

NIETZSCHE Y EL CONCEPTO DE LA FILOLOGIA CLASICA

FRANCISCO RODRIGUEZ ADRADOS

El fenómeno Nietzsche es un fenómeno singular dentro de la historia de la Filología Clásica: el de un filólogo dotado de todos los conocimientos, de todos los instrumentos intelectuales necesarios para el estudio minucioso y objetivo —lo que suele entenderse por objetivo— de los textos antiguos, que abandona su cátedra de Filología Clásica en la Universidad de Basilea, rompe abruptamente con los estudios filológicos y dedica su vida solitaria a una meditación filosófica que le arrastra cada vez más lejos de las cabezas bienpensantes de Alemania: le arrastra al final de su vida a la locura. Todo ello no sin antes haber publicado, entre otras cosas, un libro genial y extravagante, no exento de retórica y diletantismo, *El espíritu de la música, origen de la Tragedia*, que le valió la excomunión del gran Wilamowitz, *princeps philologorum*, ni sin haber él por su parte dedicado las más graves acusaciones y sarcasmos al gremio filológico.

Es un hereje, pues. Y un hereje nacido en el mundo severo y estricto, al tiempo que improbable y conformista de la Filología de su tiempo, que se dedicaba a estudiar cuestiones de manuscritos, de crítica textual, problemas de autenticidad, de cronología, de análisis de fuentes, de interpretación concreta de pasajes sobre la base del estudio de la lengua e instituciones, de la Gramática. Una Filología que se confiesa

* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla el 22 de marzo de 1968.

en las palabras de Ritschl, el maestro de Nietzsche, en carta a éste, cuando le dice que «pertenezco a la dirección historicista y a la consideración historicista de las cosas humanas, de forma tan decidida que me parece que la interpretación del mundo según la dan unos u otros sistemas filológicos no ha sido lograda nunca». Es la carta en que al fin, tras largo silencio y sólo a requerimiento de Nietzsche, contesta Ritschl a éste, que le había enviado un ejemplar de *El origen de la Tragedia*. Ritschl confiesa no comprender esta obra, de cuya ambición más que filológica se percata.

El Nietzsche de esta época era un hombre para quien el contacto con los autores antiguos rebasaba los menudos problemas de la interpretación y la crítica. Este contacto nacía del propio problema y le llevaba al propio descubrimiento y progreso. En su lección inaugural de Basilea, titulada *Introducción al estudio de la Filología Clásica*, escribió que la finalidad de la Filología es «iluminarse la existencia»; y veía en el filólogo un hombre moderno, de capacidad receptiva y creadora, un intermediario entre «los grandes genios y los nuevos genios en acecho, entre el pasado y el futuro». ¿Cómo extrañarse, pues, de la ruptura? Siendo así que, en realidad, Nietzsche no estaba demasiado lejos de la verdad, al menos por lo que respecta a algunos filólogos, cuando afirmaba, en carta a Paul Deussen en 1868 (antes de ser nombrado profesor de Basilea) que el ABC de los filólogos es primero laboriosidad, luego conocimientos, después método —a más de alguien que los dirija y de un buen puesto («eine gute Stelle»).

Hoy se es un poco más comprensivo con los herejes que, después de todo, ponen el debido contrapunto a todo época y a todo sistema generalizado de ideas y que a veces abren la vía al siguiente. Junto a la imagen colosal de la Filología alemana de la segunda mitad de la pasada centuria, que renovó totalmente el conocimiento de la Antigüedad, está Nietzsche, aislado —pero no tan aislado como a primera vista pudiera parecer, pues en él están en germen otros filólogos de temple filosófico y poético, los que han aguzado nuestra comprensión de los elementos turbios e irracionales de la vida y el arte griegos y de los presocráticos; y los que han concretado por qué, como Nietzsche intuyó, en el centro de la Cuestión Homérica hay un problema estético. Podríamos pensar en uno de esos Hermes bicéfalos que nos ha legado la Antigüedad, que unen las cabezas de Homero y Arquíloco, fuentes de la Tragedia y la Comedia respectivamente. Podríamos así enfrentar al gran Wilamowitz, el más ilustre de los filólogos, con nuestro filósofo Nietzsche. Este pidió programáticamente una Filología filosófica e hizo verdad en su propia

vida aquella máxima con que, trastrocando una frase de Séneca, proclamaba al final de *Homero y la Filología clásica* que «philosophía facta est quae philologia fuit». Efectivamente, de su Filología Clásica salió su Filosofía —aunque no sólo de ella— y en su Filosofía perviven temas de su Filología Clásica. Pero esta Filología Clásica de Nietzsche era para Wilamowitz, incapaz de seguir sus virtudes y bien consciente de sus defectos, solamente una «filosofía afilosófica». Ambos son grandes y ambos son parte del mismo Hermes, por más que el conflicto —de ideas, de modo de vida, personal incluso— fuera inevitable. De Wilamowitz se ocupó con competencia, comprensión y buen estilo en una conferencia,¹ hace un año, mi colega y amigo Fernández Galiano. Yo voy a intentar, a mi vez, precisar algunos conceptos sobre Nietzsche.

Antes de nada, será bueno hacer referencia al encuentro con los estudios de Antigüedad Clásica en la Universidad alemana de este hijo de un pastor protestante, que había sido imbuido de un conocimiento profundo de los clásicos, de literatura alemana —Goethe y Hölderlin sobre todo— y de Filosofía, entre otras cosas más, en el severo colegio de Pforte. Tras múltiples vacilaciones, Nietzsche se decidió a estudiar Filología Clásica en la Universidad de Bonn bajo el magisterio de Ritschl y de Jahn. Se sentía atraído alternativamente por la Filosofía —al concepto de lo orgánico en Kant dedicó su tesis doctoral—, por la Teología —que comenzó a estudiar en Bonn y a la que le impulsaba la tradición familiar—, por la Música y la Poesía —conservamos de él muchas composiciones musicales, que él mismo ejecutaba, y bastantes poesías—. Aspiraba y aspiró siempre a explicar la vida en su conjunto y no sólo a explicarla, sino a difundir por el mundo nuevas directrices vitales. Ya en sus tiempos de Basilea dio conferencias, que conservamos, sobre el porvenir de la enseñanza, luego escribió la prédica laica que es el *Zaratustra* y toda su vida la pasó dedicado, como escribe bellamente en 1876 a su amigo von Seydlitz, «a robar hombres como un corsario, a fin de venderlos no para la esclavitud, sino para la libertad». Es decir, su voluntad era de acción, aunque él no era, y bien lo sabía, un hombre de acción. Herencia sin duda de los tiempos en que el porvenir familiar de pastor parecía preparado para él, en que los compañeros le llamaban, en Pforte, «el pequeño pastor».

