried Hermann, Karl Lachmann e incluso Friedrich Ritschl, naturalezas no artísticas que creían posible remontarse al origen de la antigüedad y recuperarla para el presente; y los empleados por los *Sachphilologen* (filólogos de la cosa), que buscaban una reinterpretación de la antigüedad penetrando en el sentimiento que hizo posible surgir su arte, su religión, en definitiva, su cultura. Bachofen, como representante de este tipo de filólogo,

resultó determinante para que Nietzsche entrara en contacto con una tradición investigadora de la antigüedad más cercana a su propia sensibilidad².

Todo el legado de Bachofen nos desvela al historiador, jurista, filólogo, mitólogo como el producto de dos grandes influencias: en Berlín fue discípulo de los más destacados profesores–académicos del momento: Savigny (derecho), Ranke (historia), Ritter (geografía) y Böckh (filología) como lo demuestra su lectura inaugural *El Derecho natural y el Derecho histórico* de 1841 tras la que fue nombrado profesor de Derecho Romano en la Universidad de Basilea; y más tarde se volvió un entusiasta del profesor Karl Otfried Müller y sobre todo de Friedrich Creuzer. Es en este momento cuando la obra de Bachofen dio un giro importante hacia la filología tras visitar Italia entre 1842 y 1843. Dejó de interesarse por el derecho y pasó a hacerlo por la religión, los mitos y los símbolos de épocas arcaicas. Producto de este cambio intelectual aparecen sus obras sobre la simbólica funeraria de los antiguos y su trabajo sobre el matriarcado. Todas ellas son obras revolucionarias por oponerse al método positivista.

Con la cercanía de Bachofen, a Nietzsche le resultó más fácil poder denunciar al filólogo productivo que se regía por tres verdades: diligencia en el trabajo, conocimientos y método. No cabe duda de que Nietzsche madura su posición personal acerca de la filología a su lado. Éste le auxilia en el momento en que planea un nuevo futuro como filólogo–filósofo; en el momento en que se replantea la filología como una disciplina abierta que debe tender a la unión de ciencia y arte, de rigor e intuición. Una disciplina llamada a convertirse en una ciencia positiva a la vez que no descuida el valor de comprender el espíritu de un pueblo. Esta propuesta integradora es la única vía para rejuvenecer una ciencia que no hace sino manifestar una y otra vez rasgos de vejez. El espíritu de la cultura, la vida del ser humano, que al fin y al cabo es de lo que debe ocuparse la filología, no puede estudiarse bajo estrictos métodos científicos, sino bajo la óptica de la filosofía y del arte. Siendo fiel a esta máxima es como Nietzsche descubrió el nuevo rostro de Grecia: el rostro deformado de Dioniso. Para Nietzsche, la pregunta «¿qué es lo dionisiaco?» es la que nos aporta la clave para reinterpretar apropiadamente la antigüedad³, demoliendo la imagen

2 M. Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico*, Sevilla: Er, Revista de filosofía, 1993, p. 100.

3 Refiriéndose a este hallazgo de lo dionisiaco, nos dice Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*: «Yo fui el primero que, para comprender el instinto helénico más antiguo, todavía rico e incluso desbordante, tomé en serio aquel maravilloso fenómeno que lleva el nombre de Dioniso: el cual sólo es explicable por *demasiá de fuerza*. Quien profundiza en los griegos, como Jacob Burckhardt de Basilea, el más profundo conocedor de su cultura que hoy vive, se dio en seguida cuenta de que esto tenía importancia: Burckhardt añadió a su *Cultura de los griegos* un capítulo especial sobre el mencionado fenómeno. Si se quiere la antítesis de esto, véase la casi regocijante pobreza de instintos mostrada por los filólogos alemanes cuando se acercan a lo dionisiaco. Sobre todo el famoso Lobeck, que se introdujo a rastras en este mundo de estados misteriosos con la venerable seguridad de un

humanista, ilustrada e idealista del mundo griego que forjaron Lessing, Winckelmann, Humboldt, Schiller y Goethe. Para Nietzsche, la antigüedad ya no es un todo armónico «sin sufrimiento intrínseco, sin un trasfondo de lo horrible»⁴, sino que «la transparencia, la claridad, la determinación y la superficialidad aparente de la vida griega son como el agua cristalina del lago: el fondo se ve mucho más alto, todo parece menos profundo de lo que es. Esto es precisamente lo que proporciona la gran claridad»⁵. Mientras la mayoría de los filólogos pretende describir la superficie del lago, a Nietzsche le atrae su profundidad: la realidad metafísica de los misterios.

