

Marc Boqué Peña

# Giorgio Colli: la figura expresiva del filólogo, el editor y el escritor

Departamento  
Filosofía

Director/es  
CASTILLA CEREZO, ANTONIO  
GARCES MASCAREÑAS, MARINA

<http://zaguán.unizar.es/collection/Tesis>



Reconocimiento – NoComercial –  
SinObraDerivada (by-nc-nd): No se  
permite un uso comercial de la obra  
original ni la generación de obras  
derivadas.

© Universidad de Zaragoza  
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606

Tesis Doctoral

# GIORGIO COLLI: LA FIGURA EXPRESIVA DEL FILÓLOGO, EL EDITOR Y EL ESCRITOR

Autor

Marc Boqué Peña

Director/es

CASTILLA CEREZO, ANTONIO  
GARCES MASCAREÑAS, MARINA

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Filosofía

2018



**Tesis doctoral**

**GIORGIO COLLI: LA FIGURA EXPRESIVA  
DEL FILÓLOGO, EL ESCRITOR Y EL  
EDITOR**

**Autor**

Marc Boqué Peña

**Directores/as**

Marina Garcés Mascareñas

Antonio Castilla Cerezo

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Filosofía

**2018**



A mi madre, *in memoriam*.



«Anche il filosofo è un commediante? Guardate i suoi concetti, quando lo spettacolo è finito; la pregamena è srotolata per intero. Ecco il burattinaio che ripone, inerti e afflosciate, le marionette del suo gioco, che ne raccoglie i fili arruffati.»\*

**G. Colli**, *Filosofía dell'espressione*, 1969.

---

\* «¿También el filósofo es un comediante? Mirad sus conceptos, cuando ha terminado el espectáculo; cuando el pergamo se ha desenrollado por entero. Mirad cómo el titiritero ordena, inertes y desmayadas, las marionetas de su juego, cómo recoge sus hilos enredados.»



# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN Y CRITERIOS DE CITACIÓN	13
ABREVIATURAS Y SIGNOS UTILIZADOS	15
PRESENTACIÓN	19

## 1. El FILÓLOGO

1.0. Introducción a la primera parte. El filólogo	29
1.1. Nietzsche y el centauro	
1.1.1. Prelusión en Basilea	33
1.1.2. La tarea encomendada por Nietzsche al filólogo	41
1.1.3. El filólogo concebido como artista: una teoría de la ilusión	46
1.1.4. Los impulsos expresivos en la <i>Geburt</i> : apolíneo y dionisíaco	56
1.1.5. La tragedia como aparato expresivo	61
1.1.6. Giorgio Colli: el solitario filólogo frente el coro catártico trágico	65
1.1.7. El conocedor como filólogo	69
1.2. Filósofos sobrehumanos	
1.2.1. Apolo y la expresión política	75
1.2.2. El Dionisos de Rohde: aparición de un dios de frontera	78
1.2.3. El místico que no renuncia a expresar su intimidad	85
1.3. El método del filólogo	
1.3.1. Burckhardt y la tarea histórica	88
1.3.2. Vissutezze	92
1.3.3. La tarea del filólogo, según Colli	94
1.4. La naturaleza ama esconderse	
1.4.1. Doxografía de Teofrasto: las dos vías	98
1.4.2. Tales y la física	105
1.4.3. Anaximandro y el <i>ápeiron</i> como principio substancial	112
1.4.4. Fragmento de Anaximandro	116
1.4.5. El Ser de Parménides, según Nietzsche	121
1.4.6. El ser se dice	127

1.4.7. La distinción filológica entre el $\tau\circ\circ\circ$ y el $\varepsilon\tilde{\iota}\omega\iota$	132
1.4.8. Sobre las enseñanzas de la diosa y una posible investigación	138
1.4.9. Pensar es ser	144
1.4.10. La decisión	152
1.4.11. El filólogo y la vía abandonada	157

## 2. EL EDITOR

2.0. Introducción a la segunda parte. El editor	163
2.1. La tarea del editor	
2.1.1. Colli en Einaudi: dos primeras propuestas para la traducción	166
2.1.2. Del educador y del editor	173
2.1.3. Colli: hombre de acción cultural	180
2.1.4. La enciclopedia de los autores clásicos	186
2.2. La vía de la negación	
2.2.1. Interpretación versus discusión	191
2.2.2. El principio de contradicción y la dialéctica	196
2.2.3. Zenón sigue la vía prohibida del maestro	205
2.2.4. La dicotomía y la unidad	209
2.2.5. El punto inmaterial, una concesión más allá de su <i>ghenos</i>	212
2.2.6. Aporía de la dicotomía	215
2.2.7. Potencia y acto	222
2.2.8. La física y la aporía de la flecha	224
2.2.9. Sobre la finalidad el logos de Zenón y una posible reproducción	233
2.2.10. Brevísima conclusión	240
2.3. Leer a Nietzsche	
2.3.1. Acción Nietzsche	241
2.3.2. Breve historia sobre la edición de los <i>Nachlass</i>	244
2.3.3. Génesis de la edición Colli-Montinari	247
2.3.4. Nietzsche como expresión y diálogo	251
2.3.5. Esotérico y exotérico	254
2.3.6. Actual e inactual	256

2.3.7. El Ur-Eine y la teorización del dionisismo	259
2.3.8. Muerte de la filología	262
2.3.9. Filósofo aforístico	266
2.3.10. Filósofo errante y solitario	269
2.3.11. <i>Gaya Ciencia</i> y <i>Zaratustra</i> dentro de una revolución estilística	271
2.3.12. Sobre la filosofía del engaño y una posible tematización teórica	275
2.3.13. Pero la voluntad de poder no existe	279
2.3.14. Cerrando el círculo de las aventuras especulativas de Nietzsche	284

### 3. EL ESCRITOR

3.0. Introducción a la tercera parte. El escritor	291
3.1. Orígenes de la sabiduría	
3.1.1. Raíces y fuentes de la sabiduría griega	295
3.1.2. Dionisos y Apolo reformulados	299
3.1.3. Conocimiento, secretismo y <i>epopteia</i>	309
3.1.4. Orfeo dentro de un esquema expresivo	312
3.1.5. <i>Mnemosine</i>	318
3.1.6. Breve apunte sobre la divinización del tiempo y la necesidad	322
3.1.7. Sabiduría como enigma y desafío	323
3.2. Sabiduría comunicada	
3.2.1. Heráclito nos propone un enigma	328
3.2.2. La multiplicidad real y el <i>legein</i>	331
3.2.3. El <i>pathos</i> de lo oculto y la doble tarea del filosofar	334
3.2.4. El logos del sabio expresa algo que no es razón	337
3.2.5. Del decir auténtico al decir nihilista	341
3.3. Expresión escrita y filosofía	
3.3.1. Gorgias y la ausencia de un fondo religioso	344
3.3.2. Recordar las palabras: de retórica, escritura y poder	348
3.3.3. Empédocles político	351
3.3.4. El diálogo escrito de Platón	357
3.3.5. Del ser en sí mismo en el <i>Fedón</i> ...	361
3.3.6. ... al amor al prójimo en el <i>Fedro</i>	367

3.3.7. Platón también dialoga entre polaridades expresivas	371
3.3.8. Sobre la idea, el concepto y la ciencia	375
 3.4 Expresión como reflejo del logos vivo	
3.4.1. La paradoja de la representación	377
3.4.2. Expresión como conocimiento	382
3.4.3. Carácter de insuficiencia y ganancia de la expresión como relación	386
3.4.4. Del flujo al reflujo	389
3.4.5. Expresión como nexo	394
3.4.6. Ser y substancia	397
3.4.7. Causalidad y su mecanismo	402
3.4.8. Preeminencia de la modalidad dentro de la relación	408
3.4.9. El problema de la cualidad ante la alternativa modal	410
3.4.10. Aristóteles como constructivo y dogmático	413
3.4.11. La inmediatez sólo se puede señalar negativamente	418
 A MODO DE CONCLUSIÓN:	
GIORGIO COLLI FRENTE AL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN	423
BIBLIOGRAFÍA	437

## AGRADECIMIENTOS

Aunque la más fiel compañera del doctorando, en su empeño más firme por trazar su propio recorrido intelectual, no deja de ser la soledad... Quiero agradecer de todo corazón a las personas que de alguna manera han motivado, permitido o arropado este trayecto. A mis padres, por enseñarme desde la niñez que no sólo lo útil debía ser objeto de mi consideración; a mi compañera y mi hijo, que supieron excusarme frente a tantas horas de trabajo nocturno y su carencia de besos de “buenas noches”, sin soslayar los suyos; a los amigos de siempre, simplemente por estar, y a los circunstanciales, por dejarse robar alguno de esos consejos lanzados al vuelo y que se pueden recoger antes de su caída y a conveniencia, si uno está atento; a los compañeros de doctorado y colegas de “profesión”, como no, por escucharme, por obligación o por gusto; finalmente, al director y directora de esta tesis, que supieron cumplir con su tarea, es decir, dirigirme y no dejar que perdiera el paso durante estos tres años de camino.



## NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN Y CRITERIOS DE CITACIÓN

Se utilizan en esta tesis las traducciones de las obras de Giorgio Colli que Miguel Morey ha puesto a nuestra disposición, gradualmente y desde el año 1996, a través de la editorial Siruela. Asimismo, el resto de traducciones que bajo nuestro criterio consideramos fidedignas al pensamiento del autor tratado en nuestra investigación y que quedan detalladas tanto en el apartado de *Abreviaturas y signos utilizados* como en la *Bibliografía general*. Por lo que refiere a las citas en italiano que aparecen en el texto principal, nosotros mismos nos hemos encargado de sus traducciones al español que se podrán encontrar en sus correspondientes notas a pie de página. Éstas, como se verá, principalmente contienen referencias a los textos inéditos de Colli y a su diario personal, *La ragione errabonda*, todavía no traducido. También a la correspondencia recogida en el Archivo “Einaudi”, mucha de la cual se puede consultar en el Archivo Colli de Florencia y, finalmente, a la bibliografía secundaria que se podrá hallar, a la vez, al final de nuestra investigación.

En el caso de los textos arcaicos griegos, hemos considerado adecuado recurrir a las traducciones que el mismo Colli nos ofrece de ellos en *La natura ama nascondersi*, en sus clases sobre los presocráticos y, especialmente, en los tres volúmenes de la *La sapienza greca*. Unos fragmentos los cuales, traducidos al español, en los casos en que consideramos interesantes de cara a su contraste filológico respecto a la visión de otros intérpretes, reproducimos al completo en griego. Los citamos tanto a partir de la numeración de Diels-Kranz como de la que nos ofrece el mismo Colli en *La Sapienza greca*.

Respecto a los textos de Nietzsche, recurrimos a las traducciones de los mismos ofrecidas en la colección de sus obras completas editadas en los últimos años por parte de la editorial Tecnos: Nietzsche, F: *Obras completas*. Volúmenes I-IV. Madrid: Tecnos, 2011 (2<sup>a</sup> Ed., 2016). Y entre estos volúmenes, principalmente, utilizamos las del segundo, donde por primera vez en España se nos brindan los escritos completos referidos a su etapa filológica. Citamos, a resultas, a partir de ellas. Del mismo modo hacemos respecto a sus fragmentos póstumos, para cuya traducción utilizamos la edición *Fragmentos póstumos de Nietzsche*. Volúmenes I-IV.

Madrid: E. Tecnos, 2006-2010, aunque, en este caso, citamos a la vez a partir del orden cronológico establecido por la edición KSA: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, ed. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1980 y ss. Finalmente, utilizamos la correspondencia de Nietzsche facilitada por la traducción *Correspondencia de Friedrich Nietzsche*. Volúmenes I-V. Madrid: Trotta, 2005 y ss.

El resto de bibliografía será citada en notas a pie de página; teniendo en cuenta que en la primera ocasión en que se haga referencia a una obra, artículo, capítulo, etc., se citará sucesivamente el nombre y apellido de su autor, el título completo de dicha obra, artículo, etc., la ciudad y editorial o revista de publicación, el año de edición y, para terminar, su paginación en los casos en que sea oportuno. Mientras que en la segunda y sucesivas ocasiones en que la misma referencia bibliográfica sea empleada se dará cuenta ahora tan sólo del nombre y apellidos de su autor, título abreviado con el añadido de cit. y la paginación. En cualquier caso, todas las obras citadas serán nuevamente referenciadas en la *Bibliografía* general contenida al final de esta tesis.

## ABREVIATURAS Y SIGNOS UTILIZADOS

### OBRAS DE GIORGIO COLLI

- FS Colli, G: *Filosofī sovrumani*. Milano: Adelphi, 2009. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011.
- PP Colli, G: *Platone politico*. Milano: Adelphi, 2007. Traducción a cargo de Jordi Raventós Barlan en *Platón político*. Madrid: Siruela, 2008.
- PHK Colli, G.: *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi, 1988. Traducción a cargo de Miguel Morey en *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela, 2008.
- ZE Colli, G.: *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Milano: Adelphi, 2003. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Zenón de Elea*. México: Sexto Piso, 2006.
- GYP Colli, G.: *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milano: Adelphi, 1998. Traducción a cargo de Miguel en *Gorgias y Parménides*. Madrid: Siruela, 2010.
- FE Colli, G.: *Filosofia dell'espressione*. Milano: Adelphi, 1969 (6<sup>a</sup> ed., 2015) Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela, 1996.
- SG, I Colli, G.: *La sapienza greca*, I. Milano: Adelphi, 1977 (6<sup>a</sup> ed., 1990). Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega I*. Madrid; Trotta, 1995 (4<sup>a</sup> ed., 2011).
- SG, II Colli, G.: *La sapienza greca*, II. Milano: Adelphi, 1978 (4<sup>a</sup> ed., 1992) Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega, II*. Madrid; Trotta, 2008.
- SG, III Colli, G.: *La sapienza greca*, III. Milano: Adelphi, 1980 (5<sup>a</sup> ed., 1993). Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega, III*. Madrid; Trotta, 2010.
- DN Colli, G.: *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1974 (6<sup>a</sup> ed., 2015). Traducción a cargo de Carmen Artal en *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978 y ss.
- NF Colli, G.: *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975 y ss. Traducción a cargo de Carlos Manzano en *El Nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977 y ss.
- RE Colli, G.: *La ragione errabonda*. Milano: Adelphi, 1982.
- SN Colli, G.: *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1980 (5<sup>a</sup> ed., 2015) Traducción a cargo de Romeo Medina en *Introducción a Nietzsche*. México: Folios Ediciones, 1983.

BEE	Bollettino editoriale Einaudi
AC. Corr.	Archivo Colli. Correspondencia

## OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

AC	<i>El Anticristo</i>
BA	<i>Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas</i>
CV	<i>Cinco prólogos a cinco libros no escritos</i>
DD	<i>Ditirambos de Dioniso</i>
DS	<i>David Strauss. Primera consideración intempestiva</i>
DW	<i>La visión dionisíaca del mundo</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
FW	<i>La gaya ciencia</i>
GD	<i>Crepúsculo de los ídolos</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
GMD	<i>El drama musical griego</i>
GT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
HL	<i>Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida</i>
JGB	<i>Más allá del bien y del mal</i>
M	<i>Aurora</i>
MA	<i>Humano, demasiado humano</i>
MD	<i>Exhortación a los alemanes</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
PHG	<i>La filosofía en época trágica de los griegos</i>
SE	<i>Schopenhauer como educador</i>
SGT	<i>Sócrates y la tragedia griega</i>
ST	<i>Sócrates y la tragedia</i>
UB	<i>Consideraciones intempestivas</i>
VM	<i>Miscelánea de opiniones y sentencias</i>
WA	<i>El caso Wagner</i>
WB	<i>Richard Wagner en Bayreuth</i>
WL	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>
WS	<i>El caminante y su sombra</i>
WM	<i>La voluntad de poder</i>
Za	<i>Así habló Zaratustra</i>

- OC*, I- IV Nietzsche, F: *Obras completas*. Volúmenes I-IV. Madrid: Tecnos, 2011. (2<sup>a</sup> ed., 2016).
- FP*, I-IV *Fragmentos póstumos de Nietzsche*. Volúmenes I-IV. Madrid: E. Tecnos, 2006-2010.
- CO* *Correspondencia de Friedrich Nietzsche*. Volúmenes I-V. Madrid: Trotta, 2005 y ss.
- BAW* *F. Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, ed. H. J. Mette, K. Schlechta, W. Hoppe, E. Thierbach, H. Krahe, N. Buchwald y C. Koch. Munich: Beck, 1933-1940.
- GOA* *F. Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe*. Leipzig: Kröner, 1905 y ss.
- MU* *F. Nietzsche Werke, Musarionausgabe*, ed. R.Oehler, M. Oehler y F.Würzbach. Munich: Musarion, 1920-1929.
- NBD* *Nietzsche Werke in Drei Bänden*, ed. K. Schlechta. Munich: Hansen, 1965.
- KGW* *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1967 y ss.
- KSA* *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, ed. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1980 y ss.
- KSB* *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1986.
- BN* *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. Giuliano Campioni y otros. Berlín: Walter de Gruyter, 2003.



## 0. PRESENTACIÓN

Giorgio Colli es conocido entre los estudiosos por haber sido el autor que ha puesto a nuestra disposición, junto a Mazzino Montinari, la edición completa de las obras de Nietzsche. Una tarea que, por primera vez y a mediados del siglo pasado, fue capaz de reunir la totalidad de los escritos del alemán, incluyendo a la vez esos póstumos que fueron ordenados cronológicamente y puestos, de esta manera, al resguardo de la manipulación de sus albaceas<sup>1</sup>. Asimismo, será reconocido por otros —incluidos muchos estudiantes— por la original interpretación que nos dio de la génesis del pensamiento griego a través de *La nascita della filosofia*<sup>2</sup>. Una pequeña obra que tomando como base el aparato expresivo que formaban las figuras de Dionisos y Apolo nos exigió a muchos replantearnos el famoso salto del mito al logos, para resituar la importancia del nacimiento de la filosofía en el paso que se habría dado entre la sabiduría oral, practicada por los sabios, y la escritura usada ya por los filósofos. Los más afortunados, sin embargo, tuvimos la suerte de poder asistir durante los años 1995 y 1996, y ya en las postrimerías de esos años de licenciatura, a las clases que Miguel Morey impartió en la Universidad de Barcelona sobre ese autor que nos era desconocido por su aportación al pensamiento contemporáneo, y del cual nos quiso hacer partícipes a través de una de sus obras de madurez: *Filosofia dell'espressione*<sup>3</sup>. Unos cursos que entrañarían, sino menos para algunos de nosotros, un cambio de perspectiva, y que a él le llevarían —tal vez con el propósito de acompañarnos— a embarcarse en la traducción al español de la obra del italiano a través de la editorial Siruela.

---

<sup>1</sup> Iniciada en 1961, la edición Colli-Montinari está disponible actualmente en tres versiones; dos impresas: *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW, Walter de Gruyter, 1967 y ss.) y *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe* (KSA y KSB, Walter de Gruyter, 1980; 1986; y ss.); y una electrónica distribuida originariamente por W. de Gruyter en cd-rom y disponible en internet dentro de la colección Past Masters en la InteLex Corporation: Nietzsche, F.: *Werke* auf CD-ROM, De Gruyter, 1994; *Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe*. Electronic edition, Charlottesville, V.A.: InteLex Corporation, 1995, <http://www.nlx.com/collections/89> (Cfr. en esta tesis, punto 2.3.3. "Génesis de la edición Colli-Montinari).

<sup>2</sup> Colli, G.: *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975 y ss. Traducción a cargo de Carlos Manzano en *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977 y ss. En adelante, *NF*.

<sup>3</sup> Collì, G.: *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Milano: Adelphi, 2003. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Zenón de Elea*. México: Sexto Piso, 2006. En adelante, *ZE*.

El descubrimiento de Colli fue sorprendente, sin duda Miguel Morey se presentaba por aquellos años —si se me permite la expresión— como una especie de *coolhunter* filosófico. A través de él nos habíamos acercado a autores como M. Foucault o G. Deleuze y, por ello, era casi indispensable —al menos para unos estudiantes siempre deseosos de echarse al coleto el presente— saber que se cocinaba en sus clases. Pero que nos introdujese a Colli dentro de su lista de nuevas tendencias era sino menos inesperado; tratándose este último de un autor que veinte años antes se había dedicado a dar clases de filosofía antigua en la Universidad de Pisa y para disgusto de los alumnos no versados desmenuzando los fragmentos de los presocráticos en griego original. ¿Qué podía aportarnos a nosotros entonces, jóvenes deseosos de escuchar términos como sociedad disciplinaria, diferencia, pliegue, "antiedípico", deseo o control, un autor como Colli?

Pues acaso, y si tuviéramos que arriesgarnos a encontrar una conclusión vista desde una distancia ya considerable, podríamos decir que a centrar nuestro ojo en ese problema de la expresión que se planteaba por entonces en el pensamiento contemporáneo a raíz de la crisis del sujeto racional vivida desde época moderna. Un problema enfocado de manera concreta por Spinoza, cuando éste y ante al dios subjetivo y cartesiano, creador del mundo en su libre arbitrio, había apelado ya a una divinidad necesariamente expresable a través de un mundo que no podía surgir de otra forma más que como lo hacía. Un mundo que, a pesar de ello, y en tanto manifestación determinada en objetos de esa esencia divina inagotable, no podía llegar a expresar nunca de manera completa ese fondo oculto<sup>4</sup>. De este modo, frente al sujeto moderno poseedor de un conocimiento representativo a imagen divina, el dilema planteado por Spinoza asomaba cuando ese conocimiento, entendido en tanto a expresión, no podía agotar nunca lo expresado. Una insuficiencia que, más allá, también quedaría exhibida posteriormente por el esquema Dionisos- Apolo presentado por Nietzsche, porque, ¿no eran precisamente estos dos polos los que en su tensión manifestaban, por un lado, lo que era una expresión concreta y objetivada y, por otro, "eso" que se expresaba inagotablemente?<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Castilla, A.: "Giorgio Colli: por una lectura crítica de Nietzsche" en *Nietzsche o el espíritu de la ligereza* (pp. 121-137). Madrid: Plaza y Valdés, p. 124.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 125.

Bien, pues tras la primera lectura del libro de Colli advertimos que nos encontrábamos ante la misma problemática, aunque enfocada esta vez de una manera completamente original. Ciertamente, en esas clases de los años 90 nos introducimos en ese problema moderno de la expresión, mas esta vez a través de una revisión de la genealogía del mismo logos presocrático. No en vano, esa razón originaria de los griegos —según Colli— también había aparecido como expresión de un fondo dionisíaco y enigmático que en *Filosofía de la expresión* tomaba el nombre de inmediatez o contacto. Aunque como novedad, y según su visión, hubiese sido forjada a través de un decir predominantemente oral y alejado de la escritura. Una racionalidad, por tanto, que, como expresividad de un sustrato de tipo sapiencial y lejos de querer mostrarse mediante las habituales conclusiones sistemáticas que nos ofrecerían posteriormente los tratados de filosofía, prefería restar en su origen inacabada, o arropada únicamente por el desarrollo de unas herramientas dialécticas brindadas por la lógica presocrática y dispuestas a preservar ese fundamento místico insondable.

Así, bajo el mismo esquema expresivo apolíneo-dionisíaco diseñado por Nietzsche, Colli, con todo, más que de estética, curiosamente, nos hablaba de sabiduría. Una sabiduría abrazada por el impulso racional de Apolo que no dejaba de ser, empero, expresión de un cimiento obsceno y, por tanto, más que una representación directa del mismo, simplemente un discurso alusivo arropado por el *factum* de la memoria para referirse a lo dionisíaco. Una facultad, esta última, que aprendimos mitológicamente a asociar con la diosa *Mnemosine*; la única que a través de su presencia y el acompañamiento de *Ananke* —según la teoría expresiva del autor descubierto—, podía, no obstante, atestiguar el carácter subsidiario de toda realidad gnoseológica y a la vez seguir remitiendo a un elemento oculto.

Pero el regusto más sorprendente de esa lectura al final, después de pensar durante unos meses sobre esos problemas relacionados con la expresión, creo que tuvo ver con el hecho de que lograra llegar a hacernos cuestionar nuestra propia actividad. No de otra forma y marcando una distancia frente a ese tipo de expresión sapiencial, con *Filosofía de la expresión* también aprendimos a sospechar, casi intempestivamente, que la actividad propiamente filosófica que intentábamos empezar a desarrollar en esos días se debía —según Colli— a una simple reforma

expresiva producida por una intervención literaria dispuesta a desvelar ese fondo místico. Un camino, en definitiva, que situaba "eso" en lo que estábamos a punto de licenciarnos en el extremo de una senda de decadencia iniciada con el advenimiento de la filosofía escrita, la cual, olvidando el sentido originario de la sabiduría como esa actividad oral y alusiva —dispuesta a "hacer reaparecer delante" lo que estaba oculto—, igualmente había vetado el camino para seguir discutiendo sobre la profundidad de la misma vida. Una vida generalmente desvelada hoy a través de simples sistematizaciones filosóficas o, en el peor de los casos, científicas.

Se puede decir que todos esos contenidos y preguntas nos llevamos después de esos cursos, y a raíz del interés despertado por ellos— no sabemos si como causa o consecuencia de los mismos— también tuvimos constancia al tiempo de que se había elaborado la primera tesis en España dedicada a Giorgio Colli. Se trataba del trabajo de Narcís Aragay Tusell publicado posteriormente con el título *Origen y decadencia del logos (Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico)*<sup>6</sup>. Sin duda una magnífica síntesis que exhibía el pensamiento del italiano editado hasta ese momento en nuestro país y que nos acompañó como una guía inteligible para seguir releyendo ese libro que nos había "tocado", pero del que, por su notable grado de dificultad expositiva, no nos era fácil dilucidar aún toda la amplitud de sus contenidos.

Mientras tanto, Miguel Morey siguió traduciendo al español la obra inédita de Colli —puesta a disposición de los lectores italianos por su hijo Enrico— y haciéndonos llegar, gradualmente, unas fuentes directas que nos permitieron ir construyendo un hilo conductor que, más allá de los contenidos, tendría que perfilar a la vez una biografía intelectual de ese autor que ya no supimos abandonar. Ésta, precisamente, sea quizás la tarea principal buscada en esta tesis proyectada veinte años después de nuestro descubrimiento: hacer resurgir quien era el personaje encubierto tras la obra que leímos. Una tarea que, facilitada por los apreciables materiales proporcionados desde entonces, pensamos que hoy, de todos modos, sólo podrá ser asumida bajo el peso de una premisa ineludible. Esa que nos dice que

---

<sup>6</sup> Aragay Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos, 1993.

esa imagen que pretendemos sacar a la luz únicamente podrá ser rescatada a través de "la profanación" que nos ofrecerán las distintas figuras expresivas —entendidas como modos de expresión— que nos ofreció el italiano a lo largo de su vida. No es casual por ello que presentemos esta tesis dividida en tres partes: la referida al Colli filólogo, editor y escritor. Cada una de las cuales bien podría parecer aleatoriamente escindida del resto en la finalidad de presentar el pensamiento del italiano, pero que, a sabiendas, pensamos que obedecen a los distintos tipos de expresión que el mismo autor, y casi cronológicamente, eligió para manifestar eso que durante su juventud gustaba nombrar como una intimidad del alma estudiabile exclusivamente en tanto que vida.

Una de las intenciones fundamentales de esta tesis será, a resultas, hallar —aunque solamente sea potencialmente— ese punto patológico de Colli. Una interioridad que para ser presentada —adueñándonos la visión histórica de uno de los pocos maestros que nuestro autor quiso tomar; J. Burckhardt— no podrá privilegiar en consecuencia un periodo, ni acentuar las diferencias entre las épocas vividas, ni tan siquiera ser optimista en cuanto a una evolución de su pensamiento. Una visión antropológica que, en definitiva, pretenderá únicamente mirar de frente al autor, o mejor, al ser humano que habrá detrás de su expresión mediante las formas que ésta tomará.

No se pretende ofrecer aquí, luego, una sistematización cerrada del pensamiento de Colli, sino una lectura pormenorizada y en lo posible progresiva de su producción expresiva. Una producción que vista en tanto que una exteriorización de tipo apolíneo— a veces allende de la escrita— creemos que nos permitirá constantemente reformular una serie de ideas teóricas que sobrevolarán la interioridad intelectual del mismo, pero que se materializarán a través de las posibilidades que nos ofrecerán las distintas figuras expresivas que precisamente hemos decidido tratar. De esta suerte, en la primera parte de nuestro trabajo nos adentraremos en lo que dijo un joven Giorgio Colli sobre los griegos arcaicos que, al menos a partir de su tesis de laurea y aún como profesor en el instituto de Lucca, sostendremos que se fundamentará en la mirada filológica descubierta en el joven Nietzsche. Una mirada enfocada bajo el esquema Dionisos-Apolo preludiado en *El nacimiento de la tragedia* y la cual abrirá el problema expresivo comentado más arriba,

pero cuyas consecuencias filosóficas trataremos de demostrar que sólo fueron aplicadas por el entonces joven alemán dentro de un ámbito exclusivamente estético. Será, por tanto, ese punto de partida, que venteará en la tarea pretendidamente encomendada por el alemán a la figura del filólogo —vista como esa especie de traductor de una verdad fuera de escena—, el que nos permitirá profundizar en esa misma figura que ahora nuestro autor, sin embargo, proyectará en la del sabio. Y lo haremos a través de una serie de escritos, tanto publicados —*Filosofì sovrumanì*<sup>7</sup> y *La natura ama nascondersi*<sup>8</sup>— como inéditos —*Einleitung a Ellenismo e oltre*—, que discutirán en torno a esa mirada filológica nietzscheana, si bien ahora redirigida hacia el contenido concreto expresado por dos conociedores; Anaximandro y Parménides. Conociedores cuyo *logos* será interpretado, por consiguiente, como un simple discurso alusivo para referirse a alguna otra cosa que, a su vez, ya no será razón para ellos.

En la segunda parte de nuestro trabajo, siguiendo nuestro comedido, no tendremos otro remedio que atenernos a una posible imagen del pensamiento de Colli a través de la producción no escrita que como profesor universitario y editor nos ofreció. No en vano, y durante el periodo iniciado a partir de 1948 y que se prolongaría durante casi 20 años, el italiano no publicaría nada. Un vacío de todos modos que, presentado casi en forma de *epojé*, nos tendría que permitir indagar en las posibilidades que tolera toda expresión filosófica más allá de la que es ofrecida a través de los signos tipográficos. Efectivamente, la elección de los autores destinados a su publicación en Einaudi y Boringhieri —las dos editoriales en las que nuestro autor trabajará a lo largo de su vida— y los comentarios a sus libros, brindados por nuestro autor como consejero y traductor —el más importante entre ellos volverá a ser Nietzsche—, tendrán que ser nuestro prontuario para delinear en qué consistirá esa acción cultural que Colli proclamó y quiso confrontar con su trabajo intelectual académico. Mientras que, paralelamente, su relectura del logos griego, ahora sí en un ámbito universitario —aunque siempre íntimo—, nos tendrá

---

<sup>7</sup> Colli, G.: *Filosofì sovrumanì*. Milano: Adelphi, 2009. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filosofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011. En adelante, *FS*.

<sup>8</sup> Colli, G.: *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi, 1988. Traducción a cargo de Miguel Morey en *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela, 2008. En adelante, *PHK*.

que confirmar que esa pretendida acción liberadora tendrá que mantener lazos con un tipo de expresividad sapiencial y, por tanto, oral y dialéctica.

Finalmente, nos tocará preguntarnos porque Colli —seguramente un autor cuya máxima contribución a su ámbito tendrá que ver con su deliberación sobre los límites y pretensiones de la filosofía escrita y sistemática— terminará reglamentando, el mismo, una teoría propia de la expresión. Este advenimiento tendrá lugar a través del libro que motivó nuestra tesis y que al final de nuestro trayecto volveremos a revisar, ahora teniendo en consideración la reformulación a la que nuestro autor someterá el esquema expresivo apolíneo-dionisíaco antes utilizado, y mediatizado por sus redescubiertas concepciones de la memoria y la dialéctica en *La sapienza greca*<sup>9</sup>. Este último, un proyecto de largo abasto, con el que el italiano pretendía establecer una genealogía completa de la sabiduría griega —como bien analizaremos en la última parte de nuestro trabajo—, pero que quedaría truncado por su muerte prematura en 1979. Quizás su llegada hasta las inmediaciones de Aristóteles nos hubiera ayudado a entender mejor como el propio pensamiento de Colli, tomando como modelo la síntesis lógica desarrollada por los presocráticos, logra convertirse en *Filosofía de la expresión* en instrumento mnemotécnico, es decir, en reflejo de ese logos vivo que siempre defendió<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Colli, G.: *La sapienza greca*, I-III. Milano: Adelphi, 1977-80 y ss. Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega* I-III. Madrid: Trotta, 1995 y ss. En adelante, *SG*, I-III.

<sup>10</sup> Colli, G.: *FE*, p. 250.



# **1. EL FILÓLOGO**



## 1.0. INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE. EL FILÓLOGO

Que la mirada que sustenta las obras de los jóvenes Nietzsche y Colli sea inminente filológica ha sido un tema ampliamente comentado en los manuales de historia de la filosofía —principalmente en el caso del alemán—. Y, sin embargo, fue precisamente el primer autor el que abandonó su carrera universitaria como filólogo para convertirse en filósofo o quizás artista errante, mientras que el segundo permaneció toda su vida dando clases en la pequeña universidad de Pisa, sin alejarse del terreno original que había unido a ambos. Es por eso que, a sabiendas, tras la figura expresiva que pretendemos dotar de sentido en esta primera parte de nuestro trabajo también se deje entrever una pregunta, y es la que interroga sobre lo que podría haber sido la obra de Nietzsche si no hubiera abandonado la enseñanza<sup>1</sup>. Una imposibilidad factual que nos invitará a proyectar una posible respuesta en el rastro que nos dejó la obra de juventud de Colli, indagando en ella la posible figura del filólogo conceptualmente abandonado.

No será tarea sencilla, de todos modos, dar una definición de lo debería haber sido el filólogo ideal para ambos, más cuando este punto de partida sobre el que trataremos de fijar nuestros primeros pasos se habrá de fundamentar en la misma búsqueda de sentido a la que la sometió el alemán durante sus años de docencia en Basilea. Búsqueda de una definición sostenida, por un lado, entre las posiciones a veces contradictorias que le ofrecía la misma ciencia académica, pero a la vez permeable a las influencias de la metafísica de Schopenhauer y la estética musical que le ofreció Wagner. Su mirada filológica acabará, efectivamente, deformada, filosófica y estéticamente, en función de la cercanía o la lejanía de estos encuentros, y remodelada constantemente bajo la base de una teorización sobre el lenguaje que oscilará entre una concepción de la palabra como símbolo y una del logos como simple retórica o ilusión. Pero será precisamente el resultado de esa visión mixtificada —convertida en la de un centauro, según veremos en su prelación

---

<sup>1</sup> Esta cuestión ha sido sugerida por Miguel Morey en su artículo “¿Un juego de niños? El Despues de Nietzsche de Giorgio Colli” en *Estudios Nietzsche*, II, 2001, pp. 53-65. Escrito que, junto con su conferencia dictada el 5 de mayo de 2011 en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) y titulada “Sobre Nietzsche. El filósof com artista”, sin duda ha despertado nuestro interés por profundizar en las figuras filológicas que presentaron tanto Colli como Nietzsche durante su juventud.

como profesor universitario— la que también nos permite ahora, quizás bajo la mirada emergente de Colli, plantear una primera definición, por muy introductoria e intuitiva que ésta pueda parecer. El filólogo clásico es ése cuya tarea es traducir para el lector moderno el significado de una lengua que ya nadie habla, y que sólo posee, bajo la premisa de esa recuperación imposible, una interpretación artística para escrutarlo. Únicamente una hermenéutica de este tipo será capaz de traducir en palabra conocida “aquellos” que no la tiene, dar un sentido a ese sustrato que sin la traducción no lo posee; deviniendo, por otro lado, este gesto estético, su única posibilidad de conocimiento.

El filólogo, en efecto, convertido al final de las disquisiciones filológicas de Nietzsche en un filósofo-artista —dirá el alemán, para dar substancia a nuestra definición—, será ése que conoce poetizando y poetiza conociendo<sup>2</sup>. O lo que es lo mismo: el que poseyendo ya sólo una mirada liberada de cualquier relación epistémica con la realidad, sólo podrá construir su conocimiento en una proyección retórica y eternamente inconclusa. Traducir para la modernidad esa voz profunda, esa verdad filosófica que se esconde tras el lenguaje de los griegos y que ha de ser recuperada como paradigma para la modernidad, sostendremos, en consecuencia, que consistirá para el joven Nietzsche en añadir el recurso de la poetización a la tarea filológica o, si se prefiere, en introducir el arte de la metáfora en el concepto científico<sup>3</sup>. La única forma de conocimiento, por otro lado, que será capaz de asir para el alemán algo más importante que el propio texto a traducir: la vida que refleja.

Sin duda —al menos en la obra editada durante esos años—, pensamos que Nietzsche ejemplificó esta tarea encomendada al filólogo en la obra del artista trágico. Así, podríamos decir que, mediante el tema de la tragedia desarrollado en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche seguramente buscó colmar sus ansias como filólogo por traducir una verdad obscura sobre los griegos, e inducir en los lectores, tal cual pretendiera su catarsis, los nuevos efectos vitales que su visión tendría que

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 7, 19 [62]; *FP*, I, p. 338. Citada en Morey, M (5/5/2011): "Sobre Nietzsche. El filósofo com artista". Ponencia en MACBA (1<sup>a</sup> sesión), Barcelona. Recuperado de <https://www.macba.cat/es/video-morey-sobre-nietzsche-1a-sesion>

<sup>3</sup> Como veremos, a través de su teoría del lenguaje desarrollada durante sus años en Basilea, también el saber científico estará para Nietzsche configurado por metáforas, antropomorfismos y transposiciones arbitrarias, o dicho de otra manera, todo lenguaje —incluyendo al científico— será de naturaleza retórica. No existirá, en definitiva, ningún lenguaje como reflejo adecuado de la estructura del mundo.

implicar más allá de los humanísticos imperantes en su época. Pero esa verdad intuida llamada Dionisos, sentida como dolor y placer primordiales, ligados a una existencia real, trágica, deseada por Nietzsche y “traducida” estéticamente sobre el escenario por Apolo, ¿podía constituir un verdadero contenido filosófico que satisficiese al filólogo riguroso que también quería ser el alemán por entonces? Y en todo caso, ¿cómo traducir —bajo este modelo del filólogo con pretensiones artísticas— esa voz profunda, ese conocimiento que también quisieron expresar los sabios griegos admirados por Nietzsche? ¿Era el *τὸ ἄπειρον* de Anaximandro o el *τὸ ὄν* de Parménides simple retórica redentora? ¿Quisieron trasladarnos éstos una simple manera de sentir y colmar la vida a modo de científicos-artistas, o quisieron expresar una verdad profunda mediante el logos inaugurado por un nuevo personaje, el conocedor?

Visto ahora en perspectiva, Nietzsche es indudable que quiso enfrentarse repetidamente con esos preplatónicos en sus primeros años en Basilea, aunque sostendremos que la óptica que proyectó sobre ellos no pudo ir nunca más allá de considerarlos como artistas de la ilusión. Su mirada filológica sobre los griegos, en consecuencia, siempre girará alrededor de la construcción de una ciencia estética. Esta intuición y esta carencia, si se nos permite la expresión, será la que pensamos que dará sentido al inicio de la obra de Colli. De Nietzsche, el italiano tomará el esquema expresivo dionisíaco-apolíneo desarrollado en la *Geburt*; manteniendo, como veremos, que aquello que se expresa fuera del escenario de la representación constituirá el propio espíritu dionisíaco. Una verdad radical, pero captada ahora místicamente por el conocedor, y que será posteriormente escenificada, comunicada a un plano apolíneo-político. El esquema de los dos impulsos primordiales, por consiguiente, aplicado como polaridad genealógica en la tragedia por Nietzsche, será ahora acomodado al logos de los sabios por parte de Colli. Porque, ¿no serán estas dos potencias que dan sentido a la obra de arte total también el mejor esquema expresivo para dar cuenta de la tarea que hemos encomendado al filólogo en su compromiso con el conocimiento? O dicho de modo más directo: ¿qué hubiera ocurrido si el logos de los sabios griegos se hubiera interpretado como un discurso místico, alusivo, para referirse a otra cosa que a su vez ya no era razón para ellos? ¿Qué hubiera pasado, en definitiva, si el filólogo-artista encontrado en nuestra

definición hubiera devenido un filólogo-conocedor? Esta es la cuestión, como decíamos al principio, que sugerimos como guía para seguir los textos del joven Colli, y todavía la que creemos que nos tendría que ayudar a trazar un camino de tránsito entre esa ciencia estética que dibujo Nietzsche en su juventud y la filosofía de la expresión que encontrará el autor estudiado en nuestra tesis años después.

## 1.1. NIETZSCHE Y EL CENTAURO

### 1.1.1. PRELUSIÓN EN BASILEA

En 1870, y escasos días después de pronunciar una conferencia titulada “Sócrates y la Tragedia”<sup>4</sup> en la universidad de Basilea —institución que recientemente lo ha acogido como profesor de filología clásica—, Nietzsche escribe a su por entonces amigo Edwin Rodhe, aquejado por la recepción que sus palabras han provocado en el público asistente. Interpretaciones equivocadas —según el mismo— y que, a pesar de todo, le han subsumido en un estado de alejamiento respecto a sus compañeros docentes, engendrando en él una soledad sintetizada en un cuerpo de intereses compartidos: «Ciencia, arte y filosofía se funden tanto ahora dentro de mí que algún día voy a parir centauros»<sup>5</sup> —sentencia al final de la epístola.

Que Nietzsche acabaría dando a luz semejante descendencia y que esto le llevaría paulatinamente a alejarse de la enseñanza filológica clásica en la que había sido formado es cosa manifiesta para cualquier lector instruido en su obra posterior. Y, con todo, cabe recordar que en esta fase de gestación del centauro que en el futuro devendrá se halla aún el joven docente en Basilea. Nietzsche, en efecto, había sido educado en su juventud en el método riguroso de la escuela de Pforta<sup>6</sup>, pero, contrariamente a lo esperado, también había optado por descubrirse a sí mismo, durante esos años de educación secundaria, a través de la imagen idealizada que la Alemania neo-helenística había proyectado sobre la Antigüedad clásica. Fue de hecho en ese periodo, y como alumno, cuando se había contagiado de las lecturas de J.W. Goethe y sobre todo de F. Hölderlin: «Cada uno sea a su manera un griego, pero séalo», había aprendido de ellos. Y mientras tanto, había ido creciendo en la

---

<sup>4</sup> Parte de esta conferencia fue reproducida, junto a los contenidos fundamentales de *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, en el texto *Sokrates und die griechische Tragödie*. Basel: Privatdruck, 1871. Reelaboración ampliada en *KGW*, III (2<sup>a</sup> ed.), ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1973, pp. 93-132. En su primera edición de junio de 1871 se publicaría como impresión privada: una edición reducida a 30 ejemplares.

<sup>5</sup> Nietzsche, F.: *Correspondencia*. Volumen II, abril 1869-diciembre 1874. Carta 58. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 123. En adelante, *CO*.

<sup>6</sup> Nietzsche realizó su educación secundaria en *Schulpforta*, institución representativa por entonces de los ideales de la burguesía (*Bildungsbürgertum*) y donde Nietzsche aprendería los fundamentos del método filológico a través de la crítica textual (Cfr. Fragmento 6 [77] en Nietzsche, F.: *Obras completas. Volumen I: Escritos de juventud*. Madrid: Ed. Tecnos, 2016, pp. 89- 114. En adelante, *OC*, II)

Alemania de renacimiento tardío<sup>7</sup>; cabalgando ese centauro modelado a la par por un J.J. Winckelmann que había configurado su cuerpo bajo el ideal de belleza, perfección y armonía de la Grecia Antigua<sup>8</sup>, y un viejo F.A. Wolf, que le había dado su cabeza racional, científica y metódica<sup>9</sup>. Espíritu vital helenizante el que recorre al joven Nietzsche en nuestro punto de partida, traspasado, a pesar de ello, de método riguroso y atención a la minucia. Una disciplina que, poco tiempo antes de la fecha de envío de la carta dolorosa dirigida a Rohde, le había supuesto aún y según sus propias palabras: «Un contrapeso contra [sus] inclinaciones anteriores, cambiantes e inquietas, en busca de una ciencia que se pudiera cultivar con fría racionalidad, con frialdad lógica, con trabajo uniforme, sin empañar el corazón de los resultados.»<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> El renacimiento de la Antigüedad se habría dado en Alemania entre los siglos XVIII y XIX. Este renacimiento, tardío frente al italiano y al de otros países europeos, tomó forma singular mediante el intento de conexión directa con los griegos a través de sus textos artísticos, literarios y filosóficos. Por entonces, los autores alemanes estaban dominados por una conciencia de misión histórica que les impulsaba a sentirse los herederos de la antigua Grecia (Cfr. Mas, S.: *Hölderlin y los griegos*. Madrid: Ed. Visor, 1999).

<sup>8</sup> Los escritos de Winckelmann, dentro de la cultura neohelenística alemana, se presentan más allá de un enfoque puramente erudito. En ellos se persigue a los griegos como modelos para la Alemania moderna que se está configurando. «Los griegos no se limitan a ser para nosotros un pueblo cuyo conocimiento histórico nos sea útil sino que son un ideal» Humboldt, W.: *Werke*, II, 6, ed. Andreas Flitner y Klauss Giel, Stuttgart, 1960-61. «Aquellos que Winckelmann creía descubrir en las estatuas griegas: una noble sencillez (*edle Einfachheit*) y una serena grandeza (*große Stille*), va a ser aplicado por los grandes representantes de la literatura alemana, desde Herder hasta Goethe, pasando por Schiller y Hölderlin, a la apropiación alemana de los textos de la literatura griega. Se consolida así una visión idealizada en la que se subraya la armonía, la serenidad del ideal griego de belleza, y al mismo tiempo de una humanidad plena...» (Ginzo Fernández, A.: “Nietzsche y los griegos” en *Polis Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, pp. 85-135).

<sup>9</sup> «La filología clásica como *Altertumswissenschaft* surgió en la Alemania del siglo XIX en tanto a materialización pedagógica del programa neohumanista humboldtiano, llegando muy pronto a alcanzar un estatuto privilegiado en la escuela y en la Universidad» (Sánchez Meca, D.: “Nietzsche y la filología clásica” en Nietzsche, F.: *OC*, II, p. 23). Pero esta “Ciencia de la Antigüedad”, que era precisamente el nombre con el que designaba el contenido de estos estudios clásicos que abarcaban todos los aspectos del mundo antiguo, incluida la religión, fue convertida a los ojos de Nietzsche y bajo la influencia de los métodos crítico-positivistas de la época, en una ciencia de carácter científico-historicista. «Es más, este historicismo, fascinado por el auge de las ciencias de la naturaleza, no dudaba en rechazar como «sentimental» y «superficial» la visión que del mundo clásico nos había dejado la época de Goethe y de Schiller, insistiendo ahora por el contrario en la creciente recopilación de hechos, en la especialización, en definitiva en una especie de cientificismo muy en la línea de la visión imperante en el siglo XIX» (Ginzo Fernández, A; “Nietzsche y los griegos” cit., p. 91). F.A. Wolf en sus *Prolegomena ad Homerum*, Halis Saxonum, 1795 y exemplificando esta visión, pondría en duda la unidad estética de los poemas homéricos, y su estudio se convertiría en el acto fundacional de este método analítico que tendría que marcar el carácter de la filología en el s. XIX.

<sup>10</sup> Nietzsche, F.: *CO*, 1866.

En efecto, aunque modelados sus intereses juveniles por las artes antiguas como la música, la poesía, o la filosofía<sup>11</sup>, Nietzsche pareció decidido a encontrar en el gremio de la filología clásica de las universidades de Bonn y Leipzig una medicina metodológica ante tanto cabalgar poético y renacentista. Y así, siguiendo las indicaciones de su mentor F.W. Ritschl —uno de los máximos representante de ésta corriente "racionalizadora"<sup>12</sup>—, lograría la habilitación en la universidad de Basilea, como profesor extraordinario, a la sorprendente edad de 24 años<sup>13</sup>.

No es de extrañar, por ello, que la sala del museo de Basilea, lugar elegido el 28 de mayo 1869 para ofrecer su conferencia de inauguración del curso universitario en la que para empezar nos centraremos, quedara completamente abarrotada ante la presentación de tan extraordinario y prometedor filólogo clásico alemán, ni que en su auditorio se encontraran personalidades de la talla de W. Vischer, P. Merian o el mismo Jacob Burckhardt. Tampoco que las palabras de Nietzsche, en esta lección universitaria inaugural, ya expresaran al híbrido centauro de resonancias estéticas griegas y perfil científico mencionado. Ni que, por consiguiente, eligieran tratar sobre la distancia que los estudios de la Antigüedad presentaban verso a una filología que, aspirando a ser el alma del mitológico animal cabalgado por Nietzsche, carecía con todo de una unidad y quedaba desgarrada en direcciones inconexas. Así se pronunciaba al respecto:

---

<sup>11</sup> Cfr. "Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858-1869)" en Nietzsche.: OC, I, pp. 67-103.

<sup>12</sup> Tal como escribe R. Gutiérrez Girardot; «La tendencia inaugurada por Wolf tiene en F.W. Ritschl a su más peculiar y acusado exponente. Ritschl pretende intensificar la orientación científica y afirmar el fundamento riguroso de la ciencia filológica aplicando el método de la investigación inductiva que, en su tiempo, afirmaban con éxito las ciencias naturales» (Gutiérrez Girardot, R.: *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires: Ed. Fudeba, 1966, p. 26).

<sup>13</sup> Nietzsche, efectivamente, por recomendación de Friedrich Wilhelm Ritschl —su profesor en Bonn y Leipzig—, fue nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Basilea sin doctorarse y no habiendo obtenido aún la habilitación. Una situación extraordinaria con la que F.W. Ritschl quiso marcar desde el principio las cualidades de un joven destinado a corearse con la élite filológica alemana de su tiempo. Pero no se ha de olvidar que esta condición, fuera de lo habitual, se debió a la vez a las condiciones de unos estatutos universitarios que, en 1869, exigían en la universidad de Basilea que los docentes universitarios compartieran sus clases con las clases superiores de Bachillerato, cosa que comportaba un trabajo a menudo excesivo que no todos los profesores aceptaban por un largo periodo.

«Hay que admitir abiertamente que la filología vive del préstamo de varias ciencias, y es como una poción mágica extraída de extraños jugos, metales y huesos. Además, oculta en sí misma un elemento imperativo y artístico en el plano estético y ético, que contrasta obstinadamente con la actitud puramente científica. La filología se puede considerar como un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética: historia, en la medida en que quiere comprender, en imágenes siempre nuevas, las manifestaciones de determinadas individualidades populares, captar la ley que domina en el flujo de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto que trata de indagar en el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje; finalmente estética, porque partiendo del ámbito de lo antiguo, estudia la llamada Antigüedad “clásica” con la pretensión la intención de desenterrar un mundo ideal sepultado, y de presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo eternamente ejemplar.»<sup>14</sup>

La filología oficial alemana del siglo XIX presenta, en el momento inicial en que Nietzsche toma la palabra ante sus máximos representantes, una heterogeneidad de saberes difícilmente vinculables a un nombre común, y si su armonización ha sido conseguida alguna vez —nos remarca el joven filólogo— ha sido porque estos saberes se han querido ligar a través de una disciplina pedagógica que sólo ha ofrecido a esta ciencia una serie de valores docentes y elementos formativos preciosos<sup>15</sup>. Valores pedagógicos que, a veces, amparados bajo la mirada cerrada del profesor que se empeña en ofrecer el esquema de una Antigüedad ya superada, se presentan como insuficientes o incluso peligrosos para la verdadera mirada del filólogo que, dirigiéndose al ideal antiguo, tendría que ser la única capaz de comprender

---

<sup>14</sup> Nietzsche, F.: “Homero y la Filología clásica” en OC, II, p. 220.

<sup>15</sup> Se refiere aquí a la *Altertumswissenschaft*, pedagogía general transmitida por el prototipo de filólogo clásico de aquellos tiempos y con la que Nietzsche está a punto de enfrentarse en su entrada a la universidad como profesor. Recordemos que escasos años después esta educación impartida, esa ciencia de la antigüedad será criticada por Nietzsche en su intempestiva *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, bajo la perspectiva de que habría sido la causante de haber convertido el ideal estético de la Antigüedad en una barbaridad sustentada por el método critico-positivo de la filología (Cfr. en nota 9).

«... cómo la espada de la barbarie se cierne sobre la cabeza de todo aquel que pierde de vista la indecible sencillez la noble dignidad de lo helénico, cómo ningún progreso de la técnica y de la industria, por muy brillante que sea, ningún reglamento escolar, por muy adecuado que resulte a los tiempos, ninguna formación política de las masas, por muy completa que sea, nos puede proteger de la maldición de las ridículas y escíticas aberraciones del gusto, y de la aniquilación de lo clásico por obra de la cabeza terrible y bella de las gorgonas.»<sup>16</sup>

No ha sido armonizada aún esta naturaleza centaurina del filólogo que Nietzsche hace suya desde el primer momento. La filología sigue escindida a pesar de esa mirada totalizadora en que quiere ser proyectada, y en la que la definición como Ciencia de la Antigüedad que de ella nos ofrece F.A. Wolf, en tanto a «la interpretación de todas las manifestaciones del espíritu de un pueblo», ha de lidiar aún con el espíritu contrapuesto de varias disciplinas en la Alemania del s. XIX. Y es que es cierto que Nietzsche parece valorar aún en su primer discurso en Basilea a esa ciencia que precisa de un conocimiento riguroso de las leyes gramaticales, semánticas y lingüísticas; de la investigación de todo fenómeno ligado a una comunidad histórica. Pero no es menos cierto que ese conocimiento, para él, deviene por entonces sólo el gozne que abre una puerta, y cuyo impulso para empujarla tiene que venir de otro lado<sup>17</sup>. Es decir, del lugar donde se encontraban también disciplinas como la Arqueología Clásica que, siguiendo a Winckelmann, aún veía en la Historia del Arte Griego el fundamento de una teoría de la belleza sobre el que proyectar la modernidad; o el espíritu de la Historia Antigua, plasmado mediante sus mitos en toda una literatura de corte vitalista; o, aún más, en el cultivo de una Egiptología que en Alemania contemplará su origen en Alexander Von Humboldt. Se produce, de esta manera:

---

<sup>16</sup> Nietzsche, F.: “Homero y la filología Clásica” cit., p. 221.

<sup>17</sup> Cfr. Antoranz, S.: “Nietzsche y los enemigos de la filología” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, 2014, pp. 283-290.

«... la extraña sinergia entre el saber del especialista y la necesidad de conocer y usar correctamente sus herramientas, frente a la intuición que puede brindar el reflejo que el arte establece sobre las formas de vida, o dicho de otro modo, la concepción filosófica que la Antigüedad tenía sobre su propio mundo.»<sup>18</sup>

El peligro que nos traslada Nietzsche mediante su discurso consiste, a resultas, en caer en un tipo de erudición filológica inerte para la vida e incapaz también de reconocer la pluralidad de lo humano. Y es que corre en este juego filológico, y por debajo de los pliegues de la piel del centauro, un elemento común que en el fondo produce el desgarro de su naturaleza, y es ese modelo de vida antiguo que se pretende alcanzar, pero que el arte nos dice que tiene que ser vivido, mientras que la ciencia nos dice que tiene que ser estudiado. El filólogo clásico, efectivamente, por un lado, debe colocarse frente a la Antigüedad con los ojos históricos del científico que intenta reducirla a concepto o, quizás, con los del naturalista que compara formas lingüísticas tratando de someterlas a la ley morfológica. Pero, de este modo, ¿cómo no perder el aroma maravilloso del ambiente clásico y vital que se pretende hacer revivir —se pregunta Nietzsche?

Precisamente por ello tal vez resuenen, en la conferencia en la que nos hemos adentrado, las voces lejanas de los leídos por Nietzsche; Schiller, Goethe o Lessing que, afectados por la fuerza transformadora de ese ideal helénico, se oponen a los filólogos que ahora en Basilea escuchan a uno de sus más jóvenes representantes; acusándolos de aniquilar ese ideal mediante un conocimiento que lo da por superado.

Es entre esta heterogeneidad de posiciones que el joven aspirante a una nueva filología se siente ahora incómodo y toma una prudente distancia:

«Todo el movimiento científico-artístico de estos singulares centauros marcha con una fuerza tremenda, pero con una lentitud ciclópea, para colmar esa brecha ante la Antigüedad ideal —que quizás no es más que la más bella flor de la añoranza germánica del sur— y la antigüedad real; con ello la filología clásica no aspira a otra

---

<sup>18</sup> Antoranz, S.: “Nietzsche y los enemigos de la filología” cit., p. 287.

cosa que a la perfección final de su propia esencia, al completo desarrollo y unidad de sus impulsos fundamentales al principio hostiles y sólo unidos por la fuerza.»<sup>19</sup>

En el fondo, leyendo la carta de presentación del joven Nietzsche ante la carrera docente universitaria que le espera, nos parece que ésta no tiene más intención que acogerse a la esperanza de una reconciliación para su propia naturaleza filológica desgarrada. Y ante esta sospecha, la cuestión homérica elegida como tema y ejemplo de su conferencia sólo habrá de mostrar la dialéctica que recorre la heterogeneidad arrastrada hasta el momento.

¿Existió verdaderamente el *individuo* genial al que admirar tras las obras de la *Ilíada* y la *Odisea*? ¿Fueron estas obras constituidas por la poesía que recogía el espíritu de un pueblo? Así reza la cuestión homérica, largamente discutida y recuperada para la modernidad por Wolf en sus *Prolegomina*<sup>20</sup>, y a la que el filólogo, en época de Nietzsche, aún puede enfrentarse de dos maneras: o vinculando a cierta personalidad la paternidad de la obra y convirtiendo, de este modo, a Homero en una especie de genio individual al estilo aristotélico; o atribuyendo esa paternidad a una corriente continua, desarrollada a lo largo de siglos de recitación oral y plasmada en un impulso artístico popular en el que el artista sería un simple médium<sup>21</sup>. Y sin embargo, para el joven filólogo, que tiene que sobrevivir a la paradoja planteada en este mundo académico que recientemente lo ha acogido, no parece que pueda existir verdadera oposición; la poesía popular escrita bajo el término homérico necesita del

---

<sup>19</sup> Nietzsche, F.: "Homero y la filología Clásica" cit., p. 222.

<sup>20</sup> El debate sobre la cuestión homérica, abierto ya por los gramáticos, volvió con fuerza a comienzos del siglo XIX, cuando precisamente Wolf, en sus *Prolegomina ad Homerum*, cuestionó la unidad de los poemas homéricos, dando a entender que éstos se habrían formado a partir de poemas orales menores compuestos en épocas diferentes y refundidos en un solo texto alrededor del siglo VI a. C (supuestamente en el momento en que el tirano Pisistrado habría designado una comisión de personas instruidas para reunir los poemas de Homero y fijar un texto único). Esta teoría se avenía bien con la creencia del Romanticismo en un *volksgeist*, "genio o espíritu del pueblo" que, contra la genialidad creativa de una individualidad, buscaba al autor colectivo y anónimo de una poesía nacional.

<sup>21</sup> En palabras de F. Schlegel «Se dio allí [en Grecia] una fuente inagotable de poesía susceptible de infinitas formas, una poderosa corriente de representación donde una ola de vida bate rugiendo sobre la otra, un mar calmo donde la plenitud de la tierra y el resplandor del cielo se reflejan amigablemente. De igual modo que los sabios buscan el comienzo de la naturaleza en el agua, así también la más antigua poesía aparece en forma fluida» ((Schlegel, F.: "Diálogo sobre la poesía" en *Poesía y Filosofía* (pp. 101-102). Traducción y edición de Diego Sánchez Meca. Madrid: Alianza, 1994)).

individuo que la transmita, y a pesar de ello, Nietzsche no puede creer que ese individuo sea Homero. Así lo expresa:

«A aquella época que inventó las innumerables fabulas homéricas, que dio vida a la contienda entre Homero y Hesíodo, que consideró homérica toda la poesía del ciclo, no percibía, cuando pronunciaba el nombre de "Homero" una singularidad estética, sino una singularidad material.»<sup>22</sup>.

Pero,

«... desde los tiempos de Pisistrato<sup>23</sup>, el proceso evolutivo sorprendentemente rápido del sentimiento griego de belleza permitió percibir de una manera cada vez más clara las diferencias de valor estético de aquellas epopeyas [...] En este proceso de selección estética el concepto de Homero se restringió cada vez más: el antiguo significado material de Homero como padre de la poesía heroica se transformó en el significado estético de Homero como padre del arte poético en general y, al mismo tiempo, en su prototipo inalcanzable. A esta transformación le acompañó una crítica racionalista, que tradujo al prodigioso Homero en un poeta posible que hizo valer las contradicciones materiales y formales entre aquellas numerosas epopeyas contra la unidad del poeta, y quitó poco a poco de los hombros de Homero aquel pesado fardo de las epopeyas cílicas.»<sup>24</sup>.

De esta manera, Homero, que surgió como una singularidad material, una personalidad artística como la de Orfeo, Eumolpo o Dédalo, sólo puede ser considerado, sin embargo, y tras el transcurso del tiempo y sus interpretaciones, como un "nombre" por el filólogo clásico. Nos encontramos, a resultas, ante un problema estético. Según Nietzsche, deberíamos seguir hablando de Homero como del espíritu de un pueblo, pero espíritu cercano a una especie de voluntad instintiva

---

<sup>22</sup> Nietzsche, F.: "Homero y la filología Clásica" cit., p. 229.

<sup>23</sup> Cfr. en nota 20.

<sup>24</sup> Nietzsche, F.: "Homero y la filología Clásica" cit., p. 229.

y expresiva cuyas fuerzas habrían generado una serie de cánones interpretativos a través de ese nombre citado. Un nombre, por supuesto, que la filología no habría creado, pero sobre el que estaría condenada a proyectar su propia imaginación, su propio juicio estético.

De esta suerte, para el Nietzsche que está a punto de tomar plaza en la universidad de Basilea, el gesto imaginativo del filólogo ya es un elemento indispensable para su interpretación del pasado. Es decir, la realidad histórica de la Antigüedad que querrá traducir no podrá ser conocida en sí, pues ésta quedará enterrada, "indescifrada" bajo la multiplicidad de numerosos pasados<sup>25</sup>. ¿Qué podrá ser, entonces, un nombre como el de Homero para él? Acaso ese ideal buscado por la modernidad, que pasará, por tanto, a ser un componente básico en una acción humana que ahora necesitará de ilusiones y engaños para motivarse<sup>26</sup>.

### 1.1.2. LA TAREA ENCOMENDADA AL FILÓLOGO POR NIETZSCHE

Nietzsche no condenó el conocimiento clásico del filólogo durante los años en que enseñó en la universidad de Basilea. ¿Qué habría sido Homero sin las enseñanzas de Wolf? Sin duda, como nos decía aún en su discurso de prelusión:

«Un buen anciano, en el mejor de los casos conocido bajo la etiqueta de "genio de la naturaleza", en todo caso el hijo de una época bárbara, llena de ofensas al buen gusto y a las buenas costumbres.»<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> «Una retrospectiva muy precisa nos lleva a la comprensión de que somos una multiplicidad de numerosos pasados», dice Nietzsche en su fragmento póstumo *KS4* 8, 3 [69]; *FP*, II, p. 59; lo que significa que lo que somos no se lo debemos a un simple origen, sino a un conjunto de tradiciones que es imposible revertir.

<sup>26</sup> Sánchez Meca, D.: "Nietzsche y la filología clásica", cit., p. 35.

<sup>27</sup> Nietzsche, F.: "Homero y la filología Clásica" cit., p. 230.

Y es que para él, al menos durante sus años de docencia, siempre tendría que ser importante esa labor de topo<sup>28</sup> a la que se tuvo que enfrentar como filólogo, con el fin de desenterrar, mediante una exigente búsqueda arqueológica por documentos y fuentes, una imagen no adulterada de lo griego. Las bases de esta metodología histórica, sin duda, Nietzsche se las debía a Ritschl<sup>29</sup>. Pero ¿cuál podía ser entonces el peligro —ya señalado en su prelación— de ese conocimiento racional y científico que pretendía recuperar ese mundo ideal de la Antigüedad enterrado a lo largo de los siglos, y que se había impuesto como modelo educacional global en la época de Nietzsche? Pues que la exclusividad de su gesto, pasivo al querer simplemente copiar mediante el conocimiento exhaustivo esa civilización extinguida, le llevase precisamente a la improductividad de su propia cultura. Nietzsche decía al respecto:

«Contra la filología como ciencia no habría nada que decir. Pero los filólogos son también educadores: he ahí el problema. Y es por esa razón por la que esta ciencia debe comparecer ante un tribunal más alto. ¿Existiría la filología aun si los filólogos no constituyesen un cuerpo docente?»<sup>30</sup>

Ya hemos insinuado anteriormente la importancia de la *Altertumswissenschaft* como modelo educativo dentro de la modernidad alemana. Estos estudios clásicos habían sido promovidos por el mismo Estado y, del mismo modo, habían contribuido a crear una serie de profesionales —en su mayoría docentes universitarios y profesores de instituto— cuya tarea había sido fomentar la recuperación de un modelo clásico visto, en este caso, como paradigma de una humanidad ideal a imitar por la modernidad. ¿Pero de qué servían estos eruditos del

---

<sup>28</sup> «Ahora que puedo volver a ver de cerca la hormigueante ralea de filólogos de nuestros días, ahora que tengo que contemplar cada día todo este movimiento de topos, con los carrillos llenos, contentos de haber atrapado un gusano...» (Carta de Nietzsche a Rhode del 20 de noviembre de 1868 en Nietzsche, F.: *CO*, Vol. I, junio 1950- abril 1969. Carta 601, pp. 550-551).

<sup>29</sup> El método crítico que el profesor Ritschl enseñaba partía del dogma de que todos los textos transmitidos por la Antigüedad clásica estaban adulterados de una u otra forma. Debido a ello, la tarea de la filología era —según él— restablecer el texto original en su autenticidad por medio del cuidadoso estudio de todos los textos y manuscritos, la investigación de las circunstancias de la época y el conocimiento pleno de la obra del autor.

<sup>30</sup> Nietzsche. F.: *KSA* 8, 3 [3]; *FP*, II, p. 45.

latín y el griego —se debía preguntar Nietzsche— si sumidos entre sus libros polvorrientos y ante los pupitres eran incapaces de fomentar entre los jóvenes el deseo de experimentar por ellos mismos lo que esos clásicos habían descubierto por sí mismos? He aquí porque nos encontraríamos ante una carencia de corte pedagógica denunciada ya por Nietzsche en sus primeros años en Basilea: el filólogo clásico no debería estar exclusivamente preparado únicamente para

«... penetrar en el sentimiento del que surgen las admirables creaciones de la cultura griega —su arte, su política, su religión—, sino que debería ser capaz de dar a su interpretación una expresión y una eficacia que estuviesen a la altura de lo que debe decir.»<sup>31</sup>

Es en la *Enciclopedia de la filología clásica*<sup>32</sup> donde, cabalmente, se recogen los apuntes de las lecciones que Nietzsche impartió en el semestre del verano de 1871 en la Universidad de Basilea, y de los que podemos extraer las condiciones dictadas según el mismo para convertirse en un supuesto filólogo. En primer lugar, señala la inclinación pedagógica; en segundo lugar, la afición a la Antigüedad; y, en tercer lugar, el deseo puro de saber. Pero para cumplir los tres requisitos, este filólogo, también a la vez

«...tiene que acercarse a la Antigüedad desde tres puntos de vista: 1. Es necesario que llegue a ser internamente receptivo a ella; 2. Tiene que ser educado por la Antigüedad para hacer posible que su educación pueda, a su vez, aprovechar a otros; 3. Tiene que dedicarse a la Antigüedad como erudito para familiarizar a la juventud con el espíritu científico»<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Sánchez Meca, D.: "Nietzsche y la filología clásica" cit., p. 30.