Y, sin embargo, pese a esta vocación de educador y de reformador, Nietzsche se decidió a seguir los estudios de Filología Clásica y aconsejó a su amigo Deussen que los siguiera abandonando la Teología. El mismo nos explica esto a posteriori: «El sentimiento de que en la uni-

1. Publicada en *Estudios Clásicos*, 13, 1969, p. 25 ss.

versalidad no se llega al fondo me llevó a los brazos de la Ciencia rigurosa», escribe en 1868. Y a otro corresponsal le explicaba antes, en 1866, que buscó en la Filología «un contrapeso contra mis inclinaciones anteriores, cambiantes e inquietas, en busca de una Ciencia que se pudiera cultivar con fría racionalidad, con frialdad lógica, con trabajo uniforme, sin empeñar el corazón en sus resultados». La Filología era la forma de Ciencia que Nietzsche se recetaba como una medicina contra su sentido poético e irracionalista de la vida, contra sus ansias de explicación total. En suma, contra ese espíritu que bautizó con el nombre de Dioniso y que en definitiva no pudo exorcizar, pues que acabó por descubrirlo actuante en tantas zonas de la cultura griega y la cultura universal. Su Filosofía consistió precisamente en favorecerlo y tratar de implantarlo en el mundo frente a los dictados de las filosofías y las religiones racionalistas y «tranquilizadoras». Es un espíritu hecho de vida que se debate en contradicciones en medio de un dolor que equivale al final a la alegría; de voluntad que rompe las limitaciones; de nueva unidad entre el hombre y la naturaleza. Encontrará otra máscara en Zaratustra, el «monstruo dionisiaco» como el propio Nietzsche lo llamó en su auto-crítica del *Origen de la Tragedia*; otra anterior a ésta y al mismo nombre de Dioniso fue el «dios desconocido» de los versos de sus años de estudiante en Pforte. Y al final se encarnará en el propio Nietzsche cuando, perdida ya la razón, firmaba como Dioniso algunas de sus cartas: «Ariadna. Te amo. Dioniso», es uno de los billetes de esta época, dirigido a Cósima Wagner.

Este correctivo que es para Nietzsche, en la intención más que otra cosa, la Filología Clásica, consiste, por supuesto, en la Filología oficial y tradicional alemana, hecha de método riguroso y atención a la minucia, de falta de preocupación filosófica también, a que hemos aludido. A este tipo pertenecen los primeros trabajos de Nietzsche: así su hermosa investigación, leída en el «Philologisches Verein» de Leipzig —a donde Nietzsche había seguido a Ritschl desde Bonn— en 1866, cuando Nietzsche tenía 22 años, y publicada posteriormente en el *Rheinisches Museum*; o su investigación, redactada en latín, sobre las fuentes de Diógenes Laercio. Cuando en su conferencia de entrada en la Universidad de Basilea sobre *Homero y la Filología Clásica* defiende al «topo filológico», se defiende a sí mismo junto a la escuela de Ritschl y, en definitiva, a toda la erudición contemporánea.

Pero es lógico pensar que la Filología no podía ser sólo para Nietzsche el correctivo de que hemos hablado, con el que intentaba disciplinarse. Algo más debía haber en ella que lo atrajera. Y lo había sin

duda, como se ve por la posición ecléctica, dualista, de la definición de la Filología en la conferencia citada y en otros lugares más. Junto a la Ciencia hay en ella, piensa, una parte de arte: los filólogos son singulares centauros cuyos esfuerzos son «histórico-artísticos» y viven en un difícil equilibrio. Cuando, a punto ya de romper definitivamente este equilibrio, escribe a Rohde tras su escandalosa conferencia *Sócrates y la Tragedia* (anticipo del libro posterior), repite otra vez la imagen del centauro al hablar de sí mismo, de su trabajo futuro rompiendo estrechas barreras: «Ciencia, Arte y Filosofía se funden tanto ahora dentro de mí que algún día voy a parir centauros».

Si la Ciencia tendía al conocimiento, el Arte para Nietzsche era expresión de la Vida; para él, sólo éste vencía las limitaciones de la Ciencia. Es cierto que la Vida multiforme y dramática que Nietzsche descubre debajo de las formas estancas y racionalizadas de lo que él conoce como socratismo, no jugaba papel alguno en el estudio de la Antigüedad de su tiempo. Existía en cambio la imagen idealizada de los griegos, que tenía al menos una cosa en común con la concepción nietzscheana de la Vida: la Belleza.

En *Homero y la Filología Clásica*, Nietzsche vacila ya, pero en lo fundamental la segunda mitad del centauro filológico es todavía para él esa imagen idealizada de los griegos que fue luego él precisamente quien más contribuyó a desterrar. Nos habla aquí de «la inefable sencillez y la noble dignidad del helenismo», aunque sospecha ya que la Antigüedad ideal puede ser quizá sólo «la más bella floración de la pasión germánica por el mediodía».

Para comprender este estado de cosas hay que introducir aquí un breve excursus sobre el origen de los estudios filológicos en Alemania. Las dos corrientes que Nietzsche quiere fundir, aunque acabando por alejarse de la una y por cambiar gravemente el significado de la otra, son en realidad históricamente consecutivas. La Filología historicista es precisamente el resultado de la corrección que Wolf introdujo en la anterior consideración puramente estética y moral de los griegos, considerados como modelos ideales de vida. En cuanto a los sostenedores de ésta, pensemos en un Winckelmann, que quiso vivir como un griego, y en el consejo de Goethe: «cada uno sea a su manera un griego. Pero séalo». O en un Herder, para quien los *studia humanitatis* nos llevan al conocimiento de lo divino que hay en el hombre. O en los versos de Hölderlin: «Edificar quiero/...../y levantar de nuevo/ el Templo de Teseo y los estadios/y allí donde vivió Pericles». Hermosos y nobles, felices y dotados de una virtud humana e imitable, los griegos

constituían el paraíso perdido, el mundo ideal que buscaban con nostalgia los espíritus señeros de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX alemán. Sócrates era el centro de ese mundo. La Tragedia era cubierta con un velo: era ya para Goethe el campo de los opuestos inconciliables, ante el que él retrocedía.