Además, Bachofen fortaleció en el joven Nietzsche la idea de que la filología era mucho más que un estudio institucionalizado, era una educación integral del hombre, servía para su auto-descubrimiento y su auto-conocimiento. El método histórico-crítico que ambos rechazaban sólo atiende a engendrar eruditos, a transmitir un conocimiento (*Erziehung*) que no es otra cosa que una acumulación de datos sin alma, pero descuidando la autoformación o la autorrealización (*Bildung*). Por ello, la filología debe responder a una vocación personal y no debe convertirse en una carrera, sino en una tarea obligatoria para el hombre culto, en definitiva, en una vocación personal: «No es el hombre quien escoge su ciencia, sino que es ésta la que lo escoge a él»⁶. Nietzsche fue mucho más allá de esta idea y mantuvo que un buen conocimiento de la antigüedad puede ser útil no sólo para conocer nuestra cultura moderna, sino que además nos ayudaría a cambiarla, al localizar sus momentos históricos erróneos (el surgimiento del pensamiento socrático donde la importancia del instinto queda sustituido por el saber y la reflexión). Esta es la razón por la que Nietzsche, en su obra *Cómo se llega a ser filólogo*, apela a que la filología debe acompañarse de la filosofía para estar preparada para la hermenéutica y la crítica.

Cuando Nietzsche pronuncia su lección inaugural *Homero y la filología clásica*, el 28 de mayo de 1869 en la Universidad de Basilea, hace pública por primera vez su opinión crítica sobre la filología universitaria inaugurada por Wolf y heredada por su maestro Friedrich Ritschl, a la vez que expone

gusano desecado entre libros, y se persuadió de que era científico siendo frívolo e infantil hasta la náusea, –Lobeck ha dado a entender, con un gran despliegue de erudición, que propiamente ninguna de esas curiosidades tiene importancia» (F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1986, 133).

4 FP I, 7[90].

5 FP I, 7[92].

6 J. J. Bachofen, *Selbstbiographie*, en *Philosophie und Geisteswissenschaften*, Bd. V, Halle: 1927, p. 29.

la verdadera naturaleza plural de la filología, que no es otra cosa que «un bebedizo»,

mezcla de extraños jugos, metales y huesos, puesto que encierra en sí además un elemento imperativo monoartístico sobre una base estética y ética, lo cual consiste en un arriesgado conflicto para su comportamiento meramente científico. La filología es tanto una parte de historia y una parte de ciencia natural como una parte de estética: *Historia* en cuanto pretende comprender las manifestaciones de determinadas individualidades populares en imágenes siempre cambiantes, la ley imperante en la flujo de los fenómenos; *ciencia natural* por cuanto la filología trata de estudiar a fondo el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje; y finalmente *estética* porque dispone la antigüedad «clásica», desde la serie de antigüedades, con la exigencia y la intención de excavar un mundo ideal soterrado, y contraponer el espejo de lo clásico y eternamente válido a la actualidad⁷.

Esta descripción de la filología la invalida como ciencia unitaria y autosuficiente para postularla más bien como una *tendencia científica*. Nietzsche trata con especial interés el momento en que la ciencia, llevada por sus contradicciones, se dirige a sus propios límites, es decir, el momento en que la ciencia comienza a replegarse y su ilusión metafísica se desploma. De nuevo encontramos en Nietzsche la vieja preocupación por marcar los límites de la ciencia. La ciencia y el arte se mantendrán siempre alejados, delimitando su campo de actuación. En su obra de juventud, Nietzsche agradece a dos «ciertas naturalezas grandes, de inclinaciones universales»⁸ (NT 147), el habernos mostrado el límite y el carácter condicionado del conocer, desgarrando el espejismo de la validez universal que proclama la ciencia. Estas naturalezas son Immanuel Kant y Arthur Schopenhauer.

Sin embargo, el trabajo que le esperaba a Nietzsche no iba a ser fácil, ya que la crítica a la filología debe entenderse dentro de una crítica todavía más amplia, como es la crítica al mundo académico en general. Él ya conocía, gracias a Schopenhauer, lo poco apropiado que es proponer, desde el mundo académico, nuevas visiones que rompan con las ya establecidas. Pero a diferencia de Schopenhauer, Bachofen era para Nietzsche un ejemplo vivo de esa crítica al mundo académico, que el patricio de Basilea canalizaba a través de la crítica a Theodor Mommsen: el gran adulador del poder en la universidad. Mommsen representa, según Bachofen, los valores y las prácticas del moderno materialismo, liberalismo, comercio e industrialización,

7 F. Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, trad. de L. Jiménez Moreno, Madrid: Ediciones Clásica, 1995, pp. 49-50.

8 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1991, p. 147.

autoritarismo intolerante y uniformidad del moderno Estado de la Alemania de Bismarck. La política prusiana ejercía un férreo control sobre el mundo académico, desde las disciplinas que se impartían y cómo se impartían hasta los textos que se publicaban. La misma actitud imperialista y violenta del estado prusiano, que quería imponer sus ideales a toda Alemania, tenía Mommsen con respecto a la antigüedad, y su método para analizar los textos era arbitraria y coaccionadora. Ejercía sobre ellos una violencia soterrada para forzarles a decir el mensaje que en ellos quería leer, y así ver reflejados los valores modernos de la política e ideología prusianas. En definitiva, redujo a Roma a puros clichés, producto de la vana erudición. Esto contrasta brutalmente con la lectura que de ella y de la antigüedad en general hace Bachofen, que pone el acento en aspectos dialécticos, como naturaleza y espíritu, Oriente y Occidente, femenino y masculino, sagrado y profano, presente y pasado⁹.