<sup>32</sup> Nietzsche, F.: "Enciclopedia de la Filología clásica: Cómo se llega a ser un filólogo (1870-1971)" en *OC*, II, pp. 297-312. Este texto incluye partes de las lecciones impartidas por Nietzsche en Basilea en el semestre de verano de 1871.

<sup>33</sup> Nietzsche, F.: "Enciclopedia de la filología clásica" cit., p. 299.

Eso es; como hombre, como pedagogo y como erudito es como tiene que aproximarse el filólogo a la Antigüedad. Lo que supone, por encima de todo, dejar que la Antigüedad penetre en él, aunque experimentando, por otro lado, su diferencia respecto a ella. La tarea del filólogo —según Nietzsche—no tendría que consistir en imitar a los griegos<sup>34</sup>, sino en articular un paradigma intempestivo para la propia modernidad basado en el conocimiento de esa clasicidad. De hecho:

«Pretender hallar en los griegos los valores del mundo actual, a fin de dotarlos de un respaldo incuestionable y de una durabilidad sempiterna, no constituye sino "una huida de la realidad hacia los antiguos". En lugar de ello habría que partir más bien de la "comprensión del sinsentido moderno y volver la vista atrás", para aprender de los griegos la manera en que éstos supieron organizar el caos de una multiplicidad de fuerzas irreductibles en conflicto, promoviendo una cultura saludable.»<sup>35</sup>

Pero no solamente en la pasividad del docente para activar una acción educativa apropiada a los tiempos encontramos la crítica ejercida por el joven Nietzsche a la cultura universitaria de su tiempo. Pues también se extendía ésta a denunciar que su máximo representante, el filólogo académico, se esmeraba por entonces en proyectar sobre la vida de los griegos su propio modelo imperante, es decir: el humanista. Y es que el Nietzsche que pocos años después de su entrada en la universidad escribiría las *Consideraciones Intempestivas*, ya situaba los pilares del clasicismo griego que se enseñaba en las facultades oficiales de filología sobre la base de un alejandrismo. Esta distorsión —según el mismo— es la que habría fundamentado históricamente la visión racionalista y optimista que por entonces se tenía de la Antigüedad. Por otra parte, el cristianismo habría supuesto una influencia de tipo moral para este modelo, capaz de castrar los instintos esenciales del carácter

---

<sup>34</sup> «Imitación de la Antigüedad: ¿no es éste, a fin de cuentas, un principio refutado? Huida de la realidad a los antiguos: ¿no se falsea así la concepción de la Antigüedad?» Nietzsche, F.: *KSA* 8, 3 [16]; *FP*, I, p. 49.

<sup>35</sup> Barrios, M.: "Friedrich Nietzsche, 1875-1882: la metamorfosis de un espíritu libre" en *FP*, II, p. 18.

griego, ocultos bajo la imagen proyectada por esta educación de tendencias neohumanistas. Como resultado de esta simbiosis se tenía esa *Altertumswissenschaft*, esa "ciencia de la Antigüedad" —verdadera reina de las humanidades— que se había otorgado el poder de educar al hombre moderno burgués<sup>36</sup>.

Pero la pregunta es entonces: ¿qué debería desenterrar de los griegos la figura del filólogo que se debatía entre las meditaciones de Nietzsche? Pues precisamente eso que no podía ser enseñado mediante las metodologías científico-históricas. Ese sustrato intempestivo, patológico, que, según su ya por entonces admirado Jacob Burckhardt, sólo permitía mirar al ser humano como a ese ser que sufre, se esfuerza, y actúa como él es, ha sido siempre y será. Una interioridad que, por otro lado —según el autor de *Historia de la cultura griega*<sup>37</sup>—, estaba poblada de valores antitéticos respecto a los que se respiraban por entonces en Basilea.

«Es tan difícil compenetrarse mínimamente con los sentimientos de la Antigüedad, que deberíamos ser capaces de aguardar hasta conseguir escuchar algo. Lo humano que nos muestra la Antigüedad no ha de confundirse con lo Humano. Hay que recalcar con fuerza esta antítesis, pues la filología enferma cuando se pretende introducir de soslayo lo Humano; sólo se atrae a los jóvenes hacia ella para que se Humanicen [...] Lo humano de los helenos consiste en una cierta ingenuidad en la que el hombre, el Estado, el arte, la sociedad, el derecho militar y el derecho internacional, las relaciones sexuales, la educación y los partidos políticos se manifiestan en ellos como lo puramente humano [...] pero con un desenmascaramiento e inhumanidad tales en su caso, que resulta algo imprescindible, por su carácter instructivo.»<sup>38</sup>

Para Nietzsche, en consecuencia, eran los valores trágicos de la existencia griega rescatados por Burckhardt —la crueldad, la envidia, el impulso tiránico, la rivalidad constante, el placer de fabular, la falta de moderación o el

---

<sup>36</sup> Sánchez Meca, D.: "Nietzsche y la filología clásica" cit., pp. 31-32.

<sup>37</sup> Burckhardt, J.: *Griechische Kulturgeschichte*. Berlin: W. Speman, 1898-1901.

<sup>38</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 8, 3 [12]; *FP*, II, p. 48.

apasionamiento— los que componían el sentido a desenterrar de la Antigüedad. Y sin embargo, ese conocimiento —como ya hemos mencionado— no podía ser conquistado mediante los métodos que el alemán había aprendido en la universidad. Se necesitaba, en primer lugar, un método de tipo filosófico que permitiese interpretar ese fondo oculto de los griegos como una serie de paradigmas con los que enfrentarse y juzgar la propia cultura y, en segundo lugar, uno de tipo artístico que ayudara a crear una nueva cultura. Nietzsche concluye en sus fragmentos póstumos escritos entre verano de 1872 y principios de año de 1873:

«Para oponerse a la historiografía icónica y a las ciencias naturales se requieren enormes fuerzas artísticas. ¿Qué debe hacer el filósofo? Acentuar en medio de este hormigüeo el problema de la existencia, y en general los problemas eternos. El filósofo debe conocer lo que se necesita y el artista debe crearlo. El filósofo debe sentir de la manera más intensa el dolor universal; de la misma manera que cada uno de los antiguos filósofos griegos expresa una necesidad allí, en esa falla, introduce él su sistema. Construye él su mundo dentro de esa falla. Hay que reunir todos los medios con los que se pueda salvar al hombre para el sosiego: Ahora que las religiones se están extinguiendo.»<sup>39</sup>

### **1.1.3. EL FILÓLOGO CONCEBIDO COMO ARTISTA: UNA TEORÍA DE LA ILUSIÓN**

Uno de los requisitos indispensables para la reconciliación de la figura del centauro que Nietzsche persigue durante sus años en Basilea pasa por la armonización entre las distintas partes que forman su idiosincrasia filológica. O sea: la filosofía y el arte. Y con esta pretendida armonización ya se estará insinuando, en consecuencia, que el arte y la intuición estética también deberán constituir, para él, modos de conocer la realidad más allá de los científicos. Nos atreveríamos a decir al respecto que una línea fundamental del pensamiento del alemán comprendida entre

---

<sup>39</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 7, 19 [23]; *FP*, I, p. 329.

el periodo de 1969 —año en que elabora su texto, *Sobre el origen del lenguaje*<sup>40</sup>— y el verano de 1973 —donde cierra su introducción del *Libro del filósofo*<sup>41</sup>— se constituiría en la tentativa, desde un punto de vista gnoseológico, de reconciliar esta escisión. Para empezar, mediante el análisis del instinto estético como algo ligado a las profundidades del inconsciente; posteriormente, relacionando esa visión estética con al aparato expresivo simbolizado en los impulsos de Dionisos y Apolo; y finalmente, a partir del intento de instaurar una teoría de esa misma expresión a través de la retórica. Todas estas posibilidades, a resultas, supondrán intentos durante estos años de armonizar los extremos señalados; el de una filosofía ligada al conocimiento de la realidad y el de un arte cuya creación tendría para Nietzsche, en general, la función de transformarla. Sin embargo, y sin obviar sus diferencias, creemos que también todos estos intentos tendrán un punto en común; que serán ideados, finalmente, bajo el presupuesto de una teoría de la ilusión que tendrá como objetivo justificar la supremacía del arte sobre el conocimiento y, con ello, reconciliar la figura del filólogo en una de tipo artístico.

Si miramos al principio de este camino, en 1969, encontramos ya en el texto *Sobre el origen del lenguaje* un interés por conectar todo conocimiento a su posibilidad expresiva: «Todo pensar consciente es posible sólo con la ayuda del lenguaje [...] Los más profundos conocimientos filosóficos se hallan ya dispuestos en el lenguaje»<sup>42</sup>. Aunque esta expresividad, encadenada en consecuencia a un proceso de tipo lingüístico —según Nietzsche—, surja de un proceso inconsciente o instintivo que, si no se reconoce como tal, puede llegar a subvertir el mismo valor filosófico de este conocimiento:

---

<sup>40</sup> Nietzsche, F.: “Sobre el origen del lenguaje” en OC, II, pp. 819-821.

<sup>41</sup> *El libro del filósofo* fue un proyecto inacabado cuyas primeras referencias encontramos en las cartas que Nietzsche dirigió a E. Rhode el 20-21 de noviembre de 1972 y el 6 de abril de 1873. A partir de éstas, este libro tenía que presentar una línea de continuación respecto a los contenidos ya abiertos con *El nacimiento de la tragedia*, y cuyos trazos generales encontramos en el texto póstumo que, bajo el título *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche tan solo leería a Wagner, y sin llegar a publicarlo, en la primavera de 1873. Por otro lado, el alemán había previsto una introducción para *El libro del filósofo* que, precisamente, es el texto que nos ha llegado con el título *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

<sup>42</sup> Nietzsche, F.: “Sobre el origen del lenguaje” cit., p. 819.

«El desarrollo del pensamiento consciente es perjudicial para el lenguaje. Decadencia con el desarrollo de la cultura. La parte formal, en la que se encuentra precisamente el valor filosófico, se resiente [...] No queda, por tanto, sino considerar el lenguaje como fruto del instinto, como en las abejas o en las hormigas, etc. El instinto sin embargo, no es el resultado de una reflexión consciente, no es la simple consecuencia de la organización corporal, no es el resultado de un mecanismo situado en el cerebro, no es el efecto de algo que le viene al espíritu de fuera, extraño a su esencia, sino que es la obra más propia del individuo o de una colectividad, algo que surge del carácter.»<sup>43</sup>

La oposición entre pensamiento consciente y lenguaje inconsciente parece tomar forma, entonces, como una tensión que se practicaría en terreno similar al que también jugarían el conocimiento epistémico y el estético para Nietzsche durante esos años; tomando su concepción del lenguaje, en este caso, la parte creativa que posteriormente otorgará al arte en el *Nacimiento de la Tragedia*, como veremos más adelante. Esta tendencia a priorizar la creatividad inconsciente del lenguaje —poniéndola como rasgo esencial de la obra humana— frente a un conocimiento consciente que, progresivamente, será concebido por Nietzsche como forma conceptual o abstracta —como reflejo de la realidad, y por tanto, como una consecuencia degradada de esa misma creatividad—, la podemos confirmar centrándonos en el contenido del texto fundamental que Nietzsche elaboró para dirimir sus cuestiones retóricas. Nos referimos al *Darstellung der Antiken Rhetorik*<sup>44</sup>, obra habitualmente designada como *Curso de retórica* y que supondría, como es sabido, la base de la teoría del lenguaje que el alemán desarrollaría a partir de 1872, y por muchos considerada como un verdadero giro retórico en su pensamiento. Aquí, ciertamente, la concepción del lenguaje, en tanto fuerza artística inconsciente, substituirá progresivamente el interés anterior de Nietzsche por el simbolismo artístico —principalmente el musical desarrollado en la *Geburt*—. Y la palabra, en

<sup>43</sup> Nietzsche, F.: “Sobre el origen del lenguaje” cit., p. 819.

<sup>44</sup> El texto original no poseía título y sus primeras siete secciones fueron publicadas en las ediciones GOA de 1912 y MU de 1922 (Cfr. en esta tesis, punto 2.3.2: “Breve historia sobre la edición de los *Nachlass*”). Posteriormente fue publicado en Nietzsche *Werke. Kritische Gesamtausgabe, II*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995, pp. 413-502. Traducido al español en Nietzsche, F.: “Descripción de la retórica antigua” en *OC, II*, pp. 823-883.

este tránsito, pasará a devenir, más que un símbolo objetivo de la realidad, una imagen o una metáfora para referirse a un innombrable. Es decir: un "utensilio" capaz de transferir o traducir algo dado previamente a nuestro pensamiento, sin poseer "esto"<sup>45</sup> ninguna semántica predeterminada.

¿Por qué el interés de Nietzsche se centra en el desarrollo de esta concepción ligada a un análisis de la retórica? Pues porque será precisamente en las figuras de la retórica, los tropos — como la metáfora o la metonimia —, donde el alemán encontrará no sólo las formas o giros posibles para el discurso, sino la verdadera estructura que permitirá la formación del lenguaje. Dice el alemán al respecto:

«No es difícil probar a la luz clara del entendimiento, que lo que se llama retórico, como medio de un arte inconsciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje. No hay ninguna "naturalidad" no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar, el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama "retórica", es al mismo tiempo la esencia del lenguaje.»<sup>46</sup>

El lenguaje, al igual que la retórica, tiene para Nietzsche una relación mínima con lo verdadero en esos años. Se empareja de esta manera su concepción del lenguaje a un modelo artístico que describe una actividad inconsciente, creativa, donde las palabras no juegan sólo a recrearse en las distintas figuras retóricas que permite el lenguaje partiendo de unos significados preestablecidos, sino que la palabra en sí, desde el inicio, está vacía, o ella misma es la figura que permite crear su propio sentido. El lenguaje, en definitiva, deviene retórico para Nietzsche porque toda palabra es simplemente una metáfora para referirse a algo que no es una esencia;

---

<sup>45</sup> Un "X", como dirá en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* equiparable a "la cosa en sí", «totalmente inaprehensible [...] y en absoluto deseable para el creador del lenguaje» (Nietzsche, F.: *WL*, I; *OC*, I, p. 621).

<sup>46</sup> Nietzsche, F.: "Descripción de la retórica antigua" cit., 831.

algo que no está constituido previamente como objeto y que, por consiguiente, sólo se puede captar por impulsos.

«El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos: él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen.»<sup>47</sup>

Así, la concepción de la expresión que tiene Nietzsche durante sus años juveniles parece incidir constantemente en el abismo insalvable que se da entre el mundo como realidad y el lenguaje que lo permite. ¿Cuál es el único medio que tenemos entonces para expresar la realidad del mundo? Pues el que nos permite la "herramienta" que nos ofrece el cuerpo, o dicho alternativamente, el fundamento fisiológico que originará en primer lugar las imágenes. Únicamente estas últimas permitirán posteriormente a los hombres crear palabras que generaran a la vez, y mediante su uso reiterado, conceptos: «Lo primero sería el sentir, luego la creación de imágenes y por último la actividad de pensar»<sup>48</sup>. Este proceso, efectivamente, será resultado de una doble *Übertragung*, entendida en el sentido de una transferencia o transposición. Un proceso que quedará excelentemente sintetizado, en sus primeros pasos, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

«¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar a una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! ¡Segunda metáfora! Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva.»<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Nietzsche, F.: "Descripción de la retórica antigua" cit., 831.

<sup>48</sup> De Santiago Guervós, L.E.: "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica" en Nietzsche, F.: *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000, p. 46.

<sup>49</sup> Nietzsche, F.: *WL*, I; *OC*, I, p. 621.

Sabemos que esta teoría sobre el origen del lenguaje se la debía Nietzsche, en gran medida, a su lectura del libro de G. Gerber *Die Sprache als Kunst*<sup>50</sup>. Pues allí se reivindica, en la misma línea, que la naturaleza más propia de las palabras es ser trópica. Es decir, que contra el error de pensar que las palabras significan siempre lo mismo, éstas, en contrapartida, sólo pueden ofrecernos una imitación conseguida mediante la analogía. Ésta semejanza, similitud o parecido, por consiguiente, devendrá la única capacidad que tendrá la palabra para remitirnos a la imagen que nos querrá transmitir<sup>51</sup>; un "juego" conseguido a partir en una "doble metaforización" que acaba equiparando, al final, el mismo proceso de formación de la palabra y su resultado<sup>52</sup>.

El lenguaje, según Gerber, no puede representar las cosas en su esencia porque no hay ninguna regla analógica que nos permita llegar a una referencia unívoca. Disponemos sólo de analogías existentes como saltos expresivos y la metáfora, por ello, constituye el brinco originario que salva el abismo entre dos

---

<sup>50</sup> Gerber, G.: *Die Sprache als Kunst*. Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung, 1871.

<sup>51</sup> Dice Nietzsche al respecto: «La imitación presupone una recepción y luego la transposición continuada de la imagen recibida en mil metáforas, todas actuando. Lo análogo» (*KS*47, 19 [226]; *FP*, I; p. 371).

<sup>52</sup> Gerber, con el que Nietzsche coincide en su teoría del lenguaje con algunos matices, describe las siguientes fases del desarrollo del lenguaje: Cosa en sí- impulso nervioso- sensación-sonido (imagen externa)- representación (imagen interna)- raíz- palabra- concepto. «Partiendo de la cosa en sí, se produce un impulso nervioso, que provoca una sensación, que a su vez se transforma en sonido, que es la imagen (*Bild*) externa de una sensación. Al agrupar las distintas observaciones particulares sobre la cosa se forma la representación (*Vorstellung*), que es una imagen interna de la sensación, Aquí, según Gerber, entra el hombre en el ámbito del arte, pues la producción de la representación está marcada por la libertad. La representación cambia el carácter del sonido y se origina la raíz en la ciencia del lenguaje. Estas primeras fases muestran ya que el lenguaje no puede representar las cosas en su propia esencia. El sonido es una imagen de la sensación y esta imagen no es un doble de lo representado: primero porque la reproducción tiene lugar en otro material; segundo, porque la imagen no es capaz de expresar lo individual de la sensación. Siguiendo este proceso, la formación de las palabras surge, según Gerber, de la necesidad de poder determinar el significado de la raíz en orden al hablar y al conocer. Pero en el desarrollo de la palabra el espíritu humano ejerce una nueva actividad: une las representaciones y fija los límites, de tal manera que llega a tomar conciencia de que las representaciones son sus representaciones y de que las palabras no tienen relación inmediata con las cosas, sino que son signos de sus propias representaciones. En esta fase tiene lugar también el concepto abstracto» (De Santiago Guervós, L.E.: "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica", cit., p. 44). Por su parte, la teoría del lenguaje de Nietzsche se diferencia de la de Gerber en que el primero coloca la primera transposición ya entre la cosa en sí y la excitación nerviosa; «situá la primera metáfora en el inicio perceptivo del proceso, desalojando, por tanto, la inmediatez de la excitación» (Cfr. Crawford, C.: *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlín: Walter de Gruyter, 1988, p. 208). ¿No supone esto una radicalización del mismo proceso?

esferas completamente diferentes; una pируeta que no se podrá sustentar, a sabiendas, sobre ningún criterio de certeza. En definitiva, no existen significados propios a los que referirse según Gerber, y para Nietzsche esto se traducirá en que «no existe un lenguaje de la verdad que pueda ser empleado como elemento regulativo, sino sólo un lenguaje como estructura de artificios puramente retóricos»<sup>53</sup>.

¿Pero que podrá representar entonces para Nietzsche "un concepto" durante esos años? A sabiendas — siguiendo la propia apología de su visión— una realidad de tipo metafórica, por supuesto — como toda palabra—, pero degradada también en el tránsito a la universalización que implicará:

«Pensemos un poco más en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, como recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto "hoja" se ha formado prescindiendo arbitrariamente de esa diferencias individuales, olvidando lo que las diferencia, lo que suscita la idea de que en la naturaleza, además de hojas, hubiese que fuese "la hoja", una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujada, calibradas, coloreadas, onduladas, pintados pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial. De un ser humano decimos que es honrado, y preguntamos: "¿Por qué ha obrado hoy tan honradamente?". Nuestra respuesta suele ser como sigue: "Por su honradez". ¡La honradez! Lo que de nuevo quiere decir: la hoja es causa de las hojas.»<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Sánchez Meca, D.: "Nietzsche y la filología clásica" cit., p. 67.

<sup>54</sup> Nietzsche, F.: *WL*, I; *OC*, I, p. 623.

El concepto, según lo dicho por el alemán, es una palabra que ha olvidado su calidad metafórica, que, saltando las fronteras entre las distintas esferas que sólo la transposición ha logrado superar, ahora tiende a identificarse con las cosas mismas. Una herramienta que todo conocimiento adopta y que, pese a todo, está constituida mediante la identificación de lo no-ídntico, es decir, cuya función «categoriza, objetiva y generaliza, porque deduce de una mera señal la esencia completa de las cosas. Es el resultado de un proceso de simplificación, que totaliza una parte por el todo y trabaja como una sinécdoque»<sup>55</sup>. Pero no sólo eso, porque el concepto opera también como otra figura retórica, en este caso la metonimia. Ésta última ejecuta un cambio semántico a través del cual se sustituye un término por otro según la relación de causa-efecto. En otras palabras: «Los abstracta provocan la ilusión de que ellos son la esencia [...] la causa de las propiedades, mientras que solo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada»<sup>56</sup>. Es sólo de esta manera que el concepto “hoja” se confunde con “lo que es” la cosa hoja: un conjunto de intuiciones o experiencias jamás idénticas estrictamente hablando. Una experiencia que llega a quedar conceptualizada mediante un juicio: «“Esto” es una “hoja”», y que Nietzsche, únicamente, puede considerar como falso, «pues estamos ante dos esferas distintas en las que no puede darse la ecuación»<sup>57</sup>.

¿Qué puede ser, a resultas, y sin salir de este contexto, el juicio de un filósofo? Para dilucidarlo podemos acercarnos a uno de los textos que Nietzsche dedicó a los filósofos presocráticos durante esos años; *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>58</sup>. Allí, cuando el alemán se enfrenta a Tales de Mileto tilda la contribución del sabio arcaico de la siguiente manera:

“La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia disparatada, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas: ¿es realmente necesario detenerse en este punto y tomarlo en serio? Sí, y por tres razones: la primera, porque la proposición anuncia algo respecto al origen de las cosas y, en segundo

<sup>55</sup> De Santiago Guervós, L.E.: "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica" cit., p. 52.

<sup>56</sup> Cfr. Nietzsche, F.: "Descripción de la retórica antigua" cit., pp. 847-853.

<sup>57</sup> De Santiago Guervós, L.E.: "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica" cit., p. 57.

<sup>58</sup> Nietzsche, F.: *PHG*; *OC*, I, pp. 573-618.

lugar, porque al hablar del agua lo hace prescindiendo de imágenes y fábulas; y, finalmente, la tercera, porque en tal proposición está contenida la idea, aunque sólo sea en estado embrionario, de que "todo es uno". La primera de las razones enunciadas deja todavía a Tales en compañía de las religiones y de las supersticiones, mientras que la segunda lo saca de esta compañía y no los muestra como un investigador de la naturaleza, pero a causa de la tercera razón a Tales hay que considerarlo como al primer filósofo griego.»<sup>59</sup>

Lo que convierte a Tales en un filósofo es entonces su propósito de asir un juicio sobre la realidad que abarque su totalidad. Si Tales hubiese dicho —nos dice Nietzsche—: "del agua será tierra", nos encontraríamos ante una contribución de tipo científico. Pero el de Mileto nos ofrece por primera vez un axioma de tipo metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, «la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, compilaciones tan solo de los intentos siempre renovados por expresar mejor un enunciado: "Todo es uno"»<sup>60</sup>.

Tales supera la visión mítica con un juicio que no admite ningún margen para la fabulación y que busca asir la grandeza del universo haciéndola resonar. Pero para ello, sin embargo, no utiliza aún los cimientos pesados de la racionalidad científica, sino los ligeros de la fantasía. Ésta le hace saltar de posibilidad en posibilidad, tomando cada giro como una certeza provisional. De esta manera su fuerza es

«...especialmente poderosa al captar e iluminar súbitamente las semejanzas: a continuación la reflexión aporta sus criterios y patrones, y busca sustituir las semejanzas por igualdades y las coexistencias intuidas por relaciones causales.»<sup>61</sup>

Tales, para llegar a asir su visión de la totalidad utiliza la facultad de la fantasía con el fin de exteriorizar esa totalidad mediante un concepto. Y éste, está construido a

---

<sup>59</sup> Nietzsche, F.: *PHG; OC*, I, pp. 580-581.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>61</sup> *Ídem*.

través de una serie de analogías. Así, el resultado; su sentencia "Todo es agua", presiente la solución última de las cosas, pero no deja de ser algo similar a la palabra y el verso que utiliza el actor dramático. Un balbuceo en una lengua extranjera dada la imposibilidad de expresar, mediante estos, toda la riqueza de lo que vive y ve<sup>62</sup>.

De esta manera protege Tales la multiplicidad del mundo; creando una sinécdoca mediante el concepto; dándonos, para ella, una "traducción" infiel realizada en la esfera del lenguaje. Si además consideramos este juicio como verdadero, seguiremos protegiendo esta multiplicidad, aunque considerando esta serie de acciones innumerables como simples consecuencias de una cualidad, en este caso el agua. ¿Y no supone esto una trasposición realizada mediante una metonimia?

En definitiva, tomando las palabras evocadas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* —texto que a fin de cuentas tenía que ser el prólogo ideado por Nietzsche al libro que presentaría la reconciliación entre las dos partes centaurinas del filólogo (conocimiento-ciencia) y el arte (creación)—, podemos concluir que, al final del periodo en que nos hemos detenido, el alemán sólo encontrará una serie de argumentos que terminarán fundamentando una teoría de la necesidad de la ilusión<sup>63</sup>. No sólo la literatura estará configurada por tropos, sino que todo conocimiento será de naturaleza retórica. Pero, por consiguiente, ¿qué podrá ser entonces la verdad para él? Sostenemos aquí que una mentira construida por el conocedor —ya sea científico o filósofo—, consistente en la identificación arbitraria, en cuanto semejante, de lo que no lo es, pero que deshonestamente será considerado por éste como real. Frente a esta figura se erigirá la del artista que metaforizará de la misma manera, aunque consciente —según Nietzsche—de ese juego estético construido sobre un saber que se demostrará, a resultas, imposible.

---

<sup>62</sup> Nietzsche, F.: *PHG*, III; *OC*, I, pp. 583.

<sup>63</sup> Sánchez Meca, D.: "Nietzsche y la filología clásica" cit., p. 55.

#### 1.1.4. LOS IMPULSOS EXPRESIVOS EN LA *GEBURT*: APOLÍNEO Y DIONISÍACO

Es cierto que el impulso creativo que se encuentra tras la concepción del lenguaje presentada por Nietzsche se asemeja al grado de exteriorización que también exhibe lo apolíneo respecto a lo dionisíaco en *El nacimiento de la tragedia*, único libro que, a fin de cuentas, fue publicado por Nietzsche entre sus cavilaciones filológicas. Sin embargo, si la única verdad sostenible tras la transposición que presentaban las palabras en ese sentido retórico devenía un indecible para el filólogo, en el esquema simbólico que se nos descubre en la *Geburt* es la "traducción" de la música, como fuerza fundamental de la vida y la desmesurada naturaleza, la que aún nos permite "sentir" o "expresar del modo más cercano" esa verdad oculta<sup>64</sup>. Existe, de esta suerte, un intento de comunicación de un conocimiento —aunque se llegue a él mediante una ciencia estética— en el texto que Nietzsche presentó como tesis doctoral, y que incluso su mentor Ritschl acabó rechazando<sup>65</sup>. También una intención pedagógica que, visto el contexto de estos años, parece pretender revelar una verdad obscena sobre los griegos a la cual el lector deberá llegar —como dirá Colli posteriormente— mediante su propia iniciación. Pues, ¿no es cierto que Nietzsche pretende inducir en el lector de *El nacimiento de la tragedia* una especie de catarsis, con el fin de que éste supere los valores imperantes en su época y hasta el momento transmitidos por esa educación general que la *Altertumswissenschaft* representaba?

---

<sup>64</sup> Es cierto que hay una distancia entre las ideas desarrolladas al final de la etapa retórica de Nietzsche, y que, sintéticamente, quedarán expuestas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y las que encontramos en *El nacimiento de la Tragedia*. Pues si en esta última obra hallamos aún un fondo productor y metafísico sustentado por una unidad originaria —lo dionisíaco— que se proyecta en imágenes apolíneas, por otro lado, las conclusiones respecto a la teoría del lenguaje de Nietzsche nos muestran que quizás tras esa producción de formas sólo exista el acuerdo social, la pura convención que éstas entrañan, quedando su fondo vacío de contenido.

<sup>65</sup> «...soy demasiado viejo como para asomarme a orientaciones vitales e intelectuales totalmente nuevas. Y, lo más importante, por naturaleza estoy totalmente dentro de la corriente histórica y de la consideración histórica de los asuntos humanos, tan debidamente, que nunca me pareció encontrar la salvación del mundo en uno u otro sistema filosófico [...]. Usted no puede exigir al alejandrino y al erudito que condene el conocimiento y vea solo en el arte la fuerza liberadora, salvadora y transformadora del mundo... ¿Se pueden valorar sus intuiciones como nuevos fundamentos para la educación? ¿no llegaría la gran mayoría de nuestros jóvenes, si siguen tales caminos, sólo a un desdén inmaduro por la ciencia, sin conseguir a cambio una sensibilidad acrecentada por el arte?» (Carta de F. Ritschl a Nietzsche, 14 de febrero de 1872: *KGB* II/2, 541s. Citado en Nietzsche, F.: *CO*, II, p. 27)

De este modo creemos poder afirmar que son los valores que el clasicismo de la época intentaba encontrar en los griegos los que quedan vinculados en *El nacimiento de la tragedia* a lo apolíneo y, por ello, podemos decir que una de las intenciones críticas iniciales de este libro parte de la pretensión —como dice el propio alemán— de «desmontar piedra a piedra, [...] aquel edificio hecho con gran arte de la cultura apolínea, hasta ver los fundamentos en que se basa»<sup>66</sup>. Aunque también ese impulso artístico y natural — uno de los polos que debían constituir su anhelada ciencia estética — se relaciona, en esta obra, con los designios de un dios que la tradición romántica ya había opuesto a un desindividualizado Dioniso<sup>67</sup> y que Nietzsche optará por sintetizar, bajo la forma de K.O Müller, como el profético. Efectivamente, Apolo es presentado en primer lugar como el héroe divino que, «somete a todo el que se resiste a un orden y una ley superior»<sup>68</sup> y a través del cual se debe restablecer y fomentar en todas partes la tranquilidad, la claridad y la armonía, y eliminarse lo que perturba y obstaculiza. Designios que exaltan la más sublime expresión de esa belleza y mesura griegas proyectadas por el filólogo clásico en la Antigüedad y que ya le habían enseñado a apreciar Winckelmann, Schiller o Goethe a Nietzsche. Pero la mejor manera de acercarnos a este impulso apolíneo gobernado por la plasticidad de la forma, y que el arte de la escultura tan bien recoge, a la vez nos dice el alemán que se consigue mediante al estado de ensoñación que éste provoca en nosotros; estado a través del cual, claro está, el hombre se convierte en un artista completo gracias a la creación de la bella apariencia que éste permite. ¿Quién no se ha gritado a veces e incluso entre los peligros y miedos del sueño: “¡Es un sueño. Quiero seguir soñándolo!”<sup>69</sup>? —pregunta Nietzsche—. La potencia apolínea queda así definida tanto por la bella apariencia y mesura de la forma como por el estado que nos proporciona ese mundo de imágenes alabado por la visión romántica de la época. Esta ensoñación, precisamente, es la que dibuja una frontera frente a la realidad del día, marcando con ella aquella moderada limitación, aquella

---

<sup>66</sup> Nietzsche, F.: *GT*, III; *OC*, I, p. 344.

<sup>67</sup> La dualidad apolíneo-dionisiaca, sin duda, era conocida por Nietzsche. Ya en Winckelmann hay referencias a los dos tipos ideales sintetizados filosóficamente por F. Schlegel, bajo la serena sensatez de Apolo y la ebriedad de Dioniso. Pero pensamos que será F. Creuzer el que introducirá la visión que influenciará en Nietzsche de la mano de J.J. Bachofen y K.O. Müller. Será la del Dioniso Zagreo; el Dioniso descuartizado y renacido en los Misterios.

<sup>68</sup> Müller, K.O.: *Die Dorier*, I, 340 y 3444 ss. Breslau: Schneidewin, 1841.

<sup>69</sup> Nietzsche, F.: *GT*, I; *OC*, I, p. 339.

liberación de toda emoción violenta tan característica de la plasticidad que simboliza Apolo.

En consecuencia, es frente a los valores encontrados en lo apolíneo tanto por el clasicismo como por el romanticismo que Nietzsche denuncia la ilusión que estos representan<sup>70</sup>. Una apariencia que, como tal y según su visión, sólo se puede presentar como un síntoma de "otra cosa" y que, a resultas, se desvela en su finalidad "transfiguradora" —en su puesta sobre el escenario— como sublimadora de lo oculto, lo obsceno<sup>71</sup>. Y es que la ejemplaridad que los griegos aportaron no consistió en sí en mostrarnos simplemente ese sentido ingenuo de lo bello, sino en que «lograron sobreponerse a los aspectos desmesurados, terribles y trágicos de la existencia»<sup>72</sup>. Nietzsche supo mirar al griego, a resultas, haciendo genealogía de su posición apolínea. Todos los griegos —según él— fueron alguna vez como Homeros que sueñan y que intuyendo los miedos y espantos del ilimitado mar sobre el que flotaba frágilmente su existencia supieron al mismo tiempo sosegarlos; a través del culto que aprendieron a rendir a unas imágenes talladas sobre los templos, o en las epopeyas que recitaban. ¿Qué fue la creación de sus dioses y héroes olímpicos sino la forma de proyectar su individualidad en una cultura cuyo máximo ideal ético y estético fue la medida? Porque toda medida, ciertamente, sólo se puede reconocer a través del establecimiento de unos límites estéticos que, para respetarlos, también habrá que conocer. Quizás de ahí venga la advertencia que siempre tomo en consideración el occidental antiguo de su dios Apolo —nos remarca Nietzsche— "Conócete a ti mismo". Máxima que supo trasladar a la forma que dio a sus dioses esculpidos sobre la piedra y cuya primera acción, recordada en

---

<sup>70</sup> «En la vida culminante de esta realidad onírica tenemos, sin embargo, la sensación translúcida de su apariencia...» (Nietzsche, F.: *GT*, I; *OC*, I, p. 339).

<sup>71</sup> «En efecto, cuando más advierto en la naturaleza aquellas pulsiones artísticas omnipotentes, en ellas, un ferviente anhelo de apariencia, de ser redimidos mediante la apariencia, tanto más me siento obligado a la hipótesis metafísica de que el Ente-verdadero y Uno-primordial, en cuanto es lo enteramente suficiente y lleno de contradicción, necesita a la vez, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos forzados a sentirla como el no ente verdadero, es decir, como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras palabras, como la realidad empírica» (Nietzsche, F.: *GT*, I; *OC*, I, p. 348)

<sup>72</sup> Sánchez Meca, D: "La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud" cit., p. 26.

los cantos de Hesíodo, consistió justamente en abatir la desmesura sin límite de los titanes y definir sus dominios individuales<sup>73</sup>.

Derrotar las fuerzas titánicas, su impulso violento, primordial, que, aunque enterrado, siempre puede volver a surgir, constituyó para el griego su cosmogonía; un medio para la expresión del impulso apolíneo y a la vez una forma de conocerse en el establecimiento de unos límites<sup>74</sup>. Una manera creativa de soportar la dureza de una existencia trágica, verdadera, esencialmente ligada al dolor y al sufrimiento dados en la vida, y allanada en la adoración de unos dioses que preservaban su personalidad en un mundo alejado y onírico, proyectado como un reino de belleza. El impulso apolíneo, de este modo, se transforma en arte cuando encuentra las formas que permiten seguir viviendo y consumar la existencia. Un gesto que, en el caso del griego, consistirá en poner un espejo "transfigurador" sobre la realidad. ¿Qué puede representar desde este punto de vista su impulso estético? Si tomamos la terminología empleada por Nietzsche en su posterior teorización sobre el lenguaje: una trasposición de la misma realidad que, en sí, ya es una trasposición de un fondo primordial. Si tomamos aún el lenguaje empleado por el mismo en el *Nacimiento de la Tragedia*; el arte apolíneo será una apariencia de la apariencia.

---

En este sentido, es sabido que Schopenhauer no representó para Nietzsche únicamente un ejemplo para la *Bildung*, sino el pensador que le tendría que permitir convertir su ciencia estética, basada en los impulsos apolíneo y dionisíaco, en toda

<sup>73</sup> En la teogonía del universo griego arcaico, los Titanes, surgidos de la misma Gea y representantes de las fuerzas más primordiales, acaban vencidos y enterrados por los dioses de segunda generación, los olímpicos, en un lugar bajo tierra indeterminado y cercano al lugar de donde provenían. Tras esta derrota y frente a este caos primordial que representa el subsuelo, existirá ahora un mundo de niveles superior organizado por los dominios individuales de cada dios, que dividirán el espacio, que lo organizarán y lo limitarán. ¿No asociamos, de este modo, a cada dios olímpico con sus dominios? Respecto al fin de los Titanes: «Los enviaron bajo la anchurosa tierra y los ataron entre inexorables cadenas después de vencerlos con los brazos, aunque eran audaces, tan hondos bajo tierra como lejos está el cielo de la tierra [esa distancia hay desde la tierra hasta el tenebroso Tártaro]» (Hesíodo.: *Teogonía*, 717-721. En *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 2006, p. 103)

<sup>74</sup> «Elemerger de la civilización griega es un acto de soberanía y dominación que se ejerce sobre la violencia de la barbarie arcaica. Por eso frente a la sabiduría del Sileno —"lo mejor habría sido no haber nacido, pero una vez que se ha nacido lo mejor es morirse pronto" — los griegos de la época clásica pudieron desarrollar una actitud afirmativa ante la vida; lograron hacer deseable la existencia sin apartar la mirada del sufrimiento y de la muerte que conlleva». Sánchez Meca, D: "La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud" cit., p. 26.

una interpretación del mundo. Así, es gracias a este filósofo que estas potencias artísticas trascienden el ámbito humano y aparecen como impulsos de la misma naturaleza. En el *Nacimiento de la tragedia* «la estética no remite, para Nietzsche, sólo a una fisiología, sino también, y al mismo tiempo, a una metafísica desde la que el mundo sólo se justifica como obra del artista supremo»<sup>75</sup>. Es precisamente a este artista supremo de la naturaleza al que Nietzsche llama lo dionisíaco o lo “Uno primordial” y que, frente a la escisión, a la fragmentación en la individuación que presenta el impulso apolíneo proyectado en lo fenoménico no constituye, de todos modos, un nivel “más allá” de esta apariencia, sino «un nombre para designar la naturaleza en cuanto fuerza creadora y destructora, cuanto devenir del mundo cuyo atributo esencial es ser “una contradicción “y “un sufrimiento originario”»<sup>76</sup>. Dice el alemán al respecto:

«Apolo está en mí como el genio transfigurador del *principio individuationis*, sólo mediante el cual se puede verdaderamente alcanzar la redención en la apariencia: mientras que bajo el místico grito de júbilo de Dioniso estalla el hechizo de la individuación y queda abierto el camino hacia las madres del ser.»<sup>77</sup>.

Pero la influencia de Schopenhauer sobre Nietzsche, como decíamos, es la que se materializará en el paso de una estética a una metafísica, y en este caso será la música el conducto que lo permitirá. Fue efectivamente Schopenhauer, a ojos de Nietzsche, el pensador que reconoció en la música un carácter y origen diferentes con respecto a las demás artes. Según él, este arte no era como el resto de las artes apolíneas, es decir, una simple reproducción del fenómeno, sino, de manera inmediata, la reproducción de la misma voluntad que estaba en la base del mundo<sup>78</sup>. La música para Schopenhauer —como veremos detenidamente más adelante— es la manifestación más cercana de la voluntad; así, respecto al mundo de lo físico será lo

<sup>75</sup> Sánchez Meca, D: “La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud” cit., p. 32.

<sup>76</sup> *Ídem*.

<sup>77</sup> Nietzsche, F.: *GT*, XVI; *OC*, I, p. 399.

<sup>78</sup> *Ídem*.

metafísico, respecto al fenómeno, la cosa en sí. Por ello, la música nos permite el paso a la ontología, ya que la primera es el lenguaje inmediato de la voluntad y nos incita a nuestra fantasía,

«... a dar forma a aquel mundo de espíritus que nos habla, mundo invisible y, sin embargo, tan vivamente pleno de movimiento [...] Por otro lado, la imagen y el concepto, bajo el influjo de una música que esté verdaderamente en correspondencia con ellos, alcanzan una elevada significatividad. Así pues, la música dionisiaca suele producir efectos de dos tipos sobre la facultad artística apolínea: la música incita a intuir de manera metafórica la universalidad dionisiaca, acto seguido la música hace que resalte la imagen de tipo metafórico en una significatividad suprema.»<sup>79</sup>

### 1.1.5. LA TRAGEDIA COMO APARATO EXPRESIVO

La civilización griega fue forma y creación de formas porque obedeció al principio de individuación apolíneo, pero esto sólo pudo afirmarse desde la experiencia pre civilizada de la inmersión en la raíz pulsacional de la unidad primordial dionisiaca<sup>80</sup>. De esta manera, el griego, que fue capaz de crear sus dioses olímpicos para limitar en parcelas su mundo, nunca olvidó que éstos se instalaron en él para apaciguar su fundamento dionisíaco-natural, enterrado precisamente en ese gesto de civilidad. Este diálogo entre los impulsos apolíneo y dionisíaco ya lo encontramos en el relato fundacional de la *Teogonía* de Hesíodo, donde la repartición del mundo entre Zeus, sus aliados, el hombre e incluso los animales es presentada como una solución sujeta a la lucha continua, y que siempre se tendrá que defender. Así, el griego tendrá desde el inicio la conciencia de que las formas de desarrollo que

---

<sup>79</sup> Nietzsche, F.: *GT*, XVI; *OC*, I, p. 402.

<sup>80</sup> Sánchez Meca, D: “La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud” cit., p. 27.

comportará toda civilización, invariablemente, se tendrán que imponer sobre un impulso primordial, fundador, contradictorio, caótico, doloroso, titánico que restará en un subsuelo, pero que en cualquier momento podrá volver a surgir para remodelar todo orden impuesto.

Es esa experiencia de unidad profunda entre el hombre y la naturaleza la que la cultura griega siempre tuvo presente. Nietzsche siempre la admiró frente a la fragmentación que para él presentaba la cultura alemana de su tiempo. La modernidad había olvidado ese fondo vital original, trágico, y había convertido al hombre en un ser colocado al margen de la naturaleza; en una fuerza que mediante la ciencia y la tecnología había pretendido dominar precisamente ese mundo oculto, ejerciendo un desencantamiento de la *physis*, una disolución de su misterio que había pretendido reducir a pura máquina. Esa racionalidad científica que, como es sabido, Nietzsche en la *Geburt* había otorgado al conocimiento socrático en su origen es la que habría provocado precisamente esa escisión durante la modernidad. Así, con la instrumentalización de los saberes se había llegado a la conclusión de que sólo podía ser conocido eso que, precisamente, ese tipo de conocimiento era capaz de transformar. Pero, entonces, ¿cómo confiar en él para llegar al fondo del ser que los griegos siempre habían tenido en consideración? ¿Era posible transformar también técnicamente ese dolor primordial —tal cual fuera un instrumento—, esa emoción trágica que ellos exclusivamente habían aprendido a apaciguar mediante el arte?

De todas maneras, Nietzsche no estaba solo en su empeño. Tampoco para la *Sturm und Drang* la razón, que la modernidad había intentado reformular mediante la Ilustración, podía contribuir a recuperar una cultura donde naturaleza y espíritu se sintetizasen como empresa de formación (*Bildung*) de la humanidad. Lejos de todo racionalismo —para este movimiento—, eran los impulsos no conscientes los que tenían que ser recuperados; la fuerza creativa del lenguaje —que como hemos visto fundamentaría la concepción retórica de Nietzsche— o la imaginación, en general, como mejor representante de esa vitalidad de la naturaleza. En este aspecto era el arte, para los componentes de la *Stürmer*, la disciplina que mejor podía satisfacer esas pretensiones de asir ese elemento constitutivo irracional. Y entre sus géneros, la poesía o la mitología los candidatos más capacitados para desarrollar un lenguaje de la fantasía que se opusiese a toda racionalidad moderna. Será en este contexto que

Nietzsche tomará al igual el arte como algo esencial, anterior a la razón, pero estableciendo una división de éste basada en el esquema "schopenhauariano". Así, por un lado, considerando un arte de tipo apolíneo y, por tanto, regido por la limitación de la imagen y la palabra (poesía y escultura). Más allá, teniendo en cuenta otro de tipo dionisíaco que, en este caso, sería reflejo del mismísimo impulso original (música)<sup>81</sup>.

La obra musical de la Tragedia, sin embargo, no fue un género que Nietzsche hubiese tenido demasiado presente durante sus primeros años como estudiante<sup>82</sup>. Sólo el encuentro con Wagner<sup>83</sup>, creemos, propiciaría en él un repentino interés por esa representación que, a partir de entonces, sería tomada por el alemán como ejemplo de "obra de arte total"; o sea, como el mejor ejemplo para la realización de esa fusión de impulsos artísticos. Efectivamente, es en esta representación surgida en el siglo VI donde se aunarán en una totalidad artística la música y la poesía. Aunque también representará ésta el instrumento simbólico que constituirá el aparato expresivo ideal para su mirada como filólogo. Porque si pensamos en la Tragedia en términos de esa representación artística ideal que tiene como objetivo la traducción de esa unidad primordial del mundo (dionisíaca) a un plano superior simbólico (apolíneo), será precisamente fuera de escena que encontraremos "esa verdad radical" que el coro, único capacitado para reconocerla, podrá traducir de forma apolínea mediante ese sueño que se expresará sobre el escenario<sup>84</sup>. Y sólo de

---

<sup>81</sup> Sánchez Meca, D: "La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud" cit., p. 28.

<sup>82</sup> No se encuentran apenas referencias a la tragedia en los textos que Nietzsche escribe en Pforta, pero tampoco durante su etapa universitaria en Bonn y en Leipzig. Únicamente un comentario de 1864, dedicado al canto coral de *Epipo rey*, de Sófocles, en Nietzsche, F.: *KGW*, 1-3, 17 [1], pp. 329-364. Y otro apunte de 1868, titulado *Los tres trágicos griegos* en Nietzsche, F.: *OC*, I, p. 234.

<sup>83</sup> Nietzsche había conocido a Wagner a principios de noviembre de 1868 y éste lo invitó, durante el verano de 1868, a visitar su finca en Tribschen por primera vez. Las impresiones de esta visita las contaría Nietzsche a Rhode en carta del 3 de septiembre de 1869. «Por cierto yo también tengo mi Italia, como tú; sólo que únicamente puedo salvarme allí los sábados y domingos. Se llama Tribschen y allí me siento como en mi casa. Últimamente he estado allí cuatro veces casi seguidas y además casi todas las semanas una carta recorre el mismo camino. Queridísimo amigo, lo que allí aprendo y veo, oigo y comprendo, es indescriptible. Schopenhauer y Goethe, Esquilo y Píndaro viven todavía, créeme» (Nietzsche, F.; *CO*, II, abril 1899-diciembre 1874. Carta 58, p. 22). Estas impresiones fueron una de las razones para que Nietzsche decidiese tomar el puesto en la Universidad de Basilea ofrecido por Ritschl.

<sup>84</sup> Morey, M.: "El desafío de la tortuga" en Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos (Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico)*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 12. Es sabido que para Nietzsche el origen de la tragedia no fue más que un gran canto coral, y que la decadencia de ésta tendrá que ver, precisamente, con la aparición de los personajes sobre su escena. De la representación inicial,

esta manera, el espectador griego, que ve unidos estos dos polos en la nueva expresión artística, podrá ser inducido a la *catarsis* trágica «que debemos imaginar como la emoción musical que produce en los espectadores la visión de las danzas que tienen lugar en la escena, al compás de una música que solo oyen quienes la bailan»<sup>85</sup>. La tragedia griega, al menos en el contexto filológico que manejamos, puede considerarse, a sabiendas, una forma de transfiguración similar a la que se produciría mediante la metaforización del lenguaje, aunque añada también a sus fines la sublimación del sufrimiento original:

«Bajo la pulsión que le hace hablar de la música con metáforas apolíneas, el lírico comprende la naturaleza entera, y se comprende a sí mismo dentro de ella, tan sólo como lo eternamente volente, lo eternamente apetente, lo eternamente anhelante. Pero en la medida en que se interpreta la música en imágenes, él mismo descansa en el silencioso sosiego del mar de la consideración apolínea, aun cuando todo lo que él contempla a su alrededor a través del médium de la música está en impetuoso y acuciante movimiento.»<sup>86</sup>

Dionisos deviene en este esquema, ciertamente, esa verdad que la Tragedia pone tras el escenario. Un escenario sobre el cual, de todos modos, el actor se hará

---

cuyo objetivo era tan solo la expresión coral de ese sufrimiento, se pasará a una representación cuya acción, desarrollada por los actores individuales, pasará a convertirse en la temática principal de un espectáculo. «En la mejor época, el efecto capital y de conjunto de la tragedia antigua seguía descansando en el coro: el coro era el factor con el que se tenía que contar ante todo, al que no era lícito dejar de lado. [...] Así pues, el primer pensamiento en el proyecto de un poema dramático tenía que ser imaginar un grupo de hombres y mujeres que estuvieran estrechamente vinculados con los personajes que intervenían en la acción: luego se tenían que buscar ocasiones en las que pudieran irrumpir estados de ánimo lírico-musicales propios de las masas. El poeta miraba en cierto modo desde el coro hacia los personajes del escenario, y con él miraba en esa misma dirección al público ateniense: nosotros, que sólo tenemos el libreto, miramos desde el escenario hacia el coro. El significado de éste no es posible agotarlo con una metáfora. Si Schlegel lo ha caracterizado como “el espectador ideal”, esto tan sólo quiere decir que el poeta, en el modo como el coro comprende los acontecimientos, está indicando al mismo tiempo cómo, según su deseo, deber comprenderlos el espectador. Pero con esto sólo se ha destacado correctamente un único aspecto: ante todo es importante que el actor que interprete al héroe le grite al espectador sus sentimientos a través del coro como a través de una caja de resonancia, con una amplificación colosal» (Nietzsche, F.: *GMD*; OC, I, p. 445).

<sup>85</sup>Ídem.

<sup>86</sup> Nietzsche, F.: *GT*, VI; OC, I, p. 358.

consciente de su total apariencia, mientras que el coro, que actúa y lo contempla al mismo tiempo, es el que pasará a ser realmente el espectáculo para el espectador. La Tragedia nació pues con la expresión de este sentimiento musical que los cantos y los movimientos del coro lograron trasladar sobre el escenario, y si a ella acudió el público fue únicamente en «la medida en que el coro no era más que la representación de la masa dionisiaca exaltada, sólo en cuanto que cada espectador se identificaba con el coro.»<sup>87</sup>

### 1.1.6. GIORGIO COLLI: EL SOLITARIO FILÓLOGO FRENTE AL CORO CATÁRTICO TRÁGICO

Por todo lo dicho hasta aquí, sostenemos que *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* fue la primera contribución editada por parte de ese filólogo-artista al que hasta ahora hemos apuntado<sup>88</sup>. Una obra cuyo rastro quiso seguir un joven Giorgio Colli a través de un escrito, *Einleitung a Ellenismo e oltre*<sup>89</sup>, que supondría la primera referencia crítica directa del italiano al que a partir de allí sería uno de sus máximos interlocutores.

---

<sup>87</sup> Nietzsche, F.: *KSA*, 7, I, 9 [9]; *FP*, I, p. 232.

<sup>88</sup> Título original de la obra reeditada en 1886 bajo el nombre de *Die Geburt der Tragödie: oder Griechentum und Pessimismus*, el libro formaba parte de un proyecto mucho más vasto iniciado alrededor de marzo de 1870 y cuya intención era una investigación pormenorizada de la civilización griega. Investigación que, después de F. Schlegel, debía ser considerada como un Todo. Ver Andler, C.: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, II. Paris. Éditions Bossard, 1921, p. 221. También sabemos, a través de los Fragmentos póstumos de 1869, que las reflexiones de Nietzsche sobre el teatro y la música ya partían de un periodo anterior. Así, durante la escritura de la propia *Geburt* saldrán textos como *El Estado Griego, Sócrates y la Tragedia* (correspondiendo a los capítulos 8 a 15) y *La visión dionisiaca del mundo*. También surgen *El drama musical griego* y de nuevo *Sócrates y la tragedia*, que serán, respectivamente, conferencias del 18 de enero y el 1 de febrero de 1870. Por otro lado, la mala acogida de esta última por parte del público ya será sintomática de la recepción que tendría la *Geburt* un año después, como veíamos al principio de nuestro texto.

<sup>89</sup> Estos textos, escritos por Colli entre 1939 y 1944, fueron objeto de una edición no venal a cargo Stefano Basellato (Edizioni ETS, Pisa 2004) con motivo del congreso realizado en Pisa el 25 y 26 de noviembre del año 2004 y titulado: «Giorgio Colli. Incontro di studio a venticinque anni dalla sua morte». Del texto existe una traducción al español que es la que en nuestro trabajo se utiliza, publicada en la revista *Res publica*: Colli, G.: «Einleitung a Ellenismo e oltre» en *Res Publica* 7, 2001, Murcia, pp. 181-235.

En efecto, bajo la perspectiva de este texto que Colli escribió entre 1939 y 1944, Nietzsche habría recogido en *El nacimiento de la tragedia* el legado de esa última sentencia pronunciada en su discurso de prelusión en Basilea en la cual, invirtiendo la frase de Seneca, decía: «*Philosophia facta est quae filologia fuit*»<sup>90</sup>. Y, de esta manera, la figura del centauro filológico que había presentado en su primer discurso como profesor universitario se habría materializado, mediante la *Geburt*, en esa vía media que tenía la intención de fundir —como apuntaba en su carta de 1870<sup>91</sup>— al arte, la filosofía y la ciencia.

El producto filológico resultante de su primera obra devenía así la expresión filosófica que Nietzsche daba a su intuición. Una estética que, como hemos visto, bebía directamente de la metafísica de Schopenhauer y que, sin embargo —según Colli—, presentaba más un entusiasmo espiritual por parte del joven filólogo alemán que una verdadera profundización en las doctrinas del filósofo admirado. Nietzsche, de hecho, había recogido de las lecturas de los libros tercero y cuarto de *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>92</sup> la dualidad expresiva apolíneo-dionisiaca que gobernaba en *El nacimiento de la tragedia*; imitadoras estas potencias, en consecuencia, de la pareja voluntad/representación schopenhauriana. Sin embargo, eran expuestas ahora por Nietzsche como dos potencias enfrentadas, las cuales dibujaban en el fondo dos visiones del mundo sostenidas por «la convicción de que la belleza y la verdad constituyan la máxima antítesis posible»<sup>93</sup>. Pero asumir esta antítesis suponía ya, para Colli, una alteración respecto a un Schopenhauer cuyo mundo era voluntad y representación. Es decir: un mundo constituido por dos niveles que, más allá de la escisión que presentaban, quedaban unidos estrechamente para formar la realidad total de las cosas, en tanto que el segundo (la representación) suponía la objetivación del primero (la voluntad)<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> «Se ha convertido en filosofía lo que un día fuere filología». Nietzsche aquí invirtió la sentencia de Séneca que decía: «*Philologia facta est quae philosophia fuit*» (Cfr. Séneca.: *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, 108, 23).

<sup>91</sup> Cfr. en esta tesis, cita 5.

<sup>92</sup> Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellungen Sämtliche Werke*. Mannheim: Brockhaus, 1988. Edición a cargo de Arthur Hübscher (los dos tomos de *Die Welt als Wille und Vorstellungen* encuentran en los vols. II y III de esta edición). Traducción a cargo de Rafael-José Díaz Fernández y M<sup>a</sup> Montserrat Armas Concepción en Schopenhauer, vol. I y II. Madrid: Gredos, 2010. En adelante, *W*.

<sup>93</sup> Colli, G.: “*Einleitung a Ellenismo e oltre*” cit., p. 202.

<sup>94</sup> *Ídem*.

Y es cierto que para el joven Nietzsche, y a diferencia de Schopenhauer, parece existir un dualismo marcado entre dos mundos que no se establece filosóficamente en la *Geburt*. La creación más bella para él, la representación apolínea, también deviene, bajo la mirada del artista que el alemán privilegia, la menos verdadera. A resultas una visión ilusoria, que tan sólo le permite inaugurar, a la postre, un arte fundado en ese conocimiento intuitivo dionisíaco o, si se quiere, un arte filosófico. Precisamente en esto residirá la principal crítica que sufrirá su primera obra por parte del mundo filológico después de su publicación, y con todo aún Nietzsche parecerá obligado a seguir manteniendo una vía media que, como señalará el italiano, quizás no constituya tampoco el mejor método para fundar una verdadera estética. Ciertamente, «Homero y su cultura clásica no le satisfacen, ni tampoco lo dionisíaco originario, separado completamente de lo apolíneo»<sup>95</sup>.

Ante tal dilema, ya sabemos que donde encontrará el joven filólogo el punto de convergencia entre los dos impulsos será en el redescubrimiento de la Tragedia. Ésta, a sus ojos, se presentará como la obra total que permitirá el punto de equilibrio entre la absoluta belleza apolínea y la verdad dionisiaca. Pero quizás hasta el límite de conseguir transfigurar esa misma profundidad dionisiaca que inicialmente debía ser "tradicida" sobre el escenario. En otras palabras; que si para Schopenhauer la esencia de la profundidad del mundo —esa Voluntad insaciable presentada en su *Die Welt als Wille und Vorstellung*— suponía en el fondo algo malo y doloroso de lo cual redimirse mediante el cese de esa condena y la conquista de una naturaleza gnoseológica más verdadera y positiva<sup>96</sup>... Por su parte, Nietzsche, heredando esta tragedia, se las arreglaría —siempre según el italiano— de modo que su potencia dionisiaca fundiera las dos visiones del mundo haciendo que formaran una sola. Su estado de ebriedad, a fin de cuentas, resultaría ser una suprema reunión de placer y dolor, pero también un modo de conquista de un conocimiento estético colectivo.

---

<sup>95</sup> Colli, G.: "Einleitung a Ellenismo e oltre" cit., p. 203.

<sup>96</sup> «Según hemos dicho, la transición posible, pero excepcional, del conocimiento común de las cosas particulares al conocimiento de la idea se produce repentinamente, al liberarse el conocimiento del servicio de la voluntad, y de ese modo el sujeto deja de ser algo meramente individual para convertirse ahora en un sujeto del conocimiento puro y sin voliciones, que ya no se preocupa de las relaciones conforme al principio de razón, sino que reposa y se pierde en la contemplación fija del objeto que se presenta al margen de su conexión con otros objetos» (Schopenhauer, A.: *W*, III, 209-210)

De ahí que el mayor error del *El Nacimiento de la tragedia* — como se nos dice en *Einleitung a Ellenismo e oltre*— quizás provenga de aceptar el carácter colectivo que asumiría lo dionisíaco, en tanto a considerarse un fenómeno anti individualista que se expresaría a través del coro trágico. Y es que, para nuestro autor, Nietzsche se habría sumergido históricamente en el dionisismo hallando en la literatura moderna romántica, y no en el estudio en profundidad de los griegos, sus fuentes anti-individualistas. Al respecto, ya hemos hecho referencia a algunas de las influencias que Nietzsche tomó durante esos años vividos en Basilea. Una importante, concerniente a su visión sobre la tragedia, se la había aportado F. Schlegel, el cual había visto en esta representación una creación espiritual perteneciente al pueblo del que el artista formaba parte. También es cierto que se oye, tras esta obra de juventud del alemán, la interpretación colectivista aportada por el ambiente sociológico de esos años, y representada básicamente por J. Burckhardt y J.J. Bachofen. Éstos le habrían ayudado, a lo largo de la configuración de su tesis doctoral, a ver en los fenómenos orgiásticos originales la残酷 y la floración del lado doloroso dionisíaco. Interpretaciones en definitiva que, verosímilmente, impulsarían a Nietzsche a ocuparse del problema de los orígenes, pero también a verlo como producto de una *Kultur* a la que se concebía excesiva importancia durante esos años<sup>97</sup>.

Contrariamente a este espíritu colectivo y trágico subsumido en esa mezcla de placer y dolor, Colli, abriendo la vía schopenhauriana, aboga ya en *Einleitung a Ellenismo e oltre* por una alegría suprema a través de la liberación de todo vínculo particular y terrenal. Vía mística que no se abre, ciertamente, a través del camino descubierto por ese individuo que se fusiona al desindividualizado coro, por mucha sensibilidad artística o musical que este acto tenga, sino en el camino que nos propone el creador solitario. Porque, según el riguroso filólogo que quiere ser

---

<sup>97</sup> «De Burckhardt y de Bachofen recibió [...] la preferencia por el análisis psicológico, y siguiendo su ejemplo conectó estrechamente cualquier fenómeno espiritual con el sustrato económico político y social que tenía detrás. Por lo demás este grupo de Basilea encarnó el más profundo tentativo del siglo pasado de comprender el mundo griego, aunque debe decirse en resumidas cuentas que estaba marcado por la falta de un sentido filosófico objetivo y creativo, que no se deje abandonar simplemente a la influencia de un solo pensador, junto a la excesiva importancia concedida a la *Kultur*, antes que al gran individuo. No es que a Burckhardt le faltase la veneración hacia el genio, sino que nunca logró considerarlo como pura individualidad, separada por completo del ambiente, es decir en su valor verdaderamente eterno» (Colli, G.; “*Einleitung a Ellenismo e oltre*” cit., p. 204).

también Colli al principio de su obra, no se puede poner «... la tragedia en el mismo plano de valor que el entusiasmo de los iniciados, olvidando casi la personalidad del poeta, es decir no haber distinguido entre quien siente simplemente sin alcanzar una expresión determinada, y quien en cambio es llevado a la creación por su sentimiento»<sup>98</sup>. Nietzsche parece obviar a veces, y bajo ese sentir colectivo de lo dionisíaco, la excepcionalidad del individuo. Y, según la definición de nuestro autor, esta excepcionalidad consistirá, precisamente, en expresar mediante su conocimiento esa interioridad descubierta. La tarea del filólogo, en consecuencia, también residirá para Colli en dar un nuevo valor a esa naturaleza centaurina que, mediante su impulso apolíneo, buscará expresar ese fondo dionisíaco. Pero eso sí, al margen de la vida y el sentimiento colectivo de los hombres, porque éstos se mueven generalmente en la superficialidad de lo que es realizado y el exterior, es decir, sólo en lo que es expresado, sin pensar y creer en algo más escondido.

### 1.1.7. EL CONOCEDOR COMO FILÓLOGO

Colli destacará en *Einleitung a Ellenismo e oltre* que serán precisamente los sabios presocráticos los personajes que se moverán en su amor por el estudio de esa expresión de la vida que es el *logos*. Mientras, los filósofos partirían ya de la costumbre de extraer el logos del logos quedándose en una expresión vacía de contenido íntimo. No es extraño, con ello, que el joven Colli identifique a estos sabios como a los verdaderos filólogos:

«Y aquellos hombres superiores, así los llamaremos, ¿deberán ser por necesidad filósofos? No, no es necesario, podrán ser también artistas o científicos, con tal de que partan de aquella interioridad mencionada. [...] busquemos el nombre para tal actividad, que ve el mundo y la vida como una gran

---

<sup>98</sup> Colli, G.; "Einleitung a Ellenismo e oltre" cit., p. 206.

expresión y la estudia solamente para descubrir qué hay detrás de ella. Nosotros elegimos el término filología.»<sup>99</sup>

Era esa interioridad, esa verdad filosófica real y unida a la vida, la misma que reclamaba aún el filólogo Nietzsche dolido tras la fría recibida concebida a su *Geburt* por parte del mundo académico. Y quizás por ello después criticará, en su segunda y tercera *Intempestivas*, a esa cultura del Estado moderno con su consiguiente saber universitario. No en vano, para ésta, el saber se había convertido en un instrumento, en un objeto enseñable a través de unos profesores que, en pro de la conquista de una pretendida cultura general, ya no eran capaces de pensar en ella más que como algo puesto al servicio de elegir siempre los mejores medios y fines. Frente a esta cultura del servilismo y la utilidad, Nietzsche llamaba entonces a recuperar esa cultura clásica que había alertado a vivir la verdad en sí misma, cosa que para empezar consistía en adueñarse de la propia vida, para descubrirla. Una labor de cuidado de sí, interior, que devenía saludable en el disponer de una rica variedad de experiencias próximas e inmediatas. Pero es en esa aspiración, cabalmente, que también Colli parece encontrar al filólogo en *Einleitung a Ellenismo e oltre*:

«Ellos buscan la vida, anhelan conocerla, y se mueven en la representación; pero si toda su actividad se agotase aquí, en el puro conocimiento, lo suyo no sería sino un frío vagar de científicos que reducen el mundo entero a objeto, a exterioridad, sin penetrar en el corazón de las cosas.»<sup>100</sup>

El gesto de estudiar las innumerables formas de vida es lo que define al filólogo. Empero esa búsqueda es la que lo acerca a devenir primordialmente un *conocedor* cuya tarea sería ahora revelar lo que hay detrás del mundo: ese "corazón de las cosas" a partir del cual podría formar su propia alma. Es esta intimidad o interioridad —como la denominará el italiano—, la que estará fuera del escenario de

<sup>99</sup> Colli, G.: "Einleitung a Ellenismo e oltre" cit., p. 187.

<sup>100</sup> *Ídem*.

la representación. Ese impulso "pulsacional" que Nietzsche situaba en la unidad natural frente a la individuación del hombre civilizado, pero que ahora, según nuestro autor, sólo podrá asirse, más que en un gesto de comunión colectiva, mediante una actividad interior que nos llevará casi hasta el ascetismo. A resultas, Dionisos únicamente podrá alcanzarse mediante un esfuerzo cognoscitivo que habrá de ver en cada modo de vivir una manifestación y expresión de su esencia.

La labor filológica para el joven Colli se impregna de un misticismo cuya figura ideal para ejercerlo no es la del frío científico objetivo del siglo XIX, pero tampoco la del poeta ni el trágico, sino más bien la de ese conocedor luminoso de la *physis*; concebida ahora como esa intimidad o "interioridad nouménica" que sustenta la vida. Es en este sentido que en *Einleitung a Ellenismo e oltre* la figura reconciliada del filólogo que se nos ofrece está más cerca del genio individual de Schopenhauer que del filólogo que siente a través de la manifestación del espíritu de un pueblo. Pues también, a ojos del italiano, ese mundo fenoménico que Nietzsche saca a la luz aparece como disgregado y contradictorio, si bien la tarea del conocedor consistirá en descubrirlo continuamente y unívocamente ligado por un vínculo único. Un nexo que volverá similares incluso las cosas aparentemente muy diferentes y convertirá al filólogo en amante que en su deseo incesante intentará «establecer la unidad en el todo sin poder llegar nunca a ella, chocando con la irremediable diversidad de los individuos»<sup>101</sup>.

Esa individualidad o verdad irreducible a concepto será precisamente el límite que aceptará Colli para la tarea científica de la filología, claramente empecinada en el empirismo moderno en convertir lo que nos hace humanos en una enorme congenie de feos hechos con la experimentación como pilar, y olvidando que sus leyes racionales deberían ser verificadas solo después de haber sido intuidas. La tarea del filólogo, por todo ello, estará destinada a permanecer inacabada, a buscar incesantemente en cada expresión humana una intimidad que conecte con la suya, aunque, eso sí, alejada de cualquier experiencia que una a la mayoría de los hombres en una vivencia común.