Si los eruditos descendientes de Wolf, que por primera vez se matriculó en la Universidad de Gotinga como *studiosus philologiae*, crearon un campo de estudios alejado de la grecomanía imperante, no acabaron ni mucho menos con ella. Pues sus minuciosos y profundos estudios no podían ofrecer una concepción global de la Antigüedad. Bastante incoherentemente, cuando se sentía necesidad de ofrecer una visión total de la Antigüedad, solía tomarse de la tradición anterior. Así, Schleiermacher proponía todavía como cumbre y finalidad de la Filología el vivir clásicamente. Y así son comprensibles los filólogos-centauros de Nietzsche.

Con esto volvemos a nuestro tema. Es claro que el ensamblaje, ya deficiente, que representa la primera formulación de la idea nietzscheana de la Filología, hubo de verse sometido a dura prueba cuando nuestro autor clarificó su punto de vista y sustituyó decididamente la belleza de un ideal estático y distante por la belleza de la vida multiforme y fluente, dolorosa y alegre, una pese a todas las contradicciones, cuya traza quiso descubrir en Grecia. Pues fueron los griegos quienes, junto con Schopenhauer, le enseñaron a conocerla por medio de los trágicos y de Heráclito. Fue entonces cuando, de rechazo, Nietzsche arremetió apasionadamente contra el viejo ideal centrado en el socratismo y la *humanitas* moralizada, que él identificó con el Cristianismo. El centauro de la Filología historicista y el idealismo grecómano cambió su segundo término por el nuevo componente que es el vitalismo dionisiaco. En realidad, siempre ha estado presente, pero Nietzsche no había llegado a su clara definición. En cuanto al primer término, quedará cada vez más desdibujado.

Sin embargo, Nietzsche creyó por un momento posible una conciliación de la consideración objetiva, filológica, de los datos conocidos, con una descripción de lo griego como ejemplo prototípico de enfrentamiento de fuerzas universales, entre las cuales las simpatías de nuestro filólogo están claramente del lado de las dionisiacas o irracionales, que conforman un nuevo tipo de belleza. Así nació *El espíritu de la música, origen de la Tragedia*, que éste es el título completo de la obra, publicada en 1871, aludida más arriba. Nietzsche era por aquel tiempo profesor en Basilea y no había dejado aún de creer en la Filología Clásica: es más, en la carta a Ritschl escrita con motivo de la publicación

del libro, proclamaba su voluntad de apoderarse de la joven generación de filólogos.

Ya sabemos cuál fue la respuesta de Ritschl. Más duro todavía fue el choque con Wilamowitz, al que nos referiremos más adelante. Fue causa de grave resentimiento para Nietzsche contra toda la Filología.

Sin embargo, Nietzsche escribió todavía algunos trabajos propiamente de Filología Clásica, sobre todo los titulados *El estado griego* (1871) y *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (1874): el primero es el prólogo a un libro no escrito; el segundo está incompleto. Luego, en 1878, a raíz de la publicación de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche pidió el retiro por enfermedad en la Universidad. Y cuando en 1883 intentó volver a ella, esta vez a Leipzig, se le hizo saber que sus ideas sobre el cristianismo hacían esto imposible. El nexa con la Filología estaba ahora roto definitivamente y Nietzsche, errante por la Engadina, por Italia y por Niza consumió su vida atormentada en sus especulaciones filosóficas.

No puede negarse que los adversarios de Nietzsche tenían cosas de que quejarse a propósito del *Origen de la Tragedia*. El mismo, en su ensayo de autocrítica publicado en 1886, reconoció que el libro recogía sensaciones personales precoces y precipitadas; que está desprovisto de esfuerzo hacia la pura lógica; que todo está agravado por los «malos modos wagnerianos». No en vano no está pensado en la paz de las bibliotecas, sino en la tensión de las noches de guardia, como enfermero, en el hospital de Metz, durante la guerra franco-prusiana. En una carta a Rohde, en 1874, Nietzsche le dice que sabe bien que sus producciones son de diletante, inmaduras. Pero alega que lo que trata es de sacar a la luz en la polémica todos sus odios: odios contra un estilo de vida y pensamiento. Luego, ya calmado, hará una «buena obra», promete. Y es que, en realidad, todas sus afirmaciones han de tomarse como símbolos de puntos de vista generales: el Sócrates que combate, el desgarramiento vital que con demasiada unilateralidad descubre en la Tragedia, son símbolos de posiciones universales asimiladas a temas griegos, a veces con grave daño para la exacta comprensión de éstos.

El fracaso del libro se debió a estas razones. No pueden negarse, en efecto, estas desfiguraciones y errores. En realidad, en esta obra y en las que siguen, a Nietzsche le interesa poco el detalle. Véase, por ejemplo, cómo vacila cuando, advirtiendo que no todo en la Tragedia es dionisiaco en el sentido que él da a esta palabra, descubre la mentalidad apolínea o no dionisiaca ya en el diálogo —con una oposición brutalmente simplificadora—, ya en Esquilo, ya en Eurípides (salvo las

Bacantes); o cuando califica de dionisiaco el efecto de conjunto de la Tragedia, pero dice que la acción de la misma es apolínea y tiende a velar lo dionisiaco; o bien cuando exagera el significado de los problemáticos sátiros del ditirambo de que habría nacido la Tragedia o tiende a eliminar toda noción de culpa dentro de la peripecia trágica.