No cabe pensar en la figura de Bachofen o de Nietzsche como en seres inocentes o ignorantes de las críticas que les esperaban. Sabían que las afirmaciones e hipótesis que mantenían en sus libros sobrepasaban los límites permitidos a todo trabajo científico, y por ello fueron considerados simples construcciones de arena y una enorme provocación dirigida al gremio académico. Por ello a Bachofen no le sorprendieron las críticas que recibió de Theodor Mommsen, ni a Nietzsche el silencio que mantuvo su mastro Friedrich Ritschl. Pero sí resultaron sorprendentes las críticas de K. B. Bursian a la obra de Bachofen y las de Wilamowitz-Möllendorf a la de Nietzsche, como los encargados de transmitir el gran malestar que el mundo académico sentía ante sus libros, dirigidos a intelectuales que no se autoimponen barreras. Las críticas que se le dirigen a Bachofen y a Nietzsche comparten un enorme paralelismo¹⁰: sus obras eran excesivamente intuitivas y especulativas.

El filólogo Bursian critica, en 1860, en la *Literarisches Centralblatt für Deutschland*¹¹, el *Ensayo sobre la simbólica de tumbas de los antiguos* de Bachofen. Para Bursian este es un trabajo «tan penoso como infructuoso» de más de cuatrocientas páginas, ya que está lleno de «extrañísimas y descabelladas

9 Lionel Gossman, *Orpheus Philologus. Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*, vol. 73, Part 5, Philadelphia: American Philosophical Society, 1983, pp. 31-33.

10 El profesor Felipe González Vicen en su Introducción a la obra de J.J. Bachofen, *El Derecho natural y el Derecho histórico* apunta lo siguiente: «La obra de Bachofen con su entusiasmo religioso, su fervor romántico y sus elucubraciones mitológicas, causa la impresión de algo grotesco, indigno de seria consideración científica, y los llamados ‘especialistas’, y todo el gremio de la filología oficial, descargan sobre el autor sus iras y su mofa. Asistimos a algo semejante a lo que también había de acontecer años más tarde a Nietzsche, cuya carrera universitaria iba a quedar destruida a raíz de la publicación de los ‘Orígenes de la tragedia’» (J. J. Bachofen, *El Derecho natural y el Derecho materno*, trad. de F. González Vicen, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1978, p.13.

11 K. B. Bursian, *Versuch über die Grabensymbolik der Alten*, Leipzig: Literarisches Centralblatt für Deutschland, 1860, pp. 428-430.

ensoñaciones». Por ello, en un momento determinado Bursian se pregunta si el autor está hablando en medio de un estado febril, de un estado de delirio. Para Bursian, Bachofen es un autor experimentado en la «literatura arqueológica» y esta obra llena de citas sólo demuestra su «cultivada estupidez».

Sólo unos años más tarde, en 1872, Wilamowitz-Möllendorf escribe una crítica muy parecida en su folleto *Zukunftsphilologie* a *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. A Wilamowitz le resultó muy fácil demostrar que en la obra de Nietzsche «la genialidad quimérica y la insolencia en la construcción de las afirmaciones están precisamente en relación con la ignorancia y con una falta de amor a la verdad». *El nacimiento de la tragedia* era el resultado de una «ingeniosa borrachera»¹².

Bachofen y Nietzsche habían abierto un enorme abismo entre la vieja generación de historiadores y filólogos, y la nueva generación (o lo que ellos pretendían que fuera la nueva generación) que tuviera la valentía de renunciar a los hechos históricamente probados y valorar las hipótesis recibidas por la tradición. Un filólogo que tuviera la fortaleza de habitar en una zona límite entre el saber y el suponer. Nietzsche proclamaba una nueva idea de filología, «una filología del futuro (es decir, de la próxima generación que seguirá a Ritschl, Haupt, Lehrs, Bergk, Mommsen, etc.)»¹³. Producto de estas ideas surgen las últimas obras de Bachofen y surge *El nacimiento de la tragedia*. Nietzsche pretendía con esta publicación construir una filología con altas exigencias culturales y filosóficas. Es decir, conseguir un filólogo capaz de sobrepasar las fronteras de la ciencia, en la que se ha educado, para abandonarse a la intuición genial que aporte a sus obras poesía e ingenio. Un filólogo que, «sin renunciar a la ciencia filológica, ni mucho menos, sino a partir de ella», pudiera «sentir artísticamente y filosofar al servicio de la vida»¹⁴. Cuando Nietzsche escribe su *Ensayo de autocrítica*, en 1886, recuerda este libro como un intento de «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...»¹⁵.

III. LA REVISIÓN NIETZSCHEANA DEL LEGADO CLÁSICO. UNA DIMENSIÓN ESTÉTICA

III.1. LA DUALIDAD APOLO-DIONISO (LA TRAGEDIA GRIEGA)

Las obras de Bachofen se suelen agrupar en tres etapas, pero fueron realmente la segunda y la tercera, dedicadas al mito y al símbolo, las que debieron

12 AA.VV., *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, trad. de L. E. de Santiago Guervós, Málaga: Ágora, 1994, p. 68.