Colli, podemos concluir, no rechaza la ciencia en el filólogo — recordemos que su problema surge de la misma naturaleza desgarrada de la que nos hablaba

---

<sup>101</sup>Colli, G.: "Einleitung a Ellenismo e oltre" cit., p. 189.

Nietzsche en su prelación—, aunque la hace sólo necesaria como crítica que obliga a remontarse a un alma que precede a la intuición científica. Por eso, el secreto de este camino quizás lo encuentre en una sentencia que el historicista W. Dilthey realiza sobre el trabajo de un famoso científico: «Kepler encuentra la clave para comprender el mundo en una concepción de la fantasía en la que el pensamiento matemático se funde con sentimiento musical y con la inclinación estética»<sup>102</sup>.

Recordemos que al sentimiento musical y al arte que conlleva ya le había dado Schopenhauer un estatuto especial en su tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*. Allí decía:

«La música no es en modo alguno, como las demás artes, una reproducción de las ideas sino la reproducción de la voluntad misma como lo es el mundo mismo y como lo son las ideas mismas, cuya múltiple manifestación constituye el mundo de las cosas particulares. Ésta es la razón de que el efecto de la música sea mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes, pues éstas sólo hablan de las sombras y aquélla de la esencia.»<sup>103</sup>

Una posición que determinará la interpretación de este arte en tanto la misma expresión de la voluntad insondable, y que a la vez estará cerca de esa intimidad que Colli querrá convertir en punto de referencia para cualquier manifestación expresiva. Por ende, sabemos que para Schopenhauer la música constituye la objetivación más fiel de la voluntad; está tan cercana a ésta, o más incluso, que las ideas cuyo fenómeno multiplicado constituye ese mundo de las cosas individuales en el que vivimos y que la expresan. Por eso en las notas de ese arte musical también se puede conocer el mundo que, sin embargo, tiene un límite expresivo en el silencio al que tiende la gravedad del sonido:

---

<sup>102</sup> Cfr. Dilthey, W.: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*, II, 123. Leipzig: Teubner, 1914.

<sup>103</sup> Schopenhauer, A.: *W*, III, 304.

«En las notas más graves de la armonía, en el bajo fundamental, reconozco los grados inferiores de objetivación de la voluntad: la naturaleza inorgánica, la masa del planeta. Todas las notas elevadas, que se mueven fácilmente y se extinguen con rapidez, hay que considerarlas como nacidas de las vibraciones concomitantes del bajo fundamental junto con el cual siempre resuenan ligeramente [...]. Esto guarda analogía con el hecho de que todos los cuerpos y organizaciones de la naturaleza han de considerarse surgidos del desarrollo gradual de la masa del planeta: en cuanto soporte suyo, este es también su fuente: y la misma relación tienen las notas agudas con el bajo fundamental. La gravedad tiene un límite más allá del cual ninguna nota es audible: esto corresponde al hecho de que ninguna materia es perceptible sin forma ni cualidad, es decir, sin la manifestación de una fuerza no ulteriormente explicable en la que se expresa una idea [...] Así pues, el bajo fundamental es a la armonía lo que al mundo la naturaleza inorgánica, la masa bruta en la que todo descansa y de la que todo surge y se desarrolla.»<sup>104</sup>

Colli también parece hallar, en su periodo de juventud, un límite parecido a esta gravedad musical para acercarse a la intimidad que el filólogo persigue. Y esta intimidad no la encontrará en otro lugar que en el umbral entre la concepción musical de Schopenhauer, que expresa directamente a la voluntad sin recurrir a la representación, y la contemplación de una idea. Así, mirando de nuevo al tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, este momento no podrá ser más que la experiencia de una representación fuera de las determinaciones fenoménicas espacio-temporales, en la cual desaparecerán objeto y sujeto o, si se quiere, las mismas condiciones del representar. Pero esta contemplación de la idea como intuición, lejos de una concepción limitada a la estética, también la relacionará Colli con el campo de la matemática. Será de hecho en este ámbito de conocimiento donde se trabajará con formas geométricas y números que, en cuanto formas generales de la experiencia de los objetos, sin embargo, se podrán aplicar a priori, pero sin dejar de ser por ello intuitivos y plenamente determinados<sup>105</sup>. De esta manera, lejos de los conceptos abstractos que maneja la ciencia moderna, Colli

---

<sup>104</sup> Schopenhauer, A.: *W*, III, 310.

<sup>105</sup> *Ibid.*, I, 310 y ss.

reivindicará para la matemática su lugar concreto en la antítesis con la música<sup>106</sup>, con el fin de señalar un puente entre los dos polos; un momento musical y matemático equiparable a la relación que mantendrán sus términos intimidad y expresión.

En consecuencia, hay una sucesión temporal entre momento musical y matemático, entre intimidad y expresión que hace dirigir la mirada filológica de Colli con igual intensidad al momento artístico y científico. Aunque, esta vez, centrando su atención en el tipo de ciencia que nos ofrece Goethe en su Teoría de los Colores más que en la moderna que nos brinda Newton<sup>107</sup>. Es decir, en aquella cuyo fenómeno es revestido de un carácter simbólico en el que «como sucede con la intuición intelectual spinoziana, en la cosa vista *sub specie aeternitatis*, se produce una coincidencia entre particularidad y universalidad»<sup>108</sup>. De hecho, es a esta línea de pensamiento a la que ya se apuntaba en el *Nacimiento de la tragedia* mediante la polaridad artística utilizada entre lo dionisíaco y lo apolíneo. Y, pese a todo, en la filología a la que aspira Colli hay un deseo definitivo de unificar una naturaleza que se ha de extender inactualmente a todos los tiempos, y cuyo contenido ha de remitir a toda forma de expresión;

---

<sup>106</sup> «La música y la matemática, consideradas en sí mismas, constituyen la antítesis más neta que se pueda imaginar, como aquella entre el frío y el calor o entre el exterior y el interior; por tanto, no podrán subsistir en el mismo instante en el alma de un hombre, sino que dado un complejo momento espiritual que abraza a ambas será necesario un paso entre ellas. Y ya que la expresión matemática es definitiva, uniéndose directamente al posterior desarrollo científico, por fuerza será la música el origen primero de la intuición y la causa de su validez absoluta» (Colli, G.: “Einleitung a Ellenismo e oltre” cit., p. 194).

<sup>107</sup> La diferencia específica entre las teorías del color de Goethe y Newton es que el primero dio un papel primordial a la percepción del dolor, al aspecto subjetivo de éste, atribuyéndole un *valor* determinado, una especie de *personalidad*. Esto, por supuesto, conlleva un distanciamiento inmediato de los métodos científicos, pero no así de la relevancia de sus afirmaciones. Goethe es el maestro precursor de la psicología del color como tal. Este estudio que se basa en analizar el efecto del color en la percepción y la conducta humana. Se trata de una relación de los colores con los rasgos de carácter de las personas. Es decir: doce colores, doce temperamentos u ocupaciones: *tiranos*, héroes, aventureros, hedonistas, amantes, poetas, oradores públicos, historiadores, maestros, filósofos, pedantes, gobernantes, y estos, a su vez, agrupados en los cuatro temperamentos derivados de la teoría filosófica griega y romana de la antigüedad, y que son: colérico, melancólico, sanguíneo y flemático.

<sup>108</sup> Barbata, S.: “El Nietzsche apolítico de Colli-Montinari” en *Res publica*, 7, 2001, p.14. Es sabido que Spinoza afirma que el alma es eterna en cuanto que concibe la esencia singular del cuerpo conforme a una forma de eternidad, pero también en cuanto que concibe las cosas existentes mediante nociones comunes, es decir, conforme a las relaciones eternas que determinan su composición y descomposición en la existencia (espacio, tiempo, causalidad).

«...palabra hablada, sonido musical, dibujo, irrelevantes en sus diversidades externas y comprensibles como signos explicativos de una gran fuente común, la intimidad del alma, a estudiar por tanto como vida.»<sup>109</sup>

Y sólo así, más allá de la ciencia estética que perseguía el joven Nietzsche, también el joven Colli se puede ahora abrir a una ciencia de la expresión:

«De hecho podemos llamar estética en un sentido general a la ciencia de la expresión, y no solamente de una determinada expresión, como la artística; ahora hemos visto tender al filólogo en su búsqueda de un valor supremo justo hacia esto, y de un modo originalísimo.»<sup>110</sup>

## 1.2. FILÓSOFOS SOBREHUMANOS

### 1.2.1. APOLO Y LA EXPRESIÓN POLÍTICA

Esta mirada filológica que parte del aparato expresivo apolíneo-dionisíaco y en la que nos hemos adentrado a través del texto inédito de Colli, *Einleitung a Ellenismo e oltre*, la hallamos, sin embargo, ya aplicada en la primera parte del cuerpo de la tesis de laurea que Giorgio Colli defendió en Turín, el 11 de julio de 1939 y

---

<sup>109</sup> Colli, G.: “Einleitung a Ellenismo e oltre” cit., p. 192. Es ilustrativa la contraposición al respecto de Nietzsche: «Con el lenguaje no se puede llegar de una manera exhaustiva al simbolismo universal de la música, precisamente porque ésta se remite simbólicamente a la contradicción primigenia y al dolor primigenio existentes en el corazón del Uno primordial, y por tanto, simboliza una esfera que está de todo fenómeno y antes de todo fenómeno. Confrontado con ella, todo fenómeno es más bien solo una metáfora: por ello el lenguaje, en cuanto órgano y símbolo de las apariencias, nunca ni en ningún lugar puede, girándola, dirigir hacia el exterior al interioridad más honda de la música, queda siempre únicamente en un contacto externo con ella, mientras que su sentido más profundo, el hondo sentido de la música, no es posible, aun con toda la elocuencia lírica, aproximarla a nosotros ni siquiera un paso» (Nietzsche, F.: *GT*, VI; *OC*, I p. 358).

<sup>110</sup> Colli, G.: “Einleitung a Ellenismo e oltre” cit., p. 198.

con el título *Politicità ellenica e Platone*. Destacar, en este sentido, que las dos partes de este trabajo de licenciatura han sido publicadas recientemente, aunque por separado, por parte de Adelphi bajo los nombres de *Filosofi sovrumani* y *Platone Político*<sup>111</sup>. Decisión que pensamos ha sido un acierto<sup>112</sup> ya que, aun perteneciendo ambos textos a la misma investigación original, presentaban a la vez la distancia temporal que el impacto de la lectura de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche debió producir en el joven Colli hacia 1937<sup>113</sup>. Así, cuando leemos *Filósofos sobrehumanos*, texto escrito posteriormente al *Platón político*, nos adentramos también en el recién descubierto esquema apolíneo-dionisiaco por parte de nuestro autor. Esquema de potencialidades que éste profundizará mediante su paso por los *Upanishads* y la filosofía de Schopenhauer y que acabará asentando las bases para la creación de una futura ciencia de la expresión.

Cabalmente, la primera declaración de intenciones hacia ese tránsito la encontramos en el primer fragmento de la introducción de *Filósofos sobrehumanos*, donde Colli, queriendo superar el sentido de los apolíneo restringido por Nietzsche al ámbito exclusivamente artístico, se atreverá a redefinir, introduciendo en él ahora un sentido más amplio, el político:

«Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa en un sentido más amplio cualquier forma de expresión [...]. Político no es solo el hombre que participa en la administración pública, sino cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la polis, y más que cualquier otro aquel que actúa como educador de jóvenes de la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes más que nadie, influyen profundamente en la espiritualidad de la polis. Políticas son por

<sup>111</sup> Colli, G.: *Filosofi sovrumani*. Milano: Adelphi, 2009. Traducido al español por Miguel Morey en Colli, G.: *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011. En adelante, *FS*. Colli, G.: *Platone político*. Milán: Adelphi, 2007. Al igual hay traducción en Colli, G.: *Platón político*. Madrid: Siruela, 2008. Este último texto había sido anteriormente publicado en “Nuova rivista histórica”, volumen III y IV de 1939, bajo el título “Lo sviluppo del pensiero politico de Platone”.

<sup>112</sup> Esta publicación por separado del trabajo de licenciatura de Colli también la ha tenido en cuenta la traducción al español por parte de la editorial Siruela.

<sup>113</sup> «Probablemente a partir del otoño de 1937, una vez concluido el *Platón Político*, Colli reflexiona sobre el trabajo realizado, reelaborando sus ideas a partir del estudio de los presocráticos y de la lectura de Nietzsche...» (Colli, G.: *FS*, en “Nota del editor”, p. 9).

tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía; en el mundo griego no es concebible un hombre religioso cuya vida interior le conduzca al ascetismo, de modo que abandone completamente toda convivencia con los demás, como tampoco existen poetas que escriban sus versos para la posteridad, sin ocuparse de influir en la polis o por lo menos sobre sus contemporáneos.»<sup>114</sup>

Lo apolíneo, establecido por el juvenil Nietzsche como un impulso artístico, se convierte así para Colli en un fenómeno expresivo que implica un gesto político. Aunque para ello, lo político se haya de engrandecer para abarcar ahora, del mismo modo, cualquier manifestación religiosa, artística y sobre todo educativa. Cualquier forma expresiva que en la Antigüedad, en definitiva, fuera regida por ese *epos homérico* que delimitaba la personalidad del griego.

Es precisamente tras esta manera de ser, de actuar, que se escondía el principio de individuación en la *Geburt*; un principio que, recordemos, estableciendo los límites forjaba a la vez las posibilidades para el desarrollo de un arte apolíneo, y que a ojos de Colli caerá, en *Filósofos sobrehumanos*, del lado de la interpretación política que el griego tendrá de todas las cosas. Lo apolíneo devendrá entonces una potencia expresiva — por otro lado, eternamente insatisfecha —, y que el heleno, atado a la estrechez de su pequeño mundo conocido, pretenderá extender más allá de sus límites, proyectándola finalmente en una comunidad de hombres ilimitada que la pueda abarcar. Los dioses, por consiguiente, no serán para él «más que hombres infinitamente más potentes, que realizarán su individualidad en el cielo o sobre toda la tierra, en lugar de la polis»<sup>115</sup>.

Sin embargo, este concepto de lo político presentado en *Filósofos sobrehumanos* y vinculado a la expresión apolínea, resultaría por si solo insuficiente para interpretar el nuevo fenómeno espiritual griego surgido en los albores del siglo VI a.C. Y es que bajo la mirada de Colli, deseosa de desarrollar por completo el aparato descubierto en *El nacimiento de la tragedia*, también será en este periodo que el griego descubrirá

---

<sup>114</sup> Colli, G.: *FS*, p. 32.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

un fenómeno que transformará su vida espiritual: el dionisíaco. Una potencia que, sostenida bajo la relectura del italiano, ahora deberá ser considerada como la primera oposición a esa forma de "politicedad" que implica lo apolíneo y bajo la que, hasta el momento, se habría salvaguardado el mismo griego.

### 1.2.2. EL DIONISOS DE ROHDE: APARICIÓN DE UN DIOS DE FRONTERA

Es en esta época de transición histórica que implica el siglo VI a. C donde sabemos que la aristocracia, que ha gobernado durante la primera época arcaica griega, va perdiendo su antigua *paideia*<sup>116</sup>. Abandonados los antiguos ideales de la *areté*, quizás entonces también el pueblo deja de reconocer los valores de sus héroes y, mientras esto pasa, las luchas sociales en las polis se recrudecen, y las nuevas clases comerciantes que pretenden una parte del dominio de las mismas, conquistan el mar y toman contacto con los pueblos de ultramar.

El griego, durante la crisis del siglo VI a. C, sin duda se abre a los nuevos mundos y descubre ese sentido de comunidad que, aún a regañadientes, lo une con los otros hombres, por muy bárbaros que estos sean. De esta manera se ve obligado a desarrollar, por encima del detalle particular y su carácter individual regido aún por la ley política del *pteronos*<sup>117</sup>, un sentido unitario de las cosas. Quizás sea este nuevo sentido descubierto el que lo lleve, por primera vez, más allá del capricho de las luchas y decisiones de los luminosos dioses olímpicos a los que hasta el momento ha estado sometido. El griego intuye que nada pueden hacer estos designios divinos

---

<sup>116</sup> Es en los dos primeros capítulos del libro de Jaeger, W.: *Paideia: Die Formung des Griechischen Menschen. Berlin und Leipzig*: Walter de Gruyter, 1934-47. Traducción en Jaeger, W.: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990, que encontramos desarrollado, por primera vez y extensamente, este concepto de educación que para el griego arcaico consistiría en la aspiración a construir un tipo ideal de hombre marcado por la virtud. La *areté* es ese tipo ideal que comporta fuerza y destreza, un valor heroico propio del mundo de la aristocracia y vinculada al honor. Por su parte el pueblo debe reconocer a su héroe, debe mostrarle legitimidad para así conseguir la vida eterna, y ésta, efectivamente, sólo puede ser conseguida en la perdurabilidad de la memoria de los hombres.

<sup>117</sup> Referida en este sentido al triunfo de la personalidad fenoménica, al poder y al abuso.

contra el oscuro poder de *Ananke*: esta necesidad que ahora presente que gobierna las cosas y que establece un orden y ley que ni los mismísimos dioses pueden violar, vinculada como está al destino que inexorablemente concatena todas las cosas.

Primeras percepciones del sentido de la condición humana compartida con los otros, las que se dan en los siglos destacados por Nietzsche y Colli; trágicas también, bajo esa ley suprema y oscura que se empieza a crear en la conciencia del griego y que le revela que el flujo de la vida arrastra de un modo irresistible hacia al final. Una vida que, hasta el momento, había sido sostenida por los valores de valentía y honor cantados por los poetas homéricos, y que ahora queda abandonada a la sombra de esa antigua ilusión, y recorrida por una tristeza ilimitada. De ahí, quizás, que el difícil sentimiento, raramente encontrado unos siglos antes y expresado sutilmente en la *Ilíada* mediante la comparación de la vida humana con las delicadas hojas que caen de los árboles<sup>118</sup>, ahora sea recogido gravemente por los poetas del siglo VII y VI a.C. Safo dice, por ejemplo:

«...pero muerta yacerás y no habrá memoria de ti jamás ni nostalgia después; pues no tomas parte de las rosas de Pieria, sino que invisible también en la casa de Hades vagarás entre los sombríos muertos una vez hayas volado de aquí.»<sup>119</sup>

De esta suerte, es a raíz de este llanto al sentimiento inmediato y limitado del hombre cantado por los primeros poetas líricos, que va cayendo el ideal homérico de la vida y, con él, la memoria de sus héroes. Y dando paso a uno trágico que se asienta sobre el propio presente y empieza a interpretar la guerras en las que uno participa a lo largo de su vida como un deber más que como un heroísmo; a la defensa como una carga más que como una virtud; a la existencia, como un camino cansino que ya en el nacimiento anuncia el destino trágico de la muerte. Ante esta indiferencia, ante este tener solamente el día tras día que la vida nos regala, más la

<sup>118</sup> «Como el linaje de las hojas, también así el de los hombres, unas hojas al viento esparce en el suelo...» (Homero.: *Ilíada*, VI, 146-147).

<sup>119</sup> Safo.: Libro II, fr. 55 (Lobel, E. y Page, D.: *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1955). Traducción de Rónald Forero Álvarez.

conciencia de que si algo tenemos en común los hombres depende del capricho de Zeus, se somete el griego a su tragedia, y aprende con ella a decir que inmortal significa dios. Y es que el dolor que surge en el hombre de estos siglos se implanta, en el fondo, sobre el principio que fundamenta su religiosidad, y éste no es otro que esa ordenación del mundo que lo somete a unos límites. Desde el mito de Hesíodo, donde se nos cuenta la partida que juegan Zeus y Prometeo con el fin de dirimir el nuevo orden del cosmos una vez enterradas las fuerzas titánicas, conocemos su ley. Consiste ésta en la separación entre lo humano y lo divino: «los hombres se hallan separados geográficamente y substancialmente y forman mundos distintos [respecto a los dioses], divididos por un profundo abismo y no hallados a unirse jamás»<sup>120</sup>. Y sabemos que cuando el griego del siglo VI a. C ya ha perdido definitivamente su divino *Meconé* es más consciente que nunca de este territorio que lo encadena, y poco le importa entonces que los poetas épicos le sigan recordando que ciertos héroes privilegiados pueden aspirar aún a una vida eterna y divina. Esto, para él, son sólo milagros que no harán desaparecer el abismo entre hombres y dioses, y no lo consolarán.

Sólo en el culto a un dios que aglutina en su nombre una serie de doctrinas de carácter místico encontrará el griego un suelo donde sostenerse en el trágico siglo VI apuntado. Dionisos, a diferencia de los apolíneos dioses políticos que celosamente conservan sus dominios individuales, se presenta como un dios de frontera. Y quizás porque él también ha sido abandonado a una existencia particular y ambigua, porque no tiene delimitados sus dominios y tiene híbrida y contradictoria naturaleza, ahora también nos ofrece la esperanza de la máscara con la que suele ser representado: un disfraz contra ese estado habitual que condena al hombre a su serenidad<sup>121</sup>. Dionisos no niega su falta de origen, aunque proviene, según el gran

---

<sup>120</sup> Rohde, E.: *Psique*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994. p 143.

<sup>121</sup> Es interesante la visión de los dioses de frontera que nos ofrece J. P. Vernant; frente a los dioses clásicos griegos que conservan sus dominios individuales, estos se sitúan siempre entre territorios. Son precisamente «aquellos cuyo símbolo era una simple máscara o cuyo culto comportaba el uso de máscara, fuesen votivas o bien empleadas por sus adoradores. Se trata esencialmente de tres potencias del más allá: Gorgo (la Gorgona Medusa), Dioniso y Artemisa. ¿Qué rasgos comunes presentan estas tres potencias, tan distintas entre sí, que permiten situarlas en esa región sobrenatural que se expresa mediante la máscara? La hipótesis es que cada una guarda relación, según sus propias modalidades [...] con la alteridad; refleja la experiencia de los griegos con el Otro, bajo las formas que ellos les atribuyeron» (Vernant, J.P.: *La muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa, 2001).

amigo de Nietzsche en Basilea, Erwin Rohde, de esas tierras extranjeras que se extienden más allá de los territorios conocidos por los griegos y de donde llegan ahora a Grecia fiestas en su honor. En sus rituales, que se emplazan en las cumbres de las montañas, participan los hombres y sobre todo las mujeres que desafían a los dioses, ocupando el lugar que les pertenecen por estatus. El Hombre desdeña así los niveles establecidos y bajo el amparo de la noche amenaza con claridad toda forma de individuación.

De las fuentes de la obra de Rohde, *Psique*, probablemente también extrae Colli su primera imagen de este dionisismo<sup>122</sup>:

«Acompañábanse de ruidosas músicas, del sonido estridente de cuerpos de bronce, del bronco resonar de grandes panderos y, de vez en cuando, escuchábase la melodía que incitaba a la locura de flautas de profundo sonido cuya alma habría sido despertada antes por los auletas fligios.»<sup>123</sup>

Embriagados por el sonido de la música, desfigurado su rostro por el soplar de la flauta<sup>124</sup>, vestidos con pieles de zorro, se adornaban la cabeza con cuernos y en las manos portaban serpientes<sup>125</sup>, estos adoradores de Dionisos. Después se lanzaban a la caza que en esa Grecia arcaica siempre se practicaba fuera de la frontera de la civilización; tirándose sobre las bestias destinadas al sacrificio y con sus dientes despedazando la ensangrentada carne que devoraban cruda.

Rebelde pues a la carne cocida que ofreció Prometeo a los hombres como símbolo de su idiosincrasia, el nuevo sentido religioso descubierto en Grecia mediante "el dionisismo" consiste en la creencia de que sólo mediante ese ritual en que se excita todo el ser, todas las facultades, puede llegar el hombre a ponerse en

---

<sup>122</sup> «El concepto de dionisismo ha sido analizado por Nietzsche y Rohde, y en su significado genérico es universalmente conocido...» (Colli, G.: *FS*, p. 35)

<sup>123</sup> Rohde, E.: *Psique* cit., p.146.

<sup>124</sup> Cfr. Vernant, J.P.: "La flauta y la máscara. La danza de Hades" en *La muerte en los ojos* cit., pp. 73-85.

<sup>125</sup> La serpiente era el animal sagrado del Sabazio (Rohde, E.: *Psique* cit., p. 147).

contacto con los seres de orden superior<sup>126</sup>. Más aún, aspirar a fundirse con este dios para dotarse de facultades inhumanas o sobrehumanas mediante un estado transitorio de locura, el *éxtasis*, que permite al adorador de Dionisos liberarse de la cárcel del cuerpo. Para ello el dios se introduce en él; lo que constituye ya un gesto distinto al que practicaba el poeta homérico, el cual necesitaba, para llegar a su particular posesión, esperar pacientemente los signos de esa caprichosa voluntad divina.

Pero más allá del culto dionisíaco magníficamente desarrollado por Rohde, también identificamos este estado de fusión testimoniado en la aparición de la Tragedia durante los siglos VI y V a. C. Obra extraordinariamente localizada en ese periodo y que, como hemos visto, representaría para Nietzsche un refinamiento de ese dionisismo orgiástico primitivo, consistente, esta vez, en convertir ese estado extático original en un espectáculo cuyo objetivo sería la catarsis del espectador. Esta tragedia, en su punto álgido, también supo mostrarnos a Dionisos, habitualmente escondido tras de la escena (obs-ceno), como protagonista principal. Nos referimos a esa tragedia concreta de Eurípides, *Las Bacantes*, que Nietzsche quiso destacar en *El Nacimiento de la Tragedia*<sup>127</sup> y que, seguramente, se representó en todos los teatros del siglo V a.C. En ella Dionisos, como hemos dicho, sale a escena, y lo hace como “el dos veces nacido” del vientre de Sémélé y del muslo de Zeus<sup>128</sup>. Es hijo, a sabiendas, de una mortal y, por otro lado, del más grande entre los dioses; producto, en consecuencia, de un amor imposible y extraño. Y quizás a raíz de ello, desde su nacimiento, vaga perdido sin encontrar el lugar que como dios homérico tendría que tener asignado<sup>129</sup>. Dionisos es perseguido como hijo ilegítimo por la ira de la esposa oficial de Zeus, y presenta así la lejanía respecto a la religión oficial, que no le da lugar en el Partenón, ni lo individualiza. Si Atenea está cerca de la

---

<sup>126</sup> Rohde, E.: *Psique* cit., p. 148.

<sup>127</sup> Cfr. Nietzsche, F.: *GT*, XII; *OC*, I, pp. 383-390.

<sup>128</sup> Cfr. Vernant, J.P.: "Dioniso en tebas" en *El universo, los dioses, los hombres* (pp. 154-173). Barcelona: Anagrama, 2009.

<sup>129</sup> «A un tiempo vagabundo y sedentario, representa entre los dioses griegos, de acuerdo con la fórmula de Louis Gernet, la figura del otro, de lo que es diferente, desorientador, desconcertante y anónimo. También es, como escribe Marcel Dettienne, un dios epidémico. Al igual que una enfermedad contagiosa, cuando irrumpre en algún lugar donde es desconocido, se impone nada más llegar y su culto se expande, igual que una marea» (Vernant, J.P.: "Dioniso en tebas" en *El universo, los dioses, los hombres* cit., p. 154)

civilización, si Afrodita se mueve en el terreno de la relación entre contrarios y Hefestos es un dios artesano, Dioniso representa una alteridad respecto a esta religión de la limitación, pero, por ello, al ser un dios que salta fronteras, también es cercano a los hombres. Cercano porque sabe hundir su mirada hipnotizadora y su máscara en la de los devotos, lejano porque también es el dios más inaccesible y misterioso<sup>130</sup>. Es por ello que va acompañado de sus adoradores, las Bacantes, y duerme en las calles de las ciudades, hasta que un día decide instalarse —como nos cuenta Eurípides— en la ciudad que lo vio nacer, Tebas.

Pero que un dios se establezca en una ciudad siempre comporta una divinización para el griego, divinización extraña en el caso de Dionisos, que siempre obliga a trascender los límites. Cuando Dionisos se presenta en Tebas, de esta manera, parece atacar la comunidad. Una comunidad organizada según criterios estrictamente humanos, siempre fiel a su orden religioso apolíneo, consciente de sus fronteras. El regreso de Dionisos a la ciudad que lo vio nacer proclama, a resultas, la intención por su parte de subvertir ese orden, de impregnar de carácter divino la misma vida humana, política, apolínea de Tebas. Quiere abrir una nueva existencia y, para ello, hará falta volcar su influjo sobre las mujeres tebanas, matronas instaladas en su estatuto de esposas y madres, situadas en las antípodas de las acompañantes de Dionisos. Esta intención, de todos modos, comportará un cometido difícil y rechazado por los siempre terrenales *spartoi* —esos hombres autóctonos y plantados en la tierra tebana—; cuyo máximo representante, Penteo, sólo será capaz de aceptarlo, finalmente, bajo el influjo de la máscara que le ofrecerá el dios y que una vez caiga, le comportará caer en la violencia más absoluta.

El influjo del dionisismo —esta especie de éxtasis a la que nos somete el dios—, parece tener dos efectos diferenciados en las Bacantes. Si uno acepta su máscara definitivamente, si uno encuentra su parte divina que rompe limitaciones y que le permite regresar al dorado *Meconé*, también encuentra ese espacio en que todos los seres vivos, dioses y, porque no, humanos, viven en perfecta armonía. Pero, por otro lado, si uno acepta la máscara momentáneamente y no sabe encontrar eso que le diferencia, eso que le convierte en bárbaro de sí mismo, por

---

<sup>130</sup> Vernant, J.P.: "Dioniso en tebas" en *El universo, los dioses, los hombres* cit., p. 155.

mucho que ésta le seduzca, entonces la influencia de lo dionisíaco se presentará como enfermedad contagiosa o incluso rabia sanguinaria.

Penteo, es sabido, acaba desmembrado por las mujeres y entre ellas su madre, que cuelga su cabeza en la punta de un palo el cual termina mostrando como trofeo de caza. Por consiguiente, el retorno de Dioniso a Tebas que nos cuenta Eurípides en las Bacantes parece que ejemplifica el segundo influjo y éste, efectivamente, choca contra la incomprendición general de sus habitantes, los cuales siguen queriendo ser ellos mismos sin aceptar la mirada que rompe su individuación, que rompe sus valores tradicionales y los abre a lo diferente: son los que no sabrán integrar esa alteridad y que por ello caerán en la monstruosidad.

Tampoco la historia de la Tragedia que nos cuenta Nietzsche en la *Geburt* parece abandonar nunca este conflicto:

«¿Tiene lo dionisíaco derecho a subsistir? ¿No se lo ha de extirpar del suelo griego por la violencia? Sin duda, nos dice el poeta, si ello fuera posible: pero el dios Dioniso es demasiado poderoso; su adversario con más entendimiento —como Penteo en las Bacantes— es hechizado insospechadamente con su magia, y en semejante transformación mágica corre luego hacia su destino.»<sup>131</sup>

Pero una vez observado, no podemos obviar el desenlace al que sometió Nietzsche a este conflicto: cuando Eurípides sube a escena a Dionisos —nos cuenta— seguramente este dios ya había sido expulsado de la escena trágica griega, y ese momento coincidirá con el instante en que el público tomará el escenario, abandonando así su obscenidad, cambiando de máscara. Ésta no será ya la de Dionisos, ni tan sólo la de Apolo, sino la de un *daimon* acabado de nacer cuyo nombre será Sócrates. Y lo que representa éste último para la tragedia es de todos conocido: su suicidio fundamentado en el optimismo de sus máximas: «La virtud es el saber; sólo se peca por ignorancia; el virtuoso es el feliz». <sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Nietzsche, F.: *GT*, XII; *OC*, I, p. 383.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 393.

### 1.2.3. EL MÍSTICO QUE NO RENUNCIA A EXPRESAR SU INTIMIDAD

Para el joven Colli de 1939, el pesimismo exquisitamente dibujado por Nietzsche y Rohde, como intento de escapar a los límites apolíneos del mundo del siglo VI a. C, y la tragedia que esto supondría en su enfrentamiento con el recién descubierto dionisismo no conseguirán con todo desmentir el carácter político del griego anunciado en las primeras líneas de *Filósofos sobrehumanos*. Este carácter político siempre permanecerá como un rasgo característico del pueblo griego, y ni tan solo la nueva religión dionisiaca descubierta podrá superar el dolor que éste implica. Efectivamente, Colli dice:

«Los hombres que se reunían en los misterios tenían todavía una conciencia filosófica muy imperfecta; habían intuido que la concepción de la vida política y apolínea que había dominado hasta entonces en Grecia implicaba una cantidad de dolor enorme, basada como estaba en el agonismo y en la voluntad de todo individuo de expresarse en la polis contra todos, y también habían entrevisto un estado de vida mejor, que para los órficos era el más allá, y para los dionisíacos la embriaguez y el éxtasis orgiástico, pero no por ello tenían clara la antítesis entre unidad y multiplicidad, tal como la encontramos por primera vez en Anaximandro, y que es el inicio de la filosofía.»<sup>133</sup>

Precisamente por ello no fueron, según nuestro autor, los trágicos como Esquilo los que expresaron este estado dionisiaco con más profundidad. Claro está que estos cantaron el dolor del mundo y consiguieron un efecto catártico mediante sus obras sobre el público, pero no resolvieron la antítesis que sus espectáculos ponían sobre el escenario. Porque en el fondo:

«¿Qué importaba en definitiva el momento transitorio de la embriaguez orgiástica si dejaba intacta la vida en sus contradicciones? ¿Y cuál era la

---

<sup>133</sup> Colli, G.: *FS*, p. 39.

sublimidad de la tragedia, si incluso ella estaba obligada a tratar de las pasiones humanas?»<sup>134</sup>

No, no fueron estos personajes encumbrados por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* los que fueron capaces de ir más allá de este pesimismo, porque éste quedaba fundamentado en la limitación del cuerpo y en sus contradicciones, encarcelado en esa religión homérica y tan política que ahora que ya no era capaz de dar cuenta de la propia frustración que presentaba. No, fueron los presocráticos, dejados de lado por parte de Nietzsche en la *Geburt* —precisamente esos hombres de conocimiento—, los que se acercarían al misticismo del filólogo posteriormente dibujado por Colli en *Einleitung a Ellenismo e oltre*. Y todo, debido a que fueron ellos los primeros que buscaron ese principio del mundo, el *arjé*, que pretendía llegar al fondo de la vida tratando de resolver las pasiones representadas en la Tragedia. Aunque eso sí, despreciando de igual manera a esa humanidad que las representaba, mediante un camino solitario y voluntario hacia una *verdad* que, ahora sí, sería la antítesis perfecta del carácter político examinado al principio de nuestro apartado.<sup>135</sup> Así es como contra el espíritu político del griego, centrífugo, que tiende a expresar al individuo en el mundo de un modo más amplio, Colli sólo encuentra la fuerza centrípeta del dionisismo que lo empuja cada vez a entrar más en sí mismo<sup>136</sup>.

El filósofo sobrehumano, contra la extroversión apolínea tan política como religiosa, pero también contra la artística catarsis colectiva nietzscheana, opone el conocimiento de la verdad alcanzada mediante el dionisismo en la extrema soledad. Aunque este estado, que alcanza por momentos la superación del instinto político del griego, nunca será absoluto, ya que, «al igual que la mística griega [será] la superación de lo humano, así la política del filósofo griego [será] la expresión para los hombres»<sup>137</sup>.

Este es el punto que impide —para Colli— la posibilidad de acercamiento entre la mística griega y cualquier otra posibilidad de introversión dada en la historia

---

<sup>134</sup> Colli, G.: *FS*, p.40.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>136</sup> Colli, G.: *FS*, p. 39.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 41

del espíritu. Pues si del hinduismo al genio de Schopenhauer se reivindica un aspecto cognoscitivo interior, que aísla al hombre del contacto con la comunidad, el rasgo siempre distintivo del griego es que nunca logrará renunciar a esa potencialidad apolínea que lo impulsa a expresar esa experiencia íntima al resto de los hombres.

«En la soledad lograron alcanzar unos sentimientos supremos desnudos de imágenes y de racionalidad, y hasta tal punto lejanos de los sentimientos y las ideas comunes de la humanidad [...]. Pero una vez alcanzada esta nueva fase en la que sienten que deben propagar la interioridad del mundo, que deben crear, encuentran una vía de expresión remitiéndose al universo y diciendo su verdad.»<sup>138</sup>

Pero esta vía, de nuevo apolínea, no podrá consistir ya en tratar de revelar sus más íntimas intuiciones, sino en expresarlas mediante un nuevo lenguaje que todos los hombres puedan comprender de un modo tan claro y definitivo que estén obligados a aceptarlas y comportarse, a partir de ahora, de acuerdo a este nuevo conocimiento transmitido. Es a través de las nuevas doctrinas filosóficas que el griego recuperará su esencia política alejada ya de la antigua religión homérica y cercana, ahora, a un universo que las contenga. Aunque, como antaño, también sea consciente de la renuncia que supondrá expresar de modo inmediato lo que le ha otorgado su intimidad y del caer en la obligación de objetivarlo de un modo claro y visivo<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Colli, G.: *FS*, p.40.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 43.

## 1.3. EL MÉTODO DEL FILÓLOGO

### 1.3.1. BURCKHARDT Y LA TAREA HISTÓRICA.

Rohde no pudo asistir a la serie de lecciones sobre historia que Burckhardt impartió entre 1868-1869 y 1870-1871 en la universidad de Basilea, y sabemos la frustración intelectual que esto le supuso a resultas de la carta que le envió a Nietzsche:

«Te envído por los cursos de Burckhardt a que estas asistiendo: no cabe duda de que, si existe un espíritu específicamente histórico, es el suyo... El arte supremo del historiador consiste, precisamente, en no deslizar en la materia, desde la cátedra, ningún pensamiento fundamental, para descubrir y exponer, pensando intuitivamente, la esencia de los actos del pasado, como los del siglo XIX de los racionalistas, sino como vivió y se desarrolló en su tiempo.»

Por su parte, Colli pudo leer el contenido de estas lecciones años después, y aún en su periodo de juventud, gracias a la desobediencia del nieto de J. Burckhardt, H. J. Oeri, que en 1905, y desoyendo las indicaciones de su abuelo, las publicó bajo el título *Weltgeschichtliche Betrachtungen*<sup>140</sup>. Unos manuscritos con los que también contamos nosotros desde 1982 y que, contrariamente a su primera publicación, respectan en esta segunda edición su carácter fragmentario y provisional<sup>141</sup>, desplegando una apología de la supremacía que la palabra viva debió tomar en esas lecciones frente a la escrita. Y es que como destacó Colli unos años antes<sup>142</sup>, es en estos cursos que nunca pudimos oír donde quizás se nos mostrara la otra cara del

<sup>140</sup> Burckhardt, J.: *Weltgeschichtliche Betrachtungen* Erstdruck: Berlin: Spemann, 1905. Traducción de Wenceslao Roces en Burckhardt, J.: *Reflexiones sobre la historia universal*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>141</sup> Burckhardt, J.: *Über das Studium der Geschichte*. Del texto «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» sobre la base preparatoria de Ernst Ziegler tras los manuscritos editados por Peter Ganz. Munich: Beck, 1982.

<sup>142</sup> Cfr. Colli, G.: *Per una enciclopedia di autori classici*. Milano: Adelphi, 1995. Traducción a cargo de Pilar Giralt Gorina en Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros*. Barcelona: Seix Barral, 2000, pp.136-138.

historiador, siempre reprimida bajo el peso de sus obras publicadas, y sólo observable a pedazos en las póstumas. Una cara que sale a luz cuando el profesor habla, y que nos exhibe a un Burckhardt —como bien hacía ver Rohde a Nietzsche en su carta— en tanto defensor del historiador como artista. Burckhardt, verdaderamente, más cercano al viejo Herodoto que a los historiadores de su época, también debía considerar mediante sus charlas que la historia, en cierta medida, era un arte narrativo y que su papel, en lo que respectaba a la actitud científica, probablemente se acercaba a la del recolector de unos hechos testimoniales que debían ser, a resultas, recogidos, verificados y examinados<sup>143</sup>. Aunque, eso sí, siempre desde un profundización personal y luminosa; eso es, considerándolos como un testimonio de algo vivo que sólo podía estarlo bajo la consideración de esos hechos en tanto a expresión<sup>144</sup>. De ahí la importancia, en primer lugar, que debió tomar la elección de las anécdotas en esos cursos que dictó —pues únicamente esta selección minuciosa podía ir encaminada a desvelar lo que había detrás de ellas— y, en segundo lugar, la condición misma de saberlas narrar.

Pero, como hace notar Colli en *Enciclopedia de los maestros*, estos dos ingredientes esenciales para establecer los cimientos del buen historiador serían aún insuficientes para su sólida fundamentación si no fueran acompañados de un tercer elemento, a saber, una filosofía. Aunque no tanto entendiendo esta última como un sistema de conceptos, sino más bien «como una orientación de buena calidad, también adquirida, que sostenga cualquier juicio»<sup>145</sup>. De hecho, contrario al propio juicio personal de Burckhardt, que a veces había hecho notar sus dudas sobre sus propias capacidades filosóficas, Colli creía que las poseía de sobras, y todo porque más que ir emparentadas éstas a las de los paradigmáticos pensadores modernos, iban de la mano de una sabiduría adquirida al estilo de la de filósofos artistas como Schopenhauer, Winckelmann, Goethe o Platón. Capacidades que serían capaces de dar los siguientes frutos:

---

<sup>143</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit, p. 134.

<sup>144</sup> *Ídem*.

<sup>145</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit., p. 134.

«... por un lado, una mirada que no quiere ser engañada ni quiere engañar sobre la vida humana, representada sin embellecimientos; en la terrible cualidad de sus instintos elementales, resuelta en la concatenación de afectos individuales cuyo horizonte tiene la desolación de lo que es contingente; pero por otro lado la investigación, la confianza en la cual nunca desmaya, de un elemento positivo y equilibrador en los cambios de las sociedades humanas —lo que Burckhardt llama ingenuamente el “ideal” o el “universal”, reencontrándolo en sumo grado en creaciones artísticas—que redime la historia de su dolor y sus violencias.». <sup>146</sup>

Tal cual fuera Nietzsche, también para nosotros Burckhardt sigue la estela del centauro presentado por Colli —manifestando su carácter híbrido—, aunque renegando de toda posible reconciliación mediante su decidida oposición a convertirse en un sintetizado filósofo de la historia. No olvidemos que Burckhardt proclamó: «Ante todo, nada de filosofía de la historia». Y ello, porque las dos disciplinas apuntadas en la proposición, que pretendieron ser fusionadas durante la modernidad que le tocó vivir, presentaban —según él— una *contradictio in adiecto*. Una figura centaurina irreducible en sus partes, ya que la primera, la historia, se presentaba como su parte coordinativa, mientras que la segunda, la filosofía, tenía un carácter "subordinativo". Nada pues en contra de la filosofía, mientras ésta, por supuesto, no invadiera el terreno natural de la historia; todo en contra pues de esa pretendida filosofía que había marchado tras la historia, para operar en ella cortes longitudinales y proceder de manera cronológica <sup>147</sup>, subordinándola a sus pretendidas ideas de progreso.

El hegelianismo y su desarrollo durante el siglo XIX pasan a ser, entonces, esa corriente cuya crítica centra el ojo de Burckhardt; sagaz para descubrir una tendencia cuyo máximo error habría sido considerar el pasado como una etapa antitética que tendría que llevarnos hasta nuestra posición, y conceptualizándonos, a nosotros, como el producto de una evolución del propio espíritu, cuyo máximo estatuto habríamos adquirido en esta modernidad. Una modernidad, a resultas, que

---

<sup>146</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit., p. 135.

<sup>147</sup> Burckhardt, J.: *Consideracions sobre la història universal*, Barcelona: Edicions 62, 1983, p. 26.

habría partido de épocas precedentes, siempre vistas como simples grados de su desarrollo. Pero esta reconciliación también lleva a una condena:

«Ellos permaneces prisioneros de especulaciones sobre el origen, y por tanto, han de hablar también, propiamente del futuro; nosotros podemos ahorrarnos estas teorías sobre el origen, y que nadie nos pida ninguna teoría sobre el final. Por eso debemos la máxima gratitud al centauro y hace falta saludarlo aquí y allá cerca del bosque de los estudios históricos.»<sup>148</sup>

Burckhardt parece hallar su propia tarea como historiador, en consecuencia, en el camino de entrada a esa contradicción no resuelta que exhibe el centauro, y que parte de esa ficticia reconciliación que su tiempo ha encontrado en el método sistemático histórico. Pero lejos de situarse su posición en un terreno anti-científico, creemos que ésta no renuncia a la objetividad, hallándola, sin embargo, en ese punto patológico que no puede privilegiar una época, ni acentuar las diferencias entre las épocas, ni tan siquiera ser optimista. En una visión antropológica que sólo puede mirar de frente al ser humano que sufre, se esfuerza y actúa tal como él es, ha sido siempre y será.

Basta pensar en este pesimismo, que se opone al ingenuo optimismo histórico ilustrado, para acercarnos a las ricas percepciones que debió extraer el joven Nietzsche de estas lecciones y que fueron la envidia de Rohde. Pero también— como Colli señala— para ver al filósofo que había detrás de Burckhardt y que, en su enfrentamiento con esa época cuyo legado fue convertir el saber histórico en una ciencia sistemática, nos mostró la importancia de las palabras expresadas en sus clases. Éstas, contenidas en una serie de anécdotas, observaciones, experiencias, nos invitan a inaugurar una ciencia de la percepción alejada del rigor cronológico del historiador, pero cercana al modo de proceder de esa sabiduría helenística que intentaba hacer reaparecer, mediante su expresión puesta al servicio del conocimiento, esa interioridad dionisiaca a descubrir tras la vida del hombre.

---

<sup>148</sup> Burckhardt, J.: *Consideracions sobre la història universal* cit., p. 28.

### 1.3.2. VISSUTEZZE

El camino que recorre Colli entre la escritura de su primer libro, *Filósofos sobrehumanos*, y el segundo, *La naturaleza ama esconderte*, transcurre fuera de la universidad, aunque no por ello lejos de la comunidad educativa. Así, después de finalizar su tesis de laurea —presentada en su época como *Politicità ellenica e Platone*<sup>149</sup>—, Giorgio Colli permanecerá unos años en Turín como asistente de Giole Solari —quien la había dirigido— y únicamente la dificultad de encontrar un puesto estable en la universidad le hará decidir a presentarse, finalmente, a un concurso público para optar a una plaza de docente en la enseñanza secundaria. Lo encontrará en 1942, concretamente en el instituto Instituto Clásico de Luca, lugar donde daría clases en materias de historia y filosofía hasta el 49, año en que, definitivamente, lograría una plaza como profesor titular en la Universidad de Pisa.

Fue durante esos años de enseñanza secundaria, no obstante, que Colli estuvo cerca de los principios que quiso ver en Burckhardt, y que proyecto en la creación de una pequeña comunidad filosófica cuyas máximas describiría su mujer Ana Maria —con la que había contraído matrimonio justo al inicio de esa etapa:

«Egli credeva nell'amicizia che concepiva come *philía* greca del *panta koiné*, e seppe radunare intorno a sé, fin dalla giovinezza, amici veri con i quali divise la sua vita di uomo e di studioso.»<sup>150</sup>

Y es que la actividad formativa que Colli se propuso como profesor de instituto en Luca siempre trascendió la que tenía la obligación de cumplir en sus horas lectivas. Fue en este Liceo, precisamente, donde emergió esa actitud pedagógica que atraería entorno suyo a un pequeño grupo de jóvenes estudiantes

---

<sup>149</sup> Las dos partes de este trabajo de licenciatura fueron publicados, aunque por separado, bajo los nombres de *Filosofi sovrumani* y *Platone Politico*. Cfr. en nota 111.

<sup>150</sup> «Creía en la amistad que concebía como *philía* griega del *panta koiná*, y fue capaz de reunir entorno a sí, al fin de la juventud, amigos verdaderos con los cuales dividió su vida de hombre y estudioso» (Musso, A.: “Ricordi di Giorgio Colli” en G. Penzo, *Saggi su Nietzsche*. Brescia: La Morceliana, 1980, p.12).

que se convertirían en amigos y después futuros colaboradores en su etapa como editor, como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo.

Como cuenta un estudiante de aquella etapa, Giuliano Campano, el grupo que componía esta asociación cultural entorno a Colli estaba impregnado de cierto espíritu anticonformista y crítico. Un grupo propenso, a resultas, a admirar de por sí ese mundo espiritual e inactual de los presocráticos, concebido como portador de una interioridad mediante un logos que querían hacer revivir en su literalidad filológica. Se ponía, de este modo, distancia frente a esa filosofía histórica y sistemática que impedía a los estudiantes dejarse sorprenderse por la palabra directa de los sabios antiguos, y en contrapartida, se conseguía el ahorro —como había comentado Burckhardt unos años antes— de las cadenas del academicismo y las humanidades que, por aquel entonces, seguían basándose en los esquemas reduccionistas de Aristóteles<sup>151</sup>. Así, la forma habitual de leer las palabras de los presocráticos por aquellos tiempos, decía Angelo Pasquinelli, otro de los componentes del grupo: «... è quello di intenderle únicamente in funzione di quel que è stato e di quello che sarà nella storia del pensiero umano»<sup>152</sup>. Pero ante esta lectura académica:

«Invece della lettura, della ricerca, abbiamo un atteggiamento quasi di difesa di fronte al testo, como se vedendolo soltanto come una componente di varie forze gli venisse tolto quel che di aggressivo e di definitivo la parola scritta racchiude in sé [...]. Se ciò che dice Parmenide è valido solo come un risultato parziale e come premessa, la sua posizione non ci preocupa più, è eliminata come tale (e possiamo fare a meno di intenderla)»<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)" en *Kleos, estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'Antico*. Bari: Levanti editori, 2004, p. 224.

<sup>152</sup> «... es aquella que consiste en entenderlas únicamente en función de aquella que ha estado y de aquella que será en la historia del pensamiento humano». (Pasquinelli, A.: "Introduzione" en *I Presocrati. Frammenti e testimonianze*. Torino: Einaudi, 1958, pp. 9-10. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., p. 224)).

<sup>153</sup> «En lugar de la lectura, de la investigación, tenemos una actitud casi de defensa frente al texto, como si viéndolo únicamente como una componente de varias fuerzas se le quitase a la palabra lo que contiene de agresiva y definitiva [...] Si lo que dice Parménides es válido sólo como un resultado parcial y como una premisa, su posición no nos preocupa más, y es eliminada como tal (y no necesitamos entenderla)» (*Ídem.*).

Sin embargo, era ese resultado total y no parcial escondido tras el *logos* de los sabios presocráticos el que centraba la intención del grupo y probablemente invadía el tiempo de sus conversaciones, tanto que, incluso cuando la guerra interrumpió en 1944 sus encuentros y obligó a algunos de sus miembros a huir por la ley fascista<sup>154</sup> — llevando a Colli a expatriarse a Suiza y permanecer un año en calidad de enseñante en el campo de estudiantes de Trevano —, esta manera de enfocar la lectura de los antiguos persistió. Un ejemplo de tal mirada fue la palabra que durante aquel año de exilio acuñó nuestro autor, "vissutezze", y que sería recogida por su amigo Alejandro Fersen durante los encuentros que ambos tuvieron en Trevano. Con ella, Colli pretendía mostrar el frágil equilibrio que se daba entre el conocimiento y el amor por la vida; modelo que había aprendido de sus principales interlocutores —Nietzsche, Schopenhauer, Rohde, Burckhardt— y que él también había ensayado en sus escritos inéditos mediante su término "intimidad". Una palabra, "Vissutezze", que, referida a aquella verdad encarnada, nunca suponía una fuga de lo real, y que nuestro autor siempre utilizaba mediante una sonrisa, decía Fersen<sup>155</sup>. Equilibrio magnífico entre la especulación llevada a los límites de la posibilidad humana de conocimiento y aquel amor concreto por la vida que quiere desenterrarse filológicamente.

### 1.3.3. LA TAREA DEL FILÓLOGO, SEGÚN COLLI

El único personaje capaz de remitirnos al sentido de la palabra *vissutezze* parece ser el filólogo, porque quizás sea éste el único que está convencido de que la única manera de comprender la expresión del pasado se basa en encontrar una cierta empatía con la interioridad lejana del tiempo<sup>156</sup>. Este punto de encuentro entre conocimiento y vida, que se esconde en toda expresión histórica, es el que creemos que Colli ha aprendido a extraer sobre todo de Burckhardt y Nietzsche. Y

---

<sup>154</sup> Musso, A.: "Ricordi di Giorgio Colli" cit., p. 12.

<sup>155</sup> Fersen, A.: "La memoria in Giorgio Colli", en Barbera, S e Campioni, G (a cura di): *Giorgio Colli. Incontro di studio*. Milano: Franco Angeli, 1980, p.30.

<sup>156</sup> Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., p. 225.

precisamente por eso, pensamos que estos dos serán los principales interlocutores que habrá detrás de *La natura ama nascondersi*<sup>157</sup>; segunda obra publicada de Colli en 1948 después de diez años de silencio, y que, formalmente, le serviría para obtener un plaza como profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Pisa.

Pero incluso por encima del propósito de poner sobre la hoja, ahora escrita, el problema del contacto entre la interioridad, siempre inactual, y su manifestación siempre temporal, *La naturaleza ama esconderse* también pretende saldar las cuentas de ese encuentro inconcluso que la figura del centauro ha simbolizado en nuestro texto hasta el momento y, por ello, también creemos que se escribe bajo la necesidad de la presentación y puesta en práctica de un método que permita la reconciliación de la figura del filólogo.

«Este libro nos propone desvelar la verdad de unos hombres que han sabido esconderla desde más allá de los tiempos inmemoriales, resistiendo a la tiranía, y evitando poner al desnudo toda la verdad.»<sup>158</sup>

Es muy consciente Colli, ya en el prefacio de su libro, que esta tarea encomendada al personaje que ha dirigido la primera parte de nuestra tesis comporta un sacrilegio, mas porque esa verdad que se esconde tras la expresión que el filólogo quiera sacar a la luz mediante «esta ebria y palpitante laceración se presenta desarmada, incapaz de sostenerse y justificarse»<sup>159</sup>. Y es que esa interioridad o intimidad que pretende hacer florecer mediante el conocimiento, como conexión o punto de encuentro, como una manera común de ver el mundo entre los hombres, sólo puede ser intuida tras un dato histórico hallado en el pasado. Y en eso consiste su tarea impía como estudiioso; en insinuar lo que por naturaleza ama esconderse tras esa extrañeza de la lejanía. Aunque nos advierte Colli que precisamente ese sacrilegio, en contrapartida,

---

<sup>157</sup> Colli, G.: *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi, 1988. Traducción al español a cargo de Miguel Morey en Colli, G.: *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela, 2008. En adelante, *PHK*.

<sup>158</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 21.

<sup>159</sup> *Ídem*.

igualmente puede devenir su purificación, pues bajo esa visión: «La verdad nunca queda comprometida, todo lo que se dice a cuenta de ella puede ser falso e ilusorio». <sup>160</sup>

Por consiguiente, tenemos, por un lado, el amor hacia esa verdad que queda encubierta y nunca comprometida al final del camino: “Bella sin reservas”— dice nuestro autor—. Pero, por otro lado, la dificultad que estriba en completar el camino de vuelta; cuando ésta quiere ser dicha, expresada. Y es que el dato histórico que utiliza el filólogo, único que la puede manifestar frente a la pretendida objetividad que encubre, es un elemento profundamente individual: «El dato histórico es expresión de una interioridad humana: sólo éste puede ser el elemento común buscado». Y, sin embargo, si éste dato es subordinado a un esquema histórico racional, proceso empírico de abstracción o, más modernamente, a una teleología para englobar su significación, se tiende a suprimir precisamente esa individualidad. Decía Burckhardt al respecto:

«Los filósofos de la historia consideran el pasado como una antítesis y etapa previa hacia nosotros, conceptuados como producto de una evolución. Nosotros, en cambio, consideramos eso que se repite, que es constante y típico, como algo que tiene resonancia en nosotros y nos es comprensible.» <sup>161</sup>

Es ese encuentro patológico inactual el que ya compartía con este último autor citado el joven Nietzsche de Basilea. Ese primitivo momento interior que, aunque ya tuviera para el alemán determinaciones como una intensidad dionisiaca, un cierto colorido, una cualidad vital, debe ser sin embargo ahora —según el italiano— verificado mediante el análisis riguroso de la singularidad expresiva que lo recoge. Una tarea, pues, encomendada a las pretensiones filológicas a las que aspiraba el joven Nietzsche, y que Ulrich von Wilamowitz- Moellendorff se atrevió

---

<sup>160</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 21

<sup>161</sup> Burckhard, J.: *Consideracions sobre la història universal* cit., p. 27.

a caricaturizar<sup>162</sup>. Una filología del futuro, en definitiva, que para convertirse en una verdadera ciencia y dejar de ser irrisible, también necesita establecer sus vínculos con el resto de los datos históricos que constituyen su ambiente, y pasar a ser competencia del más riguroso historiador<sup>163</sup>. La relación entre filología e historia, de esta manera, no se establece sobre unos complejos sobre los que apoyarse, sino sobre los instrumentos que permiten la aludida reducción de los datos históricos a expresiones en las que la interioridad primitiva se haga evidente. Pero esta sólida unión, sin duda, esconde unos postulados filosóficos que la sostienen:

«...que es posible considerar la realidad en términos de interioridad y de expresión, que los datos históricos en general revelan las raíces absolutas de las cosas, y finalmente que, en esta coexistencia de elementos esenciales, la comprensión filosófica se funda sobre la explicación de ciertas afinidades cualitativas particularmente importantes para interpretar el conjunto de lo real.»<sup>164</sup>

Nadie escapa —según Colli— a un planteamiento filosófico de la historia, ni tan siquiera el más científico de los historiadores. Por eso, la perspectiva metodológica que incumbe a *Physis kriptesthai philei* pretende reconciliar la figura de nuestro centauro y, en caso de que lo consiga, también convertirá al artístico historiador Burckhardt en un verdadero filósofo —por mucho que este se resista— y continuará el legado no recorrido que había dejado Nietzsche al final de su conferencia de Basilea, cuando utilizando la sentencia de Séneca la invertía diciendo: “*philosophia facta est quae philologia fuit*”.

---

<sup>162</sup> Cfr. Wilamowitz- Moellendorff, U.: *Zukunftsphilologie! Eine erwidrung auf F. Nietzsches ... "Geburt der tragödie"*. Berlin: Eggers, 1872.

<sup>163</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 26.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 27.

## 1.4. LA NATURALEZA AMA ESCONDERSE

### 1.4.1. DOXOGRAFÍA DE TEOFRASTO: LAS DOS VÍAS

Que la mirada filológica de Colli se quiera centrar sobre el historicismo peripatético de Teofrasto para fundamentar su investigación sobre los presocráticos, poniendo en paréntesis la de su mismísimo maestro, es cosa que no tendría que extrañar si pretendemos crear cierta coherencia sobre la figura expresiva que hemos seguido hasta el momento en nuestro texto. Efectivamente, si en alguna cosa se habría distanciado Teofrasto respecto a la fidelidad que siempre mantuvo a Aristóteles —según Colli— ésta habría consistido en ofrecer inicialmente una ordenación cronológica de las personalidades arcaicas según una conexión viva de los problemas con las que supuestamente trajeron, y siempre en relación con sus posiciones doctrinales; problema que, por otro lado, el peripatetismo posterior olvidaría o falsearía:

«La doxografía posterior acepta el planteamiento interpretativo peripatético, pero descuida las relaciones doctrinales y de discipulado de Teofrasto, prefiriendo en cambio remitirse a los variados compendios biográficos que comienzan a circular en la época alejandrina.»<sup>165</sup>

Es sabido que luego Teofrasto corregiría esta indisciplina acentuando aún más un historicismo basado en la limitación de las doctrinas antiguas y fundamentando éste en los esquemas de la filosofía aristotélica. Aun así, la finalidad del espíritu inicial “burckhaniano”, que tendría que recorrer la figura de su filólogo en *La naturaleza ama esconderse*, no podría encontrar mejor representante que el espíritu historiográfico preciso y científico que presenta la cronología de Teofrasto. Es por ello que Colli se empeña en rescatarla del primer libro (“Sobre los principios”) de su magna *Opiniones sobre los físicos* obra que, según el testimonio de

---

<sup>165</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 42.

Diógenes Laercio, debería haber estado compuesta por entre 16 o 18 volúmenes<sup>166</sup> y de la cual, por desgracia, actualmente sólo conservamos los pocos fragmentos publicados por H.A. Diels en *Doxographi Graeci*<sup>167</sup>. La importancia de este primer libro —entre todos estos materiales que conservamos de Teofrasto—, residiría en que sólo éste se podría considerar como texto auténtico del autor. En consecuencia, el único capaz de fundamentar uno de los objetivos de Colli en *La naturaleza ama esconderte*, que consistiría en ofrecernos una nueva sistematización histórica real de los presocráticos, aunque alejada ahora de la agrupación propuesta por Aristóteles y, por otro lado, imperante en la obra canónica sobre los presocráticos de Diels<sup>168</sup>.

No pretendemos en nuestro texto seguir el meticuloso ordenamiento de los fragmentos de Teofrasto que Colli realiza en su obra del 48 y que, al final de su vida, sintetizará en el segundo libro de su *La sapienza greca*, dando lugar a un discipulado entre los presocráticos establecida en dos series<sup>169</sup>. Pero sí centrarnos en uno de estos fragmentos que estimamos indispensable para destacar esa clave de bóveda de su interpretación. Ésa que establece la relación entre Parménides y Anaximandro y que, creemos, también será el punto fuerte en que fundamentar la mirada sobre esa figura filológica que, en sus años de juventud, Colli pretenderá proyectar sobre los griegos. Nos referimos al fragmento reconstruido por el propio Colli y que, integrando los tres textos que Diels incluyó en su *Doxographi* como los fragmentos 2,

---

<sup>166</sup> Cfr. Diógenes Larcio.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, 5, 46 y 48.

<sup>167</sup> Diels, H.: *Doxographi Graeci*. Berlín: Walter de Gruyter, 1879 y ss.

<sup>168</sup> Colli piensa que Diels se equivocó en pensar que las informaciones recogidas por Simplicio seguían la misma ordenación que de los presocráticos hizo Teofrasto. Lejos de este punto de partida, Colli, precisamente, cree que Simplicio ya encuadró el orden cronológico dentro del esquema establecido por Aristóteles.

<sup>169</sup> «Mi opinión personal es que Teofrasto, en su primer libro, presentaba de un modo sistemático dos series de filósofos: la primera empezaba por Tales y seguía con Anaximandro, Parménides, Jenófanes, Leucipo, Demócrito, para terminar con Metrodoro; y la segunda, empezando también por Tales, pasando por Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelaos y Empédocles, y acababa en Diógenes de Apolonia. Obviamente, en esta edición cualquier referencia a muchos de estos personajes podría sonar un tanto prematura. Pero también hay que decir que el enfoque de Teofrasto no se puede comprender más que desde una perspectiva sinóptica; y habrá que añadir que la clave de toda esta construcción es, precisamente, Anaximandro» (Colli, G.: *La sabiduría griega*, Madrid: Trotta, 2008, p. 329. En adelante, *SG*). Para encontrar la ordenación cronológica ofrecida por Colli de la lectura del libro I de *Opiniones sobre los Físicos* de Teofrasto: Colli, G.: *PHK*, pp. 41-87; *SG*, II, pp. 329-334.

4 y 6 del libro de Teofrasto, formarían, sin embargo para nuestro autor, parte íntegra del segundo fragmento del primer libro de *Opiniones sobre los físicos*<sup>170</sup>.

Con la tercera parte del mencionado fragmento podremos empezar a hilar la relación de continuidad entre Anaximandro y Parménides.

«Περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ θεόφραστος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τῶν φυσικῶν οὕτως λέγει· τούτῳ δε ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης (λέγει δὲ καὶ Ξενοφανην) ἐπ' ἀμφοτέρας ἥλθε τὰς ὁδούς. Καὶ γὰρ ὡς ἀίδιόν ἔστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὄμοιως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μέν ἐν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, λατὰ δόξαν δέ τῶν πολλῶν εἰς τὸ λένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν»<sup>171</sup>

«En torno a Parménides y su doctrina también Teofrasto —en el primer libro de la Física— habla en estos términos: venido después de él, Parménides de Elea, hijo de Pires, de Elea —pero se refiere también a Jenófanes— recorrió ambas vías. Declara en efecto que el todo dura siempre, y trata de explicar la generación de las cosas que existen. Sin embargo no considera en un mismo plano los dos argumentos: de un lado, según la verdad [sostiene que todo es uno, inengendrado y de aspecto esférico], del otro, según la opinión [de la mayoría, para explicar la generación de los fenómenos establece que los principios son dos, fuego y tierra, entendida la segunda como materia, y el primero, por el contrario, como causa y agente]»<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Podemos encontrar el texto completo que para Colli formaría el segundo fragmento de *Opiniones de los físicos* en Colli, G.: *SG*, II, 11 [B1]. La reconstrucción aquí se establece a partir de los fragmentos 12A9, 59A41 y 28A7 DK que, sin embargo, son recogidos por Diels como parte integrante de los fragmentos 2, 4 y todo el fragmento 6 del libro de Teofrasto. Será a partir de su personal reconstrucción, a resultas, que Colli podrá establecer la continuidad doctrinal entre Anaximandro y Parménides y, no obstante, no observada por Diels. Precisamente, uno de los textos que fundamentarán este discipulado para Colli será el pasaje señalado por Diógenes Laercio que todo y apuntar a que «Parménides de Elea, hijo de Pires, fue discípulo de Jenófanes...», continúa con «... [aunque] Teofrasto dice en el “Epítome” que fue discípulo de Anaximandro». Para ver la reconstrucción pormenorizada del fragmento ver nota 11 [B1] en Colli, *SG*, II, p. 311 y TH [PHD2], p. 330.

<sup>171</sup> Diels, H.: *Doxographi* cit., 482, 5 y ss; 28A7 DK; Colli, G.: *SG*, II, 11 [B1].

<sup>172</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 45.

Colli, en *La naturaleza ama esconderte*, hace que nuestra atención se centre aquí sobre la frase “ἐπ’ ἀμφοτέρας ἡλθε τὰς ὁδούς”, «recorrió ambas vías». Una tarea atribuida por Teofrasto a Parménides en el texto testimoniado por Alejandro de Afrodisea, y sentencia que, por otro lado e independientemente del análisis de lo que éstas puedan significar, señalaría que anteriormente al de Elea ya se habría establecido esta escisión de recorridos apuntada. Pues: ¿cómo habría podido recorrerla Parménides si no hubiera sido antes abierta?

Esta es la pregunta que nos formula Colli. Una sencilla cuestión cronológica anterior a cualquiera que sea sobre el contenido de la mencionada escisión, y que, con todo, nos permitiría abrir de nuevo la interpretación sobre el lugar que Parménides debería ocupar dentro de la serie de los presocráticos. Pues ahora, y fundamentada la postura del italiano sobre la base de la lectura “teofrastea” y su esquema maestro-discípulo, lo colocaría dentro de una línea de pensamiento abierta ya anteriormente, y cuyo punto de partida adolecería, sin embargo, de esta dualidad de recorridos que le aportaría precisamente el de Elea. Esta continuidad de pensamiento, apuntada por Colli, se podrá constatar en la frase posterior del fragmento, la cual, presentando al verdadero impulsor de los dos caminos seguidos por Parménides, empero, dirá de él que aún no será capaz de colocar «en un mismo plano los dos argumentos»<sup>173</sup>.

Pero ¿quién es entonces este predecesor de Parménides que el fragmento no nombra y que, con todo, es capaz de distinguir entre estas dos vías sin llegar a recorrerlas? Colli, en este caso, y a diferencia de Diels, cree que es Anaximandro ese predecesor de Parménides escondido tras el texto<sup>174</sup> y es a partir de esta suposición que ahora podremos seguir con la que —siempre según la visión del italiano— sería la primera parte del fragmento 2 de Teofrasto en *Opiniones sobre los físicos*:

---

<sup>173</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 45.