Y, sin embargo, puede pensarse que Nietzsche no carece de razón cuando en *Ecce Homo*, reconociendo los defectos de *El origen de la Tragedia*, atribuye el fracaso del libro a haberse adelantado a su tiempo y da como sus verdaderas aportaciones el conocimiento del dionisismo y del socratismo. Hemos de hablar más tarde de las aportaciones duraderas y sólidas de Nietzsche al conocimiento de la Antigüedad griega. Pero desde ahora mismo puede verse que sus ideas sobre el papel del dolor en la Tragedia, sobre la importancia de la música, sobre la consolación metafísica que dimana de la aceptación final de la vida, pese al dolor irremediable que arrastra, han calado hondo en tantos y tantos estudiosos de la Tragedia: desde Welcker a Otto y a Reinhardt, desde Schadewaldt a Mme. de Romilly, a Opstelten y a tantos otros. Hay más de verdad, pese a todo, en la visión nietzscheana de la Tragedia, que en una definición formal como la de Wilamowitz en su *Einleitung in die griechische Tragödie* (obra, por lo demás, estimulada por la de Nietzsche) cuando dice que «una tragedia ática es un trozo concluso en sí del epos, elaborado poéticamente en estilo sublime para ser presentado por un coro ático de ciudadanos y dos o tres actores, con objeto de ser representado como parte del servicio divino público en el templo de Dioniso». Esta definición no contiene más que banalidades perogrullescas y no intenta siquiera acercarse al sentido íntimo del drama.

En cuanto al origen, la hipótesis de Wilamowitz, que trata de soldar malamente dos textos inconciliables de Aristóteles más los supuestos machos cabríos de los coros de Sición de que habla Heródoto, tiene dificultades muy graves. Además, como ya Aristóteles, Wilamowitz queda perplejo ante la presencia en las diversas hipótesis eruditas sobre la prehistoria de la Tragedia ya de elementos «serios», e. d., trágicos, tal el ditirambo, ya de otros festivos, tales los sátiros o machos cabríos y el drama satírico; y deja aparte la Comedia, cuyo origen erróneamente separa. Para Nietzsche en cambio la mezcla de elementos trágicos y cómicos en la prehistoria de la Tragedia no ofrece problema: en lo dionisiaco se subsumen ambos. Hoy tenemos datos para afirmar que en ésto tenía razón, aunque no sea éste el lugar de exponerlos.

Como quiera que sea, con la publicación del libro de Nietzsche la hora del choque había llegado. Wilamowitz escribió su *Zukunftsphilo-*

logie, «Filología del futuro», cargada de sarcasmos. Contra él salieron las respuestas de Wagner, de Rohde, del propio Nietzsche en su *Wir Philologen*, «Nosotros los filólogos». Si Wagner denunció a la Filología y la cerveza como funestas para la inteligencia alemana, Nietzsche, más seriamente, desgarradoramente, proclamó una y otra vez, en sus publicaciones y en su correspondencia, su desprecio por la Filología al uso, carente de ideas y de interés por los grandes problemas, máquina movida metódicamente por hombres de pequeño talento, cargados de vanidad. De ahora en adelante, unas veces intentará llegar al fondo de la Antigüedad, aunque sea en contra de la Filología, así en algunos escritos que arriba hemos citado; pero lo que al final da la tónica es el extrañamiento de la Filología de que escribe a Rohde ya en 1871: «Alabanza y censura, todas las mayores glorias en este terreno me hacen estremecerme». Y, desde luego, pasó la oportunidad, si alguna vez la hubo, de que se lograra esa síntesis entre reflexión nueva y profunda y método riguroso que alguna vez se nos había prometido.

Apasionadamente, el hombre que un día defendió al «topo» filológico dirá luego en el *Zaratustra* de los doctos, evidentemente sus colegas: «Son buenos relojes: pero hay que tener cuidado de darles bien cuerda! Entonces marcan sin error la hora e incluso hacen un pequeño ruido». O bien: «Si se les toca con las manos, echan polvo como sacos de harina; pero ¿quién podría adivinar que su polvo viene del grano y de la rubia delicia de los campos en verano?» «También saben jugar con dados falsos —añade—; y les vi jugando con tanto afán, que sudaban». Y tantas cosas más. A la evolución anímica interior de Nietzsche, que le llevaba a apasionarse por los grandes problemas de la vida, a proponer una reforma del mundo para la que se sentía llamado, se unió el resentimiento. Al sarcasmo de Wilamowitz —del que luego éste se arrepintió— añadió Nietzsche el suyo, con generalizaciones injustas. La conclusión la enunció así en el *Zaratustra*, en el mismo capítulo: «Pues esta es la verdad: he salido de la casa de los sabios y he cerrado detrás de mí la puerta con violencia». Esto se publicó en 1883, a los cuatro años de dejar Nietzsche la Universidad de Basilea. Y en unas notas privadas de 1881 había dicho aún más ferozmente: «No escribo disertaciones («Abhandlungen»): son para asnos y lectores de revistas. Tampoco discursos».

Por esta época concibe Nietzsche la primera idea del *Zaratustra*, en el que en aforismos da expresión a su alma atormentada y solitaria y predica una total reforma de la conducta humana. Ahora puede seguir esa «Not», esa necesidad que, confiesa a Rohde ya en 1870, le lle-

vaba desde niño al filosofar y que en nadie encontró compartida; que le hacía sentir con todo su cuerpo que «los pesos de todas las cosas deben ser fijados de nuevo»; que le hacía sentirse como decisivo para la cultura humana durante milenios. Y que angustiaba a sus amigos e, implacablemente, les hacía irse alejando uno tras otro. Cuando escribe el *Zaratustra*, Nietzsche ha roto ya no sólo con la Filología, el símbolo de la Ciencia, sino también con Wagner, el símbolo del arte: las dos mitades del centauro han desaparecido. Ahora es una nueva belleza, unida a la Vida en lo que de más irracional tiene ésta, la que se busca como una nueva explicación del mundo, como un nuevo consuelo de su crueldad. Wagner era un engaño: hinchazón y mal gusto. Los años del trabajo filológico quedan lejos: «mi vida universitaria —escribe a su hermana en 1885— fue un fastidioso intento de adaptarme a un medio falso». Más drásticamente describe esto cuando, fulminado en una plaza de Turín el 3 de enero de 1889, escribe a Burckhardt, en la iluminación de su locura, con estas palabras: «En último término habría preferido ser profesor en Basilea en vez de Dios; pero no he osado llevar tan lejos mi egoísmo privado como para abandonar por él la creación del mundo. Vd. lo ve, hay que ofrecer sacrificios como quiera y donde quiera que se viva».