13 CO I: 506.

14 F. Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, op. cit., trad. p. 39.

15 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1991, p. 28.

resultar más interesantes para el joven Nietzsche. *Simbólica sepulcral de las costumbres de los antiguos* (1859), *El derecho materno* (1861), *La leyenda de Tanaquil* (1870) y *La doctrina de la inmortalidad en el orfismo* (1867) son obras que establecen con mayor claridad la dicotomía entre la religión telúrica (la tierra, lo material) y la uránica (el cielo, lo espiritual), entre la religión dionisiaca y la apolínea, que inspirará innegablemente a Nietzsche su propia dicotomía Apolo-Dioniso.

Para Bachofen, Dioniso ocupa una posición central en el orfismo. Frente a Apolo, Dioniso es «el verdadero dueño y señor del mundo»¹⁶. Se describe como un dios que exhala energía vital, sexual; un dios del exceso y del desorden, ebrio y embrujador, que se relaciona con el salvaje ditirambo; y, en definitiva, un dios poderoso ante el que Apolo se avergüenza. También en Nietzsche el hombre apolíneo no puede ocultar su desprecio, su *repulsa* ante la crudeza que encierra la verdad dionisiaca: la barbarie, el desorden, lo caótico y la embriaguez destructiva. La oposición entre estos dos dioses se evidencia en el siguiente texto:

Dioniso es el sol de la parte inferior del mundo (sol *in infero hemisphaerio*), esto es, el principio solar de la tierra oscura que, apartado de la lejana patria, ilumina las sombrías profundidades de la materia, y Apolo es el principio luminoso de la región superior, esto es, el centro del mundo uránico en la pureza de su innato esplendor; el primero es el dios de las sombras y la tierra, [...], y el segundo se eleva sobre los cambios, transformaciones y movimientos de la creación sensible y encarna a la imperturbable armonía cósmica¹⁷.

La descripción que lleva a cabo Bachofen de estos dioses influye en Nietzsche en varios aspectos:

Bachofen establece un vínculo entre Dioniso, las mujeres y la afirmación de la sexualidad en los Misterios. Dioniso se convirtió en el dios de las mujeres, así que ellas lo anuncian y proclaman su victoria, difundiendo rápidamente su culto. Este dios mágico revolucionó la naturaleza femenina, despertando en ella el amor sexual, la liberación, la sensualidad. Además, con la entrada de Dioniso en el ámbito de lo matriarcal, fueron sustituidos todos los símbolos de la maternidad (los cereales, la espiga, el pan, la leche, la miel y el agua) por la uva y el vino, estimulantes del delirio y del placer sexual. La religión dionisiaca, que practica la embriaguez de los sentidos y el despliegue de la sensualidad es, en realidad, una afirmación plena de la vida.

¹⁶ J.J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, trad. de B. Ariño, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 219.

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

El elemento universal que encierra la religión dionisiaca, tal y como la describe Bachofen, fue otro punto importante de referencia para Nietzsche. Bachofen contempla la fraternidad universal, la idea de que todos los hombres (esclavos y libres) se unen en los Misterios dionisiacos. Este «principio de libertad e igualdad universales»¹⁸ se opone a la idea del límite y de la individualidad. Dice Bachofen: «Si en el principio paterno impera el límite, en el principio materno rige la universalidad [...] La *fraternidad universal* de todos los hombres [...]»¹⁹. La descripción del principio paterno o principio de la individualidad, como opuesto al principio materno o principio de la unificación, y el hecho de que el primero se debilite y sucumba en medio del arrebato de los Misterios dionisiacos, nos recuerda sobremanera a Nietzsche. Esta exposición de Bachofen refuerza la idea de que el *principium individuationis*, que aparece en *El nacimiento de la tragedia*, no es realmente una herencia únicamente schopenhaueriana.

Pero además de los calificativos que identifican a Apolo y sobre todo a Dioniso en la obra de Bachofen, para Nietzsche posee un mayor interés la visión dialéctica que tiene este de la antigüedad. Una lucha de contrarios (la religión telúrica y la religión uránica; el principio de lo universal y el de lo individual; la concepción materna y la concepción paterna; lo dionisiaco y lo apolíneo) que se convierte en el motor de la historia. Por ejemplo, lo materno está relacionado con la naturaleza, la tierra omnipariente, la noche, la universalidad, lo material. Lo paterno se relaciona con la luz celeste, el sol, lo espiritual, el individualismo, el cielo, lo inmaterial. La lucha que se establece entre estas dos naturalezas señala las diferentes épocas históricas. Cada vez que una se disuelve surge la otra inaugurando una nueva era, un nuevo estadio vital. La relación entre dichas naturalezas se indentifica en Bachofen con «la relación entre los sexos en la vida»²⁰. La maternidad queda claramente identificada con la naturaleza dionisiaca y la paternidad, con la naturaleza apolínea. Este período de lucha y oposición entre las dos naturalezas culmina con una unión sellada en Delfos. Bachofen lo describe así:

La unión profunda sellada por los dos poderes de la luz en Delfos parecía indicar la superación de la voluptuosidad fálica de Dioniso por la purificación y diferenciación de la inmutable serenidad y claridad de Apolo, el resultado fue exactamente el contrario: el mayor atractivo sensual del dios procreador prevaleció sobre la esplendorosa belleza espiritual de su compañero y le arrebató el poder que a éste le pertenecía. En vez de proclamarse la era apolínea, irrumpe Dioniso y a él cedió Zeus el cetro del poder; supo subordinarse a los demás cultos

18 *Ibid.*, p. 60.