<sup>174</sup> Colli, a diferencia de Diels que suprimió en su traducción el *καὶ* de la sentencia «λέψει δὲ καὶ Ξενοφάνη» para identificar a Jenófanes con τούτῳ, conserva el texto íntegramente, convirtiendo el paréntesis en una extensión a Jenófanes del planteamiento filosófico atribuido a Parménides, y haciendo del τούτῳ una referencia a Anaximandro. Una traducción que fundamentará, claro está, su interpretación sobre esa línea de pensamiento que relacionaría a Anaximandro y Parménides, a diferencia de Diels, que la establecería entre Jenófanes y Parménides.

«Τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξινανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχῆν τε καὶ οτοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆη ἀρχῆς · λέγει δὲ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι οτοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τιρὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ οὓς ἄπαντας γίνεοθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους [...] δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μετβολὴν τῶν τεττάρων οτοιχείον οὐτος θεασάμενος οὐκ ἡξίωσεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. Οὐτος δὲ οὐκ ἄλλοιονμένου τοῦ οτοχείου τὴν γένεσιν ποεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίον διὰ τῆς ἀδίον κινήσεως»<sup>175</sup>

«Entre los que dicen que existe un solo [elemento] y que es móvil e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades y discípulo y sucesor de Tales, dice que el principio no es agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente, de la que nacen todos los cielos y los mundos contenidos en ella [sigue la cita del fragmento de Anaximandro]... Y está claro que *éste*, [Anaximandro], tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no consideró que uno solo de éstos fuera el sustrato, sino alguna otra cosa aparte de ellos. Entiende la generación no como una alteración del elemento, sino como una separación de los contrarios a través del movimiento eterno.»<sup>176</sup>

Recogida esta parte del supuesto fragmento por Simplicio, en ella Teofrasto presentaría a Anaximandro como discípulo de Tales. Y si, en este caso, y tal como hacíamos con la anterior sección del fragmento, prestamos atención a las frases teofrasteas, “ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον”, «una cierta naturaleza diferente» y “ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα” «sino alguna cosa aparte de ellos» —refiriéndose a los cuatro elementos—, es difícil oponerse a la idea de que si Anaximandro fue, efectivamente como sostiene Colli, el impulsor de esta corriente de pensamiento que nos ha de llevar hasta Parménides, su contribución no estuviera aquí relacionada con la distinción entre un objeto finito e inmediato a los sentidos —elementos— y algo

<sup>175</sup> Diels, H.: *Doxographi* cit., 476, 6-15; 12A9 DK; Colli, G.: *SG*, II, 11 [B1]

<sup>176</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 47.

diferente e infinito —principio—. Al respecto, tenemos que ser prudentes, pues sabemos de las distintas lecturas dadas sobre este *άπειρον* presentado habitualmente como *arjé*. Pero sean cuales sean, parece no obstante aquí común la interpretación de que se trataría de un tipo de naturaleza distinto a los elementos que vemos y tocamos<sup>177</sup>, y, de esta manera, tampoco nos es difícil entrever —siguiendo el razonamiento del italiano— que este *άπειρον* sería la causa que permitiría establecer esta escisión entre las dos vías que después podría recorrer Parménides.

Es verdad, no obstante, que si seguimos leyendo el que Colli considera como la segunda parte del fr.2 de *Opiniones sobre los físicos* nos encontramos ante un paralelismo entre las posiciones de Anaximandro y Anaxágoras<sup>178</sup>:

«Καὶ ταῦτά φησιν ὁ θεόφραστος παραπλησίως τῷ 'Αναξεμάνδρῳ λέγειν τὸν 'Αναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ κιακρίσει τοῦ ἀπείρον τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅτι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν γίνεσθαι χρυσόν, ὅτι δὲ γῆ γῆν, ὄμοιώς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἔκαστον ώς οὐ γινομένων, ἀλλ 'Ενυπαρχόντων πρότερον· τῆς δέ κινησεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ 'Αναξαγόρας, ύφος οὐ διαδρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν· καὶ οὕτω μὲν φησι λαμβανόντων δόξελεν ἄν ὁ 'Αναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιαν μίαν, τὸν νοῦν. ει δὲ τις τὴν μῆτραν τῶν ἀπάνωων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο

<sup>177</sup> Veremos en el siguiente punto de nuestro trabajo los diversos sentidos del *άπειρον*.

<sup>178</sup> Colli cree justificar el paso de la primera parte a la segunda de su reconstruido frag. 2 de Teofrasto (12A9 DK y 59A41 DK) a partir del deseo del mismo autor de enriquecer el testimonio sobre Anaximandro, es por ello que Teofrasto daría consistencia a este testimonio con una serie de referencias a Aristóteles. «Pero se podría añadir algo más. Ya se dijo [...] que Teofrasto, al tratar sobre los físicos, interpreta como entidades separadas el principio material y el principio eficiente o, si se prefiere, el problema del substrato y el hecho de devenir (mientras que Aristóteles considera el *arjé* como material y, a la vez eficiente). Ese enfoque de Teofrasto se mantiene, por lo general, en todos los fragmentos y se introduce sin solución de continuidad en su propio testimonio sobre Anaximandro. Teofrasto aborda el tema del substrato y, después, mediante una referencia al “movimiento eterno” enuncia el tema del devenir, pero no lo desarrolla. El desarrollo de este tema, a través de “la separación” tiene lugar en el segundo fragmento; y precisamente ese desarrollo es lo que convoca la presencia de Anaxágoras» (Colli, G.: *SG*, II, p. 331)

τὰς ἀρχὰς αὐτον λέγειν τὴν τε τοῦ ἀπείρον φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ οτοιχεία παραπλησίως τοιῶν 'Αναξιμάνδρω»<sup>179</sup>

«Estas cosas —afirma Teofrasto— Anaxágoras las dice casi de la misma manera que Anaximandro: aquel afirma en efecto que en la separación de lo infinito las cosas del mismo género se mueven unas hacia otras, y que surge oro si en todo originario era oro, o surge tierra si en el todo originario era tierra, y que lo mismo sucede con cada una de las otras cosas, que no nacen si no existían ya antes. Pero como causa del movimiento y de la generación, Anaxágoras estableció la interioridad nouménica, y las partes separadas por obra de ésta dieron origen al mundo o sea a la naturaleza de las cosas. Y siendo esta la teoría de los dos —dice Teofrasto— parece que Anaxágoras consideraba los principios materiales como infinitos, y en cambio la causa del movimiento y la generación como una sola, la interioridad nouménica. Puede suponerse si se quiere que la mezcla de todas las cosas tenga una sola naturaleza, indefinida tanto en especie como en tamaño, y entonces resultaría que Anaxágoras reduce los principios a dos, la naturaleza de lo infinito y la interioridad: se hace evidente entonces que considera los elementos corpóreos prácticamente del mismo modo que Anaximandro.»<sup>180</sup>

Pero, en todo caso, ¿en qué podríamos decir que consiste esta relación entre los dos sabios? Pues, si tuviésemos que establecer un tema común este versaría probablemente sobre la separación de lo ilimitado, cosa que fundamentaría la propia aportación de Anaxágoras en tanto a un paréntesis dentro del propio desarrollo del fragmento teofrasteo, con el fin de explicar, precisamente, esta escisión que se daría en el camino que iría de Anaximandro a Parménides. La aportación de Anaxágoras consistiría, en consecuencia, en el establecimiento de una "interioridad nouménica" que, cabalmente, daría cuenta mediante la *nous* de un movimiento de generación para el mundo o la naturaleza de las cosas<sup>181</sup>.

Parece lógico el desarrollo que aquí nos ofrece Colli; sabemos que Anaximandro hablo del ἀπείρον y que después nos presentó su separación, ἔκκρισις,

<sup>179</sup> Diels, H.: *Doxographi* cit.,479, 2-16; 59A41 DK; Colli, G.: *SG*, II, 11 [B1].

<sup>180</sup> Colli, G.: *PHK*, pp. 48-49.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 49.

mediante las parejas de contrarios. El problema es que sobre cómo se produjo esta separación bien poco nos dijo, y quizás por ello Teofrasto tuviera que recurrir a la ayuda que ofrecía Anaxágoras en su fragmento. En todo caso esta ayuda sólo tomaría sentido una vez asumida la propia "carencia" de un Anaximandro que, según Teofrasto, «no se pronuncia de la misma manera sobre las dos vías», cosa que, al menos, le otorgaría la autoría del planteamiento de un problema que, aun sin resolver, abriría un camino de discipulado.

La declaración de intenciones de Colli queda así presentada y es suficiente, mediante el análisis conciso de algunas de las sentencias del fragmento de Teofrasto que quiere destacar, para llegar al punto que por el momento deseamos. Teofrasto —según nuestro autor— hace que el maestro Anaximandro anuncie algo nuevo con la introducción de este término que es el *arjé* y cuya expresión permitirá la primera distancia respecto a la materialidad de los elementos. Una escisión entre lo fenoménico y la inmediatez; una oposición entre la apariencia y la naturaleza verdadera de las cosas que el discípulo Parménides, una vez conocida de su maestro, se atreverá a recorrer; ¿y no será precisamente esta lección aprendida el verdadero punto de partida para dar cuenta de una posible historia de la filosofía?

#### 1.4.2. TALES Y LA FÍSICA

Pero que Anaximandro se pueda presentar como el primer autor de una supuesta historia de la filosofía es cosa que se podrá sostener en *La naturaleza ama esconderte* bajo el terreno abonado previamente por esa figura filológica, cuya idiosincrasia residía precisamente en ser capaz de moverse en un mundo fenoménico, apolíneo, con la intención de descubrir lo continuamente y unívocamente ligado a un vínculo íntimo único. Buscar ese nexo común, místico, que incluso vuelve similares las cosas distintas, para después recogerlo mediante una expresión que lo manifieste y sea comunicable al resto de los hombres,  $\alpha\piειρον$ , es pues, a modo de síntesis, lo que hace devenir a Anaximandro el primer conocedor

luminoso según Colli. Su aportación particular quedará reflejada en la creación de esa escisión que abrirá una brecha entre la unidad mística y la multiplicidad política.

Somos conscientes de la polémica que abre el italiano con esta atribución de paternidad filosófica a un sabio, Anaximandro, que precisamente se ha de alejar del mundo que se ve y se toca para alcanzar su intimidad mediante ese nuevo *arjé*. Este principio expresa algo que, de algún modo, se substraerá de las cosas y que, por ello, no puede ser presentado como materialidad alguna perteneciente al mundo fenoménico. Pero, sin duda, esta aportación hallada por Colli en los textos teofrasteos se enfrenta a la versión oficial sostenida por un Aristóteles que, atribuyendo a Tales de Mileto el principio del agua, también lo convirtió en el primer físico de una historia del pensamiento que generalmente ha privilegiado al *arjé* como principio material para su fundamentación. Aristóteles nos dice en *Metafísica*:

«Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ὡήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γάρ ἐστιν ἀπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτον καὶ εἰς ὃ φθείπεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑτομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο οτοιχεῖον καὶ ταύτην ἀπχήεν φασιν εἶναι τῶν ὄντων...»<sup>182</sup>

«De hecho, la mayoría de los primeros filósofos pensaron que sólo eran principios de todo lo que se da bajo forma de materia, pues dicen que de donde provienen todas las cosas que existen y llegan por primera vez a su ser, y donde terminan por corromperse —con tal de que perdure la substancia, aunque cambien los accidentes—, eso es el primer elemento y principio de la realidad...»<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Aristóteles.: *Metafísica*, 983 b 6-27; 11A12 DK.

<sup>183</sup> Colli, G.: *SG*, II, 10 [A12].

Centrémonos un momento en la palabra ἀρχή, "arjé", utilizada en este texto<sup>184</sup>; término que a partir de la mención de Aristóteles tendrá una importancia capital a la hora de dar sentido al mundo de los presocráticos y que, a la vez, adquirirá un significado muy próximo al doble sentido que para nosotros también tiene la palabra *principio* en castellano. Así que arjé, "principio", podrá significar, en primer lugar, *origen*, inicio temporal de algo; para exemplificarlo, ese momento originario que se empeñaron en buscar los antiguos poetas como Hesíodo y que, mediante la creación de su relato cosmogónico, también permitió a la vez el surgimiento de un discurso óntico, diacrónico y genético a fin de establecer cómo se dio el comienzo de todas las cosas. Pero en segundo lugar "principio" también podrá significar *principal*, y esto se puede leer en el sentido de que algo sea *elemental* ("lo que está como fundamento"), o bien en el de que sea algo que *rige o guía* las cosas ("lo que manda en todo"). Tanto en un caso como en el otro, sin embargo, tomar este significado como "principal" sólo permitirá una indagación dispuesta a hurgar sobre en qué consiste eso que se encuentra precisamente en el fondo de las cosas. Ahora bien, lo que se encuentra en el fondo de las cosas, este segundo significado de *arjé* que es lo básico o lo que las *rige*, podrá consistir en un *principio material* que sea precisamente su elemento constitutivo, o podrá consistir en una especie de *condición* que necesariamente se tendrá que dar para que hayan cosas. Si buscamos ese principio en tanto que elemento material, a resultas, nos veremos envueltos en un discurso óntico, pero sincrónico, con el fin de hallar este elemento constitutivo de las cosas. Si lo buscamos como principio que supone una condición precisamente para lo fenoménico, nos hallaremos, al preguntarnos sobre el *arjé*, ante de una cuestión de tipo ontológico<sup>185</sup>.

Todo lo que queremos destacar hasta aquí es que tomar en consideración un sentido u otro de la palabra en la que estamos envueltos, nos condena a dar forma a un tipo u otro de discurso. Si lo tomamos en su sentido de principio material, nos decantaremos por una lectura de los presocráticos interpretándolos como los impulsores de cierto discurso científico que se habría impuesto a las formas míticas

---

<sup>184</sup> Seguimos aquí el desarrollo del término en Ferrer, J.: *El pensament presocràtic* (Fragments i testimonis). Girona: Accent Llibres SL, 2012, pp. 44-47.

<sup>185</sup> Ferrer, J.: *El pensament presocràtic* cit., p. 45.

de los antiguos relatos que hablaban sobre el origen temporal del mundo. Un discurso óntico, más racional, si se quiere, cosmológico, que substituiría pues a otro también óntico, cosmogónico, sobre el origen mítico de las cosas, y que constituiría así una especie de puente que quedaría ingeniado maravillosamente bajo la sentencia acuñada por W. Nestle: “del mito al logos”. Pero si tomamos el sentido de *arjé* como condición para que precisamente se dé esta realidad compuesta por las cosas, estaremos en el terreno de cierta interioridad que se substraerá de la multiplicidad del mundo fenoménico, inaugurando, más allá del discurso óntico, el nacimiento de una ontología<sup>186</sup>.

Cuando Aristóteles utiliza el *arjé* para referirse a ese principio que utilizan los presocráticos como Tales, pensamos que revela cierta contrariedad respecto a su interpretación del significado de esta palabra. No podemos olvidar que él fue, precisamente, el impulsor de la investigación ontológica que será irreducible a toda cuestión óntica, pero, por otro lado, también vemos que fue reacio a atribuir a los presocráticos, tildados como físicos, un sentido de *arjé* que superase la mera materialidad. Es precisamente la crítica a esta etiqueta materialista, dispensada generalmente a la época sapiencial, la que será tratada por Colli en *La naturaleza ama esconderte* a partir de la tematización del infinito que el mismo Aristóteles nos ofrecerá en su tercer libro de la *Física*, y donde surgirá esta contrariedad a raíz del significado que se debe otorgar al término *arjé*. Allí nos dice el estagirita:

«Οἱ δὲ περὶ φύσεως ἄπαντες ἀεὶ ύποτιθέασιν ἔτεραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῷν γεγομένων οτοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ τὸ μεταξύ τούτων»<sup>187</sup>

«Todos los físicos ponen siempre bajo lo infinito una materia diferente de los que llamamos los elementos, como el agua, o el aire, o algo medio camino entre los dos.»<sup>188</sup>

<sup>186</sup> Ferrer, J.: *El pensament presocràtic* cit., p. 46.

<sup>187</sup> Aristóteles.: *Física*, 203 a 16-18.

<sup>188</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 91.

Y sorprende, a primera vista, la relación que Aristóteles establece entre la materialidad de un elemento concreto como el agua, el aire o una mezcla entre ambos, y su infinitud. Al respecto Colli dirá en *La naturaleza ama esconderte*:

«Aristóteles había pues considerado principio de estos primeros físicos, a los que atribuye la infinitud, una cierta naturaleza diferente de los cuatro elementos, una naturaleza llamada según los físicos aire, agua, o cualquier cosa a medio camino. A primera vista, resulta difícil de comprender, surge espontanea la pregunta de por qué en este caso no debemos colocar el aire o el agua entre los elementos. Además debe de tenerse en cuenta que los clásicos cuatro elementos, condicionándose uno al otro como opuestos, limitados y finitos, debían de parecerle a Aristóteles bien diferentes de un único substrato corpóreo, declarado infinito, aunque se le diese el nombre de aire o de agua»<sup>189</sup>

El agua de Tales luego, como el aire de Anaxímenes, no parece compartir la materialidad del resto de los elementos, según la lectura que Aristóteles hace de los presocráticos en su tercer libro de la *Física*. Parecería sugerir, a resultas, que los arcaicos estarían distinguiendo entre la materialidad de los elementos objeto de nuestra sensibilidad y otros que, enfrentados a los elementos comunes, se presentarían ahora como *arjé*. Interpretando este último término, por tanto, en tanto a principio material pero, a la vez, como algo no mediato y eficiente en el sentido de condición.

Quizás a caballo entre una causa material y eficiente —según el mismo lenguaje racionalizado del estagirita—, el agua de Tales, más que un elemento concreto —una cosa entre las otras—, le debía parecer a Aristóteles ser cierta materia que haría posible el hecho de que hubiera cosas para los presocráticos<sup>190</sup>. Compartiría ésta, por consiguiente, la doble peculiaridad de presentarse como un principio material que, sin embargo, constataría la existencia de

---

<sup>189</sup>Colli, G.: *PHK*, p. 97.

<sup>190</sup>De hecho, dice Colli, que no parece hablar Aristóteles de este elemento más que a modo de explicación para un genérico *physis*, una cuestión cuya importancia destacaremos más adelante cuando hablemos de Heráclito.

algo que iría más allá de la finitud de los elementos particulares y, de esta manera, se relacionaría con el infinito.

Esta contradicción que Aristóteles debió percibir en los antiguos sabios y que mediante el uso del término *arjé*—según él—nos propusieron, podemos ahondarla incluso más mediante el propio testimonio que el estagirita nos brindó sobre Tales, del cual nos dice en *Sobre el alma* que pensó que todo estaba lleno de dioses<sup>191</sup>. Pero en efecto, nos seguimos preguntando siguiendo a Collí, ¿cómo se puede afirmar que el agua es el primer principio material y a la vez que toda la realidad está inundada de divinidades que en su propia definición se substraen de ésta?

Al respecto y para seguir por el camino de esta indagación, quizás un término como el de *alma* nos pueda servir de eslabón para suavizar este terreno de contrariedad, pues —según Aristóteles— también fueron los arcaicos los que relacionaron esta alma con estas divinidades que todo lo pueblan. Al respecto dice:

«... καὶ ἐν τῶν ὄλωι δή τινες αὐτὴν μεμιγθαι φασιν, ὅθεν Ἰσως καὶ θαῆσ  
ώμηθν πάντα πλήρων θεῶν εἴναι»<sup>192</sup>

«...y algunos dicen que [el alma] anda mezclada en el universo, por lo que quizá el propio Tales pensó que todo está lleno de dioses.»<sup>193</sup>

El alma, de esta suerte, podría estar detrás de las cosas —parece apuntar Aristóteles— como una especie de fuerza motriz que las movería—y esta suposición parece reforzarse cuando el estagirita a la vez afirma que Tales decía que el imán tiene un alma<sup>194</sup>.

El agua pues, siguiendo la misma conjetura que propone Aristóteles en la segunda parte del fragmento con el que hemos iniciado este apartado, podría ser para Tales algo parecido al alma del imán. Algo que, casi confundiéndose con una divinidad, podría aparecer como una condición para la vida o para las cosas mismas:

---

<sup>191</sup> Aristóteles.: *Sobre el alma*, 411 a 7-8; 11A22 DK.

<sup>192</sup> *Ídem*.

<sup>193</sup> Collí, G.: *SG*, II, 10 [A14]

<sup>194</sup> Aristóteles.: *Sobre el alma*, 405 a 19-21; 11A22 DK.

«... δεῖ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἡ μίαν ἡ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γιγνεται τὰλλα σωζομένης ἐκείνης. Τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφιας ὅδωρ φησιν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὅδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν οὐρανὸν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτον γιγνόμενον καὶ τούτωι ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γιγεται, τοῦτ' ἐστιν ἀρχὴ πάντων) διά τε δὴ τοῦτο ηὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰοπέρματα τὴν φύσιν οὐρανὸν ἔχειν. τὸ δ' ὅδωρ ἀρχὴ τὴν φύσεώς ἐστι τοῖς οὐρανοῖς»<sup>195</sup>

«... de hecho tiene que haber alguna naturaleza, una o múltiple, de la que nazcan todas las demás cosas, mientras que ella permanece. Por lo demás, en cuanto al número y forma de dicho principio, no todos están de acuerdo, sino que por ejemplo, Tales, iniciador de esta clase de filosofía, dice que es el agua [...] y quizás derivó esta hipótesis de que el alimento de todas las cosas es lo húmedo, y que incluso el calor nace de ello y por ello vive (pues de donde nacen las cosas, eso es el principio de todas ellas). De ahí precisamente deduje la hipótesis, y también del hecho de que las semillas de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda: y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.»<sup>196</sup>

Conjetura, a resultas, óntica —ésta presentada según nuestra interpretación—, de un *principio*, el agua, que sin dejar de ser material, también se podrá exhibir bajo el significado de ese elemento *originario* que acercaría a Tales al discurso de los antiguos poetas como Hesíodo. Sin duda esta interpretación no parecería estar en contradicción con la propia concepción aristotélica del movimiento basada en el devenir de una materia originaria, *οὐλη*, que, ciertamente, en su particular idiosincrasia de poder devenir esto o aquello mediante su potencia, será también la más descalificada de las cosas. El agua de Tales podría tomar de esta manera sentido —según la visión histórica aristotélica— como una simple

<sup>195</sup> Aristóteles.: *Metafísica*, 983 b 6-27; 11A12 DK.

<sup>196</sup> Colli, G.: *SG*, II, 10 [A12]

denominación primitiva para referirse a la cosa más descalificada de entre las cosas para convertirse en todo<sup>197</sup>.

Según Colli, en conclusión, cuando Aristóteles se acerca a los presocráticos, el mantenimiento de la contradicción latente respecto al significado de *arjé* quizás no sea tan arbitraria como parecía al principio. Efectivamente, sabemos que la intención del estagirita siempre fue marcar una frontera ante los que designó como *físicos*, y cuyos temperamentos místicos, con sus correlativas contradicciones, le debieron resultar difíciles de asimilar. Él, al contrario, se presentó en su tarea racionalizadora, lógica, y resolvió el significado de *arjé* como un principio material atribuido a esos primitivos pensadores que, a pesar de su contribución a un supuesto desarrollo definitivo de su esquema basado en la potencia y el acto, no fueron capaces de superar el terreno mítico y contradictorio del que procedían. El agua pues, principio y obra de ese primer físico, también acabaría siendo atendida bajo la perspectiva de su propia historia hilozoística; ésa precisamente que, por cierto, tan bien iría a la posterior filosofía de la historia hegeliana, que acabaría reduciendo la aportación de la época sapiencial griega, simplemente, a devenir un segmento dentro del desarrollo de una pretendida historia del espíritu universal.

#### **1.4.3. ANAXIMANDRO Y EL ÁPEIRON COMO PRINCIPIO SUBSTANCIAL**

Si atendemos a todo lo dicho hasta aquí —según interpretación de Colli—, Anaximandro se debía presentar como un sabio cuyas conclusiones deberían ser difíciles de digerir para Aristóteles. El primero había hablado de infinito tanto como el resto de los *físicos*, pero su concepto de infinito, relacionado ahora con el ἄπειρον, no estaba ya enmascarado bajo ningún sustrato material que pudiera ser fácilmente identificado. Si Tales había hablado del agua, Anaxímenes del aire, y el estagirita se había sentido autorizado en estos casos a aplicar su propia interpretación de *arjé*

---

<sup>197</sup> Hay una analogía evidente entre esta conjetura sobre el principio del agua de Tales y el esquema aristotélico entre potencia y acto.

como lo atribuido a estos principios materiales<sup>198</sup>, ahora Anaximandro le presentaba un serio problema, otorgando al infinito la no referencia a ningún elemento concreto:

«... sería muy conveniente que el que se ocupa de la naturaleza investigara si existe o no lo “ilimitado”, y si existe, cuál es su realidad. Una señal de que especular sobre esto es apropiado para esta clase de ciencia es que da la impresión de que todos los que se han dedicado a reflexionar sobre este punto tratan sobre lo ilimitado y lo consideran como principio de la realidad existente; unos como los pitagóricos y Platón [lo entienden] en sí mismo... pero todos los demás han reflexionado sobre la naturaleza [siempre] postulan como substrato de lo ilimitado otra naturaleza distinta de los llamados “elementos”, como el agua, el aire o una realidad intermedia.»<sup>199</sup>

Que Aristóteles identificó a Anaximandro con el grupo de los que trataron el *ápeiron* como un predicado —los físicos—, y no con los que lo interpretaron como substancia —“en sí mismo”—, es fácil de comprobar atendiendo a las escasas referencias que de este principio el estagirita hizo en su obra. Aunque también sea importante destacar que esa realidad intermedia, *μεταξύ*, que en consecuencia sería el único predicado asignado a ese principio material de Anaximandro —según Aristóteles—, no aparezca en ningún lugar testimoniado de la obra del primero. De esta manera parece difícil que Aristóteles pudiera atribuírselo, y aun así siguió conservando una interpretación que coloco su *ápeiron* dentro del grupo de esos principios de los jónicos que, tomados en bloque, debían ser fatalmente corpóreos<sup>200</sup>.

Con todo, hemos de tener presente que el primer testimonio que tenemos de Anaximandro es el del propio Aristóteles: “una fatalidad”, a los ojos de Colli, que contribuyó, al menos hasta el siglo XIX, a ofrecernos una reconstrucción parcial de lo que debió significar el *ápeiron* históricamente. Así, a resultas de esta visión, se

---

<sup>198</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 99.

<sup>199</sup> Aristóteles.: *Física*, 202 b 34-203 a 18; Colli, G.: *SG*, II, 11 [A2].

<sup>200</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 101.

interpretaría como un principio físico puesto al nivel del *arjé* de Tales o Anaxímenes y no como una aportación original y decisiva para fundamentar el origen de un nuevo camino para el conocimiento. Sabemos a pesar de ello que, posteriormente, empezarían a surgir dudas entre los críticos modernos que, aislando la interpretación peripatética y por tanto también doxográfica, irían más allá de la visión monista que Aristóteles quiso atribuir al principio de Anaximandro; presentado sintéticamente como “lo espacialmente infinito”.

Serían estas interpretaciones modernas, ciertamente, las que recaerían entonces sobre el texto de Teofrasto, un discípulo que, a diferencia de su maestro, había presentado al *ápeiron* como faltado de toda propiedad y, por tanto, identifiable con un descalificado y substancial “infinito”.

Hay sin duda un planteamiento trascendente en ese *ἄπειρον* que nos remite a “una cierta naturaleza diferente”; sentido en el que ya nos habíamos fijado anteriormente para señalar un corte cronológico que, según Colli, habría marcado el propio desarrollo de la historia de la filosofía. Ahora pues, es ese término el que nos hace abrir también nuestra amplitud de miras respecto a un Anaximandro que, gracias Teofrasto, aparece claramente como el primero en nombrar algo que parece anterior a las cosas y que, sin embargo, lleva el nombre de *arjé*. Un *άρχη* que parece, en consecuencia, distanciado de las razones ónticas de los físicos y que apunta a una cuestión ontológica. Verdaderamente, “*το ἄπειρον*” está compuesto por un artículo determinado en neutro singular (*το*), seguido de un objetivo formado por un prefijo privativo como es el “*α*” y que, en este caso, se añade a un lexema que significa límite o determinación. Por su estructura morfosintáctica, no obstante, se deja traducir de dos maneras: en primer lugar, como *algo* que en principio es determinado precisamente por su infinitud o indeterminación, tanto en un sentido que puede ser cuantitativo (*algo* infinito) como cualitativo (*algo* privado de cualidades). En segundo lugar se puede traducir, empero, no ya como un algo, sino como *el carácter o la condición* que equivale a un substantivo abstracto, o sea: *la indeterminación o la infinitud*. Como en el caso del *arjé*, si el *ápeiron* es un algo, ese algo indeterminado o infinito se tendrá que separar precisamente de lo que niega, las cosas (finitas y determinadas) y, por tanto, no podrá ser una cosa más entre las cosas. Si *ápeiron*, en cambio, es un carácter como la infinitud o la interminación, esta condición pertenecerá a las

mismas cosas o a una de ellas; precisamente sería la que las definiría<sup>201</sup>. Que este término adquiera un sentido substancial, convirtiéndose en *algo en sí* que ya no puede ser una cosa más, o que sea ese carácter o condición que se puede predicar de lo material, nos volverá a llevar pues a una discusión sobre el carácter ontológico o óntico del mismo. En todo caso, nos queda clara la posición de Colli cuando nos recuerda que Teofrasto dijo que Anaximandro fue el primero en emplear el término *ápeiron* para referirse al *arjē*<sup>202</sup> y que, en la misma medida, esa aportación original del de Mileto tenía que ver con el uso de ese adjetivo para designar lo que estaba “más allá del ser”<sup>203</sup>.

El *ἄπειρον*, en definitiva, quizás devenga el primer término en la historia de la filosofía para definir precisamente lo privativo del ser. Sólo bajo esta interpretación, Anaximandro lograría esquivar la incongruencia de referirse a eso que está más allá de las cosas mediante un nombre concreto (agua, aire...), lo que, por otro lado, lo colocaría en una posición avanzada respecto a los físicos de Aristóteles. Pero de esta manera, nos preguntamos, ¿no cometerá mediante el uso de ese nombre y por primera vez también Anaximandro el sacrilegio que Colli apuntaba en su prólogo?<sup>204</sup> Es decir, al precio de esquivar una contradicción, Anaximandro parece condenado a caer en otra; si el *ápeiron*, efectivamente, *es algo* que se determina o limita frente a todas las cosas por su indeterminación o infinitud, por ello, y en consecuencia, lo indeterminado o ilimitado, el *ápeiron* en cuestión, *no es* “indeterminado” ni “ilimitado”. Pero a resultas, ¿cómo lograr que esto en lo que consiste precisamente “ser” se pueda nombrar o expresar sin condenarlo a la perdición?<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Ferrer, J.: *El pensament presocràtic* cit., p. 50.

<sup>202</sup> Como la mayoría de los críticos reconocen en la actualidad en contra de la atribución generalista que Aristóteles atribuye a todos los *físicos*.

<sup>203</sup> Cfr. en nota a 11 [B1]; Colli, G.: *SG*, II, p. 313.

<sup>204</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.3.3. “La tarea del filólogo según Colli”.

<sup>205</sup> Ferrer, J.: *El pensament presocràtic* cit., p. 51.

#### 1.4.4. FRAGMENTO DE ANAXIMANDRO

Es sorprendente, a primera vista, que el único fragmento que por lo general se reconozca como auténtico de Anaximandro entre los diferentes intérpretes hable de una injusticia,

«ἔξις ων δὲ γένεσίς ἔστι τοῖς σύσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γινεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τί σιν ἀλλήλοις τὴν ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνον τάξιν»<sup>206</sup>

Aunque no lo es tanto que cuando este pasaje cayera en manos del joven Nietzsche, influenciado éste como estaba en su etapa de Basilea por sus lecturas de Schopenhauer, lo leyera en clave de su pesimismo metafísico.

«Al juzgar a un individuo humano deberíamos atenernos siempre al punto de vista de que su ser es algo que no debería existir, sino que debe expiar su existencia a través de muchas formas de sufrimiento y con la muerte: ¿qué se puede esperar de un ser así? ¿No somos quizás todos pecadores condenados a muerte? Nosotros expiamos nuestro nacimiento, en primer lugar con la vida y, en segundo lugar, con la muerte.»<sup>207</sup>

Las frases citadas, efectivamente, son extraídas de los *Parerga* de Schopenhauer, y Nietzsche las utilizó para dar cuenta de su interpretación del fragmento 12B1 DK de Anaximandro durante los cursos que sobre los presocráticos dio entre los años 1872

---

<sup>206</sup> «Las cosas de donde viene el nacimiento a lo que existe son aquellas a donde tiende también su corrupción, como debe ser; pues lo que existe sufre recíprocamente castigo y venganza por su injusticia, según el decreto del tiempo» (12B1 DK; Colli, G.: *SG*, II, 11 [A1])

<sup>207</sup> Schopenhauer, A.: *Parerga y Paralipómena*, II, 22. Citado en Nietzsche, F.: *PHG*, IV;OC, I, p. 584.

y 1876 en la universidad de Basilea<sup>208</sup>. Lejos aún de su concepto de voluntad de poder, sin embargo, la interpretación pisa ya un terreno moral del que Nietzsche quiso hacer también participar al de Mileto, considerando el salto filosófico que éste dio a partir de la constatación de que la existencia no dejaba de ser una forma culpable de emancipación del ser eterno, una forma de iniquidad que, de algún modo, sólo se podía expiar con la muerte<sup>209</sup>. Sólo de esta manera, la existencia en general, sujeta a cualidades siempre determinadas, parece condenada a descubrirse como perecedera frente a algo que en tanto a su causa o principio nunca puede poseer esas cualidades determinadas y, por tanto, tampoco haber nacido como el resto de las cosas. Decía Nietzsche, al respecto:

«Para que el devenir no cese, el ser originario debe ser indeterminado. La inmortalidad y la eternidad del ser originario no consisten en su infinitud e inagotabilidad —como comúnmente sostienen los intérpretes de Anaximandro, sino en el hecho de que tal ser está privado de las cualidades determinadas que conducen a la muerte: por eso es llamado también “lo indeterminado” [...] Esta unidad última que se contiene en eso “indeterminado”, la matriz de todas las cosas, puede ser designada por el hombre sólo negativamente, como algo a lo que no se le puede atribuir ningún predicado tomado del mundo del devenir presente, por eso esa unidad última podría ser equivalente a la “cosa en sí” kantiana.»<sup>210</sup>

Y no nos parece que estuviera descontextualizada la exégesis moderna que hace de las palabras de Anaximandro Nietzsche, más si son recuperadas de un siglo VI a. C que el alemán quiso presentar como el del nacimiento de lo trágico y que ahora, bajo la mirada atenta de Colli, también nos permiten una profundización filológica que ahonda en este camino. Ciertamente y siempre siguiendo la traducción del italiano, el fragmento adquiere en su segunda parte un aire judicial ya observado

---

<sup>208</sup> Nietzsche impartió sus cursos sobre los primeros filósofos griegos durante varios semestres, en 1872, en 1873 y continuó haciéndolo, entre diversos cursos y seminarios, hasta 1876.

<sup>209</sup> Nietzsche, F.: *PHG*, IV;OC, I, p. 584

<sup>210</sup> *Ibid.*, pp. 584-585.

por W. Jaeger a partir del término *τάξις*, “decreto”<sup>211</sup> que, curiosamente, es ligado a la figura de *Xρόνος* —“*Khronos*”—, en «κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»<sup>212</sup>. Y ciertamente, no es demasiado difícil encontrar a esta figura divinizada del tiempo en las teogonías órficas recogidas por los neoplatónicos en los siglos IV -VI d. C, aunque sea más arduo encontrarla en época de Anaximandro. Es sabido; el tema de la datación del origen del orfismo ha abierto controversias entre los estudiosos y hay dudas sobre las influencias que esta secta tuvo en la literatura anterior al s. IV<sup>213</sup>. Es por ello que cabe destacar la arriesgada resonancia órfica que Colli ya lee en el fragmento de Anaximandro a través de la utilización de una figura, *Khronos*, la cual generalmente aparecerá en contextos literarios posteriores. Es cierto, no obstante, que si seguimos estas referencias neoplatónicas tardías podemos recurrir a Proclo que, en su comentario a la *República* de Platón, habla del Tiempo como de un principio situado en el origen de la creación del mundo:

«Αιθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις

Γείνατο καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἐνθα καὶ ἐνθα.

Καὶ μικρὸν νῆστερον·

Χάσμα δὲ ὑπὸ ἡέριον καὶ νήνεμος ἐρράγη Αιθήρ

δρυνυμένοιο Φάνητος»

«Tiempo, de eterna juventud e incorruptible sabiduría,

<sup>211</sup> Jaeger, W.: *The theology of the Early Greek Philosophers*. London, 1968, pp.34-35.

<sup>212</sup> «...según el decreto del tiempo» (12B1 DK; Colli, G.: *SG*, II, 11 [A1].

<sup>213</sup> Los neoplatónicos tardíos (siglos IV-VI a. C), y en especial Damasco, son la fuente principal de las narraciones órficas referidas a la creación del mundo. Éstas están recogidas mediante alegorías sumamente esquemáticas y parece que sustentadas en los compendios de la historia de la teología del peripatético Eudemo. Por otro lado, es controvertido datar el origen de las creencias órficas. Es sabido, por un lado, que tales creencias fueron recogidas mediante narraciones sagradas, los *ἱεροί λόγοι*, cuyo contenido podemos datar en el siglo III. a. C. Defensores, no obstante, de una doctrina órfica escrita en libros sagrados anterior a esta fecha son W.K. Guthrie que, en el capítulo X de su *The Greek and their Gods*, Boston: Becon press, 1955, la situaba en el siglo VI, o los mismos C. J. Classen o I. M. Lindforth.

a Éter engendró, y a un abismo de fauces insondables.

Y poco después:

Se abrió el abismo matutino, se rasgó el Éter inmóvil, mientras se desperezaba Fanes»<sup>214</sup>.

Lo interesante, en cualquier caso, es que si, siguiendo la estela de Colli, esta divinidad del tiempo hubiese sido concebida por el orfismo primitivo como un principio fundamental, sería plausible afirmar que, en el contexto trágico del siglo VI a. C, su “activación” también tendría que haber dado lugar a un irremediable sentimiento de desolación. Es decir, que ese momento en el que el reloj del tiempo se activaría también supondría un alejamiento respecto a ese momento original fuera del tiempo y provocaría, de esta suerte, un sentimiento trágico en el hombre ligado al irremediable transcurrir de su vida hacia un final. De esta manera *Khronos* determinaría el camino que conduce a la muerte en el siglo VI a. C y por ello, nombrado por Anaximandro, quizás tome como principio una relevancia inusitada. Según Colli, la contribución de este presocrático al respecto tendría que ver entonces con la extrapolación teórica que realizó de ese Tiempo, convirtiéndolo en un principio aplicado a todo lo que se genera y corrompe. Y sólo a partir de esta aportación tomaría sentido, posteriormente, la sentencia del fragmento que analizamos, pues ese “Según lo que debe ser” —en el contexto órfico que suponemos ya desarrollado en época de Anaximandro— devendría, en consecuencia, una formulación categorial de otra de las figuras adoradas por este movimiento; nos referimos a *Ananke*. Los órficos, verdaderamente, hicieron hincapié en esa figura de la necesidad que gobierna las cosas que existen, y que establece un orden y ley que ni los mismísimos dioses pueden violar; vinculada, como está, al destino que inexorablemente concatena todas las cosas. De este modo

<sup>214</sup> Proclo.: *Comentario a la República de Platón* II, 138, 14; Colli, G.: *SG*, I, 4 [B 43]. También lo testimonia Damascio en *Sobre los principios*, 123; Colli, G.: *SG*, I, 4 [B 42]: «Pues bien, en estas rapsodias de la tradición órfica, la teología que nos ocupa... la interpretan los filósofos poniendo a Tiempo en lugar del único principio de todo, y a Éter y Caos en lugar de los dos principios, y al huevo en lugar de lo que existe absolutamente...». o Juan Malalas en *Cronografía* 4, 89: «Desde el principio, el Éter, creado por el dios, se reveló al Tiempo, y alrededor del Éter no había más que Caos y la Noche tenebrosa lo cubría todo y escondía lo que estaba bajo el Éter.»

nuestra vida, como existencia fenoménica, vendría marcada por la necesidad inexorable que el transcurrir del tiempo marcaría sobre ella. En eso consistirá, en definitiva, la injusticia de la que hablaría Anaximandro, y que nada tendría que ver —según nuestro autor— con la que presentarían los contrarios materiales que la rigen, como hicieron ver la mayoría de los otros modernos, sino precisamente —como decía el mismo Nietzsche— con «el impúdico abandono de la unidad originaria de las cosas»<sup>215</sup>. Sin duda sería difícil, viéndolo de manera distinta, unir a esta *adikia* el tema de la culpa y el castigo que también aparece en el fragmento y que, según la lectura desarrollada, pasarán precisamente a formar parte como elementos constitutivos de nuestra existencia<sup>216</sup>.

Pero más allá de esta visión sobre el sentimiento trágico y pesimista de esa vida que en el siglo VI a. C se habría convertido ya en mero devenir respecto a una unidad original (*ápeiron*), y que Nietzsche supo abrir a partir de su lectura de Anaximandro, Colli querrá destacar la profundización teórica que esta última permite. Es importante al respecto destacar que el fragmento de Anaximandro se abre con una distinción entre «Ἐξ ὄν.... εἰς», y «ταῦτα τοῖς», de donde el italiano distinguirá “las cosas” y “las cosas que existen, que son”, y que permitiría hender una antítesis que quizás no se había formulado históricamente hasta el momento por los presocráticos. Y es que las cosas que nos circundan, las que existen en este mundo que vemos y tocamos, habrían sido confundidas por los antecesores de Anaximandro con la realidad auténtica, mientras que la contribución sapiencial del de Mileto se debería, a resultas, a haber sido el primero en usar el fatídico verbo “ser” —en su connotación existencial—, para referirse, cabalmente, a esa apariencia<sup>217</sup>. Importante observación porque, si esto es así, cuando Parménides —tomado como discípulo de Anaximandro por el italiano — hable de "Ser", se tendrá que tener en consideración que quizás éste ya no se refiera con este concepto al mundo fenoménico, el de las cosas que se pueden ver, pero tampoco que pretenda con él designar una realidad absoluta, sino tal vez una simple representación

---

<sup>215</sup> Nietzsche, F.: *PHG*, IV; *OC*, I, p. 584.

<sup>216</sup> Colli, G.: *SG*, II, p. 300.

<sup>217</sup> *Ídem*.

mediante una palabra, o sea, una expresión política en el sentido más amplio que nos ha ofrecido Colli.

#### 1.4.5. EL SER DE PARMÉNIDES, SEGÚN NIETZSCHE

Si Nietzsche fue avezado en establecer una lectura innovadora respecto a la escisión que presentó Anaximandro entre lo indeterminado y lo determinado, por otro lado sería incapaz de ver en el pensamiento de Parménides —según Colli— una propuesta de profundización en esas dos vías abiertas, al menos en el plano metafísico. Es cierto que Nietzsche concretó una relación de discipulado entre Parménides y Anaximandro<sup>218</sup>, aunque —según el mismo—, ésta únicamente habría tenido sus frutos en el desarrollo de una teoría de tipo físico-cosmológico. Al respecto, destacar que el alemán sería uno de los pocos autores entre los modernos y contemporáneos<sup>219</sup> que habría acentuado una distinción entre dos etapas en las doctrinas del eleata. Así, en sus lecciones dadas en la universidad de Basilea sobre los preplatónicos y recogidas en el texto *Los filósofos preplatónicos*, dirá:

«Para comprender lo específicamente parmenideo, es necesario imaginarse dos grandes períodos, cada uno de los cuales ha producido, en Parménides, una cosmovisión distinta. En primer lugar, encontramos una continuación del sistema de Anaximandro, y en segundo lugar una doctrina pura del ser. Esta última le obligó a desechar cualquier cosmovisión como una simple ilusión de los sentidos, y por

<sup>218</sup> «Parménides, cuyo contacto personal con Anaximandro no me parece inverosímil y cuya dependencia de la doctrina de Anaximandro no sólo es creíble, sino evidente, tenía la misma desconfianza frente a la completa separación de un mundo que solamente es y un mundo que sólo deviene...» (Nietzsche, F.: *PHG*, IX; *OC*, I, p. 597)

<sup>219</sup> Encontramos escasos autores contemporáneos dispuestos a aceptar, como Nietzsche, una distinción entre dos doctrinas dentro del mismo desarrollo del pensamiento de Parménides: una de carácter físico-cosmológico y otra estrictamente ontológica. Entre ellos De Marchi, E.: *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*. Torino: Clauen, 1905, pp. 42 ss; Faggi, A.: «Parmenide di Elea e il conetto dell'Essere» en *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali* 67, 1931-32, pp. 293-308; Frenkian, A.: «Études de philosophie présocratique» en *L'antique Classique*, 7, fasc. 2, 1938; Schuhl, P.M.: *Essai sur la formation de la pensée Grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, p. 289.

tanto considerar del mismo modo su propia cosmovisión anterior. Pero Parménides se atreve a decir: si uno toma el otro camino [el de los sentidos], mi concepción anterior es la única correcta.»<sup>220</sup>

Hay un periodo inicial en el pensamiento de Parménides, según la visión de Nietzsche, recorrido por un interés de tipo físico-cosmológico y relacionado, a la par, con el desarrollo de un sistema propio para dar respuesta a las preguntas abiertas por Anaximandro. Posteriormente, de todos modos, Parménides se desvincularía de este "empirismo", para desarrollar un periodo abstractivo que desembocaría en una teoría de carácter exclusivamente ontológico; en este caso su famosa teoría del ser. Parménides partiría a resultas del salto establecido por Anaximandro entre lo determinado y lo indeterminado, aunque inicialmente para rechazar una antítesis que, según el alemán, históricamente « [habría] sustraído de una vez por todas al reino del devenir y de sus cualidades»<sup>221</sup>. El de Elea, por consiguiente, en su etapa inicial, habría querido únicamente dirigir su mirada a ese mundo fenoménico ya menos tenido por Anaximandro, e impedir su abrupta separación respecto al originario *ápeiron*. ¿Cómo lo conseguiría? Pues «encontrando en el mundo existente las esferas opuestas de ser y no-ser en un estado de inmanencia»<sup>222</sup>. Así, Parménides

«... comparó la cualidades entre sí, y creyó encontrar que no todas son homogéneas, sino que más bien deben ser ordenadas en dos partes. Si comparaba, por ejemplo, la luz con la oscuridad, entonces la segunda cualidad no era evidentemente más que la negación de la primera; y así distinguió las cualidades positivas y las negativas, seriamente preocupado por volver a encontrar en todo el reino de la naturaleza aquella antítesis fundamental para dejar constancia de ella.»<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Nietzsche, F.: *Los filósofos preplatónicos* en *OC,II*, p. 379.

<sup>221</sup> Nietzsche, F.: *PHG*, IX; *OC*, I, p. 597.

<sup>222</sup> Nietzsche, F.: *Los filósofos preplatónicos* cit., p. 379

<sup>223</sup> Nietzsche, F.: *PHG*, IX; *OC*, I, p. 597.

En efecto, ante una interpretación que quiere aún incluir todas las cualidades indeterminadas en un solo mundo y no en uno aparte, como había hecho Anaximandro, Nietzsche nos dice que Parménides mira el todo físico divido en dos esferas: una que abarcaría las cualidades positivas y siempre de carácter luminoso como son lo fogoso, ligero, sutil, activo, masculino...; y otra que presentaría las cualidades antitéticas de la misma Naturaleza. Pero curiosamente Parménides, para referirse a esta antítesis de cualidades, utiliza, en lugar de expresiones como "positivas" y "negativas", los términos "ser" y "no ser", «llegando de esta forma a la tesis que, en oposición a Anaximandro, sostiene que este mundo nuestro contiene algo que "es"; y por supuesto también algo que "no-es"»<sup>224</sup>.

En definitiva, según la interpretación que nos ofrece Nietzsche, Parménides, en una etapa precoz de su pensamiento, no habría buscado aún su futuro y abstracto "lo que es" en un mundo aparte del que podemos ver o tocar, sino justamente a nuestro alrededor; conteniendo de esta suerte de todo devenir siempre algo que "es" y está constantemente en actividad. Así, todo lo que está sometido a nacimiento y muerte, todo lo que deviene, no será deducido por Parménides a partir del *ápeiron* (lo indeterminado), sino formulado a partir de unos contrarios contenidos en el mundo existente y derivados de aquella oposición originaria aprendida de Anaximandro. Pero, la pregunta que surge entonces es: ¿cómo conjugar en un mismo mundo "lo negativo" y "lo positivo", "el ser" y "el no ser"? Y aún más, ¿cómo posibilitar su devenir? Parménides apelaría en este caso a una *qualitas occulta* para sostener su primera doctrina y que permitiría la atracción entre contrarios:

«El poder de Afrodita es el que acopla los opuestos, a lo que es con lo que no es. El deseo es lo que reúne a los elementos que ser repelen y se odian: el resultado es un devenir. Si el deseo se sacia, el odio y el conflicto interno separan de nuevo lo que es y lo que no es —y entonces el hombre dice que "la cosa perece"»<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup>Nietzsche, F.: *PHG*, IX; *OC*, I, p. 597.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 598.

Mediante lo dicho hasta aquí, vemos como —según Nietzsche— el discipulado entre Anaximandro y Parménides quedaría restringido a una influencia de tipo exclusivamente físico. Su teoría ontológica del ser, en consecuencia, no podría nacer de la escisión presentada por Anaximandro, sino que el alemán, en este caso, la atribuiría a la influencia de la teología de Jenófanes de Colofón:

«Hubo un día en que Parménides tuvo una rara ocurrencia, que parecía dejar sin valor todas sus anteriores combinaciones, de tal manera que le apeteció deshacerse de ellas igual que se desprende uno de un monedero lleno de viejas monedas usadas. Se suele admitir que lo contribuyó al descubrimiento de ese día tuvo mucho que ver con una influencia externa [...] es decir, el conocimiento de la teología del viejo Jenófanes de Colofón.»<sup>226</sup>

Pero el mérito atribuido por Nietzsche a Parménides no residiría en llegar a la misma conclusión mística que Jenófanes y que, según Aristóteles, tendría que ver con haber proclamado que "lo uno era Dios"<sup>227</sup>, sino precisamente en utilizar un razonamiento lógico para llegar a esta conclusión. Ciertamente, si Jenófanes había previsto esta unidad a través de cierto tipo de panteísmo, en el caso de Parménides hablaríamos de esta "unidad" como producto de una abstracción. Siguiendo esta línea, la idea cardinal de Parménides habría sido, por consiguiente, llegar a concluir que "solo el ser es, el no ser no puede ser", sentencia que, por otro lado, habría requerido ya la aplicación de un principio apriorístico; la tautología  $A=A$ . El principio de contradicción, quizás descubierto por Parménides, sería pues el que le habría permitido gritarse a sí mismo que "lo que era" no podía ser al mismo tiempo "lo que no era"; y le habría alertado, mismamente, del error cometido en su primera doctrina, donde ser y no-ser se daban la mano en un mundo a resultas ya contradictorio para el personaje lógico en que se había convertido.

---

<sup>226</sup> Nietzsche, F.: *PHG*, IX; *OC*, I, p. 598.

<sup>227</sup>«Jenófanes, [...] con sus ojos puestos en todo el cielo, dijo que lo uno es dios» (Aristóteles.: *Metafísica*, I, 5, 986 b24).

Fue de esta manera como Parménides se sumergió en las gélidas aguas de su segunda doctrina, ahora construida de temibles abstracciones. En los apuntes de sus lecciones dictadas a sus alumnos en Basilea Nietzsche reconstruye sus pasos:

«Ahora las consecuencias del ser: aquello que es verdadero se encuentra en un eterno presente, nada puede decirse de él. El concepto de tiempo no tiene nada que ver con él. El ser no puede haber devenido. ¿De dónde procede entonces? ¿Del no-ser? Pero este no es nada y no puede producir nada. ¿Del ser? Éste no engendraría nada más que a sí mismo. Lo mismo ocurre con el perecer. En general: aquello que ha sido y será, no es. Pero del ser no puede decirse que no sea. El ser es indivisible, pues no hay ninguna otra cosa que pudiera dividirlo. Todo espacio es llenado por él solo. Es inmóvil, pues ¿a dónde habría de moverse si colma todo espacio, si es absolutamente uno, idéntico consigo mismo e indivisible? No puede ser imperfecto, *ápeiron* [indeterminado]: pues esto sería una carencia, una necesidad. Por tanto debe ser limitado...»<sup>228</sup>

Pero a raíz de esta descarga de argumentaciones lógicas basadas en la tautología descubierta, con su nueva doctrina Parménides pasaría no sólo a menosciciar ese mundo del devenir antes defendido, sino incluso a vincularlo con la imposibilidad fáctica de poderlo pensar. Lo que no-es, en efecto, no puede ser recorrido con el pensamiento, pues no podemos tener ninguna representación sobre él. Pero, siendo así, ¿cómo podría ser considerado entonces? Nietzsche concluirá que a partir de ese momento, todo lo que devendrá pasará a ser considerado por el de Elea como perteneciente al mundo de las ilusiones, pues «no podrá pertenecer al mundo del ser, ni al mundo del no-ser, pues este último no existe»<sup>229</sup>. De este modo, todas las percepciones de los sentidos no engendrarán más que engaños. Toda la pluralidad y riqueza del mundo, todo el colorido captado por ellos pertenecerá a ese mundo de

---

<sup>228</sup> Nietzsche, F.: *Los filósofos preplatónicos* cit., p. 382.

<sup>229</sup> *Ídem*.

las ilusiones y, a resultas, el cambio incesante de sus cualidades, el orden en que aparecen los fenómenos opuestos, todo ello será rechazado sin piedad.

Pero miremos al Parménides que ve Nietzsche durante sus años en Basilea; ¿puede ser considerado alguien que juzga de esta manera aún un investigador de la Naturaleza? Sin duda creemos que para el filósofo-artista que durante sus años nunca dejó de mirar de reojo a los preplatónicos la respuesta debería ser negativa. Para el alemán, de esta forma, Parménides se había convertido con su teoría ontológica del ser en el primer buscador de una verdad fundamentada exclusivamente en los conceptos más generales; esos que sólo pueden obtenerse a partir del abandono del resto de determinaciones. Ciertamente, poseemos por primera vez, gracias a Parménides, un logos que por fin puede conocer la verdadera esencia de las cosas y que es independiente de toda experiencia. Pero finalmente, nos preguntamos, ¿no será esta conclusión, precisamente, la que producirá la escisión rehuída por el artista que por entonces quería ser Nietzsche?

Es seguro que el concepto de "Ser" parmenidiano habría logrado para él desvanecer la dualidad impuesta por Anaximandro, pero a costa de ignorar que su totalidad categórica, objetiva, sólo podía ser producto de un proceso de simplificación que finalmente habría olvidado su causa. Eso es; producto de un proceso al que más arriba nos habíamos referido como una sinécdote y consistente en identificar (determinar) lo no-ídntico (indeterminado). El "Ser" de Parménides habría olvidado de esta manera su calidad metafórica. Mas —para Nietzsche— Parménides no sólo habría incurrido en el mismo "pecado" que había cometido Tales con su concepto de agua, sino que además habría consumada con él la metonimia más absoluta; en este caso, recordemos, operar un cambio semántico en que se sustituiría un término por otro según la relación causa-efecto. Sólo así el concepto de "Ser" de Parménides se presenta como la esencia que fundamenta el todo, una reducción, no obstante, que no podrá ser más que el producto de una teoría de la ilusión para el filósofo-artista.

#### 1.4.6. EL SER SE DICE

Para Colli, sin embargo, sería difícil entender la aportación de Parménides mediante el infinitivo del verbo *εἰμί*, (to) *εἰναι*, o mediante su participio presente, (to) *ἐόν*, que se ha querido traducir como su famoso “(el) Ser”, sin haber pasado antes por el magisterio que nos aporta Anaximandro. Estas enseñanzas no se encuentran detalladas en ningún capítulo concreto de *La naturaleza ama esconderte*, pero, debido a la importancia que creemos tienen para trazar una puente de discipulado entre los dos autores, pensamos que debían ser mínimamente expuestas.

En efecto, y como se ha dicho, fue Anaximandro, probablemente, el primero de los sabios griegos en mostrarnos dos vías teóricas para acercarnos a la totalidad de la realidad. En el fragmento analizado quedaban sintetizadas mediante la escisión que presentarían “las cosas que existen” respecto a, simplemente, “las cosas”. Este corte establecería la separación entre las cosas múltiples y varias, pertenecientes ahora al mundo fenoménico, y algo común a todas ellas, pero que, en contraste, sólo podría ser nombrado para definir precisamente lo privativo de su ser. Es decir: su indeterminación (*ápeiron*). Por su parte, Parménides —siempre según Colli—, habría sido capaz de penetrar esta escisión, aunque, esta vez, mediante el uso abstracto de un verbo "ser" que si hasta el momento había sido íntimamente relacionado con la realidad de lo que existía, ahora llanamente sería reutilizado por el de Elea como un instrumento para intentar expresar o *decir* eso que estaría oculto tras la apariencia descubierta por su maestro Anaximandro.

Al respecto, y para empezar a entender la aportación parmenidiana que nos ofrece Colli y que desarrollaremos ampliamente en los siguientes puntos, detengámonos un momento en el uso de la tercera persona del singular del verbo ser; *εστι*. Un "es" que en los textos griegos arcaicos a menudo se ha tomado como una cópula que funcionaría como un nexo operativo, o como un enlace entre las cosas y sus propiedades no distinta al uso que de ella hacemos modernamente. Así, esquemáticamente, podría ser recogida mediante la fórmula «...es...» donde, por ejemplo, al decir “Anaximandro es sabio”, la utilizaríamos como una partícula que, precisamente, uniría a “una cosa” (Anaximandro) con una propiedad que ésta tendría (sabio) y que, en su consideración como enlace, podría aparecer unida a

otras, por ejemplo, “filósofo”. El valor de esta cópula residiría, como hemos dicho, en la función que cumpliría como nexo entre la cosa y una propiedad, pasando a ser ésta última la descripción de la misma cosa. Una función que haría que incluso el verbo ser llegara pasar desapercibido (Anaximandro-sabio). No en vano, y en beneficio de esta concepción del “es” desde nuestra perspectiva moderna, nos encontraríamos con proposiciones arcaicas que sobreentenderían el verbo ser, desapareciendo éste y convirtiéndose en un operador vacío, cosa que daría razón de su función meramente copulativa<sup>230</sup>.

El problema, con todo, es que es dudoso que la Grecia Arcaica hubiera tenido lugar ya el desarrollo una teoría de la cópula y que, a resultas, este “es” estuviera completamente desvinculado de un “modo de ser”<sup>231</sup>: Pensemos que, ante tal cuestión, Colli será incluso reacio a pensar que esta teoría estuviera desarrollada en la ontología aristotélica, cosa que será de vital importancia y que desarrollaremos más adelante<sup>232</sup>.

Pero aceptando de momento, y sin ponerla a prueba, esta duda histórica que nos propone Colli, ¿qué nos queda entonces para acercarnos al verbo “ser” cuando es utilizado en tercera persona por Parménides? Pues, según nuestro autor, precisamente, la puesta entre paréntesis de esta distinción que habitualmente se ha hecho entre ser existencial y ser copulativo<sup>233</sup>, al menos por lo que se refiere a la

---

<sup>230</sup> La inscripción más frecuente que encontramos en los antiguos vasos griegos supone un buen ejemplo de la manera en que se sobreentiende el “εστιν; “Μέμνων καλός” que, de todas maneras, traducimos como “Memnó (es) bello”.

<sup>231</sup> Felipe Martínez Marzoa destaca, al respecto, una distinción interesante entre el uso arcaico del verbo ser y su uso moderno, dudando que en su uso antiguo esa propiedad de “ser sabio” configure un carácter descriptivo de “Anaximandro” como lo es para nosotros, sino más bien “un modo de ser” que precisamente haría irreducible la misma connotación del verbo ser. Como dice Felipe Martínez Marzoa: «...y a toda costa nos empeñásemos en decir eso en griego antiguo, y en decirlo cuidadosamente [...], probablemente no diríamos que [Anaximandro] es [Sabio], sino más bien que [Anaximandro] “no es” y que, en vez de [Anaximandro], lo que en realidad “es” es sabio» Es entonces la utilización del verbo “ser” el que le da un carácter irreducible a la cosa, “Anaximandro”, que en este caso lo convierte en sabio, pero no en “un árbol” o en “un dios”. En general «“El término B es entonces una especificación del “modo de ser”, especifica la particular manera o sentido en que A “es”». (Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*. Madrid: Antonio Machado libros, 2006).

<sup>232</sup> «Deber recordarse sin embargo que ni siguiera en Aristóteles se encuentra formulada una teoría de la copula...»(Colli, G.: *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Milano: Adelphi, 1998. Traducción en Colli, G.: *Gorgias y Parménides*. Madrid: Siruela, 2010, p. 14. En adelante, *GYP*).

<sup>233</sup> Colli dirá posteriormente en *Filosofía de la expresión*: «...la distinción entre ser existencial y ser copulativo carece de significado: por un lado el objeto integrado forma parte ya de la abstracción y por consiguiente su existir es precisamente su ser [...] y por otro la función “copulativa” del ser no

lectura arcaica en general. Esto no significará que Colli se decante por una visión existencial que considere finalmente el Ser parmenidiano como la substancia fundamental de las cosas, sino más bien que será reacio a una interpretación radicalmente copulativa. Esa, justamente, que habría permitido a los lógicos subrayar que este *εστί* que utiliza Parménides supondría por primera vez un elemento constante y esencial del juicio y que, de esta manera, convertiría al de Elea en el primer lógico conocido.

Es la mezcla entre las dos propuestas la que nos interpela a intentar dar, pues, un sentido a este "es" parmenidiano y la que, ante la imposibilidad de poder decantarnos por ninguno de sus tradicionales usos, nos obliga ahora a convertirlo en una partícula que, quizás y simplemente, determine el hecho de tener propiedades en general. *Εστί*, de esta manera, podría ser precisado como un unificador entre elementos, pero claro está, sin dar cuenta de un uso particular descriptivo. Un "es" que, en definitiva, nos daría alguna información sobre precisamente eso en qué consiste decir cosas o, si se quiere, simplemente decir o expresar. Esta primera determinación del sentido del Ser a través del uso de la tercera persona del singular, *Εστί*, por muy vaga que por ahora pueda parecer, quizá constituya una piedra de toque importante para empezar a pensar en qué consiste la aportación de Parménides al mundo sapiencial arcaico. No en vano él nos advierte: «... por ello serán tan sólo nombres todas las cosas que los mortales han establecido, convencidos de que eran verdaderas». Se trataría en consonancia de "la utilización" del lenguaje — del decir— como una forma de conocimiento humano para remitirnos a esa indeterminación o esa intimidad — en lenguaje colliano— escondida tras el mundo.

Sería por ello una voluntad de expresar la que movería al hombre griego a buscar ese contacto imposible; a inquirir en ese sustrato finalmente inapresable, pero cuya "existencia" justificaría el mismo reconocimiento de la realidad alusiva del nombre. No nos parece casual bajo esta perspectiva que Colli inicie su capítulo dedicado Parménides en su *La naturaleza ama esconderte* hablando del decir en general

---

tiene otra base sino una mala comprensión de las palabras aristotélicas. En el objeto compuesto el "es" no une lo que está separado, no tiene ningún sentido dinámico, no es unificante, sino que expresa una unión conseguida ya, cuyas raíces están en lo inmediato» (Colli, G.: *FE*, p. 102).

de los hombres y, concretamente, definiendo en qué consistiría frente al de éstos el decir extraordinario del de Elea. Éste, como veremos, quedará determinado al final de su investigación «como un salir de sí mismo, que distinguirá al objeto del sujeto (*νοεῖν-ειναι*, pensar-ser), imponiéndose a una realidad que se resuelve en oposiciones y relaciones, es decir, en apariencia»<sup>234</sup>. Pero precisamente el *legein*, el decir en general, se fundamentaría en el esquema "... es..." —parece apuntar Colli—, o sea, en ese instrumento que operaría tras la realidad que serían capaces de "ver los hombres". Este decir consistiría en establecer relaciones entre las cosas y sus propiedades, separando estas cosas unas de otras, para juntarlas después reconociéndolas en frente de otras. Pura representación y apariencia, en definitiva, pero que Parménides habría descubierto a través de la forma más abstracta en que actuaría: el verbo Ser. En eso consistiría su decir extraordinario; tan sólo en haber encontrado una forma expresiva cerrada sobre sí misma; un «nombre», por supuesto, pero un óptimo disfraz para la “verdad”, porque bastaría «para demostrar el carácter ilusorio de toda distinción y de toda antítesis»<sup>235</sup>, nos dirá Colli.

Efectivamente, el Parménides con que topamos en *La naturaleza ama esconderte* representa a ese *conocedor* cuyos rasgos habían sido dibujados anteriormente por Colli en *Einleitung a Ellenismo e oltre*. Así, este sabio, deberá recorrer primero un camino místico que lo llevará a alejarse del decir de los hombres, para intuir esa intimidad del mundo que, por no poder ser dicha, deberá hacer constar en su poema casi como una metáfora: "el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda". Aunque también y como buen griego envuelto en su carácter político, no pueda renunciar posteriormente a encontrar una forma adecuada para expresarla; cosa que constituirá el segundo rasgo característico de la figura del conocedor.

Pero más allá de esa doble naturaleza mística y expresiva que tiene el conocedor idealizado por Colli, y que hemos buscado durante nuestra tesis en contraposición a la figura del artista que nos ofrecía Nietzsche, también poseerá el Parménides de *La naturaleza ama esconderte* el grado de discipulado que le corresponde. Es decir, la suficiente experiencia acumulada para percibir el peligro que este salir de sí mismo expresando comportará; pues todo decir, habrá aprendido

---

<sup>234</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 151.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 153.

ya, significará siempre adentrarse en el ámbito de la apariencia como ya habrá subrayado el maestro Anaximandro, pero también introducirse en el *agón* de una política fundamentada en la dialéctica más destructiva. Es precisamente con la política, nos dirá Colli, «que se crean valores en el fenómeno, las individualidades se oponen una a otra, afirmándose en esferas de poder que se presentan una tras otra como preeminentes»<sup>236</sup> y eso constituirá, propiamente, un rasgo más del terreno expresivo descubierto por el griego arcaico. Apuntada pues esta idiosincrasia que convertiría a Parménides en un místico que, sin embargo, no podría resistirse a comunicar su verdad presionado por su propio carácter, no nos debería extrañar que Colli apunte entonces a un refinamiento de su decir como posible solución. Ciertamente, el *conocedor* no podrá aceptar en sí el enfrentamiento político, pues la contingencia asociada a esta porfía no le permitiría alejarse de la tragedia apolínea de la que proviene. Pero, a resultas, sólo un valor absoluto le permitirá abandonar ese sistema de oposiciones interminable y de paso superar al ámbito expresivo de la apariencia. El camino propuesto por Parménides, en conclusión, pasará, primeramente, por poner a prueba lo fenoménico (lo que se confronta, lo político, el decir de los hombres), para extraer seguidamente su verdadera esencia siguiendo la ley de la necesidad y obligarlo, de esta manera, a manifestar todo aquello que no pertenece a su naturaleza. En definitiva, inmovilizar lo fenoménico «en una expresión de suprema potencia, plástica, inalterable e inatacable, que aniquile cualquier distancia a su alrededor»<sup>237</sup>. *Eīvai*, “Ser”, será el nombre encontrado; una expresión que, logrando apresar la unidad mística tras la pluralidad de la realidad, le facilitará proclamarse vencedor del agón político que precisamente habría querido superar. Una victoria que a la vez inaugurará, mediante la proclamación de su necesidad, la única vía de conocimiento que el legislador filosófico a partir de entonces permitirá.