Y sin embargo, este nuevo Nietzsche no difiere radicalmente del antiguo Nietzsche que hemos descrito: ya el Dioniso del *Origen de la Tragedia* era un anticipo de esta pasión devoradora y el símbolo de las fuerzas a cuyo triunfo quería ayudar Nietzsche; mientras que el pensamiento del eterno retorno, que sabemos bien que fue la idea germinal del *Zaratustra* el año 1881, procede sin duda alguna de Heráclito, siempre admirado por Nietzsche y una de sus máscaras. En su nuevo estilo aforístico, tan patético, resuenan ecos de la Tragedia griega y de los retóricos latinos, a más de otros de Schiller, Goethe y Hölderlin. El Nietzsche profesor de Griego no vivió separado nunca del otro Nietzsche, el filósofo. La Antigüedad griega fecundó una y otra vez su pensamiento, como el de tantos pensadores germánicos del siglo pasado: Demócrito influyó en Marx, la *Antígona* en Hegel, toda la Tragedia en Kirkegaard. Es curioso que en cambio nuestro Unamuno, un pensador que tantas afinidades podría haber encontrado en los trágicos y en otros autores antiguos, parezca haber pasado por ellos sin dejarlos que fructificaran dentro de sí mismo. Nietzsche, en cambio, no sólo fue influido por los griegos, sino que se descubrió a sí mismo en ellos. No hablemos ya de Dioniso ni de todos los héroes de tragedia que son según él meras máscaras dionisiacas. Recordemos cómo Nietzsche vivió la hazaña espiritual

de los presocráticos y, sobre todo, cómo describió la figura de Heráclito con rasgos que podrían aplicarse a él mismo, para los que encontraríamos tantos paralelos en sus cartas: su orgullo de filósofo, que «toma proporciones gigantescas»; su contemplación del mundo con fruición de artista, aceptando en él todo lo que hay de patético; su sentimiento de soledad que, nos dice, sólo podía desarrollarse en los más salvajes desiertos. ¡Qué clara conciencia, como la de Platón, de que el filósofo es alguien aparte, fuera del mundo! Pero no menos íntimamente es sentido Sócrates, el enemigo («aprender del maestro, conocerse en el enemigo» es un lema suyo), el que introdujo el optimismo de que todo es reducible a número y medida, a formas fijas, el que quiso quitar a la humanidad, a fuerza de razón, el miedo a la muerte, sin advertir que muerte y vida, como dijo el de Efeso, son una misma cosa.

En consecuencia, pese a la ruptura, la relación de Nietzsche con la Antigüedad Clásica nunca dejó de ser íntima: la Antigüedad había dejado en él un sello imborrable y crecía desmesurada dentro de él en direcciones nuevas y originales; y, al tiempo, la personalidad de Nietzsche había abierto el camino, a corto o largo plazo, a nuevas interpretaciones e imágenes de la Antigüedad. Algo más diremos de esto. Pero el hecho de la ruptura, sin embargo, existe. Para comprenderlo bien hay que colocarlo dentro de la vida de nuestro autor.

Fue ésta una larga cadena de rupturas, en una soledad creciente, para quedar absorbido por su misión, por su iluminación, en medio de la angustia física y moral del que se sabía luchando contra corriente. «Conoceis —dice en el *Zarathustra*— las chispas del espíritu; pero no veis el yunque que es ni la crueldad con que es martilleado». Se despojó del Cristianismo, que él identifica con aquellos elementos del mismo que habían confluído con el humanismo antiguo; se despojó de toda filosofía racional, tranquilizadora y dominadora del hombre, que motejó de Socratismo; rompió con la Filología Clásica por ser Ciencia, esto es, aplicación de unos principios racionales previos, imposibles de cambiar; se alejó de Wagner, el maestro otro tiempo venerado, cuya música acabó por ver como falsa. Con *Humano, demasiado humano*, con *Zarathustra*, los amigos como Rohde se llevaron sorpresas dolorosas o no comprendieron a Nietzsche simplemente, como le ocurrió a Burckhardt. Al final hasta con Rohde, el amigo fiel de los años de Pforte, se sintió incomunicado y aquél se confesó incapaz de ayudarle. Y cuando llegó la ilusión del amor y Nietzsche creyó coincidir en ideas y sentimientos con la escritora Lou Salomé, algo se cruzó en el camino que destrozó esa relación, hasta advertir Nietzsche en su amiga «el egoísmo y deseo de

botín de la gata, sin buscar otra cosa que la vida» y perder la esperanza de hallar un ser que le acompañara en su tragedia. «Demasiado deprisa tiende la mano el solitario a aquel que le sale al encuentro», esta frase del *Zaratustra* podría servir de comentario a este episodio, que dejó llagas profundas en el alma de Nietzsche. Aunque nosotros sonriamos levemente ante el melodrama y la retórica cuando leemos la carta en que Nietzsche le dice a su amigo el filósofo positivista Dr. Ree que tendría mucho gusto en darle una lección de moral práctica con un par de balas o cuando recordamos la máxima que la vieja da en secreto a *Zaratustra* —«¿Vas con mujeres? No olvides el látigo»—. Es todavía un eco amargo de este episodio.

Llegó un momento en que Nietzsche llegó a ser «el hombre más independiente de Europa», como él dice. Viaja solo de un sitio a otro, entre crisis de su enfermedad, depresiones morales, éxtasis en su trabajo. Se ve apurado para publicar sus escritos. Pero la dureza de su misión, de la que era bien consciente, era compensada para él, a veces, por sus locas esperanzas: el *Zaratustra* es, nos dice, el mayor don que nunca se ha hecho a la humanidad. El se siente Filoctetes en su isla, escribe a Heinrich von Stein en 1884; pero sin sus flechas —añade— no hay Troya que pueda conquistarse. Y así hasta que, el 3 de enero de 1888, el hombre que había proclamado la aceptación del sufrimiento como parte de la vida y como equivalente al final a la alegría, el que decía haber superado la compasión al modo de Schopenhauer, se desploma hundido en la locura en la plaza Carlo Alberto de Turín, al ver cómo un cochero fustiga bárbaramente a su viejo caballo. La tragedia está terminada: Nietzsche ha cumplido hasta el fin el papel de su personaje, es Dioniso o cualquiera de las máscaras de la Tragedia. Es patético cómo escribe a Burckhardt ahora, en una postdata, algo relativo a Cósima Wagner, a la que había admirado y querido en silencio: «El resto para la Sra. Cósima... Ariadna... de tiempo en tiempo es sometida a encantamientos».