19 *Ibid.*, p. 66.

20 *Ibid.*, p. 107.

y erigirse finalmente en centro de una religión universal que dominó tardía y popularmente la totalidad del mundo antiguo.²¹

De esta reconciliación divina, que para Nietzsche tiene lugar en el ámbito del arte, surge la tragedia griega, que representa la unión en desequilibrio de los instintos apolíneo y dionisiaco. A pesar de esa alianza fraternal, la tragedia muestra una clara preponderancia de Dioniso sobre Apolo. Y es que «la tragedia no se puede explicar partiendo de Apolo»²², nos recuerda Nietzsche, porque es una vía de expresión de la verdad dionisiaca, de una visión sufriente del mundo.

Y aunque es evidente que en *El nacimiento de la tragedia* no podemos referirnos a la victoria de un instinto sobre otro, pues la alianza que se establece entre ambos es innegable, sí es un hecho que Nietzsche se ve influido por un discurso en el que lo dionisiaco manifiesta su superioridad. La lectura de Bachofen inspira a Nietzsche su comprensión de la tragedia griega como la materialización artística de una lectura dialéctica de la antigüedad, donde Dioniso aparece como el dios más poderoso, cuya fuerza emana de la naturaleza misma, mientras que Apolo posee el poder de apaciguarlo. De «aquél originario orden divino titánico del horror» se fue originando –nos dice Nietzsche– «el orden divino de la alegría: a la manera como las rosas brotan de un arbusto espinoso»²³. Apolo representa la serenidad y la mesura, un orden que, como apunta Rainer Maria Rilke, «aparece creado solamente como un bello paisaje para el paso de la tempestad dionisiaca»²⁴.

III.2. EL MITO Y EL SÍMBOLO

El trasfondo irracional en la filosofía de Nietzsche es evidente. La teoría de la voluntad o del fondo del mundo que elaboró Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* tiene mucho que ver con este irracionalismo, con la descripción de la «tempestad dionisiaca», es decir, la subordinación del intelecto a la voluntad. Pero también Nietzsche pudo disfrutar en las obras de Bachofen de un trasfondo irracional, es decir, un trasfondo religioso donde el mito y el símbolo son los grandes protagonistas.

Uno de los estudios más importantes dedicados al mito y al símbolo fue *Symbolik und Mithologie der alten Völker, besonders der Griechen*, de Friedrich Creuzer. En él se reivindica el mito como fuente fiable para conocer

21 *Ibid.*, p. 110.

22 FP I 157: 7[62]

23 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1991, p. 53.

24 R. M. Rilke, «Notas marginales a Friedrich Nietzsche: 'El nacimiento de la tragedia'», Sevilla: *Er, Revista de Filosofía* 17/18, 1985, p. 202.

los hechos históricos. Para Bachofen, heredero de estas ideas de Creuzer, el mito, que no se puede aislar, nos permite explicar no sólo la civilización en la que surgió sino también civilizaciones anteriores. Para él no hay separación posible entre mito e historia. Al rastrear el mito de Tanaquil, que para muchos debe quedar al margen del reino de la historia, Bachofen logró elaborar sus teorías sobre el matriarcado o los distintos estadios de la civilización (Hetairismo, Ginococracia y Patriarcado) y demostrar que Italia no posee una cultura autóctona, sino que bajo ella subyace, además de un período helénico, un período cultural oriental anterior. El estudio de la leyenda de Tanaquil sirvió a Bachofen para demostrar una vez más la importancia del mito como fuente necesaria para explicar la historia de un pueblo. Ya que aunque los pueblos se fusionen y cambien su lenguaje o su arte, todos mantienen sus dioses, sus costumbres religiosas o sus mitos. El mito no viene a ser otra cosa que «la representación y expresión de las *vivencias* de los pueblos a la luz de sus creencias religiosas»²⁵. El mito y el símbolo traspasan la razón, penetran en el ámbito de la intuición y nos desvelan un mundo no finito e inagotable, que corre paralelo al mundo de la imaginación, del presentimiento y de los misterios.

Para Nietzsche también hay una relación incuestionable entre mito e historia. El mito es una «imagen compendiada del mundo»²⁶. Para entender la Antigüedad griega también Nietzsche se abandona a la interpretación de los distintos mitos de las tragedias griegas antiguas, cuyos héroes son Prometeo, Edipo, etc. En ellos se narran hechos que son la expresión de los sufrimientos de Dioniso a través de la palabra y la imagen, es decir, a través de Apolo. En palabras de Nietzsche «*el mito trágico* sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos»²⁷. De este modo, el mito logra expresar la verdad del fondo del mundo sin negarla: afirma la vida a la vez que enlaza con el ser y con lo eterno.