---

<sup>236</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 152

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 153.

#### 1.4.7. LA DISTINCIÓN FIOLÓGICA ENTRE EL $\tau\circ\ \circ\text{v}$ y el $\epsilon\text{ιnai}$

Una de las distinciones filológicas interesantes que nos ofrece Colli en la traducción de los fragmentos del poema de Parménides, que encontramos en *La naturaleza ama esconderse* —después de que hayamos introducido la que incumbe al *εστί* (“es”)—, es la que concierne a la distinción que establece entre el *εἶναι* (“ser”) y el *τὸ ὅν* (“lo que es”). Respecto a *εστί*, que aparece en los fragmentos B2, 3; B8, 12 y B8 16<sup>238</sup>, ya se ha señalado el valor que Colli le otorgaba más allá de un simple uso copulativo, y que lo había llevado a considerarlo, más que como una mera función descriptiva y lógica de una propiedad para el sujeto (un juicio como han querido ver los lógicos), como toda «la esfera del predicado que compete al sujeto sin nombre que es *aletheia*»<sup>239</sup>. Efectivamente, la aparición de este *εστί* en Parménides sería simplemente una expresión para referirse de la manera más general a la única forma de conocimiento humano que tenemos para referirnos a ese sustrato que es la verdad. Pero si aceptamos esta lectura predicativa sobre la tercera persona del verbo ser, es evidente que también nos llevará ésta a tener que considerar al *εἶναι* (infinitivo de *εἰμί*) en su aspecto únicamente fenoménico. Es decir: a considerarlo como producto de una actividad racional que consistiría, ahora, en decir algo de un determinado objeto; en este caso de un objeto absoluto. Es preciso ver, en consecuencia, como Colli distingue, dentro de su traducción de los fragmentos parmenidianos en *La naturaleza ama esconderse*, entre un objeto absoluto, místico, sin nombre, al que Parménides haría referencia a través del *τὸ ὅν*<sup>240</sup>, de un *εἶναι* que pasaría a ser una simple forma para expresarlo y, por tanto, una forma racional o un “nombre” (“Ser”) para referirse a esta interioridad. El *εἶναι* devendría así, en la

<sup>238</sup> Tomamos aquí exclusivamente la enumeración de los fragmentos de Parménides utilizada por Colli en *La naturaleza ama esconderse*, y que sigue la ordenación de Diels y Kranz en *Die fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934-1937, debido a que el italiano, sorprendido por la muerte prematuramente, no podría completar su personal numeración de estos fragmentos en el proyectado volumen de *La sabiduría griega* dedicado a este presocrático.

<sup>239</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 153.

<sup>240</sup> Para ello Colli traducirá el *έόν*, en la mayoría de casos, como un sustantivo: “lo que es”.

traducción dada por Colli, un producto de la mente humana o, más precisamente, una categoría de nuestro pensamiento. En definitiva, un predicado del  $\tau\ddot{o}\ \check{o}\nu$ <sup>241</sup>.

Es importante esta distinción para nosotros, porque colocaría otra vez a Parménides en la estela de un Anaximandro que habría sido el primero en distinguirla, si bien para este presocrático el  $\tau\ddot{a}\ \check{o}\nu\tau\alpha$  que aparece en 12B1 DK — como hemos visto a través del testimonio Teofrasto — remitiría para él simplemente a "las cosas que existen, que son"<sup>242</sup>. Esas cosas a resultas aparentes, que se opondrían a su *ápeiron*. Por su parte, la originalidad de Parménides respecto al uso de este concepto de "ser", ya empleado por su maestro, vendría señalado por Colli mediante la escisión semántica que sufriría este concepto en su poema. De este modo, en la mayoría de los casos en que aparece referido al  $\tau\ddot{o}\ \check{o}\nu$  tomaría para el italiano un significado substancial (cercano a un "lo que es" en los fragmentos B4,2; B6,1; B8, 19, 24, 25, 32, 34-36, 37 y 47). Mientras que en el resto de fragmentos en que aparece mediante el  $\varepsilon\tilde{i}\nu\alpha\iota$  (fragmentos B6, 1, y en B2, 3 y 5) conquistaría, según Colli, una función que lo acercaría al plano fenoménico de Anaximandro, es decir, a uno representativo.  $\varepsilon\tilde{i}\nu\alpha\iota$ , el famoso Ser, pasaría, visto así, a ser considerado como un "nombre" para aludir al  $\tau\ddot{o}\ \check{o}\nu$ , por tanto, a sopesarse como producto de un simple *legein* del hombre.

Dada la importancia de esta distinción que nos ofrece Colli dentro del mismo concepto de Ser, y que en la mayoría de las interpretaciones ha sido obviada manteniendo su sentido unitario, consideramos por ello interesante hacer un recorrido por algunos de los fragmentos donde aparece primeramente este  $\tau\ddot{o}\ \check{o}\nu$  en el poema del de Elea, para, posteriormente, poderlos contrastar con los que aparece el  $\varepsilon\tilde{i}\nu\alpha\iota$ .

Tò  $\check{o}\nu$  aparece en B4, 2: «οὐ γὰρ ἀποτμήσει τὸ ἐόν τοῦ ὑεόντος ἔχεσθαι»<sup>243</sup>, pero, especialmente, en el importante paso que se da en el poema a través de B6, 1 y constatado por Colli en *La naturaleza ama esconderte*:

---

<sup>241</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 191.

<sup>242</sup> «ταῦτα τοῖς» según Colli en el fragmento de Anaximandro analizado en el punto 1.4.4 de nuestra tesis.

<sup>243</sup> Que Colli traducirá en *PHK*, p. 156, como: «de hecho no escindirás (aislarás) el ser de su conexión (de ser continuo colindante) con el ser»

«...χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τὸ ἐὸν ἔμμεναι»

Un verso traducido en todos los casos como: "Es necesario decir y pensar que lo que es es", pero cuyo término fundamental vemos que no es el *εἶναι*, sino precisamente un *τὸ ἐόν* que adquiriría, según Colli, una doble función. Así, haciendo tanto referencia a forma como a contenido<sup>244</sup>. Fijarse en este sentido del *τὸ ὅν* es importante para proseguir con la lectura del fragmento B6, que continúa como:

«... ἔστι γὰρ εἰναι,  
μηδὲν δὲ οὐκ ἔστιν· τὰ σ' εγὼ φράζεσφαι ἀνωγω»

Verso que esta vez, sin embargo, la mayoría de los intérpretes han traducido como «...pues el ser es y la nada no es» y que, no teniendo en cuenta la distinción entre *εἶναι* y el *τὸ ὅν* propuesta por Colli, hará difícil la supuesta explicación que esta segunda parte del fragmento (B6, 2) tendría que ser respecto a la primera (B6, 1). Efectivamente, si aquí se identifican *εἶναι* y el *τὸ ὅν* semánticamente, resultaría que para justificar lo que Parménides habría dicho en B6, 1 —o sea "que lo que es es"—, ahora se serviría éste de la siguiente afirmación: "pues el ser es" (B6,2). Una repetición, en consecuencia, del mismo argumento utilizado en el anterior verso y, por tanto, una simple tautología. Colli, sin embargo, en *La naturaleza ama esconderte* traduce:

«...de hecho [lo que es] es posible que sea, mientras que la nada no es»<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 154.

<sup>245</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 166

Y que, más allá de devenir una adecuada traducción gramaticalmente, tiene su punto fuerte en cuanto que, remarcando la distinción entre el *εἰναι*, “ser”, y el *τὸ ὄν* en los respectivos versos, consigue hacer que el segundo funcione, ahora sí, como una verdadera explicación del primero.

También vemos como el *τὸ ὄν* aparece en B8, 34-36 relacionado esta vez con el pensamiento:

«...ταῦτὸν δὲ ἐστιν νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστιν νόημα  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν δι πεφατισμένον ἐστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν»<sup>246</sup>

Que el italiano traduce como: «...de hecho, es lo mismo pensar y aquello de lo que es el pensamiento. Ya que sin *lo que es*, en lo que se expresa, no encontrarás el pensamiento»<sup>247</sup> y en su continuación, si lo tomamos en su forma negativa, con la nada:

«...οὐδὲν γὰρ ἥξεστιν ἥξεσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος» (B8, 36-37).

Que en *La naturaleza ama esconderte* aparece como «pues nada es o será fuera de *lo que es*»<sup>248</sup>

Finalmente en B8, 47-48 el *τὸ ὄν* vuelve a aparecer en una afirmación de su homogeneidad<sup>249</sup>, que Colli nos traslada como: «no es posible que *lo que es* sea, respecto a lo que es. En alguna parte en mayor medida y en otra en menor medida, ya que es un todo inviolable»<sup>250</sup>.

<sup>246</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 168.

<sup>247</sup> *Idem*.

<sup>248</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 168

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>250</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 168

Si buscamos ahora la aparición del εἶναι en los fragmentos del poema de Parménides lo encontramos, primeramente, y como ya hemos visto, junto al έόν del fragmento 6, y tan sólo, anteriormente, lo distinguimos en forma negativa en B2, 1-4; cuando el presocrático se refiere a los dos caminos de investigación:

«εἰ δὲ ἄγε ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῆθον ἀκούσας,  
αἴπερόδοι μοῦναι δίζησιός εἰσι νοῆσαι·  
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶώς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
πειθοῦς ἔστι κέλευθος (‘Αληθείη γὰρ ὀπηδεῖ)...»

Cuya traducción habitual dice<sup>251</sup>:

«Ahora te diré, y tu escucha con atención, cuales son los únicos caminos pensables para la indagación: uno de estos caminos es que es *y que el no-ser no es*, y éste es el sendero de la persuasión (pues acompaña a la verdad...)»

Aquí vemos como los caminos abiertos por el εἶναι parecen relacionados con una categoría del ser para la comunicación (“este es el camino de la persuasión”). Sin embargo el fragmento continúa en B2, 5-8:

«ἡ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπενθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
οὕτε γὰρ ἀν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)

<sup>251</sup> Estas traducciones “habituales”, a las que hace referencia Colli, se pueden distinguir entre las materialistas, que sobreentienden que el sujeto de los versos 3 y 5 es el τὸ ὄν y que traducen el verso 3 como «la primera vía es que “lo que es” es» y el verso 5 análogamente, y las traducciones de tipo lógico que, “substancializando” el ἔστιν lo convierten en sujeto de otro ἔστιν. Así; «la primera vía es que el es es».

Texto que habitualmente se habría traducido según Colli<sup>252</sup> como:

«La otra vía es que no es y que el *no-ser es necesario que sea*, y te digo que esta vía es del todo insondable, pues no podrás conocer *lo que no es* (ya que esto es irrealizable), y tampoco expresarlo.»

Pero la traducción que volvería a utilizar el εἶναι y el ἐὸν indistintamente supondría dos problemas para Colli<sup>253</sup>. El primero que convertiría al μὴ εἶναι (“no-ser”) en el sujeto de una segunda vía que, en el verso 6, se nos dice que consistiría en afirmar que el “no-ser es necesario que sea”, y que sería rechazable. Pero que, sin embargo, en los versos 7-8 sería comparable con decir que “lo que no es” —ahora utilizando el “μὴ ἐὸν”, aunque refiriéndose de todos modos al mismo sujeto μὴ εἶναι , “no-ser”, del verso 6 —sería insondable, y por tanto inexpresable—. A resultas, según esta traducción, parecería que la razón para descartar la segunda vía sería la de que ésta nombraría el no-ser, justamente algo que sería insondable e inexpresable. Pero, contrariamente, si analizáramos ahora los versos B2, 1-4, lugar donde se expone la primera vía, veríamos como ahí sí que este mismo “no-ser” se nombra. Concretamente en: “[la primera vía] es que es y que el no-ser no es”. ¿Debería en consecuencia también fallar esta primera vía al emitir un juicio sobre lo inexpresable (“el no-ser”- “no-es”)? El segundo problema de la traducción tradicional —según Colli— partiría de esta misma segunda vía que, como hemos visto, diría que “el no-ser es necesario que sea” y que, de esta modo, documentaría, en su manifiesta contradicción, la ignorancia de los hombres y la negación de esa *Aletheia* que buscaba Parménides. Pero siendo así, y ahí reside el segundo problema, ¿cómo se puede decir del mismo modo que este es uno de los únicos caminos pensables para la indagación, como se afirma en el fragmento B2 que hemos estado analizando?

<sup>252</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 158.

<sup>253</sup> Colli, G.: *PHK*, pp. 159-160.

Para salvar estos problemas en *La naturaleza ama esconderte* Colli traduce;

«...el primer camino que es y que no es posible que no sea (B2, 3); la segunda vía que (lo que no es) no es y que es necesario que no sea (B2, 5)»<sup>254</sup>

Así, el sujeto de ese “camino que es y que no es posible que no sea” es implícitamente τὸ ὄν para Colli, y este “lo que es” es, efectivamente, lo que es imposible que no sea; mientras que en la segunda vía tenemos un juicio negativo en la traducción de Colli (en B2, 3 es afirmativo). Nuestro autor, por consiguiente, aparte de diferenciar semánticamente entre un ser substancial y un ser predicativo, incluye a la vez una traducción que respecta la modalidad<sup>255</sup>. Sólo a sabiendas Colli puede salvar los dos problemas comentados anteriormente: en primer lugar “lo que no es y que es necesario que no sea” —la segunda vía— es inexpresable porque “lo que no es” pertenece al ámbito místico del τὸ ὄν. En segundo lugar, esta vía, en consecuencia, ya no es la que documenta la ignorancia de los hombres, sino su insondabilidad.

#### 1.4.8. SOBRE LAS ENSEÑANZAS DE LA DIOSA Y UNA POSIBLE INVESTIGACIÓN

La diferencia filológica que marca Colli entre el τὸ ὄν y el εἴναι en su aspecto semántico —en el primer caso atribuyéndole un significado substancial y en el segundo predicativo—, y que se refleja en la traducción de los fragmentos parmenidianos realizada en *La naturaleza ama esconderte*, fundamenta una interpretación no menos original filosóficamente. Para empezar a constatarla tenemos que destacar, primeramente, que la mayoría de los críticos modernos han

---

<sup>254</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 165.

<sup>255</sup> Las dos vías son enunciadas respetando un ser modal (es posible- es necesario).

querido ver en el poema del eleata la presentación de dos temáticas que corresponderían a las dos partes en las que habitualmente se ha dividido el mismo. Así, en la primera parte del poema sería donde Parménides nos presentaría el tema de la *aletheia* (“el corazón sin temblor de la Verdad persuasiva”), y proclamaría que en cualquier investigación sólo existirían dos vías lógicamente coherentes: la que partiría de que el objeto de investigación “es” y la que partiría de que el objeto de investigación “no es”. Ante esta disyuntiva de caminos el de Elea elegiría la única opción epistemológicamente plausible (la de que “es”), pues la que concierne al “no es” sería ininteligible<sup>256</sup>. Esta vinculación entre la verdad y el “ser” sería la que daría lugar, posteriormente, a una *teoría del ser* que Parménides defendería en la sección final de la primera parte del poema, presentándose ésta como un «un tour de forcé sorprendentemente deductivo, que probaría, que si algo existe, no puede llegar a ser o perecer, cambiar o moverse, ni estar sometido a imperfección alguna»<sup>257</sup>. Una teoría que, sin embargo, al devenir identitaria, ya no sería capaz de distinguir entre eso que Colli se habría esmerado en poner sobre la mesa hasta ahora, o sea, la frontera entre “lo que es” (contenido substancial de esa verdad) y el “ser” (un uso predicativo de la misma mediante un nombre). Aceptada esta interpretación generalista, por consiguiente, la segunda parte del poema estaría constituida por la temática no purificada de esa teoría del ser y, por tanto, trataría del conocimiento empírico o la *doxa* en que caerían los hombres menos excelentes que no hubieran sido capaces de elegir ese camino de la verdad<sup>258</sup>.

Ciertamente, si indagamos en el *Περὶ φύσεως*, en su Proemio ya encontramos la enunciación de este primer camino referido a la verdad y que el autor, en los versos 24-28 del fragmento 1, nos invita a recorrer dando constancia de que quizás sea éste el camino mejor adaptado a la ley de la necesidad:

---

<sup>256</sup> Kirk, G.S., Raven, J.E y Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1970 y ss., p. 349.

<sup>257</sup> Kirk, G.S., Raven, J.E y Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos* cit., p. 349.

<sup>258</sup> Algunos intérpretes, según Colli, mantendrán que para Parménides la *doxa* es pura apariencia (Parménides habría atacado las opiniones de los físicos para proclamar su inconsistencia), otros que la *doxa* es una verdad de segundo orden (Parménides presentaría como opiniones las doctrinas de los anteriores filósofos) y, finalmente, habrá los que, en sintonía con el italiano, pensarán que la *doxa* será la apariencia de lo sensible; así, no las opiniones de los filósofos, sino lo sensible que en los hombres se configurará como mezcla de luz y tinieblas.

«Ὥς κοῦρον ἀθανάτολσι συνάορος ἡγιόχοισιν  
 ἵπποις ταῖς δε φέρουσιν ἵππον ἡμέτερον δῶ  
 χαῖρον ἐπεὶ οὗτι δε μοίρα κακὴ προῦπεμπε νέεσθαι  
 τήνδ' ὄδον (ἥ γὰρ ἀπὸ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτον ἐστιν),  
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε»

«Joven, guiado por muchachas inmortales, que has llegado a nuestra casa llevado por la yeguas, bienvenido. No ha sido un mal destino el que te ha enviado por este camino (ya que la verdad está fuera del sendero de los hombres), sino la ley divina y la justicia.»<sup>259</sup>

Y, efectivamente, parece el camino de *Aletheia* "un lugar" extraordinario que está lejos del sendero contingente de los hombres, pero que como se nos dice en los versos 28-30 no nos exime de conocer el otro camino:

«Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
 ἡμέν' Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἥτορ  
 ἡδὲ βροτών δόξας, ταῖς οὖν ἐνι πίστις ἀληθής»

«Es necesario que conozcas cada vía, tanto el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales en las que no existe verdadera persuasión.»<sup>260</sup>

A resultas, la simple y aparente opinión de los hombres, el segundo camino, queda separado del primero, el de la verdad. Sin embargo, esta verdad, curiosamente, lejos de tomar la habitual forma antropomórfica de una diosa común, es presentada en este caso como "el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda"; quizás un concepto de tipo ontológico, según la visión de Colli, cercano al *ápeiron* del maestro

<sup>259</sup> Colli, G: GYP, p. 122.

<sup>260</sup> Ibid., p. 123.

Anaximandro. Parménides, por consiguiente, parece que nos permite dos tipos de aprendizaje: uno cercano a la verdad, y otro que sigue “el de las opiniones de los mortales donde no existe verdadera persuasión”. Dos posibles caminos que, no obstante, no terminan definitivamente cerrados en su poema, sino que continúan abiertos a partir de un “sin embargo” que da lugar a los siguientes versos del fragmento:

«Αλλ᾽ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκούντα  
Χρὴ δοκυμᾶσ’ εἶναι διὰ παντὸς πάντα περώντα»

«Pero sin embargo esto aprenderás como de la apariencia debe ponerse a prueba el ser, penetrando cada cosa de todas las maneras.»<sup>261</sup>

Frente a los dos caminos habitualmente interpretados, donde por un lado circularían los hombres de conocimiento que identificarían la *aletheia* con el mundo del Ser (*tò òv* y *εἶναι*) y, por el otro, el resto de mortales cuyas opiniones no serían capaces de distinguir más que el mundo de la experiencia donde el día y la noche se alternarían... Colli, en *La natura ama nascondersi* nos llama la atención sobre un aprendizaje relacionado con los dos anteriores y que en este caso «[trataría] de poner a prueba la representación, el fenómeno (*τὰ δοκοῦντα*) y extraer su verdadera esencia siguiendo la ley de la necesidad»<sup>262</sup>. Así —según el italiano— será la apariencia la que devendrá objeto de esta indagación señalada, y por tanto esta misma apariencia la que quedará identificada con la *doxa* de los hombres. Una apariencia que, a resultas, ahora, más que interpretada como una verdad de segundo orden, representará precisamente eso sensible, aparente, cuya “puesta a prueba”, abrirá la parte más importante del poema de Parménides; la que tratará sobre *la discusión sobre el ser* y devendrá una vía refinada de conocimiento. Ya no se tratará, en consecuencia, sólo de que el eleata haya seguido los pasos de Anaximandro,

<sup>261</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 154.

<sup>262</sup> *Ídem*.

señalando la escisión entre *aletheia* y la apariencia —escisión que como hemos visto abriría el terreno de la indagación filosófica— sino que su contribución, como discípulo, se debería a la profundización en ese terreno de la verdad que le habría llevado a una división de carácter expresivo. En primer lugar, una verdad que escaparía de la realidad humana mediante su anunciaciόn mística, "el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda", y conquistada a través de un conocimiento intuitivo. En segundo lugar, la necesidad de comunicar esa verdad "mediante el logos entorno a *aletheia*"; un instrumento de predicación que pondría a prueba la misma realidad fenoménica. No estaríamos de todos modos, con esta distinción, hablando de dos verdades, sino de una misma que, por un lado, sería vista desde su parte interior y, por otro, desde su parte sujeta al discurso racional.

Todo lo dicho hasta aquí, sin embargo, no tendría sentido sin la distinción filológica que Colli establece entre el *tò òv* y el *εἶναι*, una distinción que según nuestra tesis, no es otra que la que es capaz de establecer la verdadera figura del conocedor. De esta manera, el *tò òv*, "lo que es", será conquistado por éste como verdad substancial, mística. Por su parte, el *εἶναι*, "El Ser", el nombre a través del que se predicará esa verdad que deberá ser comunicada políticamente, pero que nunca dejará de estar en armonía con "el corazón que no tiembla de la verdad bien redonda".

Quizás después de esta explicación adquiera ahora más sentido el fragmento elegido por Colli para abrir el capítulo dedicado a Parménides en *La naturaleza ama esconderte* y que ya habíamos mencionado:

«... τιῷ πάντ' ὄνομα(α) ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ» (B8, 38-39)

«... por ello serán tan solo nombres todas las cosas que los mortales han establecido, convencidos de que eran verdaderas.»<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 151.

“Nombres” que tradicionalmente se han entendido como una exemplificación más de ese camino vulgar y no purificado del ser vinculado a la simple opinión de los hombres, pero que ahora, según la interpretación de Colli, enlazan perfectamente con el sentido de las palabras que dan continuidad al fragmento:

«... γίγεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εῖναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε ξρόα φανὸν ἀμειβειν.» (B8 40-41)

« [...] serán tan solo nombres...] el nacer y el perecer, el ser y el no ser, el cambiar de lugar y el mudar el brillante color»<sup>264</sup>

Porque también el ser y el no-ser —nos dice Parménides— son, efectivamente, nombres sometidos a la insuficiencia del decir humano y constitutivos, por tanto, de “ese logos entorno a la verdad”. Una teoría, en consecuencia, alejada del decir vulgar de los hombres —esa *doxa* que emplearía los términos indistintamente y confundiendo su valor—, pero también a distancia del corazón de la verdad, pues ahora, ante el silencio que ésta impone, ese camino que pretenderá nombrarla deberá utilizar categorías que irremediablemente pertenecerán a la esfera condenada de la apariencia.

Es sólo en este contexto que quizás pueda adquirir sentido el término *persuasión* utilizado por Parménides en B2, 4 para marcar una frontera respecto al terreno que incumbe a las opiniones de los mortales. Si, como cree Colli, la *teoría del ser* es una opción situada entre el objeto absoluto y la *doxa*, este camino deberá ser el que siga el filólogo que durante esta primera parte de nuestra tesis hemos defendido. Como buen conocedor éste será consciente de la distancia a la que su decir estará de esa verdad mística e incomunicable, pero a la vez que, únicamente mediante ese discurso racional, depurado y alejado del lenguaje vulgar de los hombres, la podrá reflejar. Se tratará entonces de persuadir a los hombres sobre las ventajas de esa

---

<sup>264</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 132.

enseñanza; la única que, aun sirviéndose de medios humanos e inesenciales por naturaleza, será capaz de captar en cierto modo la verdad.

#### 1.4.9. PENSAR ES SER

La interpretación general a la que ha sido sometido el poema de Parménides ha tendido a no poner en duda la unidad del ser, y ciertamente en la tradición eleata hubo tal convergencia respecto a esta unidad que incluso se acabó identificando el  $\tau\circ\ \tilde{\epsilon}\nu$  (“lo que es”) con el  $\tau\circ\ \tilde{\epsilon}\nu$  (“lo uno”). Sin embargo —según Colli— esta relación

«...no halla confirmación basándonos en los fragmentos de Parménides (...) hasta el punto de hacer surgir la sospecha de encontrarnos ya ante una distorsión interpretativa en parte de los autores más antiguos. La identificación del ser con lo uno se observa desde Platón en adelante. En cambio para Zenón parece que debería decirse que ambos predicados, el de la unidad y el de la multiplicidad, están implicados en demostraciones dialécticas contradictorias que apelan tanto a la tesis de que el ser es uno como a la de que es múltiple.»<sup>265</sup>

Y ciertamente respecto a este atributo del ser, si indagamos ya en los fragmentos que nos ofrece Parménides, encontramos que la única afirmación evidente de su unidad se halla en el verso 6 del fragmento 8; donde se nos dice que el ser es « $\tilde{\epsilon}\nu$ ,  $\sigma\nu\nu\chi\tilde{\epsilon}\varsigma$ », o sea: “uno, continuo”. Esta unidad, sin embargo, queda definida posteriormente, y en el mismo fragmento, por predicados afines como  $\tau\alpha\tilde{\nu}\tau\circ\nu$  (lo “idéntico” (B8, 29)), o  $\tau\epsilon\tau\epsilon\sigma\mu\tilde{\epsilon}\nu\nu$  (lo “limitado” (B8, 42)), o incluso contradictorios como en B8, 22-23, donde Parménides, sin llegar a negar la unidad

---

<sup>265</sup> Colli, G.: *GYP*, pp. 143-144.

del ser, al tomar éste contacto con “lo que es” tampoco lo termina de desvincular de cierta multiplicidad, como veremos más adelante<sup>266</sup>.

Estirando aún más esta concepción que parte del platonismo —según nuestro autor— se habría llevado esta relación del “ser” con “el uno” a los terrenos de la identidad y, mediante el desarrollo de las hipostasis neoplatónicas, incluso hasta los del idealismo<sup>267</sup>. No en vano es sostenido este desarrollo neoplatónico a partir de la interpretación del controvertido fragmento 3 de Parménides, donde se identificaría el pensar con el ser; relación que daría lugar a la siguiente traducción:

«... τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»

«la misma cosa es pensar (νοεῖν) y ser (εἶναι)»<sup>268</sup>

Pero si a este fragmento deben seguir el 4 y el 5, como indica el mismo orden del poema, también será importante determinar en ellos el significado de este νόος que sirve de fundamento para tal identificación y que Colli, como buen filólogo, se dedica a desgranar también en *La naturaleza ama esconderse*. Decir, para empezar, que se ha traducido generalmente νόος por “pensamiento, intelecto”, y que este término, si nos remitimos a sus primeros usos, lo encontraríamos ya en Homero, aunque vinculado aún a un tipo de conocimiento intuitivo. De hecho, homéricamente está relacionado con el “ver” o “conocer con la vista” y, en consecuencia, resta muy lejos de ser entendido como un pensar abstracto. En todo caso, y siguiendo el desarrollo del propio Colli, no se ha de olvidar para nuestro interés que Parménides lo hace aparecer justo después del fragmento 3 —citado precisamente por Clemente de

---

<sup>266</sup> «...ni es divisible, porque es enteramente homogéneo, ni es ser en mayor grado en un lugar antes que en otro, sino que está lleno de ser; porque es todo continuo: pues lo que es está inmediatamente en contacto con lo que es» (B8 22-25 DK).

<sup>267</sup> “Lo Uno” es para los neoplatónicos la llamada realidad suprema o gran vacuidad. Surgen de él todas las demás realidades por emanación, siendo la primera el *Logos o Inteligencia* que contiene las ideas de las cosas posibles, y del cual emanará posteriormente el *Alma* como principio del movimiento y de la materia. Uno, inteligencia y Alma devendrán las tres hipóstasis de la Trinidad neoplatónica.

<sup>268</sup> B3 DK.

Alejandría y Plotino— para acabar vinculándolo como facultad gnoseológica con el *εἴναι*. Así en B4, 1 DK se nos dice:

«λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαῖως»

«Mira, sin embargo, como las cosas lejanas resultan firmemente cercanas por obra de la interioridad.»<sup>269</sup>

De esta manera el dativo de "νόος" viene traducido en *La naturaleza ama esconderte* mediante el término "de la interioridad"; a resultas, vista como una especie de facultad cognoscitiva a través de la cual aquello que está alejado resultaría "firmemente cercano", como nos sugiere el mismo fragmento. Así, frente a la realidad de un mundo que se presenta en una multiplicidad de cosas lejanas, el νόος aparece ligado a él —en el lenguaje kantiano que utiliza Colli— como esa interioridad nouménica obligada, de todas maneras, a manifestarse y moverse a través del mismo<sup>270</sup>. Pero es precisamente considerando el mundo desde esta facultad —que precisamente atenúa su discontinuidad—, que encontramos también sus primeros atributos:

«οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι»

«De hecho no escindirás (aislarás) el ser [lo que es] de su conexión (de ser contiguo, colindante) con el ser [lo que es]»<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 155.

<sup>270</sup> *Idem*.

<sup>271</sup> B4, 2-4 DK; Colli.: *PHK*, p. 156. Sin embargo en *GYP*, p. 153 el italiano traduce los versos como: «Pues no conseguirás separar lo que es de estar unido con lo que es». Por ello hacemos referencia a ello dentro de los corchetes; su contenido aclara la relación de este ser con el τὸ ὄν.

El ser, pues —como recita Parménides—, «no podrá ser escindido de su conexión con el ser». Interesante expresión que establece una relación de proximidad, pero también una cierta distinción entre “lo que es” y “lo que es”, y que hace difícil, mediante esta cercanía y lejanía aducida, su concepción unitaria. Más bien ocurriría que el ser, en este contacto, se presentaría a través de varios *èovtα*, ciertamente no muy diferentes entre sí, pero tampoco fusionados en un solo *èov*. El ser enunciado a sabiendas por Parménides y ligado al *τὸ ὅν* (“lo que es”) no parece ser divisible en partes, aunque tampoco unificable en una forma única. Por tanto, la explicación de esta conexión que aparece en el B4, 2-4 parece devenir, en conclusión, una negación explícita tanto de su multiplicidad como de su unidad, haciendo inviable por ello su identificación con el uno neoplatónico, con la que hemos empezado este apartado. El *èov*, efectivamente, implicaría la existencia de un límite, y sólo mediante esta frontera podría existir la oposición a lo que no es lo uno. Esto es justo lo que la interpretación habitual —según Colli— acabará interpretando como el no-ser, pero también lo que el mismo análisis del fragmento analizado no permite: la indeterminación del ser en cuanto “lo que es” (uno-múltiple) no hace posible esta frontera. Si seguimos ahora con el fragmento B4, 3-4 DK:

«...οὐτε οὐδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον,  
οὐτε συνιστάμενον»

«...ni dispersándolo en cada una de sus partes según el orden del mundo, ni concentrándolo en un solo objeto.»<sup>272</sup>

Nos hallamos frente a un verso que expresa la posición difícil que adquiere el hombre ante este "lo que es" indeterminado y que se resiste a toda determinación, sea unitaria o múltiple. El hombre, sin embargo, "posee el *vóoç*," que lo recorre; esa facultad mística que, como hemos visto, pretende establecer una continuidad con lo real pero que, en contrapartida, sólo puede expresar mediante la escisión y la

---

<sup>272</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 157.

determinación que supone el hecho de nombrar. Y es que «tanto decir que existe un ser separado de otro ser como reunir a todos estos seres en uno sólo son limitaciones (...) [Pues] fuera de este ser único, unificación arbitraria de todos los demás seres, siempre existirá algo, sea un ser o un no-ser»<sup>273</sup>, nos dice Colli. Pero, siendo así, la realidad también queda así definitivamente mutilada y la expresión de su pretendida continuidad siempre resulta inadecuada, ya que no se deja apresar. La dificultad estriba, pues, en la misma naturaleza ambigua que tiene que soportar la figura expresiva del filólogo. El conocedor debe fundarse sobre la multiplicidad discontinua que implica todo decir y que lo acerca al de la *doxa* de los hombres vulgares, pero intentando a la vez superarlo; imponiéndole cierta continuidad que aspire a superar lo fenoménico en pro de conseguir la unificación mística deseada. El *vóoç*, a resultas, «debe reflejar la naturaleza unificadora del noumeno y también su riqueza y complejidad seminal, de la que la realidad fenoménica es precisamente el reflejo»<sup>274</sup>.

Para confirmar esta visión del *vóoç*, en tanto a facultad unificadora, Colli nos invita a repasar el fragmento 5, que ahora se inicia acentuando el carácter psíquico, personal de esta facultad mediante la introducción de un "para mí":

«... ξυνὸν δέ μοίεστιν  
όπιπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις»

«...para mí es continuo. De cualquier punto que yo empiece: allí regresaré de nuevo.»<sup>275</sup>

Si en el fragmento 4 habíamos entendido que el *vóoç* era esa capacidad objetiva para unificaba aquello que aparecía separado en la realidad siempre fragmentada, ahora Colli, en su lectura del fragmento 5, nos invita a verlo como esa facultad subjetiva que, concebida desde el plano psicológico, parece que deviene un tipo de

<sup>273</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 157.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>275</sup> B5, 1-2 DK; Colli.: *PHK*, p. 158.

conocimiento cíclico que se alcanza mediante la renovación de la misma experiencia cognoscitiva. Precisamente,

«...el que esta experiencia cognoscitiva reaparezca es la prueba de que el ser es ξύνον, "continuo", es decir, que en el objeto hay algo que, en virtud de ser ξύνον, obliga al sujeto a regresar a la misma experiencia cognoscitiva»<sup>276</sup>

Estamos, luego, ya más lejos de identificar al ser que permite esta experiencia cognoscitiva individual con la identidad del uno, mientras que por su parte es el νόος el que «...indica por tanto una contigüidad, que resuelve la incertidumbre entre lo uno y lo múltiple»<sup>277</sup>. El νόος representa un punto de contigüidad ante la indeterminación del ser, que consigue un momento de confesión interior en que se abandona la búsqueda de la objetivación y donde cualquier punto de partida, que siempre es un momento interior, desborda presionado por lo que le rodea. Todo es unidad, pero como un continuo que permite que desde cualquier punto desde el cual se empiece se vuelva al mismo lugar. Todo es eterno retorno, en tanto que un inicio que, multiplicado por infinitos puntos de partida que cambian imperceptiblemente, constituye la variada multiplicidad nouménica<sup>278</sup>.

El νόος parece, en definitiva, destinado a fusionar —mediante la contigüidad— la indeterminación de “lo que es”. Y si estamos inmersos en este plano psicológico al que nos ha llevado el fragmento 5, tampoco nos costará dar un salto hasta el fragmento 16, donde esta fusión se presenta ahora de un modo fisiológico<sup>279</sup>. No es extraño ese paso que da Colli, justificado porque se ha de recordar que, en época presocrática, aún no se distingue el cuerpo de una entidad separada que pueda ser alma y por tanto es difícil asociar el νόος a algo que pueda ser diferente a un miembro del mismo cuerpo. Esto es lo que permite el tránsito

---

<sup>276</sup> Colli.G.: *GYP*, p. 176.

<sup>277</sup> Colli, G.: *PHK*, p.158.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p.158

<sup>279</sup> Colli considera que al fragmento 5 le sigue directamente el 16, citado por Aristóteles, pero también por Teofrasto.: *De sens.3*.

entre los diferentes planos con los que el italiano trata al νόος: esta facultad que antes habíamos visto como unía la realidad objetiva, que posteriormente permitía su contigüidad mediante el proceso cognoscitivo personal, y que, finalmente, queda a la vez unida a un plano corporal. Así nos lo cuenta Parménides en el fragmento 16:

«ώ γὰρ ἔκαστον ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων  
[τὰς νόος ἀνθρώποιοι παρίσταται]»

«De hecho, cuando en cada uno surge la fusión de los miembros muy errantes. Entonces la interioridad está presente ante los hombres.»<sup>280</sup>

Efectivamente, pasando de un discurso teórico representado por los ἀπεόντα, "las cosas lejanas" de B4, a un discurso fisiológico representado por μελέων πολυπλάγκτως, "los miembros muy errantes" de B16, el νόος aparece, bajo las diversas manifestaciones del poema, como esta interioridad que es capaz de establecer un κρᾶσις, es decir: una fusión que acerca las cosas, o que unifica los miembros errantes. Una facultad que, en tanto sea más o menos completa, también devendrá por ello una facultad más o menos potente, y Parménides pretenderá que la suya lo lleve hasta los grados más altos de conocimiento. Así en los versos 2-3 del fragmento 16 afina incluso más diciendo:

«... τὸ γὰρ αὐτὸ<sup>ν</sup>  
ἔστινδπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποιον  
καὶ πᾶσις καὶ παντὶ τὸ γὰρ πλέον ἔστι νόημα...»

«... ya que lo mismo es lo que piensa-la naturaleza trascendente de los miembros-en los hombres. En todos y en cada uno...»<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> B 16, 1-2 DK; Colli.: PHK, p. 160.

Y se nos vuelve a presentar con éstos como contradictoria esta extraña asociación realizada por el presocrático que, no distinguiendo entre el plano físico y psicológico, permite que aparezca el término naturaleza unido a algo separado del mundo físico. Es de hecho "la naturaleza de los miembros" —nos dice Parménides— lo que piensa, y lo dice utilizando un término φύσις que después quedaría vinculado exclusivamente a la naturaleza material, pero que aún en el poema es relacionado con la profundidad de un *arjé*. En el fragmento 16 —según Colli— encontramos, en definitiva, una de las analogías más profundas de Parménides: la consideración fisiológica de que la naturaleza del νόος sirve para dar una fusión de los miembros, en tanto sirve para apelar a su esencia. Lo que piensa, en efecto, es la esencia de los miembros —nos dice— lo que unifica este múltiple sensible es el cuerpo humano que, como fusión, está en la base de la multiplicidad de los miembros. Pero esta capacidad de fusionar parece que es, en consecuencia, una facultad de individuación, o si se quiere, de representación.

En su máxima capacidad de utilización de este νόος que ya ha devenido su logos más depurado en torno a *aletheia*, Parménides concluye su fragmento 16:

«... τὸ γὰρ πλέον ἐστιν νόημα»

«... lo lleno es en efecto el pensamiento.»<sup>281</sup> (B 16, 4)

El νόημα ("el pensamiento") es πλέον ("lo lleno"), del mismo modo que el εἶναι es lo lleno, como vimos en la sugerente identificación que se hallaba en el fragmento 3 y que dio lugar al inicio de nuestro recorrido. Y si ahora miramos al fragmento 8, como hace Colli al final del suyo, sus versos 35 y 36 sólo pueden comprenderse como una justificación de la identidad entre el ser y el pensar. Estos, ciertamente, dicen:

---

<sup>281</sup> B 16, 3-4 DK; Colli.: *PHK*, p. 163.

<sup>282</sup> B 16, 4 DK; Colli.: *PHK*, p. 163.

«...οὐ γὰρ ἀνευ τοῦέόντος, ἐν τῷ πεφατισμένον ἔστιν,  
Εὑρήσει τὸ νοεῖν»

«... ya que sin “lo que es”, en lo que se expresa,  
no encontrarás el pensamiento»<sup>283</sup>

Que es como decir, justamente, que el objeto absoluto, *τὸ ὅν*, es el que hace posible el pensamiento, *νοεῖν*, en tanto que gracias a este objeto absoluto precisamente existe el *νόος* que busca expresar su esencia mística... Y que al final, sólo la encuentra en el nombre más refinado que la puede expresar, el *εἶναι* ("el ser") o, como dice Colli, en la expresión que también implica su mandato: *τὸ ὅν ἔστιν*, «"lo que es" es».

#### 1.4.10. LA DECISIÓN

Justamente, decir: «"lo que es" es» abre un camino a partir de una decisión que opta por seguir la vía del *τὸ ὅν* ("lo que es"); la única expresable a través del *εἶναι*. Optar por continuar por la vía del *τὸ μὴ ὅν* ("lo que no es") nos llevaría a proclamar que "el contenido de *aletheia* no es" y por tanto a su insondabilidad<sup>284</sup>. Por otro lado, aceptar la tercera vía —la de la *doxa*— nos conduciría a proclamar que el "ser y el no ser son la misma cosa"; terreno contradictorio, hecho de claroscuros, cercano al sendero vulgar que pisan los hombres y del que el verdadero conocedor tiene que rehuir.

Estas son, según Colli, las tres vías que nos ofrece Parménides en su poema y que, no obstante, serán presentadas por este presocrático a través de una discusión que estará dispuesto a resolver, con el fin, claro está, de imponerse en el terreno

<sup>283</sup> B 8, 35-36 DK; Colli.: *PHK*, p. 168.

<sup>284</sup> «La primera vía consiste en decir *ὅπως ἔστι τι*, "que algo es", que es igual a decir *τὸ ὅν*, "lo que es". La segunda vía consiste en decir *ώς οὐκ ἔστι τι*, "que algo no es", que es igual a decir "τὸ μὴ ὅν", "lo que no es"» (Colli, G.: *GYP*, p. 171).

político de donde surgió y, de paso, proclamar su victoria como sabio sobre ese mismo espacio de contingencia. La discusión, pues, vendrá acompañada del desarrollo de una argumentación que, tal vez y por primera vez, se base en algunos de los conceptos y leyes fundamentales que posteriormente la lógica utilizará, y que en el caso del eleata fundamentarían ya un esquema básico de demostración. Efectivamente, el fragmento B6, 1 DK de Parménides cuya traducción por parte de Colli ya hemos visto en nuestro texto que se resolvía como:

«χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τὸ ἐόντες εἶμεναι»

«es necesario decir y pensar que “lo que es” es»,

presenta una proposición que bien podría considerarse como una conclusión de tipo apodíctica<sup>285</sup> surgida de dos premisas, pero que, de todos modos, se enunciarían — según traducción de Colli — presentando una contradicción de tipo modal<sup>286</sup>. De esta manera, los dos siguientes versos de B6 vendrían introducidos lógicamente por un χρή, "pues":

«...pues es posible que sea, mientras que la nada no es posible.»

Y estas premisas no serían contradictorias ya que, en el primer caso (“pues es posible que sea”), sería el τὸ ὄν (“lo que es”) el sujeto, mientras que, en el segundo caso (“mientras que la nada no es posible”) aparecería “la nada” como sujeto<sup>287</sup>. A partir de aquí la demostración deductiva que nos propone Colli iría de la siguiente

<sup>285</sup> En la lógica aristotélica, recordemos, “una expresión es apodíctica” se refiere a una proposición demostrable, ἀποδεικτικός, que es necesaria o evidentemente cierta o válida.

<sup>286</sup> Cfr. en esta tesis: punto 2.2.2. “El principio de contradicción y la dialéctica”.

<sup>287</sup> La contradicción podría existir si utilizáramos el mismo sujeto: “A no es B” y “A es B”. No si, como en el caso de la traducción de Colli, se utiliza un sujeto distinto para cada uno de los predicados contradictorios.

manera: mientras que «"la nada" no es posible» (1a premisa), al menos el camino de «"lo que es" es posible» (2 premisa) y, por tanto, caemos en la necesidad de decir y pensar que «"lo que es" es» (conclusión). Esta conclusión establece una relación de contenido con el famoso fragmento 3 analizado en nuestro anterior apartado, ya que también interviene aquí el *λέγειν* ("decir"), unido al *νοεῖν* ("pensar")<sup>288</sup>. En definitiva, es el camino del ser el único pensable en tanto que a la vez comunicable a través del *einan*<sup>289</sup>. Las dos premisas, a sabiendas, acotarían el campo de una decisión tomada únicamente entre dos opciones: la de la antítesis entre "es" (que es posible que sea) y "no es" (que es la nada y que no es posible que sea). Frente a ellas, Parménides nos obligaría a tomar una decisión fundamentada ya en un esquema de tipo deductivo.

Precisamente esta decisión aparece ilustrada en B8:

«... ή δὲ ορίσις περὶ τούτων ἐν τῷδε ἔστιν .  
 ἔστιν ή οὐκ ἔστιν· κέκριται δὲ οὗν, ὥσπεν ἀνάγκη,  
 τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς  
 ἔστιν ὁδός), τὴν δὲ ὕστερην πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι»

«La decisión respecto a estas cosas está en esto: es o no es. Ha quedado decidido, como es necesario, abandonar uno de los dos caminos, que está fuera del *vóos* y no tiene nombre (pues no es el camino verdadero); en cambio la otra es que es y es legítima, real»<sup>290</sup>

Parménides, visto así, parece plantearnos una pregunta dialéctica ante la cual únicamente la facultad del *noos* parece ofrecernos una posibilidad de respuesta, y ésta consiste en decir que el objeto de investigación *estí*, "es". Una respuesta en consonancia intuitiva, que nos remite a una experiencia inmediata y que, sin

<sup>288</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 166.

<sup>289</sup> Mirar fundamentos de la traducción de Colli en 1.4.6 “La distinción filológica entre el *τὸ ὄν* el *εἶναι*”.

<sup>290</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 202.

embargo, el sabio de Elea se esmerará —y en eso consistirá probablemente su mayor aportación— en convertirla en una de tipo necesario. Así es, como hemos visto, se pasa en B8 a proclamar apodícticamente un camino que en la demostración de B6 partía de la pura posibilidad o no del ser —de su contingencia—. Y justamente este paso modal (del es posible al es necesario) es el que da lugar a establecer el valor absoluto del juicio mediante un desarrollo lógico. "Es necesario decir y pensar", traduce Colli, y este *legein*, "decir", supone la facultad discursiva del hablar; del "es posible" al "decir que es", que también supone un tránsito desde una forma de pensamiento intuitiva a una forma de pensamiento humano categorial.

Este mismo esquema modal, que Colli nos ofrece en B6, lo encontramos a la vez en la traducción de B2, donde Parménides nos enunciaría los dos caminos de investigación del siguiente modo:

«ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι»  
«[el primer camino] que (el ser) es y que no es posible que no sea» (B2,3)<sup>291</sup>.

El segundo:

«ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι»  
«que (el no-ser) no es y que es necesario que no sea» (B2,5)<sup>292</sup>

Y mientras que esta última vía vuelve a ser desestimada por inaccesible, la primera ya hemos visto como era complementada por el verso 4, que nos da un poco más de información sobre en qué consiste la misma:

---

<sup>291</sup> Colli, G.: *PHK*, pp. 164-165.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 165.

«... πειθοῦς ἔστι κέλευθος Ἀληθείη γὰρ ὁ πηδεῖ»

«... es el camino de la persuasión puesto que sigue a la verdad» (B2, 4)

Es por consiguiente la necesidad la que nos impone la primera vía, la única posible, y finalmente ésta se relaciona con el sendero de la persuasión. No en vano se ha hecho hincapié en la distinción expresiva entorno a esta verdad presentada como substancial ("aletheia") y predicativa ("el logos entorno a la verdad"). Una imposición que, no obstante y para terminar, nos abre una última cuestión: ¿por qué Parménides está obligado y nos obliga a persuadir sobre esta verdad que ya intuimos mediante el conocimiento inmediato? ¿Por qué precisamente utilizando la categoría del ser para comunicar este mandato?

Colli pensamos que con su respuesta concluirá la tarea de construcción de esa figura del filólogo ya perseguida en la prelación de Nietzsche en Basilea. Porque ante la particularidad del sabio griego nos encontramos en una esfera de conocimiento mística que aún es consciente de la incognoscibilidad de la verdad ("lo que es", τὸ ὅν), pero que, ante su silencio, no renuncia a un intento educativo por expresarla mediante su esencialidad, un nombre, (το) εἶναι, y éste se debe imponer como una *forma de ser*. Es así como la *paideia* también toma lugar en la parte política del esquema expresivo —dionisíaco-apolíneo—, que ha utilizado Colli para presentar a Parménides y que, ahora, pasando del juego contingente de la posibilidad al de la necesidad, también nos ha impuesto su mandato. Es el decreto trágico del fragmento de Anaximandro el que nos lo enseña: la única vía posible expresable no coincide con la verdad pero sigue sus huellas.

#### 1.4.11. EL FILÓLOGO Y LA VÍA ABANDONADA

«Parménides es reservado y desdeñoso, un solitario, todo lo que puede serlo un griego de su tiempo»<sup>293</sup> —se nos dice en *La naturaleza ama esconderse*—. Aunque también nos recalca el italiano que su desapego ante los hombres no depende del contexto histórico en que le ha tocado vivir, ni tan siquiera de la riqueza de experiencias aristocráticas que éste le puede ofrecer. La insatisfacción de Parménides remite a la apariencia como tal, ésa en que están envueltos los hombres que andan por su sendero. Parménides en el fondo, continúa Colli, quiere vivir en una esfera inaccesible y es a partir de esta toma de posición que «comienza entonces la gran filosofía, y tal vez acaba entonces también cuanto puede decir de objetivo»<sup>294</sup>.

Para nosotros ha sido esta experiencia mística que busca la *physis* común entre las cosas múltiples y variables, siempre cambiantes, la que pensamos que acerca a Parménides a ser el filólogo por excelencia que ya dibujara Colli en su inédito texto *Einleitung a Ellenismo e oltre*. El mismo que sabe, como discípulo de Anaximandro, que esa presencia íntima de *aletheia*, que busca, únicamente puede aparecer incomparciendo, esfumándose, para esconderse tras del nombre que remite a su contrario; una categoría del pensamiento. La propia indeterminación de *aletheia*, en efecto, es la que no permite nombrarla y, sin embargo, Parménides ya ha aprendido que sólo una expresión que aluda a ella podrá construir un saber extraordinario que lo coloque más allá del resto de los hombres. Es por ello, quizás, que rechaza la vía de la *doxa* que estos adoptan: pura apariencia que se resuelve en oposiciones y relaciones— ser y no-ser—, puro terreno de confrontación entre opciones que pertenecen al terreno del *legein*. Un decir que, en consecuencia, y en la Grecia que nos dibuja Colli, se configurará sobre un terreno siempre político.

Al filólogo que es Parménides, de esta suerte, le corresponde conocer, pero también trasladar esa presencia mística del objeto absoluto que busca al plano del decir que comparte con los hombres. Su tarea consiste, en consecuencia, en

---

<sup>293</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 151.

<sup>294</sup> *Ídem*.

transmitirnos que esa presencia de *aletheia* no comparece sino sustrayéndose en el interior, en el fondo de las mismas cosas, *eonta*. Es por ello que la excelencia de su decir como conocedor no puede consistir en decir que el τὸ ὅν es uno, tampoco múltiple, sino esa intimidad inexpresable—"lo que es"— que Colli presenta como nouménica en *La naturaleza ama esconderse* y que el griego, sin embargo y en su tarea de comunicador, sólo podrá exigir que se diga como un predicado; εἴναι. En definitiva, ese *logos* griego será entendido por nuestro autor como un discurso — sujeto y objeto a la vez— cuya naturaleza consistirá en expresar "algo diferente" de él; otra cosa.

Es justamente esta distinción entre la parte insondable ("lo que es") y su expresión la que creemos que el joven Colli adquirió del esquema dejado por el también joven filólogo que fue Nietzsche en *El nacimiento de la Tragedia*. Allí, el alemán nos presentaba un esquema expresivo formado por las potencias de lo apolíneo y lo dionisíaco, aunque sólo para mostrarnos las posibilidades que esta polaridad permitía sobre el escenario de su obra artística privilegiada. Por un lado pues, un sentir obs-ceno, profundamente humano, vivido en la catarsis experimentada por el espectador en su comunión con el coro de la Tragedia, por otro, el arte apaciguador apolíneo representado sobre la escena de este espectáculo e interpretado, precisamente, como una "traducción" bella e ilusoria de ese conocimiento dionisíaco surgido de la intuición del dolor del mundo. Es cierto que Nietzsche, mientras tanto, meditó en sus escritos no publicados, y al mismo tiempo, sobre las máscaras que nos ofrecían las palabras como metáforas —como trasposición o expresividad de ese fondo innombrable—, y con todo sosteníamos que sus reflexiones siempre las hizo desde la mirada del filólogo-artista. En un deseo no resuelto, por tanto, quedaron para él apartados esos antiguos griegos que quisieron hablar de conocimiento — pura transposición metafórica y teoría de la ilusión para Nietzsche—, y de los cuales, de todos modos, un análisis apurado de su herramienta de transmisión, el logos, quizás le hubiera permitido su reconciliación como filólogo. Precisamente, esa vida inactual buscada en los antiguos griegos desde los tiempos de Winckelmann y Goethe, y reconvertida en ese abismo dionisíaco, esa agitación y trastornos extremos por Nietzsche, es la que Colli también sabría buscar

en la figura del conocedor ofrecida por los *Upanishads* y Schopenhauer, y en los dominios olvidados de Apolo.

Es el mismo esquema filológico iniciado por Nietzsche, a resultas, y desarrollado por Colli, el que hemos sostenido que este último proyectaría sobre los presocráticos, y de entre ellos también es Parménides el que creemos que se adapta mejor a él. La razón primera es que se presenta como la figura más cercana al conocedor presentado por el italiano en sus escritos de juventud, la segunda, y quizás más relevante para su elección, es que éste nos muestra indirectamente la potencia apolínea sostenida ahora en el terreno político. Efectivamente, toda expresión política —según Colli— pertenece al ámbito del logos y por ello, cabalmente, deviene la única herramienta de indagación posible entorno al ámbito de la verdad. De esta manera Parménides se convierte en la figura del místico para nuestro autor, pero sin dejar de poseer también ese carácter persuasivo —político— destinado a comunicar sus indagaciones como un mandato: "Lo que es, es" —nos dice—, y ahora, por consiguiente, su intuición mística es recalcada mediante la necesidad (*ananke*) y la diosa que impone esta nueva enseñanza: *Dike*. Es esta decisión impuesta, en definitiva, la que convierte a Parménides en un legislador pues ante la pregunta sobre la posibilidad de una vía de investigación (es-no es) nos obliga a responder "es". Pero también es ese mandato el que nos muestra —según Colli— lo que pretendía evitar Parménides, es decir, caer en el terreno de una discusión política que por aquel entonces se había desarrollado ya enormemente en Grecia.

Es esta *discusión*, precisamente, la que constituye la segunda vía anunciada por Parménides. La que apenas nos muestra el mismo griego en su poema y es sólo intuida por Colli aún en *La naturaleza ama esconderte*. Y que, sin embargo, y en los años de madurez de nuestro autor, será la que permitirá el desarrollo intelectual de esa figura de Apolo no considerada en ese aspecto agonístico por Nietzsche. Efectivamente, Colli encontrará, en esa investigación del ámbito político de la confrontación, el verdadero sustento para la formación de un logos dialéctico.

Quizás a causa de tener esta intuición en el 48, Colli callaría viendo ya las implicaciones nocivas que toda expresión fijada sobre la vía asertórica de Parménides tenía, entre ellas la palabra escrita. Y el largo silencio que empezaría a

partir de ese año sólo terminaría socavado dos décadas después mediante la publicación de una obra, *Filosofía de la expresión*, destinada, con todo, a poner por escrito el resultado de sus silenciosas cavilaciones sobre la vía prohibida del eleata. No gratuitamente Colli nos dice en este último libro:

«Sin embargo el logos, imponiendo una decisión, dejaba abierta la posibilidad del "no ser": pero el "no ser", aunque impuesto, paradójicamente significa en griego "no es posible", ya que "lo que no es" es "insondable", no se puede ni siquiera nombrar. La necesidad se detiene ante lo imposible. Por consiguiente hay una sola respuesta, que "es"- lo que en griego significa igualmente que "es posible" [...] Pero entonces la discusión, el arte dialéctico, y en general el demostrar y el deducir resultan ahogados apenas queda revelado su fundamento. Porque sin no ser ni negación nada se demuestra [pues] los principios de la contradicción y de la exclusión [...] no pueden aplicarse.»<sup>295</sup>

Y así, para nosotros, la ciencia expresiva de Colli, fundada sobre la figura del filólogo abandonado de Nietzsche y que ha constituido la primera parte de nuestro trabajo, también deberá contener más adelante la negación que comporta la base de la dialéctica.

---

<sup>295</sup> Colli, G.: *FE*, p.216.

## 2. EL EDITOR



## 2.0. INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE. EL EDITOR

¿Cómo queda reflejada la figura del filólogo, dibujada por Colli en sus años de juventud, dentro de las tareas que posteriormente desarrollará como editor? ¿Podrá suponer realmente la edición de un libro una alternativa al trabajo académico como profesor y ser depositaria, a la vez, de una acción cultural? Son preguntas a las que irremediablemente nos aboca un autor que entre los años 1948 y 1965 no publicó obra alguna, pero que, en contrapartida y a resultas de ello, nos tendrá que ofrecer una expresión de su pensamiento allende de la encontrada en las habituales formas expresivas adoptadas en los libros de filosofía. A este personaje le deberemos ver surgir entonces a partir de las clases dictadas a sus alumnos en Pisa sobre los presocráticos, o mediante sus contribuciones en forma de epílogos a la relectura de autores como Aristóteles, Kant o el mismo Nietzsche, al cual, junto a Mazzino Montinari, fue capaz de editar al completo y de forma cronológica durante esos años de trabajo editorial en Einaudi y posteriormente Boringhieri.

La figura de Colli como editor, en efecto, no nos dejó durante esos años una contribución intelectual en forma de obra sistemática a la cual podamos acceder para dar una interpretación adecuada de su pensamiento, pero acaso constituya esta privación la oportunidad para adentrarnos en el semblante que mejor puede expresar la continua discusión que nuestro autor siempre quiso mantener con otros autores. Unos autores que, en consecuencia, más que vistos como objeto de estudio histórico, tendrán que ser considerados como sus interlocutores. Y es que refiriéndose al más moderno entre ellos Colli llegaría a sentenciar en su diario *La ragione errabonda*: «Tutti credono di aver capito Nietzsche. Ma poco importa il "capire". Il vero capire è "fare" qualcosa nella sua direzione»<sup>1</sup>

Pero, en efecto, ¿no nos tendríamos que preguntar también nosotros hoy en día, y a raíz de esta sentencia, si constituye realmente la mejor manera de acercarnos a un autor dar una interpretación adecuada de su pensamiento? Quizás una vía interesante a desarrollar aquí consistirá en pensar que Nietzsche y en extensión

---

<sup>1</sup> «Todo el mundo cree haber entendido a Nietzsche. Pero poco importa el "entender". El verdadero entender es "hacer" alguna cosa en su dirección» (Colli, G.: *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di Enrico Colli. Milano: 1982, p. 83. En adelante, *RE*).

cualquier autor no necesiten de intérpretes. Y que esto no suponga, como en principio se podría creer, la reivindicación de una libre subjetividad interpretativa frente a otras de imperantemente objetivas, sino más bien una sentencia provocadora cuya pretensión sería desligarse del círculo vicioso, improductivo, al que nos puede condenar el hecho de generar interpretaciones sobre interpretaciones. Estas últimas —y este es el peligro— tomadas como paradigmas, ¿no llegarán incluso, en el peor de los casos, a ocultar el propio pensamiento del autor y en el más leve a disfrazarlo?<sup>2</sup> Nietzsche quizás ya lo dijo todo sobre sí mismo —cualquier autor ya lo ha dicho todo sobre sí mismo— podría concluir el editor cuya tarea, vista así, consistirá únicamente en mostrárnoslo de un modo completo, sin intermediarios, y sin renunciar a descubrir en cada una de sus notas más íntimas un resquicio expresivo de su vitalidad.

Aunque sostenemos que no estará alejada esta tarea editorial, aquí insinuada, con la que Colli intentará desarrollar a la par como profesor en Pisa. De hecho, será en la universidad donde esa tarea filológica analizada ya anteriormente le permitirá enseñar a sus alumnos a leer a los arcaicos griegos liberándolos de cualquier tendencia interpretativa dominante. Una lectura directa que, no obstante, y como apuntaba el mismo Colli en su sentencia, también debería abrir la posibilidad de iniciar una acción.

¿Pero en qué podrá consistir esta acción que, creemos, supondrá ya en sí una transvaloración de la propia tarea académica del profesor — también como la conocemos en la actualidad? Si nos centramos en la dirección Nietzsche, esa acción debería ir encaminada, al menos en tiempos de Colli, a liberar al alemán de las interpretaciones tendentes durante los años 50 y 60 del siglo pasado a engrandecer la visión apolínea de su filosofía—es decir, esa vinculada siempre al lado político— para llevarlo al terreno que nuestro autor conoce de sobras: el del misticismo de los griegos. Y allí la visión de Karl Joël será la única plausible para encaminar la lectura del alemán hacia una disolución de ese lado fenoménico, en pro de una interioridad sapiencial. Mas también la misma desarrollada por Colli durante estos años como profesor, nos tendrá que llevar a incluir en ella la vía abierta por Pármenides y llevada hasta el límite por parte de su discípulo Zenón: la de la negación.

---

<sup>2</sup> Monteverecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004, pp. 15-16.

Efectivamente, sólo el término “interioridad” —como habíamos visto en el caso de los sabios arcaicos— podrá vaticinar de nuevo el lugar de encuentro para toda expresión filosófica. Un vocablo que, como se había señalado en la primera parte de esta tesis<sup>3</sup>, los griegos nunca entendieron como una unidad, sino como una pluralidad de términos dispuesta a albergar también las intenciones y el gusto de quien las adoptaba<sup>4</sup>.

¿Pero no nos servirá en consecuencia esa intimidad o individualidad que se hallaba en la base de todo decir y abría una discusión inconclusa de los griegos — como veremos aquí— en un lugar privilegiado para evaluar la misma obra de Nietzsche y el concepto de voluntad de poder que al final de la misma nos ofrece? ¿Máscara literaria ofrecida al lector moderno u objeto absoluto extraño a toda predicción y cercano a la sabiduría vital que siempre busco comunicar? Todo esto lo podremos investigar a través de las cuestiones que nos lanza Collí en los textos introductorios a los fragmentos póstumos de Nietzsche que él mismo editó. Y en todo caso quizás al final de la relectura que nos proponen, tengamos que renunciar a cualquier interpretación y asumir la imposibilidad racional que se aloja en el centro de toda discusión —aunque ésta sea la que mantuvo Nietzsche consigo mismo—, como nos advertirá Zenón mediante sus aporías. Imposibilidad que, de todos modos, permitirá que la intimidad del objeto estudiado continúe inviolable; uno de los máximos objetivos que querrá arropar la propia acción filosófica de nuestro autor.

---

<sup>3</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.4.9. "Pensar es ser".

<sup>4</sup> Monteverecchi, F.: *Giorgio Collí. Biografia intellettuale* cit, p. 18.

## 2.1. LA TAREA DEL EDITOR<sup>5</sup>

### 2.1.1. COLLI EN EINAUDI: DOS PRIMERAS PROPUESTAS PARA LA TRADUCCIÓN

En el año 1943, y ya en pleno periodo de elaboración de la obra que para nosotros mejor ha sintetizado su labor como filólogo, *La naturaleza ama esconderte*, Giorgio Colli recibe de un antiguo compañero de facultad, Felice Balbo, la propuesta de empezar a colaborar con la editorial Einaudi. Constituirá ésta una interesante oferta laboral para el que, por entonces, no dejaba de ser un joven sin empleo fijo y, sin embargo, no exenta de cierto riesgo. Pues hay que recordar que la editorial donde Giorgio Colli finalmente acabará aceptando plaza como traductor y posteriormente consejero en plena guerra mundial había sido fundada veinte años atrás por un joven turinense, Giuliano Einaudi, que ya con 21 años se las había tenido que ver con la cara más represiva del fascismo, siendo expulsado del país y luego enviado al exilio. La editorial que tomaría el nombre de éste último, efectivamente, se presentaría ya posteriormente en el mercado, y en años de postguerra, publicando libros como *Cartas desde la cárcel*<sup>6</sup> de Antonio Gramsci, y contando con colaboradores como Cesare Pavese, Italo Calvino o Leone Ginzburg. Toma de posición innovadora y atrevida, en definitiva, que, en contrapartida,

---

<sup>5</sup> En este punto de nuestra tesis, extraemos la información biográfica de Giorgio Colli, referida a sus años como editor en las editoriales Einaudi y Boringhieri, básicamente a partir del extenso artículo de Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)” en *Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell’antico*, 9, 2004, pp. 221-271 y del libro en homenaje a nuestro autor que diversos de sus habituales colaboradores brindaron a través de una recopilación de artículos presentada en Menichetti, G., Fersen, A., Lanata, G et al.: *Giorgio Colli, incontro di studio*. Milano: Franco Angeli, 1983. También acudimos a menudo a la correspondencia que nos ofrece el Archivo Colli de Florencia, mucha de la cual podemos encontrar digitalizada en <http://www.giorgiocolli.it/it> y que también contiene información sobre las reuniones editoriales einaudianas recogidas en el *Bollettino editoriale Einaudi*. Finalmente, hacer mención en este aspecto biográfico al libro de Montivecchi, F.: *Giorgio Colli: Biografía intelectual*. Torino: Bollati Boringheri, 2004 y el de Campioni, G.: *Leggere Nietzsche: alle origini dell’edizione Colli-Montinari; con lettere e testi inediti*. Pisa: ETS Editrice, 1992. Obra, en este último caso, donde se recogen los detalles del proceso y la correspondencia al respecto que Giorgio Colli y Mazzino Montinari mantuvieron durante su edición completa de la obra de Nietzsche.

<sup>6</sup> Gramsci, A.: *Lettere dal carcere*. Torino: Einaudi, 1947. Traducción al español en Gramsci, A.: *Cartas desde la cárcel*. Madrid: Veintisiete letras, 2010.

también permitiría al joven Colli hacer emerger las ansias de lo que para él debía constituir la idiosincrasia del editor.

Para empezar a dibujar esta figura que nos tendrá que acompañar durante la segunda parte de nuestro trabajo, pensamos que vale la pena ya tomar en consideración la que fue la primera propuesta de Colli para la editorial que recientemente lo había acogido. Nos referimos a la traducción de la obra de Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*<sup>7</sup>, texto que si bien nuestro autor presentaría ante el equipo de redactores dirigido entonces por Cesare Pavese como un gran ensayo interpretativo de lectura ligera y relativamente fácil<sup>8</sup>, también podríamos contemplar como una declaración de principios de lo que iba a ser su nueva acción expresiva como editor. Es importante señalar para empezar que Karl Joël era el único autor que Collí había citado en *Einleitung a Ellenismo e oltre*, y lo había hecho precisamente a través de un libro suyo, *Nietzsche und die Romantik*<sup>9</sup>, que constituiría quizás el único título de la literatura sobre Nietzsche que el italiano demostraba apreciar. La preferencia hacia el autor propuesto para su traducción a la lengua materna parecía simple después de lo visto, y es que Karl Joël había devenido hasta entonces para nuestro autor uno de los únicos intérpretes que había presentado la potencia dionisiaca de Nietzsche como un acercamiento al misticismo. Así, en primer lugar, como alternativa a la visión de lo apolíneo, tan vinculada a principios del siglo XX con la plasticidad de la forma y la primacía de la medida, pero al igual como una disolución de ese lado fenoménico siempre ligado a lo político que, en pro de la interioridad, defendiera Colli en su juventud<sup>10</sup>. El Nietzsche del alemán Joël, en efecto, «quiere únicamente el sentimiento trágico, encuentra todo su énfasis en el sentir más que en el actuar, y sitúa su corrupción en la introducción del diálogo»<sup>11</sup>. De esta manera, por encima de la acción ligada al sentimiento típicamente apolíneo del *phthonos*, y demasiadas veces relacionada con el triunfo de una personalidad tendente a la persuasión y al abuso; en tensión, por tanto, con el superhombre, la

<sup>7</sup> Joël, K.: *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921.