Echemos un vistazo ahora a la otra cabeza del Hermes de que hablábamos al comienzo, a Wilamowitz, pero contraponiendo no ya las obras, sino las vidas. Frente a este Nietzsche solitario y atormentado, iluso reformador de una sociedad que le rechaza, pero con garra para el futuro, encontramos al hombre instalado en la vida de su tiempo y de su patria. Wilamowitz, catedrático en Berlín, rodeado de discípulos que serán luego ilustres, máxima personalidad en la Academia Prusiana, llegará a gozar de la máxima autoridad y prestigio, y no ya sólo filológico, en toda la nación alemana. Trabaja intensa, fanáticamente, lle-

nará las bibliotecas de obras que renovarán en tantos aspectos el conocimiento de la Antigüedad Clásica. Al tiempo, continuará siendo el descendiente de los Junkers prusianos trasladados a la frontera del Este, el conservador de una tradición de austeridad, patriotismo y servicio a la nación. Se sentirá orgulloso de sus distinciones: cuando se le encarga disertar en las bodas de plata o en el cumpleaños del emperador, cuando es recibido por éste para que pueda enseñarle el papiro de Timoteo, cuando es encargado durante la guerra del catorce de discursos de propaganda. No faltaron tristezas en su vida, de otra parte; pero en conjunto sacamos la impresión de un hombre que vive a gusto en su tiempo y su papel, y que realiza una labor fructífera adecuada a los mismos. Su vida es también mucho más larga: Nietzsche vive 56 años, de 1844 a 1900 —enajenado los últimos doce—, mientras que Wilamowitz, cuatro años más joven y, curiosa coincidencia, también alumno de Pforte, vive 83: de 1848 a 1931.

Vidas y obras están en paralelo. Nietzsche era bien consciente de la diferencia entre su vida y la de los sabios que, como Wilamowitz, estaban asentados en el pensamiento y la sociedad de su tiempo. Su juicio sobre ellos es parcial, por supuesto, aunque no pueda dudarse que esta aceptación de módulos establecidos se compra siempre con una parte de la propia independencia de vida y espíritu cuando éste siente rebeldías. El *Zarathustra* respira odio contra los «sabios afamados», como los llama; esos «animales de tiro» que arrastran los carros del pueblo. «No es que me indigne con ellos por eso —añade—: pero para mí siguen siendo servidores y uncidos, aunque resplandezcan de guarniciones de oro». Es difícil pedir a Nietzsche justicia y comprensión para los que están del lado del Socratismo y el Cristianismo, para los sabios que realizan tareas que hombres como él dejan en definitiva sin hacer. Es patética, en cambio, la descripción en el mismo capítulo de su propia vida de investigador solitario del último sentido de la Vida: «Pero quien es odiado para el pueblo como un lobo para los perros es el espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no ora, el que vive en los bosques». Tal vez Nietzsche exagere aquí la retórica, como hace con frecuencia; pero unas líneas más abajo acuña fórmulas definitivas: «Su sed no le persuade a hacerse igual a estos hombres cómodos; pues donde hay oasis, allí hay también ídolos».

Los dos extremos, definidos de una manera extremista, están pues claros. No es nuestro papel, en una modesta disertación, ponernos a discutir sobre estas vidas paralelas, opuestas más bien, con sus méritos y deméritos. Nos limitamos a describir y a hacer ver cómo eran sentidas

y juzgadas por los protagonistas. A señalar también que tienen relación estrecha con las obras que de ellas salieron. Pero sobre éstas sí que queremos decir algunas cosas, completando lo antes anticipado. Debemos valorar un poco más en detalle la aportación de Nietzsche al conocimiento de la Antigüedad. Para ello nos veremos obligados, una vez más, a rozar puntos relacionados con sus ideas filosóficas: hemos visto que están estrechamente unidas a su Filología. Al tiempo, acudiremos una vez más a establecer comparaciones con la Filología contemporánea de cuño tradicional: una vez más volveremos a Wilamowitz, que es su representante más ilustre y también, posiblemente, el más característico. Pues a otros filólogos los intereses filosóficos o religiosos los aproximaban, al menos en una cierta medida, a Nietzsche.

Los defectos como filólogo del Nietzsche del *Origen de la Tragedia* y obras sucesivas son fáciles de señalar: él mismo los indicó, según hemos visto. Más interés tiene hablar aquí de sus virtudes: sus aportaciones y los estímulos que de él vienen, sobre los que algo hemos dicho ya. Ni los defectos ni las virtudes pueden separarse de su mundo ideológico propio, que no sólo está influido por los autores griegos, sino que influye poderosamente en la interpretación de éstos. Como en otros casos semejantes, es difícil el problema de decidir qué elementos determinan a cuáles en la génesis de su pensamiento y su Filología. ¿Es de Schopenhauer de donde le viene el sentido de lo trágico —que él llevó mucho más lejos— y su concepción vitalista y voluntarista del mundo natural y humano, su alejamiento del puro ser estático? ¿O influyó Heraclito, a quien rindió culto toda su vida, a través de su doctrina del cambio incesante, de la unidad de los contrarios y del eterno retorno? En casos como éste las ideas se van abriendo paso tentativamente, por descubrimientos e iluminaciones que se reciben ya aquí, ya allá, y que van estableciendo conexiones insospechadas. Definir a un hombre como una suma de datos tomados de diferentes «fuentes» y empeñarse en establecer la jerarquía de estas fuentes, es una empresa ingenua. El hecho es que Nietzsche selecciona sectores de la Antigüedad poco atendidos hasta entonces y que, naturalmente, son los que se corresponden con su pensamiento —aunque a veces en forma no exacta y entonces venga la distorsión—. En la exploración de estos sectores están sus aportaciones al conocimiento de la Antigüedad.