A través del mito trágico, de la extraña relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco, Nietzsche explica las diferentes etapas históricas de la Antigüedad clásica. La manifestación intermitente o simultánea de estos dos principios hostiles muestra lo que fue la historia de Grecia hasta la muerte del espíritu helénico: una historia terrible de enfrentamientos entre instintos en la que el

25 J. J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, op. cit., p. 196.

26 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1991, p. 179.

27 *Ibid.*, p. 174.

griego unas veces soñaba con Apolo y otras danzaba con Dioniso. Una historia en la que se muestra cómo

de la edad de ‘acero’, con sus titanomaquias y su ruda filosofía popular, surgió, bajo la soberanía del instinto apolíneo de belleza, el mundo homérico, cómo esa magnificencia ‘ingenua’ volvió a ser engullida por la invasora corriente de lo dionisiaco, y cómo frente a este nuevo poder lo apolíneo se eleva a la rígida majestad del arte dórico y de la contemplación dórica del mundo.²⁸

Hasta que al final se selló en Delfos una estrecha alianza entre Apolo y el dios Dioniso ya helenizado²⁹, gracias al «envío periódico de regalos honoríficos».

Esta reconciliación es el momento más importante en la historia del culto griego: a cualquier lugar a que se mire, son visibles las revoluciones provocadas por ese acontecimiento. Fue la reconciliación de dos adversarios, con determinación nítida de sus líneas fronterizas, que de ahora en adelante tenían que ser respetadas, y con envío periódico de regalos honoríficos; en el fondo, el abismo no había quedado salvado.³⁰

Este es el momento en que surge la tragedia y en que la cultura griega asciende a la cima del monte con Sófocles y Esquilo. Aunque no tardará en recorrerse el camino de descenso con Eurípides, ya que éste «era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer, llamado *Sócrates*»³¹. Después del glorioso período trágico, después del glorioso período del mito y del símbolo, según Nietzsche, se abre, debido al movimiento pendular de la historia, la etapa del optimismo socrático, abandonándose la idea de un renacimiento artístico para centrarse en el conocimiento científico.

En Sócrates –nos dice Nietzsche– se materializó *uno* de los aspectos de lo helénico, aquella *claridad apolínea*, sin mezcla de nada extraño: él aparece cual

28 *Ibid.*, pp. 59-60.

29 Es necesario tener en cuenta la separación que establece Nietzsche entre el dionisismo griego y el dionisismo bárbaro. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche describe “el abismo enorme que separa a los *griegos dionisiacos* de los bárbaros dionisiacos” (*Ibid.* 47) Para Nietzsche, el Dioniso bárbaro con su desenfreno sexual, con su crueldad y barbarie, con la destrucción de las instituciones familiares y las dionisiacas, es decir, con todos sus excesos, es mirado con recelo y desprecio. El Dioniso oriental, el Dioniso puro no podía ser aceptado por Nietzsche. Él necesita un barniz de cordura. Esto demuestra que detrás de *El nacimiento de la tragedia* se halla un pensador crítico y subvertidor de ciertas ideas tradicionales pero no un irracionalista. La figura ennoblecida de Apolo, protector de los griegos, conserva también en Nietzsche una gran importancia.

30 *Ibid.*, p. 48.

31 *Ibid.*, p. 109.

un rayo de luz puro, transparente, como precursor y heraldo de la *ciencia*, que asimismo debía nacer en Grecia»³².

Sócrates como prototipo del hombre teórico siempre consideró al pensamiento lógico-racional y dialéctico muy superior al pensamiento trágico. El hombre moderno es el heredero de este pensamiento: la ciencia, con sus juicios, deducciones y postulados, es la que mejor puede conocer y mostrar el orden de la historia y, por tanto, su esencia. Cuando Nietzsche revela en *El nacimiento de la tragedia* este punto ya ha establecido una gran oposición entre dos concepciones del mundo y entre dos formas de conocerlo: la ciencia y el arte, la razón y el instinto.

Con el estudio de la figura de Sócrates, el aniquilador de la tragedia griega y de los mitos griegos, Nietzsche nos ayuda no sólo a comprender nuestra época positivista, como herencia de la Grecia socrática decadente, sino que además nos ofrece una fórmula para poder cambiarlo: recuperar el poder de Dioniso, recuperar la tragedia griega antigua, recuperar el poder del mito. Porque «toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora»³³, y todo «hombre no-mítico está eternamente hambriento»³⁴ y deambula por «el desierto del pensamiento»³⁵. Nietzsche ya había leído en las obras de Bachofen el cambio que supuso la irrupción de la religión dionisiaca en Grecia: por un lado, propició un cambio radical dentro de la propia concepción materna. La mujer de los primeros matriarcados, antes de hacer su presencia el dios Dioniso, era más mesurada, pero la irrupción de este dios hizo que el contacto de la mujer con la naturaleza aflorara, liberando en ella la sensualidad y el amor sexual. Es en este punto donde la unión de la madre con su hijo cobra una nueva fuerza. Hay una reconciliación entre madre e hijo, producto de su unión sexual, anteriormente perdida en la concepción paterna. Por otro lado, el culto a Dioniso, al anular las diferencias entre los hombres, al proclamar un culto al cuerpo, a la sensualidad, a la sexualidad, a la naturaleza, a las leyes de la materia, ocasionó una revolución y «una descomposición de las costumbres que provocaron, más que ninguna otra cosa, la caída del mundo antiguo»³⁶.