<sup>8</sup> Archivo “Giorgio Colli”, correspondencia. Colli 8-2-1943 (en adelante *AC. corr.*). Citado en Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)” en *Kleos. Esemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell’antico*, 9, 2004, pp. 221-271.

<sup>9</sup> Joël, K.: *Nietzsche und die Romantik*. Leipzig: Jena, 1905.

<sup>10</sup> Barbata, S.: “El Nietzsche apolítico de Colli-Montinari” en *Res publica*, 7, 2001, p. 15

<sup>11</sup> Joël, K.: *Nietzsche und die Romantik* cit., p. 301. Citado en Barbata, S.: “El Nietzsche apolítico de Colli-Montinari” en *Res publica*, 7, 2001, p.15.

voluntad de poder y el vivir peligrosamente de d'Annuncio —conceptos que habían alimentado a principios del s. XX una metafísica del artista en la Italia fascista y post-fascista<sup>12</sup>—, Joel contribuía, para el joven editor de Einaudi, a mostrar una interioridad dionisiaca enemiga de moverse a través esa corriente, y tendente a buscar un sentimiento de liberación vivido en un alejamiento. El individuo, tocado por el dionisismo, ya no devenía en consecuencia el personaje de acción que se ocupaba del esplendor del fenómeno y del poder, sino que rechazaba esta tentación tiránica cultivando la soledad.

Es indudable al respecto que el mismo Nietzsche, de propia voz, ya había apelado a este estado de alejamiento en diversas ocasiones<sup>13</sup>. La primera, quizás, la hallamos en su tercera intempestiva, cuando tras la fría recibida que había tenido su *Die Geburt der Tragödie* a principios de 1870, decía:

«Ay! bien me doy cuenta de que no sabéis lo que es el aislamiento. Allí donde ha habido sociedades, gobiernos, religiones, opiniones públicas, que dispusiesen de mucho poder, en una palabra, allí donde haya habido una tiranía, allí se ha odiado al filósofo solitario; pues la filosofía ofrece al ser humano un asilo en el que ninguna tiranía puede penetrar, la caverna de la interioridad, el laberinto del pecho: y esto fastidia a los tiranos.»<sup>14</sup>

De todos modos, la potencialidad de esta propuesta místico-dionisiaca con la que Colli se proponía reinterpretar a Nietzsche fue rechazada por la editorial —era el

<sup>12</sup> «Se trata del Nietzsche del superhombre, de la voluntad de poder y del "vivir peligrosamente" que D'Annunzio había puesto en circulación al inicio del siglo y que se había afirmado como un estereotipo indiscutible durante el fascismo. Desarrollando algunos temas de la metafísica del artista D'Annunzio había hecho la figura del superhombre equivalente a la del genio/ héroe / artista, que mediante el mito y la fuerza de la ilusión teatral somete a la sociedad de masas al autoritarismo. La figura del superhombre que resulta es el fruto de una singular mezcla de esteticismo y de política, y de una mezcla entre el Nietzsche de la *Voluntad de poder* y el wagneriano de *El nacimiento de la tragedia* que tiene poco que ver con el verdadero Nietzsche, pero que se adapta perfectamente a la cultura y al propio mecanismo del poder fascista» (Barbata, S.: "El Nietzsche apolítico de Colli-Montinari" cit., p. 15).

<sup>13</sup> Se tratará de un estado de repliegue sobre sí mismo que Colli considerará cíclico en la vida de Nietzsche. Para un mayor desarrollo Cfr. en esta tesis, parte 2.3 "Leer a Nietzsche".

<sup>14</sup> Nietzsche, F.: *SE*, III; *OC*, I, p. 770.

alemán, sin duda, una figura demasiado peligrosa para ser releída en la Italia aún fascista—. Negativa, sin embargo, que no haría retroceder un ápice a nuestro autor en sus principios ya insinuados como editor. Una persistencia que perduraría durante el paréntesis editorial que tendría que vivir a causa de su exilio en Suiza como refugiado político, en la primavera del 44, y que continuaría a su regreso a Einaudi, cuando tomaría cuerpo entonces una segunda propuesta para su traducción. Se trataba en este caso de *Parerga und Paralipomena* de Schopenhauer, un texto que, ahora sí, con buen criterio editorial, sería aceptado para su publicación e insertado en una colección filosófica junto al *Von Hegel bis Nietzsche*<sup>15</sup> de Karl Löwith. Ambos textos, destinados a ofrecer una ampliación de la concepción histórica de la filosofía, limitada en esos años exclusivamente a la visión idealista<sup>16</sup>.

Para Colli, de todos modos, la intención de publicar *Parerga* de Schopenhauer creemos que obedecía al mismo interés suscitado por la obra de Joël; una línea interpretativa que años más tarde desembocaría en el encuentro de un sentido propio para la lectura de la obra completa de Nietzsche. Para perfilar esta tendencia, nada mejor que detenernos en las mismas palabras que Colli pronunció sobre este libro, y que hallamos en la introducción al mismo texto que se editaría tiempo después dentro de la colección de *La enciclopedia de los maestros*<sup>17</sup>. Allí, calificaría a *Parerga* “como un escrito filosófico menor”, pero cuya virtud histórica habría sido la de saber conquistar a un público que habría terminado convirtiendo el pensamiento de Schopenhauer en todo un acontecimiento popular<sup>18</sup>.

Creemos que existe, aunque pueda parecer paradójico a primera vista, una relación entre ese sentimiento místico dionisíaco encontrado por Joël en Nietzsche —ese precisamente que nos alejaba de todo lo fenoménico y nos acercaba a la intimidad— y la aportación pública que conseguiría Schopenhauer mediante *Parerga y Paralipómena*. Así siguiendo a Colli, si bien este libro había sido presentado por su mismo autor como un escrito con el que se había propuesto una redefinición del sistema del *Mundo como voluntad y representación*, lo interesante es que había devenido

<sup>15</sup> Löwith, K.: *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Einaudi, 1949. Traducción al español en Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche*. Buenos aires: Katz, 2008.

<sup>16</sup> Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero” cit., p. 231.

<sup>17</sup> Colli, G.: *Per una enciclopedia di autori classici*. Milano: Adelphi, 1996. Traducción al español en Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros*. Barcelona: Seix Barral, 2000, pp. 125-129.

<sup>18</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit., p. 125.

finalmente para Schopenhauer un instrumento con el que comunicarse. Una obra que, capaz de llegar a un público extenso, también contribuiría, en consecuencia, a la popularización de su filosofía y de la filosofía en general. Al respecto de la misma, dice el italiano:

«La filosofía se convierte ya en popular por su lenguaje sencillo y abierto, en antítesis con una actitud solamente teórica, o con una exposición matematizante, o con cualquier jerga abstrusa, y en cualquier caso en contradicción con cualquier tendencia especializada»<sup>19</sup>.

A resultas, la novedosa aportación de los *Parerga* de Schopenhauer tenía que ver con que, quizás por primera vez en la modernidad, era un libro que no iba dirigido a otros filósofos, sino al resto de los hombres. De esta manera—según Colli—, recogía las mismas preguntas sencillas y profundas que había detrás del *Mundo como Voluntad y Representación*, aunque ahora encontrando una forma de exposición de sus contenidos adecuada para todos. ¿Cómo se conseguía esto? Pues acoplando no solamente estos contenidos de un modo accesible para el lector, «sino de manera que no [pudiese] alejarse de la conciencia sin un esfuerzo culpable»<sup>20</sup>. Y es que si alguna virtud tenía la obra propuesta por Colli para su traducción en Einaudi, ciertamente, era que esas preguntas que siempre habían pertenecido a toda la humanidad, es decir, preguntas como: "¿qué es el mundo?" o "¿cómo debemos vivir?", eran dirimidas por Schopenhauer apelando a la voluntad que habitaba en el interior de cada uno de nosotros y que, por ello, debíamos alcanzar. Esta afirmación de la voluntad de vivir, con todo, no se manifestaba de igual manera en todos los hombres:

---

<sup>19</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit., p. 126.

<sup>20</sup> *Ídem*.

«... ya que, de la afirmación de la voluntad de vivir en el más insolente y ciego esclavo del *principium individuationis* a su negación absoluta en el más distante asceta budista, en "el superador de los mundos", está la escala de todos los hombres, cuya existencia se vive de acuerdo con innumerables formas, aunque todas comprendidas dentro de estos dos extremos.»<sup>21</sup>

A sabiendas, entre el hombre de cultura moderna con el que tenía que convivir Schopenhauer, y que se hacía estas preguntas esenciales afirmándose en su voluntad de conocimiento científico; ligándolas en consonancia a su programa de progreso ilustrado y por tanto a una vida dirigida por el demonio del ansia y la actividad cognoscitiva más especializada... Y la existencia más humilde, que negaba esta Voluntad, que renunciaba a buscar un refugio, a contemplar, incluso a conocer, también existirían varias capas de hombres<sup>22</sup>.

¿Cuál sería, como decíamos, el mérito conseguido por *Parerga*? Pues que precisamente sus contenidos parecerían dirigidos al hombre de "entre capas"; el mismo que, antiguamente, había sido "recogido" en su lado religioso y que ahora había sido abandonado, ya en época ilustrada, a su propia suerte. Eran los contenidos de esas preguntas que eran responsabilidad de todos, en definitiva, los que según Colli habían sido recuperados por Schopenhauer, aunque estableciéndolos ahora mediante una *razón sana* que era capaz, en la misma medida, tanto de reunir ese lado religioso abandonado, como de reincorporarlo en substitución de esa jerga del lenguaje filosófico moderno, demasiado especializado. De esta manera era como *Parerga*, buscando al interlocutor intermedio, eterno diletante, huía del idealismo moderno y conseguía, al mismo tiempo, desenmascarar esa falsa cultura que residía tras la época. Cultura hecha bajo los designios de una voluntad de vivir y que, según lenguaje de Schopenhauer, y como es sabido, siempre había estado presidida en su desarrollo histórico por el deseo y el egoísmo. Un egoísmo manifestado en un impulso por la existencia y el bienestar, inicialmente individual, natural, que se habría organizado después en las estructuras de la

---

<sup>21</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit., p. 127.

<sup>22</sup> *Ídem*.

sociedad y el Estado, constituyendo un orden interesado que siempre favorecía a los más poderosos. El saber de estos devenía al final la sumisión para los otros, un poder en definitiva que pasaba a configurar algo a lo cual servir.

Frente a esta razón moderna, ciertamente, el libro de Schopenhauer parece proponernos las enseñanzas religiosas de Buda. Una razón que, dirigiendo la atención a las preguntas íntimas que se hace cualquier hombre, logra aunar pensamiento occidental y oriental, pero también algo más importante, y es abrir una nueva forma de hacer cultura; aquella basada en una sabiduría que nos ofrece una cabal visión de la vida y que capacita al hombre para elevarse por encima de su propia naturaleza y constituir otro mundo frente a ella. Esta sanación es la que arrancaría al hombre de la voluntad de lo fenoménico —según Schopenhauer— y lo conduciría a un distanciamiento crítico acerca de sí mismo y del sentido de la vida.

En conclusión, si con el Nietzsche propuesto por Joël el filósofo se convertía intrínsecamente en un impolítico que se oponía a la corriente de la acción y se refugiaba en su sentir solitario, místico, íntimo —en terminología colliana—, la filosofía religiosa que exhala *Parerga* parece proponernos una nueva forma de acercamiento a ese mismo hombre que ya no celebra sus triunfos en el optimista progreso histórico y sistemático de la especializada universidad moderna. Fuera de esta *razón de Estado*, la filosofía, que se dirige al "individuo" solitario, puede devenir entonces un nuevo conocimiento y una nueva forma de hacer cultura.

Recordemos que era precisamente esta relación cultural que debía aunar sensibilidades solitarias la que también reclamaba Nietzsche en su posición intempestiva. Pero si en la caverna de la soledad y ante la sociedad y el Estado moderno se refugiaba el pensador recluido sobre sí mismo,

«...también en ese enclave acecha a los solitarios el mayor peligro. Estos seres que han refugiado su libertad en la zona interior, también tienen que vivir exteriormente, han de hacerse visibles, han de dejarse ver; ellos mantienen innumerables relaciones humanas por nacimiento, residencia, educación, patria,

azar, e importunidad ajena; asimismo se les suponen innumerables opiniones, simplemente porque son las que predominan.»<sup>23</sup>

De esta suerte, el mayor peligro para el pensador dionisíaco era que, ante la libertad tomada en su distanciamiento, su conocimiento pareciera ser distinto de lo que el mismo expresaba. Que se tejiera a su alrededor un vapor de falsas opiniones, de acomodación, de verdades a medias, de silencios indulgentes, de interpretaciones erróneas<sup>24</sup>. Y si frente a este peligro observado por Nietzsche la contribución de Schopenhauer, mediante los *Parerga*, se había propuesto abrir la filosofía a un público cuya lectura debía superar esta interpretación codificadora, especializada... Según Giuliana Lanata<sup>25</sup>, tampoco quería Colli que su aportación al conocimiento le supusiera convertirse en un futuro escritor de artículos y libros cuya contribución generase contenidos para profesores de universidad, o una filosofía para profesores. En la medida que esto fuera así, quizás su acción pasaba entonces por ejercer esta nueva cultura reclamada a través de la editorial o, más concretamente, por convertirse en un editor de libros como los anteriormente mencionados.

## 2.1.2. DEL EDUCADOR Y DEL EDITOR

Que la edición de un libro pueda suscitar un tipo de convulsión cultural que se involucre con la vida puede ser paradójico a primera vista, más si tomamos la posición de Nietzsche como la de un *homo scribens* que, sin embargo, llegó a definir su propia producción como ataúd y sudario frente a una vida no controlada por el demonio de la escritura<sup>26</sup>. Por su parte Colli, durante el periodo que va de 1948 a 1965, fue por encima de todo un hombre de libros; leyó mucho, entre ellos a Nietzsche y a Schopenhauer, a los que voluntariamente acabó eligiendo como a sus

<sup>23</sup> Nietzsche, F.: *SE*, III; *OC*, I, p. 770.

<sup>24</sup> *Ídem*.

<sup>25</sup> Lanata, G.: "Nota de Giuliana Lanata" en Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit, p. 148.

<sup>26</sup> Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., p.248.

principales educadores, y también escogió a aquellos que tenían que ser leídos por los otros, mediante su trabajo de traductor y consejero editorial. En todo caso, y durante esta época, lo que nunca se podrá hacer es acusar al italiano de pactar con ese demonio con el que siempre se relacionó el alemán, ya que durante más de 20 años nada escribió. Es por este motivo que si nos queremos acercar en esta segunda parte de nuestra tesis a la acción de nuestro autor como posible hombre de cultura, quizás estemos determinados a encontrarla únicamente en el contexto de sus clases como profesor y en el de su trabajo como editor.

La figura de educador en el caso de Colli parte de su trabajo como profesor en el instituto de Luca, y posteriormente pasaría a tomar cuerpo a través del puesto como titular que conseguiría en la Universidad de Pisa a partir del año 1949. Se convertiría allí en un profesor de filosofía griega cuyas clases, de todas maneras y según testimonio de unos de sus alumnos, Ernesto Berti, no atraían a demasiados alumnos:

«Se obstinaba en explicar los textos en lengua original. Por lo que sé, prácticamente los únicos estudiantes que entraron en dialogo significativo con Colli en los años precedentes [...] provenían del campo de la Filología Clásica, ninguno de estudios oficiales de filosofía.»<sup>27</sup>

Pero independientemente del éxito de afluencia en sus clases, hemos de destacar que Colli, visto en la perspectiva que nos da el tiempo, elaboró gran parte del que sería su pensamiento maduro a partir de los encuentros con sus alumnos. Los universitarios en Pisa, al igual que los bachilleres de Luca, siempre constituyeron para él un terreno abonado para el cultivo de cierto espíritu de amistad que fomentaba positivamente un diálogo con su propio pensamiento. En contrapartida,

---

<sup>27</sup> Precisamente podemos reseguir el curso de sus enseñanzas en la universidad de Pisa, a través de la transcripción de los apuntes que algunos de sus alumnos recogieron entre 1965 y 1967. Estas lecciones fueron editadas en Colli, G.: *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milano: Adelphi, 2003 y posteriormente traducidas al español por Miguel Morey en Colli, G.: *Gorgias y Parménides*. Madrid: Siruela, 2010.

esta elaboración personal tendía pedagógicamente a liberar a sus alumnos de la tutela del maestro y permitir que éstos pensaran más allá de lo establecido.

La temática de sus clases estuvo centrada siempre en esos filósofos presocráticos, a los que Colli dirigió su atención como si constituyesen un mundo espiritual e inactual al que había que acceder a partir de la interpretación de sus propias palabras. Palabras que debían hacerse revivir en su literalidad filológica, y evitando cualquier mediación por parte de la filosofía histórica y habitualmente sistemática de la época. Es por ello lógico, en cierta medida, que al mismo tiempo que por aquellos años Colli reivindicaba una lectura directa de la filosofía entre sus alumnos, también cultivara en ese mismo gesto un distanciamiento respecto al resto de académicos; bajo la convicción de que la institución universitaria de la que éstos formaban parte no estaba capacitada para ofrecer la cultura radicalmente innovadora que buscaba en sus clases<sup>28</sup>.

Al respecto de esta nueva forma de mirar del italiano fue la actitud que permitían tomar los modelos de Schopenhauer y Nietzsche la que, pensamos, tendría que ser decisiva para su propia toma de posición como educador. Para el primero, ya lo hemos insinuado anteriormente, nadar en la corriente de ese deseo insaciable que imponía la voluntad de vivir pasaba por convertirse, en su época, en el poseedor de un conocimiento especializado cuyo juego se basaba únicamente en la ley del reconocimiento del cálculo y la utilidad. No en vano la modernidad por entonces, y bajo esta ley del objetivismo, se había empeñado en convertir el saber, concebido de forma casi mística por parte de Colli, en una lista de datos a los que la razón debía someterse, y al hombre en un instrumento más al servicio de este optimismo racional y positivista asentado, en el fondo, en el egoísmo y la voluntad de dominio. Instalarse por otro lado en ese deseo imperante era, para Schopenhauer, la primera condición para convertirse en un hombre de esos *que van a lo suyo*, mientras que levantar la cabeza, suponía ya — como apuntaría posteriormente Nietzsche — el paso más importante para darnos cuenta, precisamente, de la corriente en la que estábamos profundamente sumergidos.

Pero a la vez, también para Colli levantar la cabeza de la corriente cultural de su época suponía enfrentarse a los mismos peligros que ya había señalado Nietzsche

---

<sup>28</sup> Lanata, G.: "Nota de Giuliana Lanata" cit., p. 147.

en su tercera intempestiva<sup>29</sup>. En primer lugar el de la soledad —como ya habíamos destacado en el anterior punto—; esa caverna de la intimidad que le ofrecía un asilo ante el flujo universitario que lo arrastraba y del que siempre se quiso separar, pero también su reverso, el de la indiferencia de los colegas. En segundo lugar, la desesperación ante la verdad que, como decía Nietzsche, siempre tenía que asimilar todo pensador contemporáneo que tomara como punto de partida la moderna filosofía de Kant; pues ésta nos había descubierto un escepticismo y relativismo tan corrosivos como demoledores:

«Nosotros no podemos decidir si eso que llamamos verdad es efectivamente verdad o sólo nos lo parece. Si es lo último, entonces la verdad que aquí acumulamos, después de la muerte, no es nada, y todo el esfuerzo que realizamos para obtener un capital y que nos sigue hasta la tumba, es un esfuerzo vano [...] Si la punta de este pensamiento no toca tu corazón, no te rías de quien, por ello, se siente profundamente herido en su más sagrado interior. Mi meta única, mi meta suprema se ha hundido y ya no tengo ninguna»<sup>30</sup>

Efectivamente, ante ese punto de partida kantiano, ante esa verdad que también nos deja desnudos a nosotros los contemporáneos, Colli había visto como se habían construido posteriormente grandes filosofías académicas; distintas posturas que, en su época, permitían socavar, dudar y contradecir, pero que también evadían a la vez lo que, según Nietzsche, se tenía que exigir a toda filosofía. Es decir, que en el fondo no rezará otra cosa que ésta: «He aquí el cuadro de toda vida; aprende de él el sentido de la tuya». Y a la inversa: «Lee tu vida, y aprenderás de ella los jeroglíficos de la totalidad de la vida»<sup>31</sup>.

Puesto delante de este cuadro de la vida de los presocráticos al que se tenía que enfrentar Colli en sus clases —el único, que también había asumido según el

---

<sup>29</sup> No en vano está, como veremos más adelante, constituirá la declaración de principios para todo educador.

<sup>30</sup> Extracto de la Carta de Heinrich von Kleist a Wilhelmine y Ulrike de los días 22 y 23 de marzo de 1801 en Nietzsche, F.: *SE*, III; *OC*, I, p. 770.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 772.

misimo esa verdad trágica—, ciertamente, la postura imperante en su época universitaria había sido la de estudiarlo bajo la escrupulosidad de la ley positiva y el manual histórico. Este positivismo, como metaforizaba Nietzsche, había permitido a los académicos escudriñar en ese cuadro tal vez los colores con que se había pintado y llegar, como máximo, a la conclusión de que el lienzo estaba tejido de forma terriblemente compleja y bajo un fundamento químico insondable<sup>32</sup>. Por su lado, el historicismo imperante en época de Colli subsumía la vida — valiosamente inactual a hallar tras el *logos* de los presocráticos— en un simple esquema histórico de tendencias aún hegelianas; esquema que la convertía, a resultas, en producto de la evolución de un presunto espíritu cuyo máximo estatuto habríamos adquirido en la modernidad. La Antigüedad anhelada era de esta manera vista como un simple grado dentro del desarrollo que nos tendría que llevar hasta la actualidad.

Pero más allá de estos dos peligros a los que quedaba expuesto el hombre que también era Colli, surgía al mismo tiempo un tercer riesgo ya expuesto por Nietzsche en la misma intempestiva<sup>33</sup>, y éste consistía, al final, en que ese hombre que había asumido la trágica verdad mediante su soledad acabara por endurecerse, y perdiera el ideal que lo había de conducir hacia sí mismo. Era entonces cuando este podía caer en el peligro de llegar a creerse que el hecho de enriquecerse o adquirir honores le podían llevar a la felicidad, dejando de lado esa necesidad descubierta de un retorno a sí mismo que le hacía darse cuenta y comprender, justamente, su miseria y limitaciones. De hecho, el mismo fin de perseguir esta felicidad material, como sabemos, ya suponía un acto de egoísmo para el mismo Schopenhauer, pues ésta siempre iba ligada para él a la satisfacción de un deseo, a la simple liberación de un sufrimiento incapaz de proporcionarnos un estado de paz duradero. Superar el tercer peligro pasaba, a sabiendas, por eliminar la cuestión de esa felicidad entrelazada a la adquisición de honores —de progreso también académico—, para empezar a plantearse otros objetivos, como el del conocimiento y la verdad. Pero ¿realmente quedaba algo más allá de ese pretendido saber académico y sus

---

<sup>32</sup> Extracto de la Carta de Heinrich von Kleist a Wilhelmine y Ulrike de los días 22 y 23 de marzo de 1801 en Nietzsche, F.: *SE*, III; *OC*, I, p. 770.

<sup>33</sup> Nietzsche, F.: *SE*, III; *OC*, I, p. 773.

tentaciones por entonces? ¿Algo como una verdad en sí que sólo pudiese encontrarse en el tránsito hacia la intimidad, en una experiencia vital propia?

Probablemente levantar la cabeza de la corriente de los hombres suponía, para el Colli que por aquellos años einaudianos ya había tomado a Nietzsche como educador, despreciar, en primer lugar, esa pereza envuelta en costumbres y opiniones académicas; la misma acomodación que impedía a esos mismos hombres, por ejemplo, dar una lectura directa de los textos con que trataban. «¡Sé tú mismo! Tú no eres eso que ahora haces, piensas, deseas», decía Nietzsche; pues ese hacer, pensar, desear dentro del mundo académico, quedaba siempre mediatisado por las interpretaciones deformadoras de esa actualidad que llevaba inscrita el tercer peligro del que el mismo nos advertía. Y quizás por ese motivo, mientras Colli leía las palabras de su principal maestro daba clases a sus alumnos en griego original, asumiendo que su tarea educativa pasaba, en segundo lugar, por su propia transfiguración personal.

Es la figura del *genio* de Schopenhauer la que pensamos que resuena otra vez en la actitud de alejamiento de Colli respecto a su presente, un concepto, un medio, que le serviría para superar los peligros a los que lo condenaban su propia naturaleza universitaria. Esta institución —según palabras del primero— ya habíamos dicho que había sido puesta modernamente al servicio de una voluntad de egoísmo y de poder que había convertido el saber en algo instrumental; que había olvidado vivir la verdad en sí misma y, por tanto, adueñarse de la vida que todo conocimiento debía presuponer implícitamente. Transfigurar la propia persona a modo del genio de Schopenhauer pasaba, pues, por alejarse del saber objetivado sobre la vida que por entonces ofrecían la ciencia y el teleologismo histórico, y acercarse, a la vez, a un yo subjetivado también de manera distinta al de la modernidad. Y para Colli, sin duda, una de las condiciones indispensables para semejante tarea pasaba por entregar el corazón a esos grandes hombres que nos ayudaran a encontrar ese yo superior, con la intención de combatir todas las influencias, costumbres y leyes que impedían precisamente esa transformación.

Buscar al "individuo", bien que ahora en su intimidad, era en definitiva el objetivo de esa transfiguración que tenía que convertir al hombre de razón instrumental —esa dispuesta siempre a elegir los mejores medios y fines, y puesta al

servicio universal del deseo, según Schopenhauer, o de la falsa felicidad, según Nietzsche—, en un hombre extraordinario: filósofo, artista o santo. Pero ¿cómo devenir en época de Colli un incitador de esta genialidad? ¿Cómo convertirse en educador de esa *physis* renovada, cuya finalidad sería la integración entre vida, pensamiento y voluntad, en el interior de una institución que en la época ya tenía a la especialización? ¿Cómo alejarse, cuando en ésta imperaba la máxima que cuanta más cultura más necesidades y, por tanto, mayor producción y ganancias?

Colli —como ya hicieran Schopenhauer y Nietzsche— creemos que, como educador, nos propone una nueva cultura. Una cultura que, oponiéndose a la naturaleza acomodadiza del hombre corriente, tendrá que ser capaz de ofrecernos una vía para huir de nosotros mismos. Un encuentro entonces para el perfeccionamiento de la propia naturaleza, que acontecerá en el acceso a una verdad: lo propiamente humano está en algún lugar por encima del hombre dado, del hombre que va a corriente.

Alguien puede objetar, dicho lo dicho, que, como Nietzsche, es evidente que tampoco Colli en sus vacías clases de Pisa perseguía la formación general del alumno, sino la de aquellos individuos selectos que pudiesen dejar algo de sí, y que resistiese el paso del tiempo. Alguien podría acusar al italiano de cierto aristocratismo y con razón. Pero en todo caso, y ante tal pretensión, sigamos adelante; ¿cuáles tendrían que ser, en consecuencia, los mejores modelos para tales alumnos? Pues entendemos que, para un profesor de filosofía antigua, esos filósofos sobrehumanos que Colli creía no habían sido aún enseñados en su plenitud. Su cultura inactual, inútil —esa que según Burckhardt aburría a los que tenían necesidad de vincular la época estudiada con su propio bienestar o malestar— podía ser el reverso de la que se vivía en la universidad de su tiempo, mediatizada por el rendimiento.

Ahora bien, visto lo visto hasta aquí, también cabe cuestionarse sobre si nuestro autor tenía suficiente con sus clases de Pisa para operar esa transformación educacional. A primera vista la respuesta parece negativa, sobre todo pensando en que éstas no eran el mejor instrumento para ampliar el número de destinatarios

potenciales<sup>34</sup>, pero también, creemos, por algo más importante: porque Colli también pensaba, como el propio educador al que había elegido como referencia personal, Schopenhauer, que los filósofos no debían dirigirse nunca a los filósofos, «un público demasiado limitado, porque no nace uno de ellos cada siglo». ¿Pero a quien dirigirse entonces fuera de clase? Pues, seguramente, a aquellas personas capaces de recibir una alocución cultural que no quisiera dárselas de profesional<sup>35</sup>, propósito por el cual, sin embargo, la figura de Colli como educador tenía que operar una transformación de su propia naturaleza, para convertirse en la del editor.

### 2.1.3. COLLI: HOMBRE DE ACCIÓN CULTURAL

Dicho lo dicho, al trabajo editorial visto como una alternativa a la academia es al que podemos dar el nombre de acción cultural en el caso de Colli. Una acción que, según palabras de su antiguo alumno del instituto de Luca, Mazzino Montinari, iría dirigida a la «formazione di una comunità di eletti e di eguali, uniti sotto il segno della cultura»<sup>36</sup>. Sin embargo, y siguiendo el ejemplo de la trayectoria personal de Montinari —que después veremos que se convertirá en una pieza indispensable en la tarea de la edición para nuestro autor—, podríamos decir que éste había llegado a ver las posibilidades de tales pequeñas comunidades culturales no en base a su previo paso por la academia, como en el caso de su antiguo profesor, sino a través del desencanto al que lo había llevado la propia política italiana de los años 40. Esto es significativo porque, por esos años y como muchos otros, Montinari había empezado a militar en el PCI. Posición que, junto a su trabajo como redactor en la edición *Renascita*, le permitirían vivir de primera mano acontecimientos como la insurrección en Berlín de 1953 y, aún más, la represión comunista a la rebelión húngara de otoño de 1956.

---

<sup>34</sup> Lanata, G.: "Nota de Giuliana Lanata", cit., p. 148.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> «...formación de una comunidad de elegidos y de iguales, unidos solo bajo el signo de la cultura» (Montinari, M.: "Ricordo di Giorgio Colli" en Barbera, S y Campinioni, G.: *Giorgio Colli, incontro di studio*. Milano: Franco Angeli, 1983, p. 12)

«Mi resi conto cioè che la politicizzazione totale in cui avevo vissuto fino a quel momento era un errore (anche politico). Aiutato da Thomas Mann e da una rilettura (questa volta manniana) di Nietzsche, mi sembrò di poter distinguere la sfera politica da quella della cultura, essendo quest'ultima distinta e in contrasto, sia pure entro una totalità storica, con la prima, la sfera dello Stato. In altri termini pensare politicamente (per agire concretamente nella realtà del mio paese) continuò e continua a significare per me essere comunista mentre si affermava, d'altro lato, un mio prevalente interesse non più per l'azione politicabensìper quello che ho chiamato cultura (in senso Burckhardtiano). [...] Il rinnovato incontro con Giorgio Colli mi aiutò a portare a termine questo processo di chiarificazione su me stesso. Alla fine del 1957 cessai la mia attività di funzionario di partito, e dal 10 gennaio del 1958 mi trasferii a Firenze, per lavorare con l'amico ritrovato»<sup>37</sup>.

Y es que el desencanto por la política expresado por Montinari parece vinculado a la materialización de ésta en un Estado que, siguiendo la visión mencionada de Burckhardt, nunca aparecía como una forma de abdicación de los egoísmos individuales, sino, contrariamente, como un "equilibramiento" que hacía posible, y de la manera más duradera, la mayor cantidad de ellos. De esta manera, ninguna forma de Estado nos curaba de ese egoísmo que Schopenhauer había trasladado a una condición puramente humana, más bien ponía unos límites para la convivencia, sin permitir la verdadera transformación. Por otro lado, tampoco las grandes revoluciones permitían —según Burckhardt— ir más allá de una simple restauración; y es que tenía éste, como es sabido, una visión desmitificada de las

---

<sup>37</sup> «Me di cuenta de que la politicización total en la que yo había vivido hasta el momento era un enorme error (también político). Ayudado de Thomas Mann y de una relectura de Nietzsche (esta vez manniana), creí poder distinguir la esfera política de aquella de la cultura, siendo esta última distinta y en contraste, aunque dentro de una totalidad histórica, a la primera, la esfera del Estado. En otros términos pensar políticamente (para actuar concretamente en la realidad de mi país) continuó y continúa significando para mí ser comunista, mientras se confirmaba, por otro lado, un creciente interés personal ya no por la acción política sino por lo que yo llamo la cultura (en el sentido de Burckhardt). El reencuentro con Giorgio Colli me ayudó a llevar a término este proceso de clarificación acerca de mí mismo. A finales del 57, cesé mi actividad como funcionario de partido y el 1 de enero del 58 me mudé a Florencia, para trabajar con el amigo reencontrado». (Montinari, M.: "Ricordo di Giorgio Colli" cit, p.13. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., pp. 245-246.

crisis políticas, que veía surgidas de una mezcla de sufrimiento, ignorancia e ingenuidad. El primero de los términos de esta mezcla, el sufrimiento, tenía, claro está, una base real acumulada en una protesta, pero era el segundo, la ignorancia, el que echaba la culpa de esta situación a las circunstancias particulares y permitía la ingenuidad de la esperanza, siempre cimentada en un optimismo y nunca consciente de las limitaciones de la misma naturaleza humana<sup>38</sup>.

Frente al desencanto por esta rebelión política —idea vinculada en cierta medida en su época al desarrollo de un espíritu vinculado al Estado—, también había divisado Montinari la posibilidad de una transformación mediante una acción cultural que supiera leer a los grandes hombres como a excepciones y no como a modelos colectivos a seguir. Una cultura basada— según Burckhardt— en la individualidad de los filósofos y los artistas más que en la de los hombres políticos, pues los primeros serían, de este modo, los verdaderos representantes de cierto espíritu insustituible o patológico<sup>39</sup>:

«Un hombre es grande cuando es «insustituible», cuando sin él "el mundo nos parecería incompleto, pues ciertas grandes acciones sólo fueron posibles gracias a él dentro de su tiempo y de su entorno". Como mucho, podemos eliminar a los grandes hombres de la política y de la religión; tal vez de la ciencia, pero en ningún caso del arte.»<sup>40</sup>

No obstante, antes del reencuentro con Montinari —que se produciría al final de la segunda guerra mundial y que como veremos más adelante desembocaría en una estrecha colaboración editorial—, Colli había intentado desarrollar esa acción cultural de rescate de esos grandes nombres a través de Einaudi. Una tarea editorial que, bajo las anteriores premisas, podríamos decir que había perseguido materializar

---

<sup>38</sup> Navarro Pérez, J.: "Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político" en *Res pública*, 6, 2000, pp. 133-134.

<sup>39</sup> Cfr. en la primera parte de nuestra tesis, punto 1.3.1. "Burckhardt".

<sup>40</sup> Jacob Burckhardt.: *Reflexiones sobre la historia universal*. México: Fondo de cultura económica, 1996, p 378. Citado en Navarro, J.: "Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político" cit.

en dos proyectos: por un lado el de la edición de la colección “Clásicos de la filosofía”, por otro, el de “La Biblioteca de cultura filosófica”.

El primer proyecto consistió en una colección que Colli dirigió junto a Felice Balbo y Norberto Bobbio, y cuyo fin sería ofrecer una serie de títulos que, como diría nuestro autor en la presentación de la misma realizada 1955, «...emergono, nel corso dei secoli, per la loro forza propulsiva»<sup>41</sup>. El objetivo de estos títulos era, de esta suerte, servir como «nutrimento degno a chi voglia formarsi filosoficamente, senza suggerirgli più o meno copertamente una valutazione preconcetta, e mettendolo in grado di giungere a un giudizio autonomo»<sup>42</sup>. Criterio que, para nuestro autor, pasaba por la elección de una serie de títulos de relevancia histórica, pero aun más importante, que hubiesen agitado de modo original problemas siempre vivos. Era, en definitiva, la inactualidad de esos títulos la que tenía que ser rescatada, porque según Colli:

«Non basta presentare gli ultimi prodotti della filosofia contemporanea, sia perché non è ancora stato dimostrato che quanto viene dopo risulti superiore a quanto è venuto prima, sia perché non si può comprendere ciò che viene dopo senza aver compreso ciò su cui si fonda. E' allora necessario cominciare dai « classici », da quei capi saldi che emergono, nel corso dei secoli...»<sup>43</sup>

Bien que para llegar a captar esta inactualidad que Burckhardt consideraba esencial, la ayuda substancial por parte del editor tenía que consistir en ofrecer traducciones estrictas y esclarecedoras, junto con unos comentarios críticos que ayudaran a

---

<sup>41</sup> «...emergen, en el curso de los siglos, por su fuerza propulsiva». Colli, G.: "Leggere i filosofi". (Presentación de la colección de los "Clásicos de la filosofía" para Einaudi en ocasión de la publicación del primer volumen, el *Organon* de Aristóteles. *Bollettino editoriale Einaudi*, 1955 (en adelante, *BEE*)).

<sup>42</sup> «...alimento digno a quien quiera formarse filosóficamente, por otro lado sin ofrecer de manera encubierta ninguna valoración preconcebida, y permitiéndole llegar a un juicio autónomo». (*BEE*, 1955).

<sup>43</sup> «No basta presentar los últimos productos de la filosofía contemporánea, sea porque no ha estado aún demostrado que cuanto viene después resulte superior a cuanto venga primero, sea porque no se puede comprender esto que viene después sin haber comprendido aquello en lo que se funda. Es entonces necesario comenzar por los clásicos, por estos reductos que emergen, en el curso de los siglos...» (*Ídem*.).

acerca al contenido del libro, pero sin falsearlo mediante una interpretación siempre tendiente a la actualización histórica.

La colección, para conseguir estos objetivos trazados, ofreció como primer título el *Organon*<sup>44</sup> de Aristóteles, al que seguirían la *Critica della ragion pura* de Kant<sup>45</sup>, *I presocrati*<sup>46</sup> y, finalmente, *Oper*<sup>47</sup> de Epicuro. Producción limitada que, sin embargo, sabemos que era mucho más ambiciosa, y que a su la clausura en el año 1960 ya tenía preparados y revisados textos como el *Parmenide* de Platón, *Dei frammenti* de Aristóteles, *De la recherche de la vérité* de Malebranche o un texto del pensamiento islámico chiita del siglo X, *Opere complete dei fratelli della purezza*<sup>48</sup>.

El segundo proyecto, Colli lo desarrolló también junto a Felice Balbo y Norberto Bobbio y, casi como complemento del primero, pretendía ahora ofrecer una selección de los clásicos de la filosofía contemporánea (obras del 800 y 900), aglutinados en una colección que llevó por título "Biblioteca de cultura filosófica".

---

<sup>44</sup> Aristóteles.: *Organon*. Torino: Einaudi, 1955. Con traducción, introducción y notas de Giorgio Colli.

<sup>45</sup> Kant, I.: *Critica della ragion pura*. Torino: Einaudi, 1957. Con traducción, introducción y notas de Giorgio Colli.

<sup>46</sup> *I presocrati*. Torino: Einaudi, 1958. Con traducción, introducción y notas de Angelo Pasquinelli. En una carta de éste a Giulio Bollati podemos ver el alcance de la propuesta: «Non traduzione integrale né scelta antologica [...] ; tralasciare completamente la speculazione cosmologica ecc. fino a Talete; dal VI sec. in poi traduzione completa dei frammenti e delle testimonianze dei singoli filosofi, eliminandone quelli che per la loro scarsa importanza appesantirebbero inutilmente il testo. Evidentemente si tradurrebbero quei filosofi minori che, come ad es. Alcmeone nei confronti di Empedocle, servono a definire più chiaramente l'ambiente storico. Questa proposta, seppure limitata per estensione, poteva guadagnare in organicità ed essere in fondo più seria e fruttuosa. Per aumentare il carattere di originalità scientifica si sarebbe pensato di aggiungere un certo numero di nuove testimonianze venute alla luce dopo la pubblicazione del Diels e, inoltre, di raggruppare le testimonianze contenute nel Diels secondo la loro attendibilità, eliminando quelle meno attendibili» «No traducción integral ni elección antológica [...] ; dejar fuera completamente la especulación cosmológica etc., hasta Tales: del siglo VI en adelante traducción completa de los fragmentos y de los testimonios de los filósofos individuales, eliminando aquellos que por su escasa importancia harían pesado inútilmente el texto. Evidentemente, se traducirían aquellos filósofos menores que, como Alcmenon en relación a Empédocles, sirven para definir más claramente el ambiente histórico. Esta propuesta, aunque limitada en extensión, podía ganar en "organicidad" y ser en el fondo más seria y fructuosa. Para aumentar el carácter de originalidad científica se tendría que pensar en añadir un cierto número de nuevos testimonios venidos a la luz después de la publicación de Diels y, también, de reagrupar los testimonios contenidos del Diels según su seguridad, eliminando aquellos menos seguros» (AC, Corr. Pasquinelli, 2-10-1951).

<sup>47</sup> Epicuro.: *Oper*. Torino: Einaudi, 1960. Texto crítico y notas de Graziano Arrighetti, 1960.

<sup>48</sup> El plan de ampliación de la colección, detallado por Colli, se componía de 33 títulos. Una lista que se puede encontrar tanto en el informe de la reunión de la propuesta, como en la presentación de Colli de los mismos en el BEE y, finalmente, en la correspondencia al respecto. Documentos, todos ellos, que se pueden consultar en el Archivo Colli de Florencia. Se ha de observar que a las sugerencias de Colli se unieron algunas adicionales por parte de Felice Balbo y Giulio Einaudi.

Colli participaría oficialmente en este proyecto como consultor editorial y más allá de sus propuestas no aprobadas —incluyendo la de Heidegger, *Introduzione alla metafisica* de noviembre de 1953<sup>49</sup>—, sólo llegaría a publicar en la "Biblioteca" dos títulos personalmente: de Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, en el 49, y de E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* vol II, en el 53. Escasa producción en consecuencia para una colección que, mediante el testimonio de la reunión editorial conservada en el *Archivo Colli* del 4 de septiembre de 1952 —y presente su antiguo alumno y colaborador, Felice Balbo—, contaba por entonces con una lista de 31 títulos propuestos para la futura publicación, y sin embargo no del agrado de la editorial, como dejaba entrever Bobbio:

«Si tratta in sostanza di questo: sia nelle tue proposte sia in quelle di Balbo ho visto un "indebito" allargamento della sfera della filosofia, indebito, e, aggiungo, anacronistico. Libri misticci, religiosi, profetici, letterari: avete messo nella collana

---

<sup>49</sup> La respuesta de Solmi a la traducción de la obra de Heidegger se puede resumir en un rechazo a causa de la explícita complicidad del libro con el nazismo. Se conserva la respuesta del mismo fechada el 26 de noviembre de 1953. «Mercoledì scorso, in riunione, abbiamo discusso del libro di Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*). È verissimo quello che Lei dice, che il libro è più chiaro del solito, e che i principali motivi del pensiero heideggeriano vi sono esposti in maniera sintetica e relativamente accessibile. Ma, come Lei sa, si tratta di una ristampa di una Vorlesung del 1935, che riflette da vicino le circostanze in cui è stata scritta. Il primo capitolo è piuttosto sconcertante. Vi si parla, come se niente fosse, del Führer e della missione rivoluzionaria della Germania (cioè della Germania nazista). La ripubblicazione del libro ha suscitato scandalo anche in Gennania, ed Heidegger è stato attaccato da varie parti. Egli si è giustificato dicendo di aver voluto mettere a disposizione del pubblico un'opera che rappresenta una tappa importante dello sviluppo del suo pensiero. Ma sarebbe strano che, tra tutte le opere di Heidegger, Einaudi traducesse proprio quella che documenta, in modo esplicito ed inequivocabile, la sua collusione con il nazismo». «El ultimo miercoles, en reunion, discutimos sobre el libro de Heidegger, (*Einführung in die Metaphysik*). «Es verdad eso que usted dijo, que el libro es más claro de lo habitual, y que los principales motivos del pensamiento heideggeriano están expuestos de manera sintética y relativamente accesible. Pero, como usted sabe, se trata de una reimpresión de una obra del 35, que refleja estrechamente las circunstancias en las que ha sido escrita. El primer capítulo es bastante desconcertante. En él se habla, como si nada, del Führer y de la misión revolucionaria de Alemania (a saber de la Alemania racista). La re publicación del libro ha causado escándalo en Alemania, y Heidegger ha sido atacado desde varios frentes. Él se ha justificado, diciendo haber querido poner a disposición una obra que representa una etapa importante del desarrollo de su pensamiento. Pero sería extraño que entre todas las obras de Heidegger, Einaudi tradujese propiamente aquella que documenta de modo explícito su relación con el nacionismo». Colli después de la respuesta no insistió más sobre Heidegger, aunque hizo notar a Solmi: « "il nazismo" di Heidegger non sembra a me altrettanto evidente: le chiederò poi, quando ci vedremo, di indicarmi i passi incriminati». «El nacionismo de Heidegger no me parece tan evidente; le voy a pedir que cuando nos veamos me indique los pasos incriminados» (*AC, Corr.*, 26-11-1953).

filosofica di tutto. Sono nettamente contrario a far passare per filosofia quello che filosofia non è. Quindi dovremo intenderci, prima che sui singoli titoli, su ciò che intendiamo per filosofia e per educazione filosofica, e sulla funzione di una collana filosofica, oggi, in Italia.»<sup>50</sup>

Colli, de todas maneras, creemos que sí tenía claro en qué consistía esa educación filosófica que tenía que llevarse a cabo mediante la tarea de la edición, aunque también empezará a advertir la dilación al respecto que presentaba Einaudi para hacer frente a sus futuros proyectos.

### 2.1.3. LA ENCICLOPEDIA DE LOS AUTORES CLÁSICOS

Que la figura de Colli como editor estuviera destinada a desarrollarse a través de una única editorial es consecuencia de la misma tarea que pretendía llevar a cabo mediante la misma; un trabajo que, empezamos a entender, nunca consistió en colocar productos indistintamente a «aquella editorial amiga o ideológicamente afín»<sup>51</sup> con el fin de conseguir asépticos lectores, sino a desarrollar un proyecto de acción cultural personal que incluyera tanto la transformación educacional del editor como la del lector. Por eso, Colli, para llevar a cabo este trabajo de suministrar al lector unos verdaderos maestros que, sin embargo, no ofrecieran itinerarios predecibles, durante sus primeros años en Einaudi se había acompañado de una serie de colaboradores que también había considerado como sus compañeros de viaje para este tránsito cultural. Viejos alumnos, cuya amistad había sido tejida en su época de profesor en del instituto de Luca, colegas universitarios afines durante su

---

<sup>50</sup> «Se trata en substancia de esto: sea en tu propuesta, sea en la de Balbo he visto una ampliación del ámbito de la filosofía indebido y añado, anacrónico. Libros místicos, religiosos, proféticos, literarios: se pone en la colección filosófica de todo. Soy totalmente contrario a hacer pasar por filosofía aquello que no es filosofía. Entonces tenemos que entendernos, antes que sobre cada título, sobre lo que consideramos filosofía y educación filosófica y sobre la función de una colección filosófica hoy en Italia» (Carta de Bobbio a Colli, *AC, Corr.*, 14-05-1952).

<sup>51</sup> Lanata, G.: "Nota de Giuliana Lanata" cit., p. 149.

propia época de estudiante... Algunos de los cuales, de todos modos, desaparecieron entre 1950 y 1956 por diversas circunstancias y cuya ausencia afectó directamente a Colli en sus propias relaciones con la editorial a través de la cual había querido canalizar todo su proyecto. Así, por un lado y durante estos años, se echaba a faltar la presencia de Cesare Pavese<sup>52</sup>, mientras que Balbo, que recordemos era precisamente el que había ofrecido el trabajo a Colli en Einaudi y con quien nuestro autor había trabajado codo a codo desde el principio, era transferido a la redacción romana de la editorial seguido de Ubaldo Scassellati, otro antiguo estudiante de Colli en Lucca. Pero, sin lugar a dudas, sería la muerte inesperada de su más íntimo colaborador, Angelo Pasquinelli —de un ataque al corazón en 1956—, la que seguramente marcaría un punto de inflexión personal entorno a las esperanzas depositadas por nuestro autor en los proyectos einaudianos. Éstos pasaban entonces por su gestión de la "Colección de clásico de la filosofía"; una colección que se hallaba en un *impasse* y que, junto con la falta de nuevas iniciativas, terminaron convenciendo a Colli de la necesidad de encontrar nueva ofertas para su proyecto cultural.

«Dalla metà del '53 (consegna dell'Organon) al '60 la Einaudi fu in grado di pubblicare appena 4 opere. Alcuni curatori, come Cantelli, non consegnarono nemmeno più il loro lavoro in assenza di assicurazioni sulla pubblicazione e sui pagamenti: Arrighetti e Cantelli hanno finito i loro due monumentalni lavori, ma non mi riesce di persuaderli a consegnarli (e in cuor mio non posso dar loro torto), e vogliono prima avere quanto loro spetta.»<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Cesare Pavese, Giulio Einaudi y Leone Ginzburg habían sido los cofundadores de la editorial Einaudi en 1933. El último murió torturado por los alemanes en 1944, mientras que Pavese se suicidó a los cuarenta y dos años.

<sup>53</sup> «De la mitad del 53 (entrega del *Organon*) al año 1960, Einaudi ha sido capaz de publicar sólo 4 obras. Algunos editores, como Cantinelli, no entregarán ni siquiera ya su trabajo bajo la inseguridad de su publicación y el peligro de no recibir sus correspondientes pagos. Arrighetti e Cantelli han terminado, ambos, dos monumentales trabajos, pero no puedo persuadirlos a entregarlos (y de corazón no puedo culparlos) y quieren tener primero lo que les corresponde» (Carta de Colli a Foà, *AC, Corr.*, 9-3-1957).

Esta oportunidad de cambio surgió a través de otro antiguo amigo de juventud, Paulo Boringhieri, que, como Colli, también había formado parte del equipo editor de Einaudi y que en 1956 se atrevería a independizarse del mismo no sin antes comprar a su antiguo director, Giulio Einaudi, la parte correspondiente a la "Edición científica Einaudi", con el fin de que ésta formara parte de su propia editorial, que inauguraría en abril del 57 y que llevaría su propio nombre. Colli pasaría, a partir de entonces, a engrandecer las filas de la pequeña editorial fundada por el amigo Boringhieri, haciéndose partícipe, ahora sí, de un proyecto que tendría que considerar finalmente como una verdadera tarea de acción cultural. Nos referimos a la "La Enciclopedia de los autores clásicos".

Para entender que supondría para Colli la dirección de esta colección que durante 8 años, y entre 1958 y 1966, editó 76 títulos, podemos hacer uso de las mismas palabras de M. Montinari, con quien nuestro autor se había reencontrado en el funeral de Angelo Pasquinelli, y que también participaría de las ilusiones depositadas en esta nueva empresa:

«Si trattava di formare una sorta di nuova comunità di lettori e di collaboratori, pubblicando dei testi che alla intellettualità accademico-politica dominante non potevano che risultare inattuali e fuori moda, anzi in certi casi addirittura irritanti o scandalosi. Si era nel 1958, e allora non esisteva certo né in Italia, né in Francia, né ancora meno in Germania una Nietzsche-Renaissance. Ma noi cominciammo proprio con un testo di Nietzsche, *Schopenhauer als Erziehler* (che io tradussi). Ad ognuno di questi testi era premessa una brevissima prefazione di Colli, in cui egli cercava di spiegare le ragioni della scelta di quel testo determinato e con cui dava una certa unità a quella specie di canone di lettura per "spiriti liberi", per spiriti cioè capaci di leggere testi non destinati al consumo ideológico inmediato.»<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> «Se trataba de formar una especie de nueva comunidad de lectores y de colaboradores, publicando aquellos textos que a la intelectualidad académico-política dominante no podían resultar más que inactuales y fuera de moda, de hecho, en algunos casos, irritantes y escandalosos. Estábamos en 1958, y aún no existía en Italia, ni en Francia, ni menos en Alemania un "Nietzsche-renacimiento". Pero nosotros comenzamos precisamente con un texto de Nietzsche, *Schopenhauer* como educador (que yo traduje). Para cada uno de los textos había un brevíssimo prefacio de Colli, con el cual se trataba de dar una unidad a aquella especie de canon de lectura "para espíritus libres", para espíritus también capacitados para leer textos no destinados al consumo ideológico inmediato».

Y es que realmente el prefacio al *Schopenhauer como educador*, podríamos catalogarlo como un manifiesto general de un proyecto que

«... no se [dirigía] a quienes leen para descansar. Y tampoco a quien lee para ampliar sus conocimientos [sino] a quien todavía tiene algo que decidir sobre su vida y sobre su actividad frente a la cultura.»<sup>55</sup>

La voz de la enciclopedia pretendía ser distinta a la voz escuchada en la escuela del momento, y por ello en ella no encontramos ninguno de los títulos emblemáticos que durante esos años engrandecían las visiones idealistas, marxistas o católicas. Tampoco ninguna historicista, ya que lo que lo que procuraba ofrecer cada título publicado era la voz inactual de un filosofo, artista o científico que, en su desapego hacia los hombres y los intereses históricos, también nos podía enseñar a la contra «el principio de una revolución que [hiciera] resurgir la cultura como vida viviente, esencia de una sociedad, aunque [fuerá] restringida de hombres»<sup>56</sup>.

Junto a este reducido grupo de hombres y mujeres que fueron los editores de la *Enciclopedia de los autores clásicos* —un proyecto que por principios iba dirigido a un escaso número de lectores—, Colli intentó ofrecer la voz de sus propios maestros a través de una serie de ediciones críticas de corte personal, siempre serias, pero hasta el punto de ser capaces también de no mortificar al lector, o paralizarlo, mediante las interminables introducciones y el sinfín de notas históricas con las que habitualmente nos encontramos<sup>57</sup>. De hecho, es cierto que repasando la *Enciclopedia* ni siquiera encontramos firmados estos prefacios de nuestro autor que, en su mayoría, apenas ocupan un par o tres de páginas.

Respecto a los contenidos de esta colección universal —que parecía talmente profundizar en el viejo proyecto iniciado por Colli en los "Clásicos de la filosofía"—, se encontraban básicamente esas obras que Bobbio no parecía ver incluidas en una

---

(Montinari, M.: "Ricordo di Colli", cit., p.14. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., p. 242)

<sup>55</sup> Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros* cit., p. 137.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 138.

<sup>57</sup> Lanata, G.: "Nota de Giuliana Lanata" cit., p. 151.

educación filosófica, al menos desde el punto de vista occidental o eurocentrista. Textos, a resultas, orientales; del budismo, tantrismo, shivaísmo, judaísmo e islamismo, pero también un importante número de clásicos de la ciencia; Darwin, Newton, Einstein, Fermat, acompañados de escritos naturalistas de autores más conocidos en otros ámbitos del conocimiento. Es el caso por ejemplo del *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos* de Pascal, la *Interpretación de la Naturaleza* de Diderot o *El mundo de Descartes*.

Pero ¿quiénes eran todos estos autores propuestos para la edición — incluidos científicos y artistas— sino aquellos filólogos a los que ya había aludido Colli en *Einleitung a Ellenismo e oltre?* Allí, nuestro autor había definido precisamente a esos filólogos como los depositarios de un amor por todo lo que acontecía, por todo fenómeno considerado en tanto a creación. Es decir: como expresión de la interioridad que a través de ella se manifestaba. Por consiguiente, en ese escrito de juventud de Colli, el filólogo también devenía ese científico transfigurado que nunca se detenía ante una solución acabada:

«El estatismo, la claridad y la abstracción del concepto son para el científico un límite ante el que hay que detenerse con satisfacción; el filólogo en cambio aprecia la racionalidad sólo por lo concreto que hay tras ella, porque es un sólido punto de partida para la búsqueda de la individualidad, que es lo único que le importa. La filología es así sustancialmente misticismo, pero no oscuridad, como aman decir del misticismo los racionalistas, porque no se abandona pasivamente a la indistinción —ella es la búsqueda de la verdadera claridad, de la luminosidad griega que pasa a través de toda la racionalidad y la encuentra todavía demasiado oscura, como la fría luz lunar— ella quiere una luz que sea caliente, vital.»<sup>58</sup>

Colli, como sus maestros, sin duda abrigaba desconfianza hacia esa cultura moderna que había celebrado el divorcio entre el hombre y su objeto de conocimiento, la naturaleza. Y desde este punto de partida también podríamos decir

---

<sup>58</sup> Colli, G.: *Einleitung a Ellenismo e oltre* cit., p. 188.

que sentía aversión hacia el científico como educador. Pero por ello el italiano, como editor, asimismo sabía que era posible ofrecer al contemporáneo lector, como nos sugiere de nuevo Juliana Lanata;

«... una serie de obras escritas preferentemente en época en que los datos aún estaban echados, en que el hombre aún no era, como en palabras de Monod, un gitano en los márgenes del universo donde vivir; obras escritas por científicos que eran observadores curiosos, atentos al fenómeno, ricos en intuición y en fantasía, creadores de sistemas y no prisioneros del espíritu de sistema.»<sup>59</sup>

## 2.2. LA VÍA DE LA NEGACIÓN

### 2.2.1. INTERPRETACIÓN VERSUS DISCUSIÓN

Podríamos decir que la tarea de edición de Colli queda enmarcada bajo la premisa ineludible de proponer a lector una discusión directa y continua con el texto. En consecuencia, lejos de cerrarse a una interpretación entendida como hermenéutica histórica del mismo y resuelta mediante la utilización de largas introducciones y sus correspondientes conclusiones, Colli ofrece generalmente, para este comedido, breves epílogos dirigidos al atento lector. Es en éstos donde la discusión se abre mediante una serie de preguntas dispuestas a encarar el texto en solitario y optando por la vía de la teorización constante, aunque sin olvidar la especificidad y los móviles que cada texto en sí nos pueda proponer.

Pensamos que el modelo tomado para este enfrentamiento discursivo con lo escrito lo podemos hallar de nuevo a través de su acercamiento al logos de los sabios griegos. No podemos olvidar, en este aspecto, que el trabajo editorial de nuestro autor siempre fue de la mano del de profesor de filosofía antigua en la

---

<sup>59</sup> Lanata, G.: "Nota de Giuliana Lanata" cit., p. 151.

universidad de Pisa. Relación por la cual, si tenemos que recopilar materiales y hacer balance de la producción expresiva durante estos años, sólo dispondremos, a resultas, de cada una de sus traducciones, revisiones y fragmentos da aproximación a sus textos editados, contando también con la inestimable trascipción de las clases que algunos de sus alumnos nos brindaron en los años 60. Colli nada escribió en esos años y son precisamente estos cursos ofrecidos sobre Parménides, Zenón y Gorgias —y de los cuales contamos hoy en día con una traducción al español— los que más nos tendrán que ayudar a trazar un hilo que logre configurar el pensamiento del autor durante ese periodo.

Estos presocráticos, a tenor del resultado que podemos desgranar hoy bajo esos apuntes, fueron presentados por Colli en Pisa como los principales precursores de un pensamiento dialectico que se habría desarrollado en la Grecia arcaica, y cuya racionalidad habría recogido precisamente esa vía negativa abandonada por Parménides<sup>60</sup>. Efectivamente, si el autor que hemos elegido como paradigma de la figura del filólogo nos había ofrecido una respuesta ante su pregunta más profunda, *ἔστιν - οὐκ ἔστιν*, "es o no es", era porque —según Colli—también mediante ella nos imponía la necesidad de una *paideia*<sup>61</sup>. Una educación capaz, en definitiva, de establecer un terreno sólido sobre el que decir algo posible, pues de lo no es posible (imposible), *τὸ μὴ ὄν*, nada se podía decir, ni por tanto comunicar ni transmitir. Pero recordemos que era esa vía expresiva del *λεγεῖν* —impuesta por Parménides sobre la vía de la insondabilidad— la que también nos había hecho tomar conciencia de que, precisamente, ese decir, ese *logos*, tenía que ser visto como un discurso alusivo para referirse a otra cosa que a su vez ya no era razón. La única expresión posible para el *τὸ ὄν* en efecto era el *εἶναι*, pero Colli también destacaba la prohibición a la que esta forma impuesta contribuía. Era la que bloqueaba precisamente una de las partes de la antítesis bajo la que había sido constituida la pregunta más profunda de Parménides. Es decir, que al elegir la vía del *ἔστιν* ("es") en el fondo el de Elea también impedía la discusión en la que se fundamentaba su discurso, pues sin su contradicción, sin el *οὐκ ἔστιν*, "no es", ésta discusión quedaba bloqueada desde el principio. En definitiva, Parménides impedía el desarrollo de un juego político,

---

<sup>60</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.4.11. "El filólogo y la vía abandonada".

<sup>61</sup> Cfr. en esta tesis, puntos 1.4.6. "El ser se dice" y 1.4.10. "La decisión".

agonístico que lo había precedido y que, según Colli, ya en época del eleático se habría desarrollado ampliamente en Grecia.

Es al respecto de esta investigación bloqueada desde los inicios de la historia del pensamiento que pensamos que el italiano se erige como un autor imprescindible; uno de los mayores contribuidores a la tarea de dar presencia a un arte dialéctico que habría fundamentado esa vía discusiva de la filosofía, pero que, en la mayoría de las interpretaciones históricas, se habría vinculado con la sofística y de esta manera desprestigiado. Serían —según el mismo— tanto Platón como Aristóteles los principales artífices de esta supeditación de la sofística a un arte de la discusión remunerado, aparente sabiduría mercenaria y opuesta a una sabiduría real hallada en las distintas escuelas. Y sin embargo, estos autores habrían sido aún conscientes de la estructura dialógica de la que habían bebido; el primero, utilizándola para dar forma a sus diálogos; el segundo, para desarrollar toda una teoría dialéctica que encontraríamos en los *Tópicos*. Así, los sofistas —nos cuenta el mismo Aristóteles siguiendo esta última estela— habrían sido los precursores de un arte que derivaría del término διαλέγεσθαι (discutir, conversar...) y cuyo origen habría tenido un carácter decididamente agonístico. Pero precisamente este arte del enfrentamiento constaba de unas reglas de funcionamiento que son las que serán recogidas por Colli en el curso que sobre Parménides dio en 1966-67. Así, leemos en él que la discusión entre un par de contrincantes dialécticos griegos comenzaba previamente con la asignación de papeles; por una parte, el del interrogador; y por otro, el del interrogado:

«Comenzaba con una formulación interrogativa [por parte del interrogador], y de la respuesta que se daba [el interrogado] derivaba una tesis. Conduce la discusión quien ha planteado la pregunta primitiva en busca de personas interesadas en el enfrentamiento. Podría escogerse como argumento cualquier objeto, pero es importante destacar que se trataba en general de un objeto abstracto [...] Por tanto, el que guía la discusión pone una pregunta, a la vez que el interlocutor responde generalmente con un sí o un no. De este modo se acepta la tesis, que es sometida a crítica por el interrogador mediante una cadena de argumentos demostrativos de la falsedad de la tesis: cada elemento de esta

demostración (cada pregunta) debe recibir el asentimiento del interlocutor, que de este modo participa en la demostración de la falsedad de su tesis...»<sup>62</sup>

Empero este simple juego dialéctico y oral, recogido en los *Tópicos* y destinado según la mayoría de las interpretaciones a ser un anecdótico arte remunerado situado en la Atenas del siglo V a. C, no será para Colli nada trivial, ya que también constituirá la cuna sobre la cual se desarrollará la razón en general. Es plausible pensar, en efecto, que demostrar la proposición elegida en el desafío del interrogador significara encontrar un medio, un concepto o universal tal que se pudiera unir éste a cada uno de los dos términos de la proposición y que este paso ya implicara un proceso deductivo. Sería de esta manera el desarrollo de la dialéctica el que permitiría un proceso racional, aunque con una salvedad nada despreciable, y es que, según Colli y contra toda posibilidad de optimismo, este arte no estaría destinado por consiguiente en sus inicios a encontrar proposiciones verdaderas, sino simplemente a vencer en el desafío que suponía. Ya en su madurez el italiano dirá al respecto:

«En la dialéctica no son necesarios jueces que decidan quién es el vencedor: la victoria del interrogador es consecuencia de la propia discusión, ya que es el interrogado quien primero afirma la tesis y después (el interrogador) la refuta. En cambio se produce la victoria del interrogado, cuando consigue impedir la refutación de la tesis.»<sup>63</sup>

A sabiendas, el mecanismo dialéctico descrito en los *Tópicos* aristotélicos, más que constructivo, será destructivo: cualquier juicio en el cual crea el hombre podrá ser refutado ya que, si una proposición se demuestra como verdadera, eso significará que la proposición que la contradice será falsa, y viceversa. Un juego que, al

---

<sup>62</sup> Colli, G.: *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milano: Adelphi, 1998. Traducción a cargo de Miguel Morey en Colli, G.: *Gorgias y Parménides*. Madrid: Siruela, 2010. En adelante, *GYP*.

<sup>63</sup> Colli, G.: *NF*, p. 66.

esconder ya un principio lógico, el del tercio excluso<sup>64</sup>, y tener libertad el interrogado de elegir cualquiera de las dos proposiciones, entendemos que ser presentará como devastador. Pues, ciertamente, en el caso en que primero se demuestre como verdadera la proposición que la contradice, resultará que ambas proposiciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo, lo que es imposible. Y tal imposibilidad, significará que ni una ni otra preposición indican algo real, ni siquiera un objeto pensable<sup>65</sup>.

Buscando en los textos antiguos referencias a estos practicantes de la dialéctica, los *σοφιστής* ("sofistas"), podemos observar, por un lado, que fueron considerados hasta finales del siglo como una especie de maestros en diferentes artes. Así en Píndaro encontramos que quedan asociados con los poetas<sup>66</sup> o en Esquilo con los músicos<sup>67</sup>. Pero, por otro lado, también encontramos relacionado el nombre de sofista al del "hombre sabio que conoce", significado, este último, nada denostado, y que llegó a ser dado a los que serían considerados los siete sabios de la Antigüedad; término con el que Heródoto se refirió a Pitágoras<sup>68</sup>; o el mismo Hipócrates llamara aún a los físicos<sup>69</sup>.

En definitiva, Colli contaba en sus clases de los años 60 que sofista indicaba tanto a quien era maestro en un arte y estaba en condiciones de enseñarlo, como a aquel que contaba con un patrimonio de conocimiento, fuera respecto a las cosas políticas, o en la esfera de las ciencias naturales<sup>70</sup>. Sofista, sostenía, no tuvo entonces en sus inicios una connotación negativa entre los testimonios anteriores al final del siglo V a. C ,cosa que no contradice que, rápidamente, y sobre todo en Atenas, degenerara en una visión de éstos como «cazadores a sueldo de jóvenes ricos»,

---

<sup>64</sup> Este principio es enunciado por Colli en su curso dedicado a Zenón y, siguiendo la definición aristotélica, del siguiente modo: «A un determinado sujeto se le puede atribuir un determinado predicado o su contradictorio, y no se le puede atribuir ningún otro predicado: A pertenece a B o A pertenece a no-B» Colli, G.: *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Milano: Adelphi, 2003. Traducción al español en Colli,G.: *Zenón de Elea*. México: Sexto Piso editorial, 2006, p. 46. En adelante, *ZE*.

<sup>65</sup> Colli, G.: *NF*, p. 74.

<sup>66</sup> Píndaro.: *Istmicas*, 5, 28. En *Obra completa*. Madrid: Cátedra, 2000.

<sup>67</sup> Esquilo.: *Fragmentos*, 314. En *Fragmentos, Testimonios*. Madrid: Gredos, 2008.

<sup>68</sup> Heródoto.: I 29, IV 95. En *Historia*. Madrid: Cátedra, 2004.

<sup>69</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 35.

<sup>70</sup> *Ídem*.

«importadores de conocimientos que interesan al alma» o «revendedores de esas mismas cosas»<sup>71</sup>.

Pero lo más importante, más allá de la calidad histórica, mercenaria o no de sus argumentos lógicos<sup>72</sup>, es que Colli creía que hubo algo que unió a estos personajes que vivieron apenas un siglo, y fue su capacidad para desarrollar un arte que sería el fundamento central de esa lógica aristotélica que ha permanecido intacta hasta nuestros días<sup>73</sup>. Los fundamentos de lo que hoy llamamos filosofía tuvieron su origen, a sabiendas, en un arte del que quizás demasiado deprisa se tuvo conciencia de que debía ser bloqueado. No en vano —resalta nuestro autor— en el centro de la dialéctica estaba el concepto de negación. Es decir, ese segundo camino excluido por Parménides que daba paso a la vía dialéctica y abría la discusión al juego, frente a un pensamiento que, hasta nuestros días, ha perseguido afirmar, mediante la necesidad, sus propios fundamentos.