A partir de 1870, con su conferencia *Sócrates y la Tragedia griega*, y luego con el libro *El origen de la Tragedia*, Nietzsche rompió con la imagen idealizada y convencional de la Antigüedad. Rompió en forma excesiva, sin duda, porque aquel mundo de medida y de armonía, de

formas estables, de moralidad y ciencia, con que soñaban los románticos, existió al menos como intención y voluntad de muchos de los espíritus más selectos de Grecia e incluso se realizó en una parte. Pero en suma no es más que una tendencia, un producto final problemático, obtenido sobre la base de los conflictos humanos, de la vida cambiante y multiforme, que fueron en Grecia iguales que en todas partes, más radicales quizá. Por eso es una gran hazaña el descubrimiento de lo trágico, aunque sea en forma unilateral y exclusivista; el extrañarse de que un pueblo lleno de vitalidad necesitara los terrores que se exponían vívidamente a su vista en las fiestas de Dioniso y que se mezclaban con las explosiones de alegría y utopismo sin problemas propias de la Comedia. Ya lo hemos dicho antes: las interpretaciones de Nietzsche han sido decisivas en la profundización del estudio de lo trágico en autores algunos de cuyos nombres hemos mencionado. Nietzsche vio en la Tragedia griega ese espejo humano que es, espejo de validez tan universal que su influjo continúa siempre presente. La aisló de la Tragedia de tipo estoico o cristiano, como la de Séneca o el teatro francés del XVII, incluso Shakespeare. Sólo él se atrevió a preguntar, pasando por encima de cuestiones meramente formales, por el sentido íntimo de obras y personajes. Si tiene algún predecesor, está entre los filósofos y poetas más que entre los filólogos clásicos.

Fue igualmente una gran revolución el trabajo de Nietzsche sobre los presocráticos. Para darse cuenta de ella hay que recordar que, salvo Parménides, están muy alejados de la corriente principal de la Filosofía Griega, aquella que triunfó y se impuso con Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos. Que para Aristóteles y para los estudiosos posteriores hasta Nietzsche la Filosofía presocrática consiste principalmente en un puñado de curioidades que se citan como ejemplo de los errores de una época inmadura. Fue así una hazaña el comprender a Heráclito, el antípoda de la idea de la inmovilidad del ser, de la perfección de las formas limitadas, el hombre cuyo *logos* era al tiempo fuego y sustancia racional de la que participaban la humanidad y los dioses. El movimiento continuo de los átomos en Demócrito, pura insensatez para las Filosofías dualistas posteriores, atrajo también a Nietzsche, que dedicó al filósofo de Abdera páginas profundas. Y comprendió muy bien la génesis y las razones de la Filosofía de Anaxágoras; y hasta de la de Parménides, aunque rechazara con violencia su solución de reducir el cambio y el movimiento al mundo puramente aparential.

Pero no fue solamente esto. Nos interesa hoy día cómo Nietzsche rechazó las tesis analíticas sobre Homero y se inclinó a las unitarias.

Para él la *Iliada* y la *Odisea* son de un solo poeta, aunque se niegue a llamarle Homero. Lo importante es que considera que este problema es en el fondo estético y que estéticamente lo resuelve en el sentido de la unidad, no sin aludir a la polémica de Goethe contra Wolf. Y así es: el fundamento de los que despedazan a Homero es en definitiva un anacronismo, a saber, el de juzgar los poemas por una estética que no era la de la épica griega. Nietzsche rompe las barreras que en opinión de algunos separaban al individuo genial de la creación colectiva del pueblo; y al ampliar su concepción del fenómeno literario encontró una posibilidad de comprender el fenómeno homérico. Sólo más adelante van a fructificar, ayudados por los instrumentos de la ciencia rigurosa, estos estímulos.

Aludamos finalmente, para no alargarnos demasiado, a las aportaciones de Nietzsche al conocimientos de la Métrica griega, carentes ciertamente de rigor y necesitadas de las rectificaciones y concreciones de la *Griechische Verskunst* de Wilamowitz. También en este caso Nietzsche tiene felices adivinaciones. En su escrito *El ritmo griego*, redactado entre 1870 y 1871, Nietzsche reprocha con razón a los tratadistas de Métrica como Hermann, Westphal, etc. que hayan transpuesto al verso griego las medidas del verso alemán, con su isocronía y sus ictus acentuales de intensidad. Nietzsche procede con mayor sentido histórico al señalar diferencias; e insiste en el papel del tono, como elemento que rompe la medida y el ritmo estrictos. Siempre hallamos, en definitiva, el mismo elemento irracional, no sujeto a medida, que se traduce igualmente en la danza de los átomos democríteos en el vacío o en la danza de las palabras del lenguaje.

Nietzsche impregna todo lo que toca con ese instinto de clasicidad que él define como «el ánimo de ver las cosas en grande», de «no atemorizarse ante lo aparentemente paradójico... de saber buscar su propio camino». Incluso gana con ello la comprensión de los fenómenos y filosofías racionales, si descontamos la parte de pasión y unilateralidad. Después de todo, la filosofía de Sócrates y todo lo que Nietzsche llama socratismo gana en relieve al destacar su elemento de medida y razón aplicadas a la Ética, a la Ciencia y al Arte con ayuda del contraste con esas fuerzas instintivas que él descubre por doquier.

Nietzsche representa una Filología cuyo método riguroso ha sido desbordado por un exceso de intuición, de ideas generales y de pasión. Pero esas ideas generales han sido al mismo tiempo fecundas para hacer surgir nuevos mundos del panorama aparentemente conocido y trillado de la Antigüedad griega. En este sentido, Nietzsche es un espléndido

filólogo. Porque ¿qué es ser filólogo sino comprender mundos lejanos con ayuda de instrumentos metodológicos perfeccionados, desde luego, pero también con ideas? Las cabezas estrechas y geométricas son incapaces de ésto y se quedan en el estudio de la pequeña minucia.