¿Qué pretende Nietzsche realmente al resucitar al dios Dioniso y recuperar el poder del mito y del símbolo? Trasladar a la cultura de su época, necesitada de un cambio, esa revolución de las costumbres que causó Dioniso cuando en la antigüedad se difundió su culto. Una ruptura, una total disolución de

32 *Ibid.*, p. 224.

33 *Ibid.*, p. 179.

34 *Ibid.*, p. 180.

35 *Ibid.*, p. 182.

36 J. J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, op. cit., p. 95.

los valores modernos era también deseable para su época. Dioniso implica una perturbación en el seno del mundo radiante del Olimpo. La desmesura ha invadido el umbral de la medida. Ahora surge un hombre nuevo, el hombre trágico, poseedor de una doble naturaleza, al que ya no le es posible vivir sumergido en el mundo olímpico porque ahora ya conoce otra realidad, la que habita en el fondo del mundo que ha aniquilado su estado de inocencia. Interpreta la obra de arte trágica como la esperanza del renacimiento de Dioniso. Por ello prefiere el carácter sublime del mito de Prometeo, es decir, la transgresión de la ley moral como un acto consciente, a la figura de Edipo, «destinado al error y a la miseria»³⁷. Frente a «la aureola de la pasividad», contraponen Nietzsche «la aureola de la actividad, que con su resplandor circunda al *Prometeo* de Esquilo»³⁸. Y esto desvela «el presentimiento de un crepúsculo de los dioses»³⁹, la destrucción de los dioses olímpicos por una fuerza titánica que se rebela contra ellos. Prometeo, Dioniso e incluso el Nietzsche filólogo comparten «el afán titánico de llegar a ser, por así decirlo, el Atlas de todos los individuos y de llevarlos con anchas espaldas cada vez más alto y cada vez más lejos»⁴⁰.

IV. APUNTES SOBRE SU ESCRITURA

Tanto en Bachofen como en Nietzsche hay una forma de narrar la antigüedad muy diferente a la de la mayoría de los académicos que, incapaces de encontrar la entrada secreta a aquel castillo encantado, lo único que hacen es dar vueltas y acumular datos sueltos que luego ponen en conexión para explicar la superficie de una época sin llegar a su esencia. En ellos, atraídos por los aspectos más irracionales y ocultos de la antigüedad, hay apasionamiento a la hora de narrar y una sensación de embriaguez los inunda cada vez que penetran en el antiguo edificio de los antepasados. Describen un mundo que sólo ellos conocen porque sólo ellos lo ven. Pueden moverse con libertad por él y el lenguaje con que lo describen fluye interminable y con decisión, porque desean contar a los demás una verdad que necesitan compartir. Sus obras no son históricas ni filológicas, son literatura: una forma bella, que no por ello carente de verdad, de contar la historia de la Antigüedad griega y romana. Sus obras no son para los eruditos sino para aquellos que quieran iniciarse en los misterios de la antigüedad.

Al igual que en su época de Basilea, tampoco hoy las aportaciones de ambos a la ciencia académica despiertan entusiasmo. No carecen de

37 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, op. cit., p. 89.

38 *Ibid.*, p. 91.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, p. 94.

conocimientos filológicos, históricos o arqueológicos. Sus escritos, por tanto, están fundamentados, pero su inspiración es poderosa a la hora de narrar, de deducir consecuencias generales de hechos particulares, llegando a rechazar lo establecido o lo transmitido por la tradición. Sus aportaciones, desde luego, no son académicas, sino que se ubican más bien en el campo artístico, filosófico o literario. Allí no interesa el que tengan o no razón con sus investigaciones, sino sólo el mundo mágico que han desvelado en sus libros. Un mundo que vuelve a renacer y a mostrarnos sus secretos. Y esto tiene que ver con que ambos son maestros de la lengua alemana. Su escritura es sencilla porque evita arabescos caprichosos, y a la vez es potente porque carece de palabras vacías. Según Walter Muschg, la fuerza arrolladora de la prosa de Bachofen «procede siempre de la rotunda condensación del tema» y «la nobleza de la expresión que campea por doquier tiene que ser necesariamente un don de la gracia, pues tan sencillo es su ropaje»⁴¹. Walter Muschg cita ejemplos de *La Leyenda de Tanaquil* como muestra de la bella escritura de Bachofen. Tanto en esta obra de Bachofen como en *El nacimiento de la tragedia* hay una enorme habilidad para engarzar las frases. Ambos intentan no descuidar su desarrollo espiritual a costa de la memoria y del juicio. Sus obras responden a la capacidad tan rara entre los filólogos para entusiasmarse.