## 2.2.2. EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN Y LA DIALÉCTICA

La discusión en Grecia parte de un modelo dialéctico y Parménides, probablemente, nos ofrezca en algunos de los pasajes de su poema los primeros indicios de lo que supondría esta cuna para la racionalidad occidental. Recordemos por ejemplo que, según la lectura que nos daba Colli en *La naturaleza ama esconderte*, nos encontrábamos en los fragmentos B6 y B8 ante un planteamiento discursivo que nos acercaba a la forma de una demostración. De esta manera nuestro autor interpretaba B6, 1-2 a modo de un silogismo: «es necesario decir y pensar que lo que es es» (conclusión); «pues es posible que sea» (1º premisa), «mientras que la nada no es posible» (2º premisa). Traducción que evitaba, de esta manera, caer en una

---

<sup>71</sup> Platón.: *Sofista*, 231 d-e; Colli, G.: *GYP*, p. 35.

<sup>72</sup> Colli considera que hay una degeneración progresiva en la dialéctica cuyo momento culminante será su transformación en erística, pero estos no serán los verdaderos protagonistas de la sofística, los considerados "sabios", sino figuras de segunda y tercera generación, justamente los recogidos en las críticas básicamente platónicas.

<sup>73</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 36

argumentación tautológica, pero también añadir un aspecto importante, y era la distinción modal que Parménides aportaba en la misma demostración. Colli convertía así el verbo *estin* de la conclusión en un "es necesario", mientras que lo traducía de forma contingente en las premisas, pasando a ser éste un "es posible". Una distinción que, coherentemente, también encontrábamos en B8 y B2, 3-5<sup>74</sup>.

Es precisamente ese trabajo filológico el que ahora nos abre, a la vez, a una interpretación lógica importante, y ya no únicamente porque en el tipo de argumentación silogística utilizada por Parménides en su poema hallaríamos los primeros indicios del empleo del principio de contradicción<sup>75</sup>, sino porque esta contradicción tendría tintes de constituir, a raíz de la traducción del italiano, como señalábamos, no sólo una de tipo cualitativa o cuantitativa, sino también modal.

Para introducirnos en la bastedad de la propuesta colliana, nada mejor que ir a buscar la síntesis lógica propuesta por Aristóteles en su *Organon*<sup>76</sup>, pero también las definiciones de algunos de sus principios que posteriormente hallaremos en la *Metafísica*. Es en la primera obra, en la parte que concierne al *De interpretatione*, que el estagirita nos da una teoría de la contradicción para los juicios asertóricos, esto es, para aquellos en los que el vínculo entre los términos del sujeto y el predicado en un enunciado se establece de forma atributiva mediante el *ύπάρχειν*, el "simple pertenecer", que modernamente expresamos mediante la copula "es"<sup>77</sup>. Así, encarando estos enunciados atributivos, Aristóteles distinguirá en el capítulo 7<sup>78</sup>, en primer lugar, un tipo de enunciados singulares ("Aristóteles es filósofo") e indefinidos ("El hombre es filósofo) respecto a otros universales ("Todo los hombres son filósofos") y particulares ("Algunos hombres son filósofos") que, en

<sup>74</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.4.6. "La distinción filológica entre el *τὸ ὅν* y *εἶναι*".

<sup>75</sup> El principio de contradicción enunciado por Aristóteles niega que se puedan atribuir a un mismo sujeto dos predicados opuestos. En el fragmento 28B8 16 DK de Parménides, tenemos: "el ser es o no es: Una cuestión que nos propone "si es... si no es...". De esta manera el razonamiento se cumple por cuanto, evidentemente, el predicado de "ser" es "es" y no puede ser "no es". Este planteamiento parmenidiano, contiene en consecuencia —según Colli— ya implícito el principio de contradicción.

<sup>76</sup> Los tratados de Lógica de Aristóteles que Colli traduciría en 1955 para Einaudi, añadiendo también una introducción y las notas (Aristóteles.: *Organon*. Torino: Einaudi), se agrupan en una colección que se conoce con el nombre de *Organon*. Listadas en el orden sistemático usual, las obras que lo componen son: *Categorías* (1), *De Interpretatione* (4), *Primeros analíticos* (5), *Segundos analíticos* (6), *Tópicos* (2) y *Refutaciones sofísticas* (3).

<sup>77</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 206. Modernamente este tipo de juicios asertóricos o apofánticos son los que serán susceptibles de verificación o falsación.

<sup>78</sup> Aristóteles.: *De interpretatione*, 16 b37-18 a12.

este último caso, utilizarían la categoría de la cantidad<sup>79</sup>. Como es sabido, estos quedan resumidos esquemáticamente en los manuales de lógica clásica como:

Enunciados singulares : a es P (afirmación), a no es P (negación).

Enunciados indefinidos : S es P (afirmación), S no es P (negación).

Universal afirmativo (A): Todo S es P: término Sujeto (S) tomado en su extensión (*cantidad*) universal; *cualidad afirmativa* (es).

Universal negativo (E) : Ningún S es P: término Sujeto (S) tomado en su extensión (*cantidad*) universal; *cualidad negativa* (no es).

Particular afirmativo (I) : Algún S es P: término Sujeto tomado en su extensión (*cantidad*) particular; *cualidad afirmativa* (es).

Particular negativo (O) : No todo S es P (Algún S no es P): término Sujeto tomado en su extensión (*cantidad*) particular, *cualidad negativa* (no es).

Es a resultas de esta tipología de los enunciados —la tradición medieval lo simbolizaría posteriormente con las letras A, E, I, O<sup>80</sup> —que Aristóteles,

---

<sup>79</sup> Tipología que, en los *Primeros analíticos*, Aristóteles preferirá formular mencionando en primer lugar al predicado y sirviéndose en este caso de expresiones tales como "P se predica de" o "P pertenece a":

Universal afirmativo : P se predica de todo S:

Universal negativo : P no se predica de ningún S:

Particular afirmativo : P se predica de algún S:

Particular negativo : P no se predica de todo S

<sup>80</sup> Las vocales que figuran entre paréntesis se introducirían en la Edad Media y serían utilizadas para referirse abreviadamente a los distintos tipos de enunciados. Así, para designar a los afirmativos se usarán las dos primeras vocales de "affirmo" y para designar a los negativos las dos vocales de "nego". Por ejemplo: un enunciado de tipo A será un universal afirmativo, uno de tipo I será un

posteriormente, podría investigar la posibilidad de la oposición implicada entre ellos. Una oposición ante la cual nos será indispensable hallar la formulación que el estagirita dará del principio de contradicción y que encontramos definido al menos de tres maneras en su *Metafísica*. Así, en *Met.*, 3, 1005 b 19-20 como una ley de tipo ontológico<sup>81</sup>:

«Es imposible que lo mismo pertenezca y no pertenezca a lo mismo a la vez y en el mismo respecto»

En segundo lugar, en *Met.*, 6, 1011 b 13-14, como una ley de tipo lógica:

«El más seguro de todos los principios es que los enunciados contradictorios no son verdaderos a la vez.»

Y finalmente, en *Met.*, 3, 1005 b 23-24, como una ley de tipo psicológico:

«Nadie puede creer que lo mismo sea y no sea [a la vez]»

Vistas éstas, parece razonable establecer que, ante una obra de carácter lógico como es el *Organon*, Aristóteles formule allí sus leyes de oposición entre enunciados haciendo uso del principio de contradicción según su formulación lógica. Estas leyes de oposición quedarán establecidas sintéticamente y en consecuencia por:

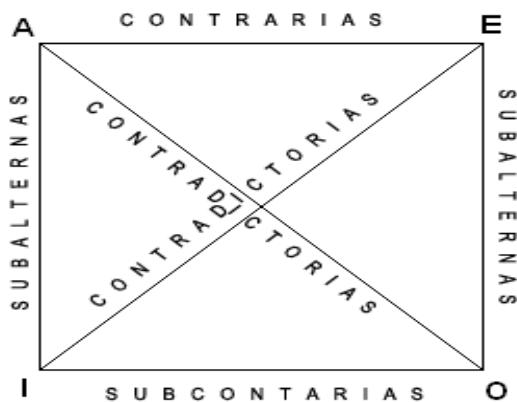
---

particular afirmativo, uno de tipo E será un universal negativo, y uno de tipo O será un particular negativo.

<sup>81</sup> Tomamos la distinción del principio de contradicción formulada por Aristóteles como ley ontológica, lógica y psicológica, de la distinción propuesta por Jan Lukasiewicz en *Sobre el principio de contradicción de Aristóteles*. Madrid: Encuentro, 2015.

- a) Asp<sup>82</sup> es verdadero si y sólo si Osp es falso (Asp y Osp son contradictorios).
- b) Esp es verdadero si y sólo si Isp es falso (Esp e Isp son contradictorios).
- c) Asp y Esp no pueden ser ambos verdaderos, pero sí ambos falsos (Asp y Esp son contrarios).
- d) Isp y Osp no pueden ser ambos falsos, pero sí ambos verdaderos (Isp y Osp son subcontrarios)<sup>83</sup>.

Estas relaciones se ilustran mediante el famoso esquema medieval por:



A partir del cual vemos como, según el principio de contradicción lógico utilizado, no es posible decir al mismo tiempo, por ejemplo, que 1) "Todo hombre es mortal" (Asp) y 2) "Algún hombre no es mortal (Osp) (pues Asp es verdadero si y sólo si Osp es falso), o tampoco a la vez que 3) "Ningún hombre es inmortal" (Esp) y 4) "Algún hombre es inmortal" (Isp) (pues Esp es verdadero, si y sólo si, Isp es falso). Pero, en todo caso, debemos observar que estas leyes están aplicadas por

<sup>82</sup> Con Asp establecemos el tipo de enunciado correspondiente (A, universal afirmativo) y los términos generales (S,P). De esta manera leemos Asp, como "Todo A es P".

<sup>83</sup> Isp y Osp son subcontrarios únicamente según terminología medieval, pues no aparece la definición de esta relación en el mismo texto aristotélico.

Aristóteles únicamente para los juicios universales y particulares, pues sólo estos podrán presentar un tipo de contradicción tanto cualitativa como cuantitativa<sup>84</sup>.

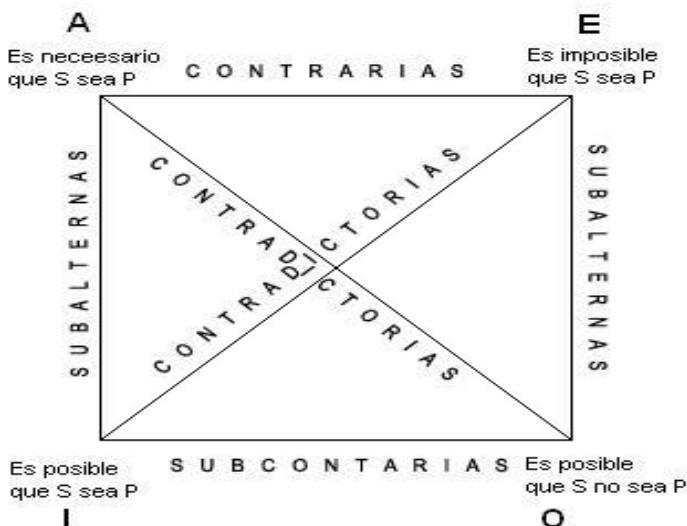
En conclusión, en *De interpretatione*, partiendo del principio de contradicción lógico expuesto en la *Metafísica*, Aristóteles nos ofrece una teoría de la oposición que vemos que incumbe a los juicios expuestos en términos cuantitativos ("Algunos", "Todos), cualitativos ("es", "no es") y asertóricos (formulados utilizando "es", o "pertenece a"). Tipología, principios, y leyes que, sin embargo, no recogerán la problemática abierta que nos plantea Colli con la traducción de sus fragmentos de Parménides en *La naturaleza ama esconderte*. Es de notar que allí el italiano añadía otro tipo de distinción en su traducción, la modal. Y ésta sutileza era la que le permitía distinguir, entonces, una doble posibilidad para comprender el *estin*, "es". Por una parte podía significar "es necesario", por otra, "es posible". Pero precisamente esta doble vía para interpretar la predicación es la que también, ahora, nos posibilita abrir un tipo de contradicción distinta a la tratada hasta el momento en nuestro esquema lógico formal aristotélico. Efectivamente, según la traducción que nos facilita Colli de los fragmentos de Parménides, también presentarían allí una contradicción dos juicios tales como, 1) "Todos los hombres son necesariamente mortales" y 2) "Algunos hombres es posible que no sean mortales".

Que este tipo de contradicciones eran conocidas por Aristóteles lo podemos comprobar acercándonos a sus *Analíticos Primeros*, donde, más allá del tratamiento del silogismo asertórico, pasa a considerar la silogística modal. Podemos extraer a partir de la lectura, y no sin cierta dificultad, un esquema que presentaría esta nueva teoría de la oposición modal<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> En los juicios contradictorios, según las leyes de oposición aristotélica, son contradictorias tanto la cantidad como la cualidad; así "Ningún A es B" (Juicio universal negativo= Eab) es contradictorio con "Algún A es B" (Juicio particular afirmativo= Iab) y "A es B" (Juicio universal afirmativo = Asp) es contradictorio con "Algún A no es B" (Juicio particular negativo, Oab). Evidentemente, para un juicio de tipo singular, por ejemplo: "a es B" ( "Aristóteles es filósofo"), sólo podremos hallar una contradicción de tipo cualitativa: "a no es B" ("Aristóteles no es filósofo").

<sup>85</sup> En cuanto a la modalidad, Cfr. Aristóteles.: *De interpretatione*, cap.12-13; 21a34-23a25.



Es respecto a la lógica encontrada en los *Analíticos primeros* que Colli dirá en su curso sobre Parménides del año 66-67:

«El hecho es que no alcanzamos a captar la teoría de la contradicción modal. En Aristóteles están los fundamentos de la silogística modal; define lo necesario y lo contingente. Pero intervienen nuevas reglas para la conversión y la contradicción (que son precisamente las que no logramos definir)»<sup>86</sup>

En efecto, la demostración silogística debe cambiar sus esquemas cuando, más allá de vérselas con proposiciones de tipo asertórico o apofántico, pasa a observar el funcionamiento de los juicios teniendo en cuenta su distinción modal. Un cambio de registro que permitirá incluso la escisión de la lógica en nuestros días, dividida ésta entre una lógica matemática predisposta a tratar únicamente con proposiciones necesarias, y una modal<sup>87</sup> que ampliaría la problemática, dispuesta a lidiar también

<sup>86</sup> Colli, G.: GYP, p. 206.

<sup>87</sup> Al respecto, una lógica clásica es un sistema lógico que admite sólo dos valores de verdad para sus enunciados. En la lógica bivalente, una proposición solo puede ser en consecuencia, verdadera o falsa, y no existen valores intermedios de verdad. Por su parte, la lógica modal, es un sistema

con lo ἐνδεχόμενον, ("contingente"), y que Aristóteles acabará ya identificando en sus *Analíticos primeros* con lo δυνατόν (" posible")<sup>88</sup>.

Colli, sobre el fondo de su exposición sobre Parménides y ante sus alumnos de la universidad de Pisa, nos plantea una pregunta: ¿cuándo Parménides en su fragmento 8 nos hace elegir entre *estin* —*no estin*, se refiere de este modo a una antítesis de tipo asertórica o modal? Es decir: ¿nos desafía a una pregunta dialéctica que nos plantea únicamente la elección entre un "es" o "no-es", o bien nos está proponiendo con ella también el dilema entre un "es posible" o "no es posible"? Si dirigimos nuestra mirada al punto histórico en que se encuentra Aristóteles, éste, efectivamente, nos define lo necesario como "lo que no es contingente", y lo contingente como "lo que no es necesario", demostrándonos con ello que ya es capaz de fijar este tipo de distinción modal. Ahora bien, ¿era consciente de esta separación Parménides, y más importante, la utilizaba cuando escribía su poema?

Por su parte nuestro autor lo tiene claro: el de Elea ya es consciente implícitamente de este aspecto modal<sup>89</sup>, a la vez que utiliza el principio de contradicción en sus argumentos. Aunque, al final, nos demuestre que teme sus consecuencias y quizás por ello lo rechace, lo bloquee, lo prohíba. Lo logrará, en efecto, excluyendo el *no-estin*, aunque sin él, ya no será posible la discusión, la negación en el terreno de la indagación.

Volviendo al fragmento 6, Colli dice:

---

formal que intenta capturar el comportamiento deductivo de algún tipo de operadores modales. Estos operadores modales son vistos como indicadores de la fuerza de aseveración del mismo juicio. Así, en un sentido restringido, una lógica modal sería un sistema formal que intentaría capturar el comportamiento deductivo de las expresiones «es necesario que» y «es posible que».

<sup>88</sup> Tampoco Colli piensa que "lo posible" amplíe la esfera de la modalidad respecto a lo contingente, como demostrará en *Filosofía de la expresión*: «Si se pretende por ejemplo distinguir lo posible de lo contingente, diciendo que algo que "es necesario que sea", se deberá afirmar en consecuencia: "es posible que sea" (mientras que no se puede afirmar "es contingente que sea"); en tal caso, ¿de este algo habrá que decir: "es posible que no sea", o bien: "no es posible que no sea? En el primer caso tendremos una conclusión absurda: de "es necesario que sea" derivará "es posible que no sea"; en el segundo caso, si de "es necesario que sea" se sigue "es posible que sea", y si de "es posible que sea" se sigue "no es posible que no sea", no se podrá en modo alguno distinguir lo posible de lo necesario: No queda pues sino entender el significado e "posible" como idéntico al de "contingente": entonces de "es necesario que sea" ya no derivará "es posible que sea"» (Colli, G.: *FE*, p.132).

<sup>89</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 206.

«... [en época de Parménides] estamos en el ámbito de un conocimiento mediante el *noos*, que no es conocimiento discursivo. Pero el texto griego [B6, 1-2] dice precisamente *λέγειν τε νοεῖν τ(ε)*, "decir y pensar" (que el ser es): pensar en tanto que es el *noos*, pero *legein*, "decir", supone la facultad discursiva del hablar. El paso del "es posible" que sea al "decir que es" está mediado por, "es necesario..."»

"Lo que es", ese *τὸ ὅν* que Colli nos permitía intuir mediante esa facultad mística que era el *noos* (el pensamiento intuitivo), sólo puede ser catalogado por Parménides como un "es posible". Pero esta intuición producirá "un silencio místico" que el *legein*, la expresión política, no podrá permitir. El eleático decidirá entonces seguir hablando, pero lo hará a partir de la conclusión del sistema dialéctico de demostración que él mismo habrá madurado: "lo que es" es posible que sea, mientras que "lo que no es" no es posible que sea —y añadirá—, por tanto, lo primero "es necesario que sea".

La decisión, como vemos, es unilateral, su astucia de tipo político, y con ella Parménides asume un puesto de legislador en la historia de la filosofía que Colli merecidamente le otorga. Así, una vez elegido el concepto de Ser —surgido de la ambivalencia modal—, lo impone como necesario, bloqueando la posibilidad de la negación y su consiguiente discurso.

Parménides, en definitiva, juega aún en el terreno de una especulación modal según Colli, pero teme que esta astucia aplicada al terreno político pueda convertirse en una teoría general del logos. El motivo: porque esta racionalidad que usa el sabio está basada en una antítesis, y esta antítesis

«...no debe aplicarse a un objeto, en tanto que todo objeto lleva consigo una cualidad, y si siguiéramos este camino, llegaríamos a resultados absurdos, como Zenón, que de cada objeto demuestra que es y que no es.»<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 210.

Pero llegar a este absurdo que dice que cualquier objeto teórico "si es, no es" y "si no es, es" es precisamente seguir la vía bloqueada por Parménides. Una camino que pondrá entre las cuerdas a la que años más tarde Colli denominará la primera parte de la Ley cualitativa y su corolario; debatida mediante su Ley general de la deducción, como veremos en la tercera parte de nuestro trabajo<sup>91</sup>.

### 2.2.3. ZENÓN SIGUE LA VÍA PROHIBIDA DEL MAESTRO

El peligro de convertir una simple teoría agonística, basada en el arte de la dialéctica, en toda una teoría general del logos, también fue advertido por Aristóteles, y quizás por este motivo se dedicó a combatir las aporías que le habían llegado de Zenón. Por su parte, Platón —según Colli— sólo habría visto como una ayuda inestimable para Parménides este tipo de argumentos antinómicos desarrollados por el sofista, y que habrían sido utilizados, según el mismo, para atacar aquellas posiciones que contradecían la unidad predicada por el de Elea y proclamaban la multiplicidad. Esta última posición platónica se desprendería de uno de los pocos fragmentos que conservamos referidos a Zenón<sup>92</sup> y que es recogido en su diálogo el *Parménides*:

«Cuando acabó de escuchar, Sócrates pidió que se le releyera la primera hipótesis del primer *logos*, y una vez acabada la lectura dijo: 'Lo que quieras decir, Zenón, ¿es que si los seres son muchos, los muchos deben ser iguales y no iguales al mismo tiempo y que esto es imposible, dado que no puede ser que los que no

<sup>91</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.4.10. "Aristóteles como dogmático".

<sup>92</sup> La información que tenemos sobre Zenón proviene básicamente de tres fuentes: las noticias sobre el presocrático que nos da Aristóteles en su *Física*; los fragmentos auténticos que no suman más de 5; y la aparición del personaje en el propio diálogo de Platón, el *Parménides*. Por otro lado, se conservan noticias de los comentadores de Aristóteles. A destacar especialmente el *Comentario a la Física de Aristóteles*, en el que se discute sobre algunas aportaciones zenonianas (Diels,H.: *Simplicius, in Aristotelis Physicorum libros quattuor Commentaria*, Berlín, 1982).

son iguales sean iguales, y los iguales no iguales? ¿No es esto lo que quieres decir?'. 'Sí', respondió Zenón, 'eso es'. 'Si es imposible que los que no son iguales sean iguales y los iguales no iguales, entonces es también imposible que existan los muchos, porque si existieran se someterían a condiciones imposibles. Así pues, tus *logoi* no buscan sino sostener terminantemente, en contra de lo que dice la opinión común, que los muchos no existen; y piensas que esto lo demuestra cada uno de tus *logoi*, convencido de que has presentado tantas pruebas de la inexistencia de los muchos cuantos son los *logoi* que has escrito. ¿Es esto lo que quieres decir o no lo he entendido bien?'. 'No, no', dijo Zenón, 'has comprendido muy bien la intención general del libro.»<sup>93</sup>

Independientemente de las distintas opiniones de los estudiosos acerca de la forma o plan de este libro de Zenón que se insinúa al final del fragmento<sup>94</sup>, lo que nos queda claro respecto al mensaje que este último nos transmite es que esta supuesta defensa de la unidad, por parte del eleata, sería ejercida mediante la utilización de unos *logoi*. Un término que bajo el contexto de la época platónica Colli traducirá para sus alumnos del curso de 1964-1964 como "argumentación"<sup>95</sup>. Nos encontraríamos en consecuencia —según el mismo—y aún en el siglo IV-V a. C, al final de la evolución de un término que provendría del ámbito dialéctico. Un logos que, en este caso, deberíamos entender como un argumento utilizado en una discusión entre dos personas que debatirían sobre un objeto de controversia.

---

<sup>93</sup> Platón.: *Parménides*, 127d-128a; en Colli, G.: *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Milano: Adelphi Edizione, 1998. Traducción de Miguel Morey en Colli, G.: *Zenón de Elea. Lecciones 1964-1965*. México D.F: Sexto Piso editorial, 2006, pp. 41-42, en adelante ZE.

<sup>94</sup> La forma del libro referido en el fragmento platónico y escrito por Zenón podría ser en primer lugar una colección de *logoi*, cada uno de los cuales atacaría explícitamente la pluralidad de entes como apunta Platón. Por otro lado también los estudiosos apuntan que podría existir un segundo libro que incluyese a parte las paradojas del movimiento recogidas por Aristóteles, o que estas también formaran parte de un solo tratado donde todos sus argumentos fueran antinomias explícitas de esta pluralidad.

<sup>95</sup> Colli, G.: ZE, p. 42.

Más escéptico se mostraría el italiano, a lo largo de sus lecciones dictadas en Pisa, a la hora de determinar en qué consistiría exactamente esta argumentación. Pues, como vemos, Platón sólo nos ofrece de ella, y como punto de partida, una hipótesis que dice: "Si los seres son muchos". Una hipótesis a partir de la cual se tendría que deducir una conclusión absurda: "Los muchos son iguales y no iguales al mismo tiempo", pero a la cual llegamos sin conocer los sucesivos pasos. Es cierto, a pesar de ello, que aún desposeyendo el grueso de la argumentación, sí que entrevemos que tal recurso a la absurdidad partiría de la contradicción que mostraría finalmente la misma hipótesis aceptada, cosa que nos demostraría, ya en sí, el dominio del principio de contradicción por parte de Zenón. Como habíamos visto, según definición aristotélica, éste negaba precisamente que dos enunciados contradictorios pudiesen ser a la vez verdaderos, algo con lo cual parece ya jugar Zenón, pero implantando también una innovación personal más sutil: para demostrar la tesis que quiere defender, según Platón la de la unidad del ser, sin embargo parece dar como verdadera antes su proposición contradictoria (la de la multiplicidad del ser), para a continuación, y después de concluir posiciones antinómicas para ésta, probar indirectamente la que quiere defender. Colli nos propone de esta manera en sus clases que Zenón sería, efectivamente, el primero de los presocráticos en utilizar este tipo de razonamientos por el absurdo, pero, aún más, haciéndolo quizás de un modo sistemático que nos permitiría abrir una pregunta: ¿no resultará en el fondo está conclusión absurda independientemente de la hipótesis que se haya elegido? Es esta sugerencia la que nos alerta ante la lectura de la continuación del fragmento;

«Parménides, había dicho Sócrates 'veo que Zenón, aquí presente, quiere estar unido a ti no sólo por la amistad, sino también por la obra. En cierto modo, ha escrito las mismas cosas que has escrito tú, pero con algunos cambios, suficientes para hacernos pensar que ha dicho otra cosa diferente. Tú, en tu poema dices que el todo es uno y lo defiendes con muchas y bellas pruebas; Zenón por su parte afirma que los muchos no existen y también él ofrece una serie de pruebas de gran peso. Por eso, cuando Parménides defiende la

existencia del uno, y Zenón a su vez la inexistencia de los muchos, y los dos hablan de modo que parece que no han dicho lo mismo pero diciendo en realidad más o menos lo mismo, me parece por eso que habéis enunciado vuestras proposiciones de modo que se nos escapen al resto de los presentes'. Zenón respondió: 'De acuerdo, Sócrates, pero no has comprendido del todo la verdadera intención de mi libro. Sin embargo vas tras los discursos, rastreando y persiguiendo como hacen las perras lacedemonias. En primer lugar, se te ha escapado que en absoluto mi libro ha sido escrito con el propósito que le atribuyes, escondiéndose a los hombres y presentándose como un gran logro. Con lo que dices no te acercas a nada esencial: en verdad este libro mío quiere ser en cierto modo una ayuda a la doctrina de Parménides, contra quienes tratan de ridiculizarla diciendo que de la tesis de la existencia del uno se siguen muchas consecuencias ridículas y contradictorias. Así, mi libro quiere refutar a quienes afirman la existencia de los muchos y devolverles el golpe, y más aún, busca demostrar que de su hipótesis de la existencia de los muchos se siguen consecuencias todavía más ridículas que las de la tesis de que el uno existe, si se investiga en profundidad.»<sup>96</sup>

Donde es indudable que topamos de nuevo con el interés de Platón por defender esta supuesta relación de discipulado entre Parménides y Zenón, y que incluso tiende a presentar como una copia elaborada de la misma doctrina... Aunque también, a raíz de la pregunta sugerida anteriormente, se nos ilumina en el diálogo un matiz que nos da el personaje de Zenón. Éste se empeña en dejar claro ante Sócrates que esta argumentación, en apoyo a Parménides, también «busca demostrar que de [las] hipótesis de la existencia de los muchos se siguen consecuencias todavía más ridículas que las de la tesis de que el uno existe, si se investiga en profundidad». Sentencia que, haciendo hincapié en su "todavía más ridículas", nos sirve para profundizar en la consistencia de la absurdidad que señalábamos; la ayuda brindada por Zenón quizás no consistiera en llegar a establecer en el fondo la doctrina verdadera, por mucho que la defendiera, sino que fuera sólo utilizada para mostrar

---

<sup>96</sup> Platón.: *Parménides*, 128 a-e; ZE, pp. 50-51.

que la doctrina de los adversarios era aun más criticable<sup>97</sup>. A tenor de la sugerido por Colli es posible, por consiguiente, que no fuera Zenón el verdadero inventor de la dialéctica, sino que su desarrollo hubiera partido de la alternativa presentada ya anteriormente por Parménides. Recordemos que cuando éste último respondía a su propia interrogación, "¿Es o no es?", su contribución no tenía otro objetivo que finiquitar una alternativa que se presentaba como destructiva. Es por ello que ahora Zenón puede ser presentado como una ayuda insospechada para su antecesor y que esta parte de una desobediencia.

Colli dibuja ante sus alumnos a un Zenón discípulo, suficientemente atrevido para seguir la vía de la negación vetada por Parménides e incluso empeñado en utilizarla para ayudarlo. Aunque a la vez, con la firme intención de aplicarla finalmente para defender algo más que un postulado concreto. La intención de Zenón —según Colli— será entonces, más que cerrar esa discusión que incomodaba al maestro de los eleáticos, proseguir con ella hasta sus consecuencias más extremas; querrá en el fondo generalizarla, convertirla en una teoría general del logos. Zenón es ya, por todo ello, el perfecto interrogador para nuestro autor.

No hace falta tirar mucho del hilo para intuir el peligro que este proyecto representa, más si esta teorización ha de convivir en época platónica con una disciplina que ya apunta a la finalidad de transmitir unos conocimientos; si cualquier creencia, cualquier convicción o racionalidad constructiva se puede demostrar como ilusoria mediante su absurdidad, a la vez cualquier proposición científica resultará inconsistente. Por eso, si la destructibilidad dialéctica que aporta Zenón, ciertamente, alcanza este grado de abstracción propuesto por nuestro autor, también es cierto que esta debería convertirse en un nihilismo teórico.

#### 2.2.4. LA DICOTOMÍA Y LA UNIDAD

Pero no son los fragmentos de Platón los que nos han de proporcionar la claridad sobre la aportación de Zenón a esta posible teoría de la discusión, más bien

---

<sup>97</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 54.

creemos que haría falta adentrarse en los de Aristóteles para sacar el máximo partido al funcionamiento de ese *logos* en el que hasta el momento sólo nos hemos detenido para interpretarlo como un argumento en contra de la multiplicidad. Es lo que hace Colli durante su curso universitario dedicado a Zenón, donde se detiene especialmente en aquellos fragmentos aristotélicos que versan sobre el logos de la dicotomía. En la *Física*, lo vemos enunciado por primera vez en 187a.

«Algunos concederán algo a ambas argumentaciones: a la que todas las cosas son uno (si el ser tiene un solo significado), le concederán la existencia del no-ser; a la de la dicotomía le concederán la admisión de magnitudes indivisibles.»<sup>98</sup>

Y es que es en esta segunda argumentación del fragmento, concretamente, donde quiere hallar Colli la huella de Zenón. Aunque también podamos objetar que en ningún lugar de la obra del estagirita sea ésta atribuida al de Elea. Sí queda más clara, de todas maneras, esta atribución por parte de los comentadores aristotélicos, donde Simplicio, refiriéndose a Alejandro de Afrodisea, por ejemplo, comenta:

«Alejandro dice que la segunda argumentación, la de la dicotomía, es de Zenón, que sostiene que, si el ser tiene extensión yes divisible, entonces es múltiple y no uno, y con esta prueba demuestra que el uno no es real ... A esta argumentación de la dicotomía, dice [Alejandro], le hizo concesiones Jenócrates de Calcedonia, admitiendo que todo lo que es divisible es múltiple (es evidente que la parte es diferente del todo)... pero existen según él líneas indivisibles de las que no se ajusta a la verdad decir que son múltiples.»<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Aristóteles.: *Física*, 187a; Colli, G.: *ZE*, p. 62.

<sup>99</sup> Diels,H.: *Simplicius, in Aristotelis Physicorum libros quattuor Commentaria* cit., f. 138,3; Colli, G.: *ZE*, p. 63.

Así, de la mano de dos notorios comentadores aristotélicos, parece que este argumento de la dicotomía era usado como un pronunciamiento en contra la unidad del ser. En principio, si el ser es cantidad —proclamaba— es divisible, y entonces ya no puede ser uno<sup>100</sup>. Aunque también parecería añadir algo más; y es que, bajo la formulación de esta argumentación, también se podía concluir que el uno no era real— al menos según lo dicho por Alejandro de Afrodisea—. Para entender las consecuencias de esta posible relación, Colli añade en sus clases al testimonio de Eudemo de Rodas, reportado también por Simplicio:

«Se dice que Zenón afirmaba que si alguien supiera demostrarle la naturaleza del uno, sería capaz de explicar el mundo real.»<sup>101</sup>

Testimonio que parece confirmar que el argumento de la dicotomía se consolidaba, de este modo, no sólo como un ataque a la unidad —como ya habíamos subrayado—, sino también como uno a la multiplicidad basado, esta vez, en la imposibilidad de definir la unidad. Podemos intentar sintetizar la metodología de esta argumentación brevemente. En primer lugar, se debería partir de que toda multiplicidad suponía una cantidad (extensible). No obstante, si el ser era múltiple, también en consecuencia sería divisible en una serie de partes. A la pregunta de cuantas; se tendría que contestar según la ambición de la razón, la cual podría contestar, a resultas: infinitas. Respuesta que no nos permitiría determinar la extensión de la unidad que sería, en consecuencia, infinitamente pequeña. Pero siendo esto así, ¿cómo podríamos definir a partir de ésta unidad lo múltiple?

Es a tenor de este desarrollo argumental que podría tomar fuerza la sentencia de Eudemo que nos propone Colli, ya que es verdad que, en caso de ser capaces de definir esta mínima unidad, también seríamos capaces de explicar a través de ella el complejo mundo real<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 64.

<sup>101</sup> Diels, H.: *Simplicius, in Aristotelis Physicorum libros quattuor Commentaria cit.*, f. 7; Colli, G.: *ZE*, p. 64.

<sup>102</sup> Según Colli se debe tener presente que, en principio, tanto Platón como Aristóteles mantenían la preeminencia del concepto de ser sobre el de uno, pero que esa distinción pasaría poco a poco a convertirse en una dependencia estrecha. Así, en el *Parménides* de Platón —anteriormente

Si nuestro autor no va equivocado en el contenido de sus cursos sobre Zenón, el logos de la dicotomía, que es obra del mismo presocrático, presentaría de esta suerte una crítica a la pluralidad, pero, del mismo modo, también una a esa unidad que en principio tendría que defender, según Platón. Una antítesis que situaría al Ser en una encrucijada, ya que éste sería demostrable o indemostrable en sus dos predicados contradictorios (es unidad, es multiplicidad), cosa que lo convertiría a la vez en un objeto absurdo. Únicamente visto desde la posibilidad de desarrollar esta contradicción de tipo cualitativa (es y no es a la vez) —peligro ya advertido según Colli por Parménides— tomaría sentido ese "concederán" que utilizaba Aristóteles en su fragmento 187 de la *Física*. Si volvemos a él, vemos que quizás eran esos "algunos" los que, asumida ya esta aporía zenoniana, se veían obligados entonces a "conceder" la existencia de magnitudes indivisibles para salvar algún tipo de conocimiento. Y entre esos "algunos" resuenan nombres como los de Euclides que, otorgando al punto su posibilidad de ser, quizás también salvaguardó de este modo la posibilidad de una ciencia geométrica. Este punto indivisible, por supuesto, suponía un escudo contra la aporía de Zenón, aunque no la resolvía.

## **2.2.5. EL PUNTO INMATERIAL, UNA CONCESIÓN MÁS ALLÁ DE SU *GHENOS***

De hecho, siempre que se conciba el punto como una cantidad extensa seguirá teniendo éste el atributo de la divisibilidad y el argumento dicotómico de Zenón parecerá, en este caso, difícil de refutar. Probablemente por ello, según Colli, los mismos atomistas como Demócrito deberían haber surgido históricamente en tanto movimiento de reacción ante la dificultad planteada por Zenón y proclamando con su punto indivisible, y bien real, un postulado para salvar la

---

comentado en uno de sus fragmentos— la diferencia entre ser y uno es difícil de detectar, al igual que pasa en las obras lógicas de Aristóteles, donde devienen prácticamente sinónimos (Cfr. Colli, G.: *ZE*, p. 65)

posibilidad del ser y su propio conocimiento<sup>103</sup>. No era una cuestión menor ésta, pues esta dicotomía, llevada hasta el límite, bien podría comportar incluso afirmaciones como la recogida por Simplicio, que llegó a decir que "Zenón afirma que el punto no existe"<sup>104</sup>.

Pero a pesar de todo, parece ser que si Zenón podía cuestionar la existencia del punto era porque, evidentemente, éste se presentaba como un indivisible y con ello, como un imposible en cuanto no tenía magnitud. Al respecto Aristóteles afinaría la problemática en su *Metafísica*:

«Además, si lo uno en sí es indivisible, según el principio de Zenón, no existiría. En realidad, niega que tenga existencia aquello que ni sumado ni restado vuelve mayor o menor, en cuanto que evidentemente para él el ser tiene extensión. Ahora bien, si tiene extensión es corpóreo: y lo que es corpóreo existe en todas las dimensiones. En cambio las otras cosas, si se unen de un modo pueden aumentar; y si se unen de otro no: como la superficie y la línea; en cambio, el punto geométrico y la unidad de ningún modo.»<sup>105</sup>

Y tiene razón Aristóteles, en cuanto que Zenón se limita únicamente al campo de la corporeidad para terminar proclamando la inexistencia del uno — cosa que, por otro lado, preocupa especialmente al estagirita—; más cuando esta unidad (el número Uno) hemos de recordar que ya se había tendido a asociar en la época con el Ser<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 66.

<sup>104</sup> Diels, H.: *Simplicius, in Aristotelis Physicorum libros quattuor Commentaria* cit. Berlín, f 97, 13.

<sup>105</sup> Aristóteles.: *Metafísica*, 1001, b7; Colli, G.: *ZE*, p. 79.

<sup>106</sup> La polémica abierta sobre si el ser del número tiene substancia, o no la tiene, atañe a la discusión mantenida entre Aristóteles, por un lado, y los pitagóricos y Platón, por otro. Parece que, según el primero, el número no tendría substancia, pasando a configurar también, en consecuencia, su visión particular sobre el concepto de ser. Al respecto, Colli defiende de este modo la posición de los estudiosos que afirman que este ser para Aristóteles, o sea, lo uno, "lo que es en sí", no existiría, en el sentido de que sería un predicado puro, frente a los que defenderían que el ser tendría un valor substancial. En este sentido defendido por el italiano el ser y la unidad se identificarían, pasando a ser los términos esos a los que no se podría atribuir ningún otro predicado que a ellos mismos. Colli dice en *ZE*, p. 73: « si el "ser" es la categoría más comprensiva, y tiene además sustancialidad, los

Aunque también tendríamos que reconocer que, quizás, esta crítica aristotélica no sea del todo lícita si tomamos a Zenón como a alguien que, a ojos de Collí, únicamente ha asumido una hipótesis que bien podría ser otra, y que, en este caso concreto, parte de la suposición de que "si el ser es corpóreo", entonces "el ser no existe".

Por su parte, y ante esta dificultad, Aristóteles en su *Metafísica* nos propone, a modo teórico, un punto no material, matemático, geométrico y por tanto inextenso e indivisible que supere la problemática contemplada en la argumentación zenoniana. Ahora bien, ante la solución propuesta surge una pregunta inevitable y por cierto muy aristotélica, ¿a qué tipo de disciplina tendría que pertenecer entonces esta entidad inextensa? Al respecto Collí aclara,

«El *ghenos* [lo que caracteriza a...] de la geometría es precisamente la "magnitud": la geometría es la ciencia de la extensión pura. Aristóteles colocando el punto en la base de la geometría, pone una *arché* particular de esta ciencia fuera de *su benos* mismo, porque está obligado a poner el punto geométrico inextenso, fuera de la "extensión".»<sup>107</sup>

La geometría presenta, en consecuencia y como fundamento, un punto inextenso, y es esta incongruencia matemática la que se arrastrará cuando encaremos la problemática física desde las aporías de Zenón.

---

defensores de la primera tesis [la que afirma el valor substancial del ser] están obligados a atribuir también una sustancialidad a las demás categorías. Mientras que para Aristóteles las categorías no son otra cosa sino "predicados" y basta».

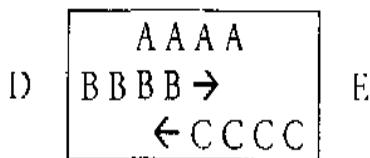
<sup>107</sup> Collí, G.: *ZE.*, p. 82.

## 2.2.6. APORÍA DE LA DICOTOMÍA

Las aporías o paradojas del movimiento son presentadas por el mismo Aristóteles, cosa que nos hace pensar que en su época ya habían obtenido una notoriedad considerable. Y, con todo, hay dudas sobre su procedencia, concluyendo Colli que de las cuatro que conocemos, y según el orden habitual en que son expuestas, las tres primeras constituirían argumentos fuertes cualitativamente, mientras que la del Estadio<sup>108</sup>—al menos de la manera en que la presenta el estagirita— podría ser considerada como un argumento débil y por tanto, incluso recogida por parte de Aristóteles de la segunda sofística<sup>109</sup>. Todas, sin embargo, las intentará resolver Aristóteles por el apremio de ponerse en duda con éstas, ya no sólo la realidad de la unidad del ser, sino la posibilidad de explicar el mismo

<sup>108</sup> Colli hace referencia a la primera aporía del movimiento como la de la dicotomía; a la segunda como la de Aquiles; a la tercera como la de la flecha; y a la cuarta como la del Estadio.

<sup>109</sup> El argumento de las filas en movimiento, o al que Colli llama el del Estadio, se puede esquematizar a partir del diagrama que nos ofreció Alejandro en Simplicio.: *Fís. 1016, 14* y que adjuntamos de Colli, G: Ze, pp. 130-131. Se parte de:



Donde A son cuerpos en reposo; B, cuerpos que se mueven desde D en dirección a E; C, cuerpos que se mueven desde E en dirección a D. Mientras que D es el punto de partida y E la meta del estadio. Al final de tal movimiento por parte de los B y los C tendremos:



En consecuencia, el primer B vemos que ha sobrepasado a todos los C, mientras que, por otro lado, sólo ha superado a la mitad de los A. Aristóteles nos comenta entonces que [Zenón] «Cree que, en este caso, la mitad del tiempo es igual al doble del mismo...» y que «El error de su razonamiento radica en creer que el cuerpo en movimiento emplea el mismo tiempo en pasar, a la misma velocidad, a un cuerpo móvil que a un cuerpo del mismo tamaño en reposo; y esto es falso» (Aristóteles.: *Física*, 239, b33). También cree Colli que, en este caso, es capaz de resolver la aporía el estagirita, aunque dice «El argumento es de una banalidad, que deja perplejo. Considerando luego la dificultad para establecer la posición inicial del movimiento ("de la mitad", etc.), cabe la duda de que la explicación que hemos dado —y que prácticamente es la universal, y ya es la de Simplicio— sea la justa: tal vez el argumento nos resulta tan banal por defecto del conocimiento que tenemos de él» (Colli, G.: ZE., p. 131).

movimiento de un modo racional. Es en su *Física* que Aristóteles resumirá la primera de estas aporías:

«Cuatro son los argumentos de Zenón en torno al cambio que presentan dificultades a quien quiera resolverlos: el primero es el que afirma la imposibilidad del movimiento, en cuanto lo que está en movimiento debe alcanzar la mitad de la distancia antes de llegar al final, y de esto hemos hablado ya en lo que precede.»<sup>110</sup>

Y donde podemos destacar, para empezar, que esta aporía es presentada, sino menos, de un modo sintético por Aristóteles. Así, se hace difícil determinar incluso a partir de ella si este "lo que está en movimiento" (o sea un móvil o corredor) se estaría proponiendo la misión del alcanzar el punto medio del recorrido restante una vez cruzado el punto medio del recorrido total, o más bien el punto medio ya antes de alcanzar el punto medio del recorrido total<sup>111</sup>. Esta intención debemos destacar que no supone un mero detalle, ya que la segunda interpretación impugnaría no ya únicamente la imposibilidad del movimiento que supondría llegar a la meta, sino la mera posibilidad de iniciarla. A tenor de esto, y para observar las consecuencias, parece ser que los antiguos prefirieron esta última lectura, utilizándola como una apología puesta al servicio de las doctrinas parmenidianas sobre la inmovilidad del ser. Mientras que, aceptando la primera interpretación, se aceptaría de esta manera la misma puesta en marcha del corredor, pero poniendo por bandera la simple incapacidad de la razón humana para explicar razonablemente aquello que los sentidos le ofrecen, o sea que el corredor, aunque moviéndose, no llega nunca a la meta.

---

<sup>110</sup> Aristóteles.: *Física*, 239 B9; Colli, G.: *ZE*, p. 100

<sup>111</sup> Kirk, G.S; Raven, J.E y Shofield, S.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 1983, p. 387. Visto de la primera manera entendemos que el móvil o corredor inicia el movimiento pero no llega jamás a la meta ya que, dada la longitud del estadio AB y partiendo de A, el móvil para llegar a B pasará antes por C (el punto medio entre A y B), pero una vez cruzada esta mitad del recorrido total deberá pasar antes por la mitad del recorrido que va de C a B y así sucesivamente. Por otro lado, entendido de la segunda manera, el móvil o corredor antes de llegar a B debería pasar antes por la mitad del recorrido (C), pero antes de llegar a C por la mitad del recorrido que iría de A a C (D) y así sucesivamente, impidiéndole esta interpretación ni tan siquiera el inicio de su movimiento en A.

Visto por Colli, en este caso, la cuestión de fondo puesta sobre la mesa por Zenón seguiría siendo "la cantidad"; una extensión «que la razón estaría obligada a considerar como infinitamente divisible por naturaleza, mientras que los sentidos nos la mostrarían finita»<sup>112</sup>. Esta es la razón fundamental por la cual Colli cree que Zenón con su aporía no estaría impugnando verdaderamente la posibilidad misma del movimiento, sino la posibilidad de su racionalización. El dilema concreto, en definitiva, es que si bien cada uno de nosotros podemos comprobar mediante los sentidos o la experiencia que un espacio determinado, finito, se puede recorrer de un modo efectivo, real, la razón, por su lado, encuentra dificultades para encontrar una explicación a este hecho.

Si tuviéramos que analizar la causa para estas dificultades racionales, probablemente nos toparíamos con conceptos como el de infinito, el cual Zenón fue el primero en utilizar para ponernos ante un serio rompecabezas. Este último, en el caso de la primera aporía, se podría resumir de la siguiente manera:

- (1) Para alcanzar la meta, el corredor o móvil debe alcanzar infinitos puntos ordenados en la sucesión  $1/2, 1/4, 1/8\dots$
- (2) Es imposible alcanzar infinitos puntos en un tiempo finito.
- (3) Por tanto, aunque se mueva, no podrá alcanzar la meta.

Y será el mismo Aristóteles el que, contrariado ante este entresijo, nos ofrezca una primera solución en su *Física*.

«En consecuencia, el argumento de Zenón asume como base algo que es un error, suponer que en un tiempo finito no se pueden recorrer o tocar sucesivamente una tras otra infinitas posiciones en el espacio. En realidad, tanto la longitud como el tiempo y en general todo continuo son llamados infinitos en dos acepciones, infinitos por la división, o por los extremos. De los infinitos según la cantidad no es posible ciertamente tocar los diferentes puntos en un tiempo finito,

---

<sup>112</sup> Kirk, G.S; Raven, J.E y Shofield, S.: *Los filósofos presocráticos* cit., p. 387.

pero en cambio es posible para los infinitos —según la división, en la medida en que también el tiempo es infinito según el mismo modo. Es así que se recorre lo infinito en un tiempo infinito y no en uno finito, y se tocan las infinitas posiciones en el espacio en momentos temporales infinitos y no en momentos finitos.»<sup>113</sup>

Aunque posteriormente se dé cuenta de que la solución que nos ha ofrecido —y que consistía básicamente en rechazar (2) argumentando que un tiempo finito es infinitamente divisible y que, precisamente por ello, es suficiente para que el corredor recorra una distancia infinitamente divisible— quizás pueda constituir —según el mismo— «una réplica adecuada al que pregunta, [pero] inadecuada a los hechos y la verdad»<sup>114</sup>. Efectivamente, concreta Colli que lo que no acaba de resolver Aristóteles con su primera réplica es como «se puede recorrer realmente en un tiempo infinito un espacio infinito, y cómo estos dos elementos, que son ambos infinitos según la división, pueden ser considerados finitos por los extremos»<sup>115</sup>. En definitiva, el problema no cerrado es cómo la antinomia finito-infinito presentada por la razón puede dejar de chocar con la evidencia de que el corredor alcanza la meta.

Esta dificultad, creemos, es arrastrada aún por la matemática moderna la cual, para resolver la aporía zenoniana, podríamos decir que tiene que hacer “una concesión”, aunque en este caso a sus series infinitas. Asimismo, para hacer una síntesis, si partimos en terminología matemática, vemos que *sucesión* se define en tanto que una función cuyo dominio lo constituyen los números enteros positivos, aunque en este caso suela denotarse ésta con notación de subíndices, en lugar de con la notación habitual de las funciones. Sirva como ejemplo:

Si bien, 1, 2, 3, 4, 5, . . . , n, . . . es una sucesión —utilizando simbología matemática— al 1 se le haría corresponder  $a_1$ , al 2 se le haría corresponder  $a_2$  y así sucesivamente. De esta manera los números  $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n, \dots$  se dice que son

---

<sup>113</sup> Aristóteles.: *Física*, 233, A 21; Colli, G.: *ZE*, p. 104.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 263, A 15-18.

<sup>115</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 106.

los términos de la sucesión, mientras que el numero  $a_n$  sería el término n-ésimo de la sucesión. La sucesión completa matemáticamente se denotaría como  $\{a_n\}$ .

Pero trasladando esta definición de función-sucesión a la aporía zenoniana, podemos observar ahora que las distancias que ha de recorrer el corredor o móvil constituyen un buen ejemplo de la misma. Matemáticamente se podrían representar, a resultas, mediante la sucesión:

$$a_n = \frac{1}{2^n}$$

y cuyo valor en termino n-enésimo, efectivamente, tendería a *converger* a un valor límite que en este caso sería 0.

$$\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32}, \dots \frac{1}{\infty}$$

Podemos ver en consonancia que estaríamos hablando, por tanto, de un caso de límite para esta sucesión, que podríamos representar como:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} a_n = \lim_{n \rightarrow \infty} \left( \frac{1}{2^n} \right) = 0$$

Pero es evidente que el problema filosófico que se encara con esta sucesión es que, al intentar alcanzar la meta, el móvil o corredor tendría de pasar primero por la mitad del recorrido para, una vez alcanzado éste, pasar por la mitad del tramo que le resta, y así sucesivamente ir acortando la longitud de los tramos hasta converger a una distancia cuyo resultado matemático resultaría 0. Una representación formal de

una regresión ante la cual, sin embargo, la razón podría restar aún insatisfecha. Ésta se podría quejar diciendo: “si el tramo  $n$ -ésimo tiende a infinito, queda claro según la sucesión matemática que la distancia que en cada caso se habrá de recorrer se irá acortando sucesivamente, pero ¿este acortamiento sucesivo que matemáticamente converge a la nulidad representa en algún momento un verdadero final, un punto de contacto que sea la meta real?

En efecto, si “concedemos” que la convergencia hacia un valor límite representa un resultado contundente para la razón, también podremos concluir que el movimiento que nos presenta Zenón alcanzará el final del recorrido. De hecho, una importante aplicación de las sucesiones matemáticas consiste en representar sumas infinitas de estos términos que precisamente las componen. De este modo, la  $n$ -ésima suma parcial de la serie representada por  $\sum a_n$  sería:

$$S_n = a_1 + a_2 + a_3 + \dots + a_n.$$

Suma que, si lleváramos hasta el límite en el caso de nuestra aporía, podríamos representar también como una adición de todas las medias distancias recorridas, que daría como resultado la distancia final. Vemos, en efecto, que si la distancia a recorrer es 1:

$$\sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{2^n} = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots$$

Y esta serie tendría sumas parciales:

$$S_1 = \frac{1}{2}$$

$$S_2 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} = \frac{3}{4}$$

$$s_3 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} = \frac{7}{8}$$

$$s_n = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n} = \frac{2^n - 1}{2^n}$$

Y como:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \left( \frac{2^n - 1}{2^n} \right) = 1 \quad (4)$$

Podríamos concluir, a resultas, que la distancia inicial sería finalmente completada matemáticamente por el corredor.

Poca cosa quedará a solucionar entonces; si damos por sentado que el corredor alcanzará en algún momento la meta, el tiempo que tardará en hacerlo únicamente dependerá de su velocidad. Es decir: una vez aceptado que la meta está en el lugar donde el sumatorio de la sucesión converge a 1:

$$\Delta t = \frac{4E}{v}$$

Ahora bien, sigue una pregunta en pie para la razón y es la siguiente: si el resultado de la serie descrita tiende a completar la distancia limitada del Estadio mediante una suma infinita de repeticiones de distancias parciales que se van acortando —como nos dice (4)—, ¿cuánto tiempo se tardará en repetir una infinidad de estos tramos a cualquier velocidad?

## 2.2.7. POTENCIA Y ACTO

De todos modos, el mismo Aristóteles —que no contaba con esta aportación matemática moderna— ya intuyó que toda solución geométrica debía suponer de facto cierta concesión que sirviera para calmar las ansias de esa razón infinitamente insatisfecha. No de otra manera la anterior explicación matemática nos puede parecer ahora, y desde este punto de vista, un intento de simplificación racional de lo que ya conocemos a través de los sentidos. En cualquier caso, el problema de la dicotomía perdura a través de un desajuste entre facultades: ese que se da en el hecho de que con nuestra experiencia siempre "trabajamos" con realidades finitas, mientras que somos capaces de concebir, por otro lado y con nuestra razón, una realidad infinita.

Sin embargo este infinito, que en la mayoría de los casos ha estado tras el nombre de Dios, no plantea dudas para las ciencias exactas: no sólo hay infinito para esta disciplina, sino que, además, reviste muchas formas diferentes. Así, podemos decir que el infinito con el que nos enfrentamos matemáticamente en la dicotomía zenoniana es un infinito de tipo clásico, un signo  $\infty$  que hemos puesto al servicio de una sucesión de distancias que, a medida que se iban recorriendo, iban disminuyendo hasta converger en la nulidad (momento en que mediante la suma de ellas se completaría la distancia del Estadio). Así, el límite de nuestra sucesión lo representábamos como,

$$\lim_{n \rightarrow \infty} a_n = \lim_{n \rightarrow \infty} \left( \frac{1}{2^n} \right) = 0$$

Una definición que se puede demostrar porque, verdaderamente, para cada entorno que nos propusiésemos,  $\varepsilon > 0$ , existiría siempre un  $M > 0$  tal que  $|a_n - L| = \left| \left( \frac{1}{2^n} \right) - 0 \right| < \varepsilon$  siempre que  $n > M$ . Así, aplicada esta definición a la sucesión del Estadio, veríamos que a medida que aumentásemos el número de distancias recorridas,  $n > M$  (la mitad de la mitad, etc.), los términos de esta sucesión estarían

siempre en el interior de una franja comprendida entre la curva  $y = \left(\frac{1}{2^n}\right)$  y  $y = 0$ . Es decir, demostraríamos que para cada número cada vez mayor de repeticiones (la mitad, de la mitad, de la mitad...) es seguro que tendríamos cada vez una distancia más pequeña.

Pero considerar a este infinito como límite matemático al que constantemente se acerca una sucesión o una suma de sucesiones (serie), pensamos que está íntimamente relacionado con el infinito que es capaz de concebir Aristóteles: una entidad potencial que nunca llega a ser acto. No es casual, por consiguiente, que la segunda replica de Aristóteles que nos presenta Colli en sus curso sobre Zenón vaya encaminada a compensar la ligereza del primer argumento exhibido en *Física* 233, a 21, ni que ahora utilice en ella dos de sus conceptos metafísicos esenciales: el de potencia y el de acto.

«Si se divide un continuo en dos mitades, un punto único sirve como dos ya que se hace del mismo punto principio y final; esta duplicación la realiza tanto el que numera como el que divide por la mitad. Con esta división sin embargo no será ya un continuo, ni una línea, ni un movimiento; un movimiento continuo pertenece al continuo, y en el continuo existen infinitas mitades, pero no en acto sino tan sólo en potencia. Por ello a quien preguntara si es posible recorrer el infinito en el espacio y en el tiempo, habría que responderle que en un sentido es posible y en el otro no. Si los infinitos están en acto no es posible; si están en potencia es posible. Aquel que se mueve de modo continuo atraviesa cosas infinitas por accidente, pero no de modo absoluto. Al segmento le corresponden mitades infinitas: pero la sustancia es una cosa y el ser empírico otra.»<sup>116</sup>

Ciertamente, es esta distinción la que le permite trazar posteriormente una respuesta a la envenenada pregunta de Zenón. El estagirita dice: si nos preguntan sobre si es posible recorrer el infinito en el espacio y en el tiempo, tendríamos que responder "no" siempre que tales infinitos estuviera en acto, y "sí" si estuvieran en

---

<sup>116</sup> Aristóteles.: *Física*, 263 b 3-9; Colli, G.: *ZE*, p. 115.

potencia. Dicho de otra manera, la respuesta sería negativa si los infinitos puntos a recorrer fueran "infinitos puntos reales", pues sería evidente entonces que «llevar a cabo un infinito número de actos físicos discretos con el valor de "contacto" o "entrar en contacto" con cada uno de esta real infinitud de puntos»<sup>117</sup> no sería posible. Pero sería afirmativa si el móvil o el corredor se movieran por un continuo de puntos infinitos que en este caso se atravesaran "por accidente"<sup>118</sup>.

Efectivamente, si estos puntos infinitos que dividen el continuo (partes de partes de partes...) se concibieran contingentemente se podrían representar, por ejemplo, mediante la sucesión de distancias anteriormente definidas matemáticamente; o como una infinitud de mitades que se acercaría a una solución sin poder establecer nunca el contacto con ella. Pero parece claro que de esta manera no se podría comprender el movimiento del corredor de un modo absoluto, real, sino únicamente de manera empírica, es decir: mediante la constatación de que el movimiento evidentemente se habría cumplido. Aristóteles ya lo concreta en su argumentación, una cosa es la substancia, otra el ser empírico. Aunque esta distinción —nos insinúa Colli— es un matiz que la ciencia moderna tiende a olvidar.

## 2.2.8 LA FÍSICA Y LA APORÍA DE LA FLECHA

Respecto a la tan comentada aporía sobre Aquiles y la tortuga no considera Aristóteles que constituya argumento nuevo respecto al ya aportado mediante el logos de la dicotomía:

---

<sup>117</sup> G.S Kirk, G.S; Raven, J.E; Shofield, S.: *Los filósofos presocráticos* cit., p. 388.

<sup>118</sup> «Relación entre "potencia" y "accidente", que indica la pertenencia de un predicado a un sujeto: en el caso "el blanco pertenece al hombre", blanco es una relación "por accidente" con hombre. En un primer tiempo, Aristóteles indica con "accidente" la simple pertenencia del predicado al sujeto; por entonces, alrededor de la época de los *Tópicos*, distingue entre δυνατόν "possible" y αναγκαῖον, "necesario". Más tarde el "possible" se refiere a la pertenencia del blanco al hombre, mientras que συμβεβηκός, "accidente", indica la relación accidental, lo que no es necesario que exista, sino sólo posible. En lo sucesivo, "por accidente" es sustituido en las obras de Aristóteles por ἐνδεχόμενον "contingente", con el mismo significado. La distinción entre "acto" y "potencia" se desarrolla después partiendo de esta estrecha relación entre "possible" y "accidente".» Colli, G.: *ZE*, p. 116.

«El segundo es el argumento llamado de Aquiles. Dice que el más lento nunca será alcanzado en la carrera por el más rápido. Porque es necesario que el que persigue alcance primero el punto del que ha partido el que huye, de modo que el más lento se encontrará siempre necesariamente un poco más adelante que el más veloz. Este argumento es idéntico al de la dicotomía, pero se diferencia en que no se divide la extensión por la mirad sino que se toma gradualmente.»<sup>119</sup>

Y seguramente esta identificación entre la primera y segunda aporía, que sólo se diferencian porque en el caso del de Aquiles el espacio ya no se divide en dos, sino de otro modo —dice Aristóteles—, sea la razón por la que el estagirita tampoco nos presente un contra argumento novedoso en este caso. En la *Física*, encontramos:

«Pensar que lo que precede [en este caso concreto, la tortuga] no es alcanzado, es falso: en efecto, en tanto que está más adelante no es alcanzada, pero es alcanzada sí se concede que el recorrido que debe cumplirse es limitado.»<sup>120</sup>

Objeción que Colli interpreta como una mera reiteración de esa estrecha relación que mantenían la limitación y la experiencia en el ya destacado y sólido argumento de *Física*, 263 b 3-9 y que Aristóteles, ahora, parecería volver a subrayar. De hecho, visto desde esta perspectiva, lo único que se podría confirmar después de comprobarlo mediante nuestros sentidos es que el más veloz atrapará al más lento. Pero esto que ciertamente "sucede" para el ser empírico, tampoco será suficiente esta vez para confirmar racionalmente el movimiento<sup>121</sup>. Argumentos parejos, a resultas, para destacar el desajuste antes mencionado entre un hecho constatable (Aquiles atrapa a la tortuga) y la imposibilidad de dar una explicación racional al

---

<sup>119</sup> Aristóteles.: *Física*, 239 b, 14-20; Colli, G.: *ZE*, p. 113.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 239 b, 26-29; Colli, G.: *ZE*, p. 114.

<sup>121</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 114. Matemáticamente, también la serie de carreras que Aquiles tendrá que completar para alcanzar a la tortuga constituye una serie geométrica que converge a cero. Por tanto el problema que se señala en esta segunda aporía puede ser vista como una versión teatralizada de la de la dicotomía.

mismo, y que Aristóteles consigue acotar utilizando implícitamente su distancia entre lo potencial y lo actual.

De todos modos, es cierto que mientras que estos dos últimos conceptos son aplicados al espacio en las dos primeras aporías tratadas —y permiten llevar el espacio a su divisibilidad infinita—, la interrogación va dirigida directamente al tiempo en el caso de la tercera. Aristóteles, como de costumbre, nos traslada sintéticamente esta aporía que la tradición ha querido denominar como la de la flecha;

«El tercero es aquel al que acabamos de aludir, que la flecha en movimiento está quieta. Se funda en la premisa de que el tiempo está compuesto de instantes. En realidad, si no se admite esto no se puede llevar a cabo el silogismo.»<sup>122</sup>

Es sobre la misma problematización de la estructura del tiempo que parece fundado este argumento de Zenón, aunque Aristóteles nos transmita, seguidamente, que tal razonamiento que lleva al absurdo se deba simplemente a que el silogismo ha sido diseñado bajo el presupuesto de una concepción específica: la que concibe al tiempo como un compuesto de instantes indivisibles .

«Zenón comete un paralogismo [“error involuntario”, mientras que el sofisma es voluntario]; en efecto —dice— si una cosa está detenida [o en movimiento] cuando ocupa un espacio igual a sí misma (o, más literalmente, cuando está espacialmente en la misma condición) y si el móvil está siempre en el momento actual, la flecha que se mueve está quieta. Esto es falso: en realidad el tiempo no está compuesto de instantes presentes indivisibles, como tampoco ninguna otra magnitud.»<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Aristóteles.: *Física*, 239 b 30; Colli, G.: *ZE*, p. 116.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 239 b5-9; Colli, G.: *ZE*, p. Este fragmento no es la continuación de 239 b 30, sino que antecede al fragmento donde Aristóteles había presentado en argumento de la dicotomía. Es por ello que Diels no lo recoge en 29 A27. Sin embargo, Colli sí lo utilizará para desarrollar la objeción esencial de Aristóteles a la tercera aporía de Zenón.

Claro está que, bajo la mirada de Aristóteles, puede ser falso que el tiempo esté compuesto por instantes indivisibles, y ésta es precisamente la concepción que atribuye a Zenón. Pero visto desde la perspectiva coliana nadie puede asegurar aquí que, en caso de admitirse, esta concepción constituya para el de Elea más que una premisa. Hipótesis que, eso sí y en el caso de ser aceptada, derivaría en una conclusión absurda: si el tiempo está compuesto por instantes indivisibles, entonces la flecha en movimiento, cuando en cada presente ocupe un lugar igual a su propio tamaño, estará parada.

¿Pero es cierto —se interroga Colli— que el tiempo propuesto por Zenón realmente constituya un continuo visto como una suma de instantes? La refutación de Aristóteles se funda precisamente en otorgarle este equivoco, ya que dice: «es falso que el tiempo este compuesto por instantes porque éste no tiene extensión». Y si es así, se podría acusar por otro lado a Zenón de sustentar, en este caso, su aporía sobre un indivisible, mientras que el resto de sus demostraciones se fundarían precisamente sobre la imposibilidad de lo indivisible<sup>124</sup>. Pero, según nuestro autor, lo único que objetivamente podemos atribuir a Zenón después de leer atentamente sus palabras es que en el instante no existe el movimiento; que la fecha en cada posición es la negación de tal movimiento, y esto es difícil de hacer cazar, como hace Aristóteles, con la teorización de que el tiempo sea una suma de estos presentes o instantes.

Pero lo más importante para Colli sigue recayendo en fijarse en la manera en que está construido el argumento de Zenón. Ya que como en los anteriores —el de la dicotomía y el de Aquiles—, se sigue usando aquí como método la generalización de comportamientos individuales. Y esta repetición, en el caso de la flecha, la constituye el móvil que "siempre" ocupa en cada instante un espacio igual a sí mismo. El método de Zenón consistiría entonces en...

«...ver la razón demostrativa que se opone a la hipótesis del movimiento, y formularla de modo que esta dificultad valga siempre para cualquier movimiento, en cualquier espacio y cualquier tiempo. Aristóteles sólo ha enunciado la razón

---

<sup>124</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 123.

demonstrativa de la flecha, pero está implícita la generalización a todos los casos. Esta generalización es el elemento común.»<sup>125</sup>

Y es cierto que si nos centramos en la tercera aporía de Zenón, vemos que ésta presenta, a nivel histórico, una seria problemática a la racionalización del mismo movimiento; más si nos fijamos en cómo está definido este último por la física moderna. Así es; según esta ciencia, el movimiento se puede constatar por el cambio de posición que sufre un objeto respecto a un sistema de referencia. Algo que podrá ser medido mediante el vector velocidad, el cual, precisamente, nos indicará cuan rápidamente y en qué dirección lo hará este objeto respecto al sistema de referencia. A partir de aquí está velocidad se podrá interpretar de dos maneras:

a) En primer lugar, como una media de la velocidad desarrollada en ese movimiento. Hablaremos entonces de la *velocidad media* con la cual desarrollará ese movimiento el objeto en un periodo de tiempo determinado. Siendo ésta definida mediante la formulación:

$$\vec{v} = \frac{\vec{x}_f - \vec{x}_i}{t_f - t_i} = \frac{\Delta \vec{x}}{\Delta t} \quad (1.1)$$

y donde  $\vec{x}_f$  y  $\vec{x}_i$  serán los vectores de posición que situarán al objeto en los tiempos  $t_f$  y  $t_i$  respectivamente.