Porque no hay que engañarse. Quienes hablan de objetividad en el análisis de los datos que ha puesto a nuestro alcance la tradición, se refieren no sólo al método, sino también, sin darse cuenta, a un conjunto de ideas, de presupuestos mentales previos, que les resultan tan familiares que ni siquiera los ven. No hay comprensión sin ideas previas que nos lleven a organizar en una forma para nosotros familiar los hechos extraños. La Filología historicista, cuando emprendía trabajos interpretativos de empeño, partía de una visión parmenídea, digamos, del mundo: una visión ahistórica, esta es la paradoja, y una visión centrada en solamente ciertas constantes de arte, de moralidad, de ciencia. Quedaban inexplorados vastos territorios, quedaban ocultas las diferencias entre el pasado y el presente. Wilamowitz es así uno más de los descuartizadores de Homero, en nombre de una estética que no es la homérica; define la Tragedia sin contar con el mundo dionisiaco del sufrimiento; confunde el círculo de Safo con un pensionado de señoritas; ve en Platón a un académico como él —nuestro arquegueta, le llama— y arroja lejos el misticismo y el irracionalismo del *Fedro* al ver en él los propósitos intrascendentes de un hermoso día de verano. Todo esto hace ver bien claro que los conocimientos y el método no son suficientes.

Nietzsche es tan parcial como Wilamowitz, pero le supera cuando opera con ideas que al otro se le ocultan. En definitiva, Nietzsche procede de la línea del vitalismo y voluntarismo alemanes, es el final de una larga cadena cuyo eslabón anterior es Schopenhauer, pero que remonta incluso al maestro Eckard y a Nicolás de Cusa; que en ciertos aspectos incluye incluso a Kant. El contacto de esta línea de pensamiento con la Filología Clásica en la persona de Nietzsche forzosamente tenía que abocar al descubrimiento de una Grecia nueva. Esta problemática era tan familiar a Nietzsche como desconocida de sus adversarios que, como el hombre de la calle, pensaban que la realidad se nos ofrece espontáneamente por sí sola. Estudioso del kantismo desde su juventud, Nietzsche sabía que ésto no es verdad. En su trabajo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, que data de 1873, Nietzsche expone que el hombre es un sujeto artísticamente creador; que sólo la repetición de una imagen millones de veces hace que el hombre la considere como si fuera una cosa; que conocemos a través de las formas que imponemos a las cosas, de las relaciones que establecemos entre

ellas, por lo que no es maravilla que las reencontremos en todas. Un nuevo y verdadero historicismo, más real que el de los puros adoradores del dato y el documento, que a veces no pueden defenderse de ser interpretados como una proyección del presente en el pasado, está bien evidente en estas palabras.

Hay que reconocer, sin embargo, que Nietzsche no escapó de este mismo defecto: generaliza en exceso el concepto del dionisismo y de los fenómenos conexos, y los descubre idénticos en el presente y el pasado. Este lo ve a través de una nueva lente, lo que es una ventaja: pero no deja de ser una vez más una lente deformadora a la que se le escapan, de otro lado, ciertos colores. Por ejemplo, no ve lo que de racional hay en Heráclito, verdadero precursor del concepto de ley física regular; escapa a su mirada, en realidad (y, por supuesto, también a la de la otra escuela), el relativismo y humanitarismo de la corriente democrítea, sofística y epicúrea, obsesionado como estaba por el dionisismo de la danza embriagadora de los átomos; en relación con la Tragedia, ya hemos dicho que su empeño en cortar exactamente aparte los elementos dionisiacos y los apolíneos le lleva a contradicciones y arbitrariedades.

Su postura pasional y beligerante, de predicador de una reforma más que de puro hombre de conocimiento, le perjudica también desde nuestro punto de vista. No ve en el socratismo —aceptemos su término— más que el enemigo, sin acertar a comprender que esta búsqueda de la medida y la razón, de un orden en el que el hombre se siente a veces, es cierto, como cautivo y aherrojado, no responde por ello menos a exigencias profundas de la naturaleza humana. Ni vio Nietzsche tampoco los peligros del irracionalismo puro, peligros que bien claros se manifestaron luego en la Historia de Europa, y que él trató de prevenir con la frase inoperante de que la libertad sólo al hombre noble se le debe conceder. Aunque a veces subsume, más acertadamente, lo dionisiaco y lo apolíneo en el mismo total de la vida humana, tiende siempre a sobrevalorar lo primero y esto se traduce en una interpretación parcial de las obras antiguas.

Con esto terminamos. El fenómeno Nietzsche, como decíamos al comienzo, es singular dentro de la historia de la Filología Clásica. Pero —añadimos ahora— se inserta en una problemática profunda. No es una aberración: tiene su justificación y constituyó una rectificación saludable, aunque exagerada, que dejó huella profunda en la Filología posterior. Por otra parte, es un testimonio de la presencia viva de la Antigüedad, de su influencia decisiva en la evolución del pensamiento moderno: del inextricable entrelazamiento de constantes generales y de

factores diferenciales a lo largo de todo el período histórico iniciado en Grecia, en que ya nunca se rompe la conexión con el pasado.

Es además Nietzsche un ejemplo de la necesidad de nuevas ideas, de un interés despierto tanto al presente como a lo generalmente humano, para abrir nuevos campos de exploración de la Antigüedad. Son los puntos de vista nuevos los que en definitiva posibilitan las nuevas interpretaciones, tanto como el estudio minucioso y metódico. Este, si no va llevado de una orientación acertada, aboca a veces a monumentos de primitivismo interpretativo. Estos puntos de vista nuevos no son los que faltan en la actualidad ni en el campo de la Literatura y la Gramática, ni en el del pensamiento. Solamente, el filólogo debe mantener el equilibrio en que en un momento pensó Nietzsche, cuando soñaba con centauros: centauros que hoy nos hacen falta más que nunca para romper tantos compartimentos estancos. Nietzsche quebró este equilibrio: tal vez la pasión de la acción, la fe en una misión que cumplir en el mundo, sea incompatible con el puro conocimiento, aunque favorezca una parte de él. Nadie osaría recomendar sus audacias de filólogo diletante ni suscribiría sus exabruptos. Si se pudiera llegar a una síntesis entre lo mejor de él y lo mejor del gran Wilamowitz, se crearía la imagen del verdadero, del auténtico filólogo. Por más que, como a todos los ideales, tal vez le suceda a este lo mismo que temía Platón para el de su *República*: que se encuentran solamente en los cielos. Puede intentarse, de todos modos, aproximarse a él en lo posible.