Bachofen siempre mostró interés por aquellos escritos de Nietzsche que son una reflexión crítica sobre la ciencia y la filología como ciencia: su lección inaugural *Homero y la filología clásica* (28 de mayo de 1869), *El nacimiento de la tragedia* y *Los escritos preparatorios*⁴². Dicho entusiasmo quedó reflejado en la correspondencia de Louise Bachofen-Burckhardt, la joven esposa de Bachofen:

Mis relaciones con Nietzsche se ciñen sólo al primer par de años de su estancia. Era un año más viejo que yo. Por aquel entonces ambos éramos todavía muy jóvenes y como usted puede pensar, no era para mí el gran profesor y filólogo, sino que nos tratábamos entre nosotros con amistad, sin mala intención y alegremente. Mi marido también lo quiso mucho y sé que Nietzsche lo admiraba bastante. Él lo decía con frecuencia. En aquella época apareció *El nacimiento de la tragedia*, del que mi marido era muy entusiasta. Esperaba mucho de Nietzsche. Pero luego

41 Walter Muschg, *Expresionismo, Literatura y Panfleto*, trad. de R. Ibero, Madrid: Punto Omega, 1976, pp. 153, 155.

42 Hay más escritos de Nietzsche de la época de Basilea (las lecciones que Nietzsche impartió en la Universidad de Basilea durante el semestre de invierno de 1875-76, que se publicaron bajo el título *El culto griego a los dioses, Nosotros los filólogos, El futuro de nuestras instituciones educativas*) pero no hay constancia de que Bachofen los conociera.

llegaron sus siguientes escritos que mi marido enjuició muy negativamente y tuvo que actuar así de acuerdo a su opinión, y poco a poco la bella relación se enturbió y se rompió»⁴³.

A partir de *Humano, demasiado humano*, entre 1878 y 1881, ya Nietzsche había roto con la disciplina y la historia.

De esta relación, que duró los diez años que Nietzsche ejerció de profesor en Basilea, fue más bien este el que aprendió de Bachofen. Cuando Nietzsche abandonó Basilea y la filología, el viejo profesor se quedó estancado en el mismo punto en que Nietzsche lo había encontrado: aferrado a su vocación y a sus ideas cristianas y disconforme con los cambios que estaba sufriendo su ciudad natal. No se despertó en él la necesidad de escapar de ese exilio interior y abrirse al mundo. Sus caminos espirituales se bifurcaron y terminaron distanciándose, pero a pesar de ello el paso del tiempo y el desarrollo de los acontecimientos históricos han hecho surgir en ambos un sólido paralelismo: han sido desacreditados como científicos, pero han despertado la admiración de pensadores, escritores y también, desgraciadamente sin merecerlo, del movimiento fascista.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. 2000, *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, München-Wien: Dtv.
- AA.VV. 1994, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, trad. de L. de Santiago Guervós, Málaga: Ágora.
- BACHOFEN, J. J. 1988, *Mitología arcaica y derecho materno*, trad. de B. Ariño, Barcelona: Anthropos.
- BACHOFEN, J. J. 2008, *El matriarcado*, trad. de M^a del Mar Llinares García, Madrid: AKAL.
- BACHOFEN, J. J. 1978, *El Derecho natural y el Derecho histórico*, trad. de F. González Vicen, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BACHOFEN, J. J. 1927, *Selbstbiographie*, Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. V, Halle.
- BARRIOS CASARES, Manuel 1993, *Voluntad de lo trágico*, Sevilla: Er, Revista de Filosofía.
- BURSIAN, K. B. 1860, *Versuch über die Grabensymbolik der Alten*, Leipzig: Literarisches Centralblatt für Deutschland.
- GOSSMAN, Lionel 1983, *Orpheus Philologus. Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*, vol. 73, Part 5, Philadelphia: American Philosophical Society.
- Muschg, Walter 1976, *Expresionismo, Literatura y Panfleto*, trad. de R. Ibero, Madrid: Punto Omega.

⁴³ AA. VV., *Friedrich Nietzsche, Chronik in Bildern und Texten*, München-Wien: Btv, 2000, p. 259. (La traducción es mía).

- NIETZSCHE, F. 2004, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, trad. de Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. 1995, *Homero y la filología clásica*, trad. de L. Jiménez Moreno, Madrid: Ediciones Clásica.
- NIETZSCHE, F. 1991, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. 2007, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, trad. de L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. 1999, *El culto griego a los dioses. Cómo se llega a ser filólogo*, trad. de D. Sánchez Meca, Madrid: Alderabán.
- NIETZSCHE, F. 2005, *Correspondencia*, vol. I, trad. de L. E. de Santiago Guervós, Trotta: Madrid.
- NIETZSCHE, F. 1986, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- RILKE, Rainer Maria, «Notas marginales a Friedrich Nietzsche: 'El nacimiento de la tragedia'»: *Er, Revista de Filosofía* 17/18 (1985), 195-210.
- SCHOPENHAUER, A. 1991, *Sobre la Filosofía de Universidad*, trad. de Mariana Rodríguez, Madrid: Tecnos.