Representada sobre los dos ejes de coordenadas  $x$  e  $t$ , esta velocidad no sería más que la pendiente de la línea recta que uniría la posición inicial y la final ( $x_2$  y  $x_1$ ) en el grafico (f.1).

b) En segundo lugar, como la velocidad que caracterizará también el movimiento de un objeto y su dirección, pero en este caso en un instante de tiempo

---

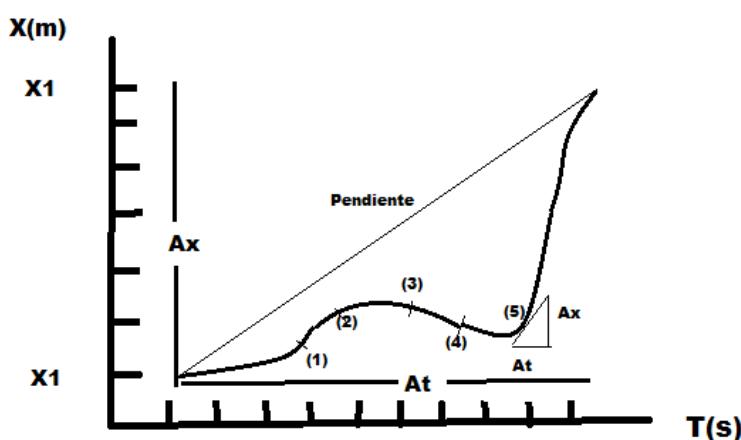
<sup>125</sup> Colli, G.: ZE, p. 123.

determinado. Esta velocidad, que se denomina generalmente instantánea, se formula mediante:

$$v_x = \lim_{\Delta t \rightarrow 0} \left( \frac{\Delta x}{\Delta t} \right) \quad (1.2)$$

Y se representa gráficamente en f.1 como la pendiente de la línea tangente en el punto (5) que marca una posición y un tiempo determinado.

(f.1)



Es la definición de estas dos velocidades mediante el recurso a una pendiente la que nos permite también un acuerdo para establecer una definición general de la misma. Así se dice que la velocidad en general es el valor límite de la velocidad media cuando el intervalo de tiempo tiende a cero:

$$v = \lim_{\Delta t \rightarrow 0} \vec{v} \quad (1.3)$$

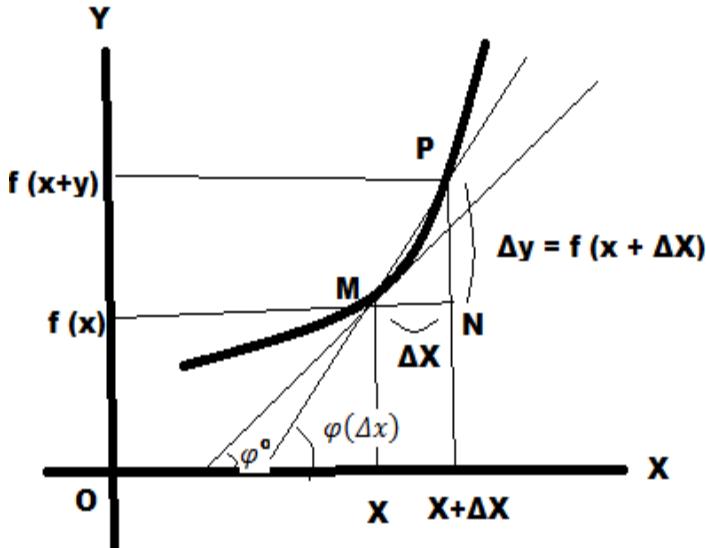
Pero como según (1.1)  $\vec{v} = \frac{\Delta x}{\Delta t}$ , entonces

$$v = \lim_{\Delta t \rightarrow 0} \frac{\Delta x}{\Delta t} \quad (1.4)$$

En otras palabras; la velocidad para los físicos es esa pendiente que converge a un punto de contacto en ese instante en que los diferenciales  $\Delta x$  y  $\Delta t$  se van reduciendo al infinito como establece el límite o, dicho de otra manera, lo que matemáticamente viene definido como la derivada de  $x$  con respecto a  $t$ .

El resultado de esta derivada, en definitiva, sería entonces el que nos daría la velocidad de un móvil en un instante determinado y, por tanto, la que nos demostraría que, en caso de que este resultado fuera distinto a 0, también existiría en él. Ante tal afirmación que invalidaría la aporía de Zenón vale la pena, en consecuencia, detenerse por un momento y profundizar en el concepto de derivada que sostiene el argumento físico-matemático.

Hemos de recordar al respecto que la derivada fue un concepto adscrito al desarrollo del cálculo diferencial. Avance matemático cuya autoría inicial se quisieron otorgar tanto Newton como Leibniz y que desembocó en plena época moderna en una discusión de lo más interesante. Allende de esta discusión, en todo caso, fue Leibniz el que durante su estancia en París entre 1672 y 1676 haría un descubrimiento matemático que en el contexto de su concepción de la substancia fue significativo. Y es que, por entonces, su concepto de substancia estaba deseoso de fundamentarse en un principio independiente a toda concepción material, motivo por el cual el de Leipzig hallaría en la herramienta del cálculo infinitesimal un buen motivo para justificar tal autosuficiencia. La derivada de una función, ciertamente, la podemos representar de la siguiente manera:



Suponemos con ella un punto fijo M en la curva representada por la función y denominamos  $x$  y  $f(x)$  a las coordenadas de este punto. Otro punto cualquiera, como P, podremos decir entonces que tiene coordenadas  $x + \Delta x$  y  $y + \Delta y$ .

Existirá entonces un cociente  $\frac{\Delta y}{\Delta x}$  que será el que se denominará pendiente de la curva entre P y M y que indicará la inclinación de esta respecto al eje de las abscisas,  $\varphi(\Delta x)$ . Ahora podemos considerar la posibilidad de que el punto P se mueva sobre la curva y que, en su movimiento, se vaya acercando a M. A resultas, si el punto P se va acercando a M no solo irán variando  $\Delta x$  y  $\Delta y$ , que efectivamente se irán haciendo cada vez más pequeñas, sino también su cociente  $\frac{\Delta y}{\Delta x}$ . La pregunta entonces es: ¿en el momento en que P llegue a tocar a M, cuáles serán las medidas de  $\Delta x$  y  $\Delta y$ ? Si miramos el esquema lo vemos; en el momento en que P y M coinciden existe una pendiente; la dibujada mediante la línea que pasa por M y tiene una inclinación  $\varphi^\circ$ . De esta manera, incluso en el momento en que  $\Delta x$  y  $\Delta y$  ya no tienen extensión, en el momento en que los dos puntos entran en contacto, su cociente sigue existiendo ya que entre ellos hay ese número determinado por la pendiente de la recta dibujada.

Leibniz habrá descubierto en París la matemática de la derivada, pero también filosóficamente que aquello que no tiene extensión también tiene asociado un número. Y esto hará volar a Leibniz en su consideración de la substancia como elemento autosuficiente, forjando la idea de que la verdadera unidad de ésta ya no residirá en su extensión. De hecho, el número que determina esta pendiente de la recta no representa ninguna extensión.

Si volvemos ahora a la tercera aporía, bien podríamos substituir este punto móvil P del gráfico leibniziano por la flecha zenoniana. También el eje de las abscisas podría ser el tiempo ( $t$ ), mientras que el de las ordenadas marcaría las posiciones de la flecha ( $x$ ). Sería de esta manera como la flecha se movería sobre la curva y se podría ir acercando a un punto M. A partir de este recorrido, podríamos constatar experimentalmente mediante la velocidad media que la flecha viaja en un tiempo ( $\Delta t$ ) de una posición a otra ( $\Delta x$ ) y utilizando el concepto de derivada que, al ir reduciendo estos dos diferenciales la flecha, se acercaría progresivamente a la posición M. Un momento en el que, de existir el contacto, se supondría que ocuparía un lugar determinado. Matemáticamente:

$$v = \lim_{\Delta t \rightarrow 0} \frac{\Delta x}{\Delta t} = \frac{dx}{dt}$$

La velocidad en ese lugar vendría vinculada de esta manera a la convergencia de la flecha a una posición M donde el tiempo y el espacio tenderían a 0. Un punto de encuentro definido matemáticamente por la inclinación constatable mediante el resultado que se obtiene de la división de dos factores que progresivamente tienden a hacerse pequeños, pero que filosóficamente sigue suponiendo una contradicción para la razón: este punto matemático se puede fijar únicamente como el producto de la convergencia establecida por un límite. Pero la pregunta sigue siendo; ¿cuánto se puede llegar a fijar el lugar en el que convergen el espacio y el tiempo más pequeños? ¿Cómo se puede convencer a la razón de que en este punto fijado al fin sobre el papel aún existe el movimiento? Pero en todo caso y aceptando esta

posibilidad gráfica, no quedaría más remedio que decir entonces que la velocidad entre dos puntos de la curva (velocidad media) estaría fundamentada a partir de esos momentos puntuales sucesivos, y en consonancia esto implicaría ya una concepción del tiempo del tipo denunciado por Aristóteles. Sólo a partir de este razonamiento Colli puede plantear un símil a sus alumnos de Pisa:

«En el cinematógrafo, el ojo tiene la sensación del movimiento, pero esta sensación se consigue sólo gracias a la sucesiva superposición de imágenes fijas. Por ello las aporías de Zenón son irrefutables: esto es precisamente lo que queríamos demostrar: que la sensibilidad puede aprehender el movimiento, y la razón no se lo explica.»<sup>126</sup>

## 2.2.9. SOBRE LA FINALIDAD DEL LOGOS DE ZENÓN Y UNA POSIBLE REPRODUCCIÓN

Como ya se ha visto en el fragmento del *Parménides* que abría nuestra discusión sobre Zenón, Platón interpretaba las artimañas de los *logoi* zenonianos como una serie de argumentos puestos al servicio de combatir la pluralidad del ser. Claro está que, con ello, también proclamaba a Zenón como discípulo de Parménides gracias a la supuesta apología que el primero hacia de la teoría de la unidad del segundo. Por su parte, Aristóteles, receloso e inmerso ya en esa disputa histórica-ontológica con los pitagóricos y con el mismo Platón, parecería a la vez servirse del logos de Zenón, aunque ahora para atacar esa substancial unidad<sup>127</sup>. De esta manera,

---

<sup>126</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 124.

<sup>127</sup> Aristóteles.: *Metafísica*, 1001, b7.

«Zenón y Aristóteles están de acuerdo por lo que respecta al problema metafísico del ser, y precisamente porque existe este acuerdo Aristóteles se sirve de Zenón.»<sup>128</sup>

Palabras de Colli que se sustentaban en la afinidad que el italiano otorgaba a ambos respecto a un problema metafísico y su posible solución: para Aristóteles y Zenón el ser, definitivamente, no era substancia<sup>129</sup>. El desacuerdo de Aristóteles respecto a Zenón no provenía, en consecuencia, de su concepción ontológica —que nuestro autor les hace compartir—, sino de un problema de orden epistemológico; la posibilidad, planteada por Zenón, de que precisamente ese "punto" al que Aristóteles otorgaba una "concesión" para combatir la dicotomía<sup>130</sup>, y le servía exclusivamente para apuntalar la ciencia, no fuera más que un absurdo para la razón. El motivo; la existencia del punto y su sostén para la ciencia de la extensión —la geometría— se basaban sobre su misma "inextensión". Contradicción a la que parecería apuntar Zenón y que, en palabras de Eudemo, le habría permitido incluso proclamar que ese punto, como fundamento, no existía<sup>131</sup>.

La respuesta al respecto que daba Aristóteles para combatir y superar esta problemática de la dicotomía veíamos que se respaldaba en su concepción de la realidad, escindida entre lo potencial y lo actual. Así, el punto, esa mínima unidad que le servía como *arjé*, también podía devenir no metafísico; algo que potencialmente se podía recorrer en la dicotomía física por accidente, pero nunca en acto. En definitiva, la divisibilidad del continuo en una serie interminable de puntos y la posibilidad de recorrerlo se establecía como una cuestión potencial para Aristóteles, y el infinito, por tanto, algo no concebible como acto.

Pero ahora, visto desde nuestra perspectiva, también sabemos que será el mismo Aristóteles el que utilizará posteriormente el concepto de devenir como puente para recorrer esa realidad escindida, y sin embargo, en este gesto, negará a los ojos de Colli una base fundamental para la razón dialéctica hasta el momento; el

---

<sup>128</sup> Colli, G.: *ZE*, p. 123.

<sup>129</sup> Cfr. en esta tesis, nota 410.

<sup>130</sup> El continuo es divisible hasta el infinito.

<sup>131</sup> «... cada objeto es cantidad; cada cantidad divisible; cada divisible es infinito; cada infinito es irreal». Colli, G.: *FE*, p. 194.

principio modal. En efecto, el italiano dirá años más tarde a la finalización de los cursos en los que nos hemos detenido en esta parte de nuestra tesis que el principio fundamental de la razón dialéctica era precisamente ese que nos decía que era imposible unir necesario y contingente. Algo que, en todo caso, Aristóteles parecerá ocultar mediante su concepto de devenir<sup>132</sup>. El problema para el italiano parece ser, por consiguiente, que el estagirita, incluso siendo capaz de ver la profundidad de la problemática planteada por el logos de Zenón, se niega a aceptar esta alternativa modal en pro de la fundación de una ciencia que debe tomar una decisión, como hacen las matemáticas modernas. Esta decisión consistirá en poner un punto representativo en el tejido de la continuidad y posteriormente afirmarlo necesariamente, aunque Zenón ya advirtiese que la cantidad es siempre divisible y sometida a la infinitud de la división. Ese lugar donde se unen los dos puntos que convergen en la derivada, ese número donde Aquiles atrapa a la tortuga, no deja de ser una representación limitada que la experiencia puede aprender, y que, sin embargo, oculta para la razón ese irrepresentable que es el infinito: una nada, un intersticio metafísico que es el fundamento utilizado en las aporías.

Todo lo dicho hasta aquí, todo este entramado, no sería posible, con todo, sin la concepción de Colli que ve en Zenón al perfecto interrogador. El de Elea juega —según el italiano— a preguntarnos y a obligarnos a decidir, pero no para profanar el corazón irrepresentable de *aletheia* —para establecer esta verdad—, sino justamente para demostrarnos, a través de su método o arte dialectico, que lo que decidamos respecto a ella siempre podrá demostrarse como contradictorio. Al final, la dialéctica —convertida por él en una teoría general del logos— no será depositaria de ningún posicionamiento o conocimiento, sino que consistirá en una técnica cuya finalidad será demostrar que cualquier objeto que se exprese en un juicio existirá y no existirá a un mismo tiempo y que, además, será posible e

---

<sup>132</sup> «Se puede arriesgar la hipótesis de que Aristóteles haya llegado a su teoría de la potencia y el acto, y del paso de la primera al segundo, a fin de resolver la aporía zenoniana. Es en cambio menos arriesgado suponer —ya que potencia y acto son lo mismo que contingente y necesario— que con esta teoría Aristóteles reniega explícitamente del principio modal, es decir de la alternativa entre necesario y contingente, en favor de un opuesto, según el cual lo contingente "se convierte en" lo necesario. De este modo la mentira se transformaría en buena fe: poseído por el nuevo demonio científico, Aristóteles pretendería haber superado a los antiguos sabios — ¡por favor!— con el devenir» (Colli, G.: *FE*, p. 254) La temática aristotélica será ampliamente desarrollada en la tercera parte de nuestra tesis.

imposible al mismo tiempo. Un resultado que, llevado hasta sus últimas consecuencias, supondrá en conjunto la destrucción de la realidad de cualquier objeto, incluso de su carácter pensable<sup>133</sup>.

Por desgracia —nos advierte Colli en su cursos— no poseemos el desarrollo completo de tales argumentaciones, aunque sí un par de textos originales del mismo Zenón que nos podrían ayudar a reconstruir uno de ellos. Recogida su voz por Simplicio, dice el primero:

«En su libro, que contiene muchos argumentos, Zenón demuestra en cada uno de ellos que quien defiende la existencia de la pluralidad se ve conducido a formular proposiciones contradictorias. Uno de estos argumentos es aquel que demuestra que "si los seres son muchos", son grandes y pequeños al mismo tiempo: tan grandes como para tener un tamaño infinito, y tan pequeños como para no tener tamaño en absoluto. Y en este argumento muestra que lo que no tiene tamaño ni espesor ni masa no puede existir tampoco. Si se sumara [este ser] a otro ser, dice, no lo volvería mayor. Ya que no es posible que aumente de tamaño el ser al que se le suma otro que no tiene ningún tamaño. Por tanto, en consecuencia, no es nada lo que se le añade. Además, si el otro no disminuye en nada si le es sustraído, ni aumenta si le es sumado, está claro que no es nada ni lo que se le añade ni lo que se le sustraer. Y Zenón dice esto, no con la intención de negar el uno, sino porque cada uno de los muchos e infinitos seres posee magnitud, dado que ante cada parte simple que tomemos, siempre hay allí otra más por causa de la división al infinito. Y demuestra esta tesis, tras haber probado anteriormente que ninguno de los muchos posee magnitud, dado que cada cosa es idéntica a sí misma y una.»<sup>134</sup>

El segundo:

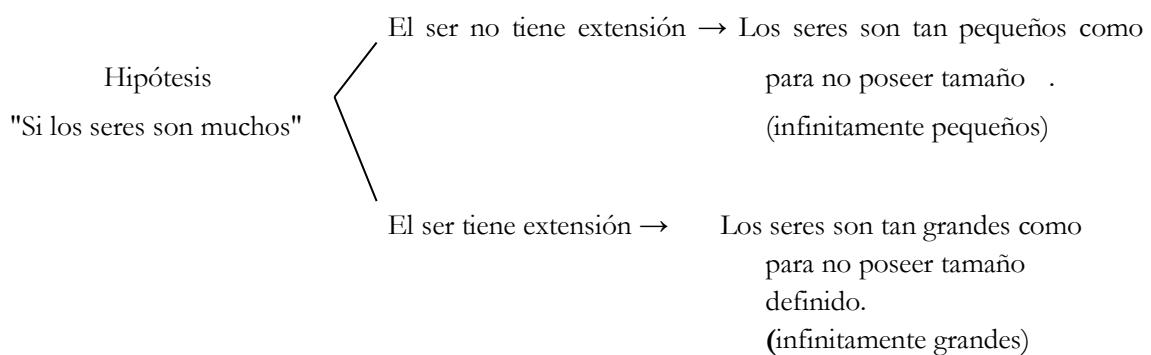
---

<sup>133</sup> Aragay Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos. Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos, p. 161.

<sup>134</sup> Diels, H.: *Simplicius, in Aristotelis Physicorum libros quattuor Commentaria*, Berlin, 1982, 139, 5; 29B2 DK.

«Antes había demostrado el infinito según la magnitud, sirviéndose de la misma argumentación. Tras haber demostrado que si el ser no tuviera magnitud tampoco existiría, añade: si es, es necesario que cada cosa tenga un cierto tamaño y espesor y que cada parte de ella esté a una cierta distancia de la otra. Incluso respecto de lo que está más allá de ella vale también el mismo razonamiento: porque también tendrá tamaño y existirá algo más allá de él. Pero es lo mismo decir esto una vez o decirlo siempre: de hecho, ninguna de tales partes del todo constituirá el límite extremo, ni existirá en consecuencia una parte precedente a otra. De este modo, si los seres son muchos es necesario que sean tanto pequeños como grandes: pequeños hasta el punto de no tener tamaño, grandes como para no poder ser definidos.»

Para empezar, la puesta en común de ambos textos permite observar que se parte de una hipótesis; la de que "si los seres son muchos" se llega a la conclusión absurda de que "son infinitamente grandes y pequeños". Estructura, en este caso, que nos recuerda a la reproducida por Platón en su fragmento del Parménides ya tratado, y en el que se nos decía, de similar manera, que "si los seres son muchos" entonces serían "iguales y no iguales". Pero la observación que podemos hacer al respecto de las palabras de Zenón reproducidas por Simplicio en los dos fragmentos es que, a sabiendas, rige en el argumento un concepto rector: el de magnitud. Es este concepto —el que permite hablar de lo grande y lo pequeño— el que puesto en relación con la hipótesis ("el ser de los muchos") nos permite entonces establecer una partición que podemos esquematizar de la siguiente manera, y que bien podría constituir una síntesis de aproximación al logos de Zenón:



Pero es verdad que aceptando este esquema Colli nos advierte de una posible objeción y esta consistiría en que las dos conclusiones, es decir, "los seres son infinitamente pequeños" y "los seres son infinitamente grandes", serían en este caso dos predicados de distintos sujetos ("el ser no tiene extensión" y "el ser tiene extensión") y no de uno mismo. Esto implicaría, por consiguiente, que no se darían dos conclusiones contradictorias para la misma hipótesis ("si los seres son muchos"), cosa que haría inefectivo el argumento de Zenón.

Pero es a raíz de esta objeción que toma cuerpo entonces la forma dialéctica defendida por el italiano para presentar este logos. Sólo si consideramos que tal esquema sintetizado habría sido fruto de un diálogo, podríamos intentar sintetizarlo de la manera en que nos atrevemos a hacerlo seguidamente:

- Interrogador: Partimos de la base de que el ser es múltiple, ¿no es cierto?
- Interrogado: Sí, aceptamos para empezar esta premisa.
- Interrogador: Entonces, el ser tomado como múltiple también podrá ser dividido en tantas partes como lo compongan...
- Interrogado: Por supuesto, es esa multiplicidad la que aceptamos para empezar.
- Interrogador: Pero estas partes, ¿consideras entonces que tendrían que tener magnitud?
- Interrogado: No sé cómo se podría negar la magnitud de cada parte...
- Interrogador: Pero, al igual, las partes en que se puede dividir algo son infinitamente pequeñas, ¿no es cierto?
- Interrogado: Por supuesto.
- Interrogador: ¿Pero tan pequeñas como para considerarlas por tanto faltadas de magnitud, no extensas? Siendo de esta manera cada parte de este ser, infinitamente pequeña, si se sumara a otra de las partes del ser no lo volvería mayor, y si se restara tampoco lo volvería menor... Por tanto podemos considerar

que sería nada, que este ser infinitamente pequeño tampoco existiría.

-Interrogado: No podríamos concluir otra cosa.

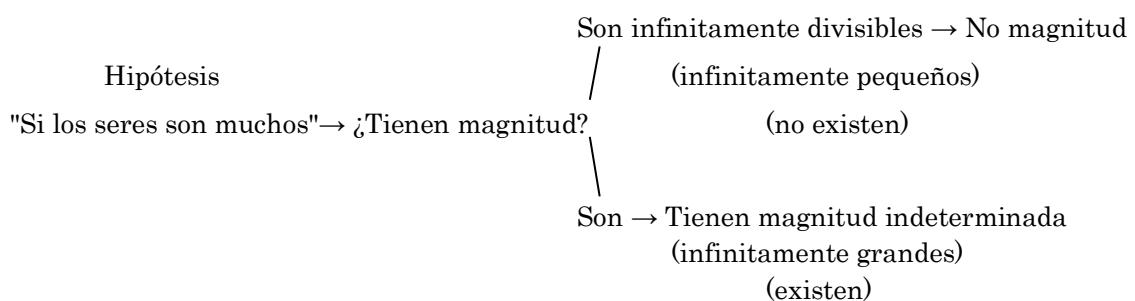
-Interrogador: Extraña conclusión ésta pues, si no recuerdo mal, habíamos partido de que el ser "era" y, por tanto, de que también de algún modo debía existir, ¿lo recuerdo bien?

-Interrogado: Bien recuerdas.

-Interrogador: Entonces, si existe, debe ser algo más que la nada, debe tener cierto tamaño, magnitud, ¿no es cierto? Pero si cada una de estas partes con magnitud lo componen, tampoco ninguna de las partes del todo constituirá un límite externo, ni existirá en consecuencia una parte procedente a la otra. En definitiva, cada parte será grande hasta el infinito...

En este diálogo —según Colli— las dos conclusiones contradictorias derivarían, a resultas, de haber asumido uno de los dos cuernos en que se divide la hipótesis. Así, partiendo de que "los seres son muchos", sería el interrogador el que preguntaría si este ser múltiple tendría en consecuencia magnitud, cosa que llevaría a una respuesta negativa por parte del interrogado ante la infinita divisibilidad. Esta respuesta permitiría concluir al interrogador que el ser no existe (primera conclusión). Pero, continuando el dialogo, se tendría que aceptar también que "el ser es" —según el interrogador—, ya que ésta constituye la hipótesis general de partida, cosa que irremediablemente llevaría a proclamar también que tiene magnitud y, con ello, que podría ser grande hasta el infinito (segunda conclusión).

Este desarrollo permitiría un segundo esquema:



Y con ello demostrar que "si los seres son muchos" —bajo la premisa de la magnitud— existirán y no existirán al mismo tiempo y que además serían, posiblemente, infinitamente grandes e infinitamente pequeños a la vez.

## 2.2.10. BREVÍSIMA CONCLUSIÓN

Visto de esta manera poseeríamos, a través de los dos fragmentos originales de Zenón, la exemplificación de uno de los cuernos en que tendría que estar divido cualquiera de sus *logoi*. En el caso del referido a la dicotomía nos faltaría, en consecuencia, la segunda parte que partiría de asumir que si "lo seres son muchos" entonces "no tendrían magnitud".

Los argumentos zenonianos —bajo la mirada de Colli— no irían dispuestos a la apología de ninguna hipótesis en concreto, sino a la posibilidad de contradecir cada una de las que aceptemos. No irían en contra de la multiplicidad, ni tampoco de la unidad. Cuestionarían tanto la posibilidad del movimiento como su inmovilidad, y todo porque cualquier objeto teórico que pudiésemos predicar no dejaría de ser un juicio que, mediante la proclamación de su necesidad, violentaría el juego de la posibilidad a la que nos somete a la vez la contingencia. «Es posible tanto que sea múltiple, como que sea uno» —nos dice ésta ultima— . «Es múltiple o es uno» — nos dice la necesidad basada en su ley cualitativa—. La lucha de Zenón se establecería, en definitiva, contra la asunción de esta necesidad en el juicio<sup>135</sup>, y su arma más eficiente para tal objetivo seguiría siendo la ya utilizada en la antigua dialéctica y vetada por su maestro Parménides, o sea, la negación. Ésta, sin duda, permite poner contra las cuerdas la representación, es decir, las mismas condiciones del mundo reducido a mera apariencia como lo concibe la ciencia. Es constatable a través de esta última que el corredor llega al final del estadio y que la flecha se mueve según nuestra experiencia, pero no es menos seguro que la razón no consigue quedar satisfecha mediante la utilización de estos mecanismos y de esta manera puede negarlos. ¿Pero existe entonces alguna positividad en este gesto

---

<sup>135</sup> Ese juicio que posteriormente se convertiría en el juicio asertórico de Kant ("A es B").

destructivo al que nos somete el logos? ¿Algún resquicio de esa vitalidad buscada por Colli en los conociedores arcaicos? Quizás, la que facilita salvar la matriz divina del agonismo, es decir: la vitalidad que se halla en ese gesto destructivo que permite que lo inmediato continúe inviolable. El en sí de la dialéctica.

## 2.3. LEER A NIETZSCHE

### 2.3.1. ACCIÓN NIETZSCHE

De igual modo que Colli durante su juventud pretendió un acercamiento directo a los sabios griegos —a los que se enfrentó mediante una tarea filológica que rehusó toda mediación hermenéutica—, tampoco pensó en su etapa como editor que Nietzsche necesitara de interpretes que nos dieran una clave para acceder a su pensamiento: «Nietzsche no necesita interpretes, puesto que él ya ha hablado suficiente de sí mismo y de sus ideas»<sup>136</sup>. Sin embargo, su intención de publicar la obra completa del alemán al término de la segunda guerra mundial no representó únicamente para él un acercamiento más y sin intermediarios a una de esas individualidades filológicas que consideraba al estilo de las griegas y capaces de ofrecernos, por tanto, una mirada inactual a través de la recuperación de un pasado remoto admirado... Sino también una acción cultural que, en la manera que ésta se ha definido, tenía que liberar al filósofo de Röcken de las interpretaciones que en la Italia de entonces eran cercanas a la del superhombre de Gabriele d'Annunzio y, en consecuencia, al mismo fenómeno del poder<sup>137</sup>.

Pero más allá de estas interpretaciones de ideología nacionalsocialista de las que tenía que ser salvaguardado Nietzsche, también se encontraba Colli, a finales de los 40, con los impedimentos que para una supuesta lectura verdadera y más tendente a la mística —según su preferencia— presentaban a la vez ciertas personalidades que compartían redacción con él en Einaudi. Y es que si bien es

---

<sup>136</sup> Aragay Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 30.

<sup>137</sup> Cfr. en esta tesis, punto 2.1.1 "Colli en Enaudi: las dos primeras propuestas para la traducción".

cierto que la editorial turinesa siempre se había presentado como una *casa editrice* valiente con sus ediciones y, por consiguiente, abierta a la transformación cultural que buscaba Colli, no era menos cierto que, por entonces, la editorial iba sobrada de nombres propios de inclinación política y cultural diversas, aunque tendentes en general a identificarse con discursos dialécticos de izquierda. Sumido entre estas personalidades, se ha de reiterar que para nuestro autor,

«Nietzsche era ancora da scoprire e il suo pensiero conteneva prospettive con le quali era inevitabile confrontarsi. Nietzsche era una via obbligata per la comprensione della crisi del presente ma anche un ponte verso quel senso della cultura, anti-finalistico ed antiutilitaristico che [...], caratterizzava la cultura greca e che vedeva nel Nietzsche "inattuale" il suo ultimo grande erede.»<sup>138</sup>

Difícil revisión, a resultas, la que deseaba Colli para Nietzsche; abierta a ser escuchada en el contraste y riqueza de interpretaciones que poblaban su editorial, aunque sin duda capaces estas últimas de ponerse de acuerdo en bloquear el nombre de un autor claramente asociado durante aquellos años al nazismo. ¿Podía ser realmente Nietzsche puesto al lado de autores como Antonio Gramsci, que por entonces definían la marca editorial einaudiana? Ajeno a esta lógica, Colli ya había expresado a Balbo su intención de acercarse al alemán mediante la edición de sus fragmentos póstumos<sup>139</sup>; solicitud que había recibido una primera y enérgica negativa en 1949 y que, de todos modos, se suavizaría pocos años después a raíz de los acontecimientos sucedidos en Hungría.

La primera revolución antisoviética producida en 1956, efectivamente, provocaría grietas importantes en la hasta entonces inquebrantable fe de los marxistas, pero en contrapartida daría aire al proyecto coliano:

<sup>138</sup> «Nietzsche estaba aún por descubrir y su pensamiento contenía perspectivas con las cuales era inevitable confrontarse. Nietzsche era una ruta necesaria para la comprensión de la crisis del presente, pero también un puente hacia aquel sentido de la cultura anti-finalista y anti-utilitarista que [...] caracterizaba a la cultura griega y que vio en el Nietzsche "inactual" su último gran heredero» (Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., p. 252).

<sup>139</sup> Cfr. *AC, Corr.*, 2-2-1940. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., pp. 254-255.

«Il movimento per l'edizione di Nietzsche è partito dall'Italia e dalla Francia.

Questo perché tra l'inizio e la metà degli anni Sessanta esisteva sia in Italia sia in Francia la possibilità d'indurre sul mercato dell'opinione pubblica, sul mercato dei libri, una diversa apertura nei confronti del pensiero di Nietzsche. Dopo il 1956 l'egemonia della concezione marxista del mondo, infatti, aveva cominciato a vacillare, e non a favore di ritorni idealisti o storici bensì piuttosto questi ultimi erano stati colpiti anch'essi dalla sfiducia verso ogni filosofia ottimistica della storia, verso le "ideologie".»<sup>140</sup>

Fue dentro del contexto de esta crisis que ponía en cuestión la visión optimista que había confiado en un final de la historia; en el cuestionamiento de toda posible ideología —decepción mezclada con las ansias de asir una nueva cultura acorde a los tiempos—; que tomaría sentido entonces el llamado "Nietzsche renacimiento". Un proyecto que había sido vital para Colli desde su juventud y que, hasta entonces, ya había tenido su recompensa con la publicación de algunos títulos de la obra del alemán por parte de la editorial Boringhieri<sup>141</sup>, pero al que ahora se le abrían las puertas para aspirar a muchos más:

«A tutt'oggi, manca un'edizione critica completa delle opere di Nietzsche. E manca non solo nel senso di un'edizione filologicamente rigorosa, ma in un senso assai più sostanziale, in quanto è lecito supporre che il Nietzsche a noi noto - postumo e non - abbia presentato poco più della metà del materiale manoscritto originale. Dell'entità del materiale inedito non si può tuttavia dare una notizia precisa, in

---

<sup>140</sup> «El movimiento para la edición de Nietzsche ha partido de Italia y de Francia. Esto porque entre el inicio y mitad de los años 60 existía, sea en Italia sea en Francia, la posibilidad de inducir en el mercado de la opinión pública, en el mercado de los libros, una apertura diferente hacia el pensamiento de Nietzsche. Después del 56 la hegemonía de la concepción marxista del mundo, de hecho, había comenzado a vacilar, y no a favor de un retorno al idealismo o al historicismo, sino más bien que estas últimas habían sido golpeadas también por la desconfianza verso la filosofía optimista de la historia, verso "la ideología"». (Montinari, M.: "L'onorebole arte di leggere Nietzsche" en *Belfagor*, anno XLI, n. 3, 1986).

<sup>141</sup> Recordemos que será a partir de la *Enciclopedia de los autores clásicos* que Colli publicará *Schopenhauer como educatore* (1958), *Lettere a Erwin Rohde* (1959), *Carteggio Nietzsche-Wagner* (1959) y *Carteggio Nietzsche-Burckhardt* (1961). Todas estas obras con traducción de Mazzino Montinari.

quanto i manoscritti si trovano nel "Nietzsche-Archiv", a Weimar, e dopo la guerra nessuno ha potuto studiarli.»<sup>142</sup>

### 2.3.2. BREVE HISTORIA SOBRE LA EDICIÓN DE LOS *NACHLASS*

Como cuenta Colli en su carta de 1958, citada anteriormente, el problema que por entonces arrastraba cualquier lector ávido de vérselas con la totalidad de la obra nietzscheana era inminente y substancial. Nietzsche, verdaderamente, había dejado en vida una obra destinada a la impresión, pero entre su legado póstumo —conocido como *Nachlas* o *Nachgelassene Fragmente*— también figuraban miles de hojas contenidas a veces en cuadernos, a veces sueltas, que ni tan solo habían sido ordenadas por su mismo autor. La importancia de estos escritos, sin embargo, se sugería de importancia capital para entender su pensamiento, ya que en estos textos —de escasas dos palabras a veces, de páginas enteras en otros casos— se revelaban apuntes que luego quedarían reflejados en su obra terminada; también planes y esbozos de proyectos futuros y resúmenes de lecturas realizadas por el alemán; o incluso, ideas trazadas en una intimidad recelosa de ser expuesta a la luz.

En el año 58 todo este legado —como señala Colli— permanecía en el Archivo-Nietzsche de Weimar, y ya anteriormente había sufrido varios intentos de ser catalogado dentro de una obra completa. En este contexto, Peter Gast había sido el primero en 1892 —aún el filósofo en vida— en plantearse este opus a petición del por entonces editor de Nietzsche, Constantin Georg Naumann. Intento que, sin embargo, quedaría rápidamente obstaculizado por Elisabeth Nietzsche que, volviendo precipitadamente en 1892 de su estancia en Paraguay y después del suicidio de su marido, querría hacerse cargo personalmente del legado de su

---

<sup>142</sup> «A día de hoy falta una edición crítica completa de la obra de Nietzsche. Y falta no sólo en el sentido de una edición filológicamente rigurosa, sino también en un sentido más substancial, en cuanto es lícito suponer que el Nietzsche que nos ha llegado —póstumo o no— había presentado poco más de la mitad del material manuscrito original. De la entidad del material inédito no se puede dar todavía noticias precisas, en cuanto los manuscritos se hallan en el Archivo-Nietzsche, en Weimar, que después de la guerra nadie ha podido estudiar» (AC, Corr., 3-7-1958. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero *cit.*, p. 255)

hermano, en esos momentos ya subsumido en la locura<sup>143</sup>. Para hacerlo, Elisabeth crearía precisamente el Archivo-Nietzsche al que nos hemos referido anteriormente; organización que, a cargo de Fritz Koegel, daría sus primeros frutos a partir de 1895, publicando los primeros volúmenes de la obra del autor admirado por Colli<sup>144</sup>.

En estas circunstancias, la publicación de los escritos completos del alemán parecía cosa encauzada ya a principios del siglo XX. Aunque debieron ser las malas relaciones de Elisabeth con Koegel las que volvieron a detener este nuevo proyecto destinado a los primeros contemporáneos. Efectivamente, Koegel fue despedido en 1899, tan solo un año antes de la muerte de Nietzsche, y el anhelado corpus, esta vez dirigido por la hermana, se transformó en la propiamente llamada *Grossoktavausgabe* (GA). Una edición que, por otra parte y para muchos críticos, sería posteriormente considerada como la mejor aportación del Archivo a la publicación de la obra de Nietzsche.

Ahora y visto en perspectiva, acaso la aportación más importante de la GA<sup>145</sup> fue que como novedad contenía en su volumen XV de 1901 una recopilación de 483 fragmentos bajo la denominación de *Der Wille zur Macht* (La voluntad de poder). Un título elegido por Elisabeth con la intención de presentar el pretendido compendio teórico de su hermano, anunciado repetidamente por éste en múltiples cartas dirigidas a amigos durante su época lúcida y también en la contracubierta de *Más allá del bien y del mal* y *La Genealogía de la moral* (III, 27), y posteriormente en *Ecce homo*.

---

<sup>143</sup> Nietzsche, como es sabido, a partir de 1889 había sido internado por su madre, Franziska, en una clínica de Jena y allí un médico, Julios Langben, había intentado habérselas con su locura sin demasiado éxito. A raíz de este fracaso en la pretendida curación, Nietzsche sería sacado de este internado clínico en 1890 y trasladado a su casa de Naumburgo. Finalmente, tras la muerte de su madre en 1897, Nietzsche viviría sus últimos años de en Weimar cuidado por su hermana Elisabeth.

<sup>144</sup> Morillas, A.: "Estado actual de la edición Colli-Montinari (W. de Gruyter) en *Estudios Nietzsche*, 6, 2006, ISSN: 1578-6676, pp. 150-151.

<sup>145</sup> «Respecto a los volúmenes dedicados a los NF hay un importante cambio editorial respecto a lo ya publicado por Koegel y, de hecho, a los vols. IX-XII se los califica como "segunda edición totalmente reestructurada". Pero mientras en los vols. IX-X1903, que recogen una selección de los NF desde 1869 hasta 1875/76, se dice mantener una ordenación cronológica aunque ya en el vol. X encontramos otra recopilación bajo el título de "Das Philosophenbuch", los NF que habían sido editados dos años antes en los vols. XI-XII y que llegaban hasta 1886, estaban ordenados de forma temática bajo epígrafes como "Filosofía en general", "Metafísica", "Moral", etc. Un criterio sistemático que se mantenía también en los vols. XIII-XIV (1903, 1904) y en los que, bajo el título de "Fragmentos no publicados de la época de la transvaloración (1882/83 - 1888)", se ofrecían muchos NF inéditos hasta ese momento» ((Morillas, A.: "Estado actual de la edición Colli-Montinari" cit, pp. 150-151)).

Gracias a la edición GA es innegable que *La voluntad de poder* se convirtió en texto de referencia para los intérpretes de Nietzsche; estudiosos que parecieron olvidar, de todas maneras, que fueron Peter Gais y la misma Elisabeth los diseñadores de este compendio. Más allá de esta edición, poco tendría que aportar posteriormente la edición MusA; publicación de transición que volvió a tomar a principios de los años 20 el texto de referencia de la GA y cuya mejora, eso sí, supuso una ordenación cronológica de los escritos filológicos de Nietzsche.

El salto significativo referente a la política de publicación sí que vendría dado en el año 1931, pues precisamente el 31 de diciembre de 1930 expiraban los derechos que el Archivo tenía sobre la edición de los escritos de Nietzsche. Y esto significaba que, a partir de entonces, cualquiera que quisiera podía publicar sus obras con independencia del monopolio de Elisabeth, que precisamente moriría cinco años después. Fruto de este cambio fue posible abrir un nuevo criterio para la lectura de los fragmentos póstumos que con esta inaugurada libertad de interpretación, daría lugar a la vez a nuevos criterios filológicos. Con claridad éstos quedaron reflejados ya a partir de 1931 con la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (HKG), edición que contaba, esta vez, ya con las obras y cartas de Nietzsche (BAW y BAB) y con el asesoramiento de personalidades tan importantes como la del mismísimo Martin Heidegger<sup>146</sup>. Originalmente esta edición pretendía ya una ordenación cronológica de los *Nachlass*, requisito indispensable para el rigor científico, aunque arrastró un par de problemas que hicieron insalvable la definitiva ejecución de tal objetivo. El primero fue de tipo histórico, pues después de la publicación de 5 volúmenes de la HKG estalló la segunda guerra mundial, la cual cosa, evidentemente, hizo detener la edición momentáneamente. El segundo de tipo ideológico, ya que cuando en 1955, Karl Schlecta —el que había sido uno de los editores de las BAW y el BAB veinte años antes — intento reprender la labor, se vio políticamente vetado para ejercerla. El motivo nos lo desvela Colli en su carta de

---

<sup>146</sup> *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (HKG) fue una edición de las obras y de las cartas de Nietzsche (BAW y BAB), una edición al cuidado de Hans Joachim Mette, Karl Schlechta, Wilhelm Hoppe, Erhart Thierbach, Hans Krahe, Wolfgang Buchwald y Carl Koch y que, desde febrero de 1931, contaba además con un nutrido y cualificado comité científico formado por Carl August Emge (hasta 1935), Walter Jesinghaus, Richard Oehler, Oswald Spengler (hasta 1935), Max Oehler, Walter F. Otto (a partir de 1933), Martin Heidegger (desde 1935 hasta 1942) y Hans Heyse (a partir de 1935).

1958; los escritos de Nietzsche, efectivamente, se hallaban ahora en el Archivo Goethe-Schiller de Weimar, ciudad que había pasado a pertenecer, como producto de la derrota alemana y de su consecuente división, al bloque oriental.

### 2.3.3. GÉNESIS DE LA EDICIÓN COLLI-MONTINARI

No sería por ello fácil, a partir de entonces, acceder a los manuscritos originales de Nietzsche, y así, en el año 1961, cuando después de insistir mucho se dio luz verde por parte de Einaudi a un proyecto de mínimos para la traducción al italiano de la obra de Nietzsche que incluía un primer exploratorio al Archivo Nietzsche<sup>147</sup>, Colli jugó la carta de su antiguo alumno y por entonces colaborador en la editorial, Mazzino Montinari<sup>148</sup>. Éste, como ya se ha mencionado con anterioridad, pertenecía por entonces al partido comunista, con lo cual tendrían que ser sus relaciones dentro del mismo las que le abrirían la puerta de entrada a una estancia en Weimar. Unos días que fueron sintetizados en una carta enviada a su amigo Colli el 8 de abril del mismo año y que, pensamos, merece ser reproducida al completo:

«Caro Ciorgio, ho aspettato a scriverti per avere idee chiare e potere fare con te un bilancio di queste splendide giornate di lavoro e di entusiasmo. Prima di tutto qualche notizia personale. Ho trovato qua persone molto gentili, non solo perché mi hanno messo a disposizione tutto il materiale dell'Archivio, che è conservato come sai in quello Goethe-Schiller, ma perché si sono preoccupate di farmi

---

<sup>147</sup> Fue a partir de 1950 que Colli propuso a Einaudi una traducción al italiano de la obra completa de Nietzsche, contando, claro está, con la revisión de los fragmentos póstumos. La primera carta al respecto la escribirá a Scassarelli el 5 de noviembre de 1950 (*AC, Corr.*, 5-11-1950). Pero el proyecto, como podemos comprobar a través de un repaso epistolar durante los siguientes años, fue varias veces reducido a mínimos ante la gran envergadura que comportaba. Finalmente, en 1961, el consejo editorial aceptará tirar adelante la obra de Nietzsche, pero bajo la traducción de las ediciones ya existentes.

<sup>148</sup> Mazzino Montinari fue propuesto por Colli como secretario de la edición einaudiana de la obra nietzscheana, junto a él tendrían que figurar los traductores Sossio Giometta, Ferruccio Masini, Mario Carpitella.

alloggiare molto meglio di come all'inizio io avevo fatto da me. Abito infatti nella villa... di Nietzsche! Da dove in questo momento ti scrivo. Ho per me una stanza magnifica, con veranda e panorama su Weimar da un lato e vista del giardino dove Nietzsche malato avrà passeggiato. C'è un gran silenzio qui. La villa è di stile "bayreuthiano"; ma, situata com'è in alto e un po' fuori di Weimar, è il posto ideale per lavorare. Ho provato una certa emozione, tutta mia, perché non comunicabile agli altri, la prima volta che ho preso tra le mani un ms. di Nietzsche e poi quando ho varcato la soglia di questa casa. Non importa se è scomparso tutto quello che lo riguarda; il posto è sacro lo stesso. Credimi, da quando ho cominciato a lavorare (martedì, perché lunedì era festa); quasi soffro per la tensione e il desiderio di concludere e perché vedo che ci vorrebbe tanto tempo ancora. E quel che è meglio sarebbe possibile fare tutto in modo serio, nuovo, definitivo. Per ora non sono molti coloro che si sono rivolti all'Archivio: che sono venuti qua... Tutto ciò mi dà il quadro della situazione che trovo favorevole a noi; posto che sappiamo sfruttarla tempestivamente [...]. Lavorando 4 giorni per 6-7 ore al giorno [...] ho messo in ordine tutta la parte di aforismi della *Umwertungszeit*: pero ho constatato salti continui e l'intrecciarsi di una parte di aforismi con i postumi della Gaia scienza. Lunedì lavorerò con le schede e con sabato spero che il lavoro sarà concluso. Tuttavia devo dire fin da ora che si tratta di una sistemazione estremamente provvisoria. Infatti, pur concedendo che la lettura dei mss. di Nietzsche sia definitiva come nel GOA, la distribuzione e l'ordinamento del materiale è veramente insostenibile: perciò non possiamo pubblicare i postumi di Aurora e Gaia scienza come sono nel GOA e d'altra parte ci sono cose nuove da aggiungere. Ma alla fine della prossima settimana, saprò molto meglio come stanno le cose e quando sarò a Firenze decideremo sul da fare [...]. Questo viaggio è il più importante avvenimento della mia vita, forse. Ti sono grato di aver avuto l'idea del viaggio a Weimar; non l'ho dimenticato. Faremo una grande edizione-traduzione di Nietzsche. Weimar, 8 aprile 1961.»<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup>«Querido Giorgio, he esperado a tener las ideas claras para escribirte y para poder hacerte un balance de estas espléndidas jornadas de trabajo y entusiasmo. Antes de nada algunas noticias personales. He encontrado aquí a gente muy gentil, no sólo porque me han facilitado todo el material del Archivo que está conservado, como sabes, en el Goethe-Schiller, sino porque también se han preocupado por proporcionarme un alojamiento mucho mejor del que yo había conseguido al principio. Habitó, de hecho, en la casa... de Nietzsche! Desde donde en este momento te escribo. Tengo para mí una habitación magnífica, con mirador y panorama sobre Weimar y vista del jardín donde Nietzsche, enfermo, habría paseado. Hay un gran silencio aquí. La casa es de estilo "bayreuthiano"; pero como está situada en un alto y en las afueras de Weimar, es el lugar ideal para

Ante la emoción de la carta de su amigo y, claro está, ante la primera constatación de que en las ediciones por entonces existentes se habían omitido muchos de los fragmentos póstumos, y que los que se habían editado por la GA se habían establecido bajo un orden insostenible, Colli decidió insistir a Einaudi en una reconsideración del tipo de edición aprobada hasta el momento. Su petición la podemos testimoniar bajo las palabras de Luciano Foà:

«Colli, venne a Torino, e spiegò che il sopralluogo di Montinari a Weimar [...] aveva mostrato la necessità di una edizione interamente rifatta sui manoscritti, moltissimi fra i quali inediti. La mole dell'impresa cresceva, e con essa il rilievo culturale, ma anche l'impegno finanziario e politico. Einaudi non se la sentì, e con Colli fu la rottura. Nel luglio del 1961 io lasciai la Einaudi; seppi poi che di lì a poco c'era stata una discussione in un "mercoledì" einaudiano, conclusa con la decisione di lasciar cadere anche la traduzione delle opere già in cantiere.»<sup>150</sup>

---

trabajar. Sentí una cierta emoción, íntima, por no poderla comunicar a los otros, la primera vez que tomé entre las manos un manuscrito de Nietzsche y también cuando crucé el umbral de esta casa. No importa si ha desaparecido todo aquello que le concierne; el lugar es sagrado en sí. Créeme, desde que he empezado a trabajar (martes, porque lunes era fiesta) ya sufro por la tensión y el deseo de concluir, y porque veo que tomará mucho tiempo todavía. Y lo que es mejor, que será posible hacerlo todo de modo serio, nuevo, definitivo. Por ahora no son muchos los que se han dirigido al Archivo: que han venido aquí... Todo esto me da el cuadro de la situación que se dibuja, favorable para nosotros siempre que seamos capaces de aprovecharla sin demora. Trabajando 4 jornadas, durante 6-7 horas por día [...] he puesto fin a toda la parte de aforismos de la *Umwertungszeit*: pero me encontré con saltos continuos y el entrelazarse de una parte de los aforismos con los póstumos de la *Gaya Ciencia*. El lunes trabajaré con las fichas y para el sábado espero que el trabajo esté terminado. Todavía debo decir, a fin de cuentas, que se trata de una sistematización extremadamente provisoria. De hecho, aun aceptando que la lectura de los manuscritos de Nietzsche sea definitiva como en la GOA [edición canónica de Elisabeth], la distribución y el ordenamiento del material es verdaderamente insostenible: por lo tanto no podemos publicar los póstumos de *Aurora* como están en el GOA, por el contrario hay cosas nuevas para añadir. Pero hacia finales de la semana próxima sabré mucho mejor como están las cosas y cuando esté en Florencia decidiremos que hacer [...] Este viaje quizás sea el acontecimiento más importante de mi vida. Te estoy agradecido por haber tenido la idea del viaje a Weimar, no lo olvidaré. Haremos una gran edición-traducción de Nietzsche! Weimar, 8 de abril de 1961» (AC. 8-4-1961).

<sup>150</sup> «Colli vino a Turín y explicó que el trabajo de Montinari en Weimar [...] había mostrado la necesidad de una edición enteramente rehecha de los manuscritos, muchísimos entre los cuales eran inéditos. El tamaño de la empresa creció, y con ella el relieve cultural, pero también el compromiso financiero y político. Einaudi no hizo este proyecto suyo y se llegó a la ruptura con Colli. En julio de 1961 yo dejé Einaudi; supe poco después que había habido una discusión en un "miércoles" einaudiano, concluida con la decisión de dejar caer también la traducción de las obras ya en marcha»

Pero la digestión por parte de Colli de la negativa de la editorial a tirar adelante su pretendida acción Nietzsche, consistente ahora en una reedición crítica de la obra del alemán<sup>151</sup>, tendría que durar, para su suerte, poco tiempo. Pues sería la misma renuncia de Luciano Foà —el máximo precursor del proyecto nietzscheano hasta el momento— a su trabajo en la editorial de Turín, y su posterior fichaje por parte de una nueva editorial, Adelphi, las circunstancias que permitían el renacimiento de su proyecto de máximos. En efecto, Adelphi había nacido en 1962 financiada por Roberto Olivetti y, aprovechando los consejos de Foà, sería la *casa editrice* que adquiriría los derechos para la edición de la obra de Nietzsche dejados de lado por Einaudi. Abiertas de nuevo las posibilidades para Colli sólo hacía falta, a resultas, encontrar el apoyo de editoriales extranjeras que se adhirieran al vasto proyecto de traducción. Gallimard dio el paso para la traducción francesa en 1962. Aunque era evidente que no tenía demasiado sentido que la revisión de la obra de Nietzsche no contara finalmente con el apoyo alemán. Sin embargo, este último objetivo embarrancó un par de años, justo hasta que Montinari presentó en 1964, y con toda su intención, los resultados de esa investigación entusiasta que había realizado en Weimar escasos años antes. Fue en el congreso internacional sobre Nietzsche que ese año se realizaba en Royaumont, lugar donde casualmente también se encontraba Karl Löwith<sup>152</sup>. Y éste, impresionado por los resultados del italiano, no pudo resistirse a presentar su recomendación a la poderosa editorial De Gruyter para que apoyase a Adelphi y Gallimard. Claro está, a fin de cuentas, el país que había "engendrado" a Nietzsche no podía permitirse la frivolidad de leer lo que dijo su propio autor en francés o en italiano.

---

(Sofri, A [Intervista a L. Foà], "Panorama", del 22-2-1987. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero" cit., p. 259.

<sup>151</sup> Es decir, en el establecimiento de un nuevo texto original sobre el cual realizar la traducción alemana.

<sup>152</sup> Morillas, A.: "Estado actual de la edición Colli-Montinari" cit., p. 156.

### 2.3.4. NIETZSCHE COMO EXPRESIÓN Y DIÁLOGO

Montinari permaneció en Weimar entre 1963 a 1970 para establecer los materiales que tendrían que configurar la futura *Gesamtausgabe*; la edición crítica completa de los escritos y correspondencia de Nietzsche (KGW y KGB), cuyo nombre coloquial es hoy la edición "Colli-Montinari" o "De Gruyter"<sup>153</sup>. Un proyecto que, aún por finalizar, es considerado actualmente por la mayoría de los expertos como la mejor edición crítica jamás realizada de la obra completa del alemán. Principalmente porque, además de corregir los problemas filológicos y de desciframiento que presentaban las anteriores ediciones, supuso también una revisión exhaustiva de todo su legado, centrándose esta vez y como novedad en la publicación unos fragmentos póstumos que se presentaron por primera vez bajo un estricto orden cronológico y allende de cualquier pretensión sistemática de los mismos.

Durante este proceso, mientras Montinari se subsumió entre los manuscritos originales de Weimar en este arduo trabajo de redescubrimiento, Colli restó en Florencia para la preparación del texto final a editar. Esto suponía una nueva clasificación de los inéditos que le llegaban de Alemania oriental, junto con la revisión de las traducciones que realizaban sus colaboradores y, claro está, la relación constante con las distintas editoriales que habían asumido el compromiso de hacer llegar a Nietzsche a los lectores en sus respectivas lenguas. Por suerte, tenemos constancia de todos estos entresijos de la edición gracias a la correspondencia que los dos colaboradores y amigos —Colli y Montinari—

---

<sup>153</sup> Actualmente las versiones en distintas lenguas que poseemos de esta edición son: Nietzsche, F.: *Opere complete*, edizione critica italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1964 y ss.; F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1967 y ss; F. Nietzsche.: *Werke*, Kritische Gesamtausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967 y ss.; F. Nietzsche.: *Werke*, Kritische Gesamtausgabe. Tokyo: Hakusuisha Publishing Company, 1968 y ss.; F. Nietzsche.: *Briefe*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1975 y ss.; F. Nietzsche.: *Epistolario*, edizione critica italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1976 ss.; F. Nietzsche, *The Complete Works*, based on the edition by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Stanford Ca: Stanford University Press, 1995 y ss.

establecieron en la distancia durante el tiempo, y que a través de cientos de cartas no hacen más que certificar a nuestros ojos esa sensación de que finalmente estaban llevando a cabo esa acción común largamente anhelada. Revisando ahora en esta correspondencia— la mayoría de ella recogida en el magnífico libro de Giuliano Campioni, *Leggere Nietzsche*<sup>154</sup>—, vemos, sin embargo, y más allá de esta sintonía, también la maduración con el tiempo de un contraste de posiciones entre los dos editores. Por un lado Montinari, dispuesto a perseverar en el sentido siempre histórico-crítico del texto a tratar; intuyéndolo como un medio para aproximarse al autor, sin juzgarlo, e intentando recrear en la sutileza del contexto, en cada una de las citas ocultas, la personalidad del Nietzsche a descubrir. Por otra parte Colli, alejado de este historicismo y dispuesto a leer al alemán anulando cualquier interpretación anterior; valorándolo por la efectividad de su acción directa sobre el lector y siempre como expresión de sí mismo. Nietzsche, por encima de todo — mantendría en la correspondencia reiteradamente nuestro autor— no debe ser interpretado, porque el mismo,

«do dijo todo y dijo también lo contrario de todo»[...]. Nietzsche debe ser evaluado, ante todo, como una expresión de lo que fue su existencia, puesto que para él vivir fue escribir, y escribir fue decir con sinceridad "casi, como en un espejo, los saltos de su fantasía y el trabajo de su pensamiento".»<sup>155</sup>

Así, enfrascado en la relectura de su autor de referencia moderno, Colli nos presentará a Nietzsche como alguien cuya producción escrita no será vista más que como reflejo de una interioridad que se expresará a través de múltiples máscaras. Es decir, como una exteriorización que pretenderá sacar a escena su propia obscenidad, tal cual hiciese aflorar ese Dionisos que el coro de la tragedia expresaba mediante la música pero, en este caso, utilizando únicamente el noble arte de la escritura. Pero

---

<sup>154</sup> Campioni, G.: *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari ; con lettere e testi inediti*. Pisa: ETS Editrice, 1992. Para un análisis histórico detallado de esta edición también es interesante el prólogo escrito de Mazzino Montinari para la *KSA*.

<sup>155</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 32.

recordemos que a partir de la lectura de su texto de juventud, *Einleitung a Ellenismo e oltre*, sabemos que el autor de nuestra tesis había concebido toda forma de expresividad en el plano político y, por consiguiente, abonada al terreno de una discusión consistente en la confrontación de posiciones. Así, si como nos atrevemos a apuntar ya, Colli utilizase el mismo esquema obsceno-escénico aplicado sobre su exégesis de la figura del conoedor, también se convertiría ahora la lectura de Nietzsche para él en un problema exclusivamente expresivo, o sea, compuesto por la convivencia entre dos polaridades —la dionisiaca y la apolínea — en constante diálogo entre ellas. Un diálogo que a veces se llegará a armonizar y a veces caerá en la más brusca contradicción. A sabiendas de ello, una lectura crítica de Nietzsche pasará entonces por descifrar el pensamiento más vital del hombre escondido tras la máscara de su expresión literaria, o más precisamente: en distinguir al Nietzsche esotérico del exotérico, el místico del político, el inactual del actual.

La posibilidad para una lectura semejante sólo nos la permite una edición como la que nos proporcionaron Colli y Montinari. Una lectura donde los *Fragmentos póstumos* pasarían a considerarse como una parte esencial de cara a ofrecernos una visión completa del autor. Al respecto, afortunados somos de que Colli, si bien no nos dejó en esa edición las clásicas introducciones que nos brindan por lo general toda novedad editorial, sí que nos permitió una serie de escuetas páginas que se editaron en la versión italiana de la KGW<sup>156</sup>. Pequeños textos que fueron posteriormente recogidos bajo el libro *Scritti su Nietzsche*<sup>157</sup> y con los que el italiano nos presentó al alemán como a alguien que siempre había mantenido una discusión consigo mismo y por tanto, con el que también el lector había de «mantener un dialogo abierto y sin condiciones, al estilo de la dialéctica más clásica, es decir, al estilo del logos presocrático».<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Nietzsche, F.: *Opere Complete*, edizione critica italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milan: Adelphi, 1944 y ss.

<sup>157</sup> Colli, G.: *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1980. Existe una traducción a cargo de Romeo Medina en Colli, G.: *Introducción a Nietzsche*. México: Folios ediciones, 1983, que en adelante utilizaremos bajo las siglas SN.

<sup>158</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 32.

### 2.3.5. ESOTÉRICO Y EXOTÉRICO

Recordemos que ya en su prelación universitaria Nietzsche se había presentado metafóricamente como un centauro dispuesto a descender a ese mundo lejano de los griegos con la intención posterior de trasladarnos sus experiencias descubiertas. El filólogo de esta manera, y como habíamos visto en la primera parte de nuestro trabajo, aparecía entonces bajo el marco de una figura escindida entre el buscador de una verdad real, filosófica, generalmente sentida y oculta, y el artista tendente a la expresión de la misma. Exteriorización, en este último caso, mediante la cual se desvelaba también la propia insuficiencia de toda expresión y su carácter de falsificación. Dionisos y Apolo se daban entonces la mano para representar ese esquema disonante que el filólogo auténtico descubría en el corazón del mundo, y como no, en su propia naturaleza centaurina.

Sin embargo, lejos de ser vivida esa experiencia como una ebriedad placentera en el caso de Nietzsche, el Colli que ya maduro y como editor vuelve a enfrentarse al alemán, descubrirá que quizás esa polarización apuntada desde tiempos de *El Nacimiento de la Tragedia* tendrá a la vez que confirmar una sospecha: que en el fondo, este continuo diálogo entre exterioridad e interioridad también se presentó como existencial para el Nietzsche escritor. Y es que gracias a tener nuestro autor—a partir de 1961—, acceso a la obra inédita de Nietzsche, también se abrirá para él la posibilidad de su relectura, mostrándonos ahora como novedad los dos niveles que recorrerán la misma. Por un lado, la lectura concerniente al autor esotérico, portador de una serie de experiencias vividas y difícilmente transmitidas a través de la expresión literaria. Por otra, la lectura del autor exotérico, dispuesto a salir de su soledad mediante la comunicación al lector de unos pensamientos que se presentarán en su obra generalmente destinada a la edición y que, muchas veces, se moverán entre la comedia, el disfraz y la máscara<sup>159</sup>. Sin embargo, Colli, más que querer darnos una visión sintetizada sobre de este constante diálogo nietzscheano, pensamos que precisamente pretenderá una profundización crítica continua sobre la escisión que éste presenta. El mejor modelo que encontrará entonces para su objetivo no será el de la interpretación, sino el de una discusión al estilo de la

---

<sup>159</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 32.

dialéctica griega. Efectivamente, tal cual tomara el modelo de Parménides o Zenón, Colli, de esta suerte, interrogará a Nietzsche, y nos interrogará a nosotros.

A tenor, ya en el prólogo a la edición italiana de *La nascita della tragedia* editado en 1972<sup>160</sup> y contenido en *Scritti su Nietzsche*, nos presentará este libro del alemán como si hubiera representado para éste una iniciación de carácter esotérico. Una obra cuya intención, a resultas, nos intentaría trasladar una visión mística, y que sin embargo ya conllevaría tras de sí esa disonancia comentada. El tema de la *Geburt* es, asimismo, esa representación que es la Tragedia, y que sirve para exemplificar los dos niveles expresivos comentados. No en vano Dionisos se esconde tras el escenario, y aunque rigiendo el sentido de la representación, apenas se hace referencia a él. Mientras que sobre el escenario hablan los héroes que pertenecen a la épica Homérica y en cuyo máximo nivel de falsificación histórica encontrariamos a un decadente Sócrates representando el principio antítetico de esa obscenidad dionisiaca. A partir de esa visión, el autor que es Nietzsche toma valor para Colli como un mistagogo que nos intenta acercar a la *epopteia* que presentaría la Tragedia<sup>161</sup>; aunque sólo como un ejemplo para hacernos partícipes de toda su interpretación sobre lo griego. Podemos concluir en consonancia que no se pretenda dar una interpretación histórica en la *Geburt*, sino una visión casi mística que requiere una iniciación por parte del lector y que, no obstante, queda atravesada constantemente por esferas antitéticas:

«Por un lado está el mundo de la Grecia arcaica, recorrido con gran erudición pero sobre todo soñado, construido a partir de la fantasía, reinventado a partir de materiales fragmentarios de la tradición escrita; por otro está la influencia de Schopenhauer, portador de otra experiencia complementaria que proviene del Oriente Hindú. Un tercer ingrediente [...] lo constituye el nombre de Sócrates,

---

<sup>160</sup> Nietzsche, F.: *La nascita della tragedia-Condiderazioni inattuali, I-III*. Milan: Adelphi, 1972.

<sup>161</sup> La *epopteia* designaba el grado de iniciación más alto en los Misterios de Eleusis. Una de las exigencias de esta práctica religiosa era el guardar secreto sobre los rituales, bajo penas muy severas, de manera que es muy poco lo que se sabe de éstos. Sin embargo, sí se sabe que la *epopteia* no se alcanzaba al menos hasta un año después de la primera iniciación, también que este ritual se llevaba a cabo durante los Grandes Misterios, celebrados en el mes de Boédromion, época de siembra, en que se recordaba el descenso de Perséfone al Hades, es decir, al mundo de los muertos. (Cfr. en esta tesis, punto 3.1.3. "Conocimiento, secretismo y *epopteia*")

que representa el principio antitético a la propia visión: "lo específico no místico". Y por último, interviene la experiencia directa, no mediata, la "música" como expresión de otra dimensión, como expresión de un misticismo vivido, valor primordial que invade los demás componentes y que rompe incluso con los condicionamientos históricos y literarios. Es la experiencia de la disonancia que se expresa en los comentarios del tercer acto de *Tristán e Isolda* de Wagner.»<sup>162</sup>

Tras la riqueza de la primera obra de Nietzsche pues, encontramos ya la tensión entre los dos polos expresivos que gobernarán el resto de su producción. Efectivamente, la *Geburt* intenta conseguir el lenguaje místico hallado en el *Parerga* —la obra de Schopenhauer que habíamos ejemplificado—, pero por otro lado —dice Colli— sigue hablando el idioma de los clásicos alemanes. Y es que según nuestro autor y como principio, nunca la perfección de una forma estilística puede contribuir a expresar lo inexpresable.

¿Pero no será precisamente este desajuste el límite que nunca podrá franquear, en consecuencia, el escritor que quiere ser Nietzsche? Si Schopenhauer para sobrepasarlo había tendido a popularizar la filosofía destinándola a un público no especializado, pero con sensibilidad religiosa, Nietzsche parece tender por su parte a que su lenguaje místico «se encubra simbólicamente detrás de una interpretación de un pasado lejano»<sup>163</sup>. El discurso histórico será impuesto de esta manera por el mecanismo de dicha experiencia esotérica, y su visión será la que conseguirá hacer revivir ese mundo remotísimo a la tradición escrita.

### 2.3.6. ACTUAL E INACTUAL

El hecho de que Nietzsche busque constantemente refugio en el mundo remoto, inactual de los griegos, no parece en consecuencia más que impuesto por esa necesidad de asir esa experiencia esotérica que el alemán busca continuamente

---

<sup>162</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 70.

<sup>163</sup> Colli, G.: *SN*, p.15.

en su obra. El concepto de inactualidad cobra sentido precisamente en la reivindicación de un modelo patológico, “humano”, opuesto, como hemos visto, a los valores e ideales de la cultura moderna —siempre vinculada al Estado— que conforman la actualidad del alemán. Inactual y esotérico quedan ligados de esta manera en un tipo de experiencia “íntimo-atemporal”, aunque ésta no excluye que, por otro lado, converja también en Nietzsche la necesidad de comunicar a su presente esos valores hallados fuera del tiempo de una manera sistemática, y que ello nos pueda servir para juzgarlo. No de otra manera, este diálogo constante entre los dos niveles esotérico/exotérico, inactual/actual, es el que producirá en Nietzsche, a veces, un conflicto sobre el objeto de estudio al que tendrá que dirigir sus propios pensamientos.

Un ejemplo al respecto lo encontramos en 1873, año en que Nietzsche publicará su primera *Consideración intempestiva*, y sin embargo, periodo en el que aún estará inmerso en sus funciones docentes. Por entonces su atención académica andaba vinculada al desarrollo de unas lecciones sobre los filósofos griegos antiguos; figuras que —según el mismo—, no habían sido pensadas hasta el final, y que, por lo tanto, se había propuesto recorrer a través de un curso estrenado en el semestre de invierno del año 1869-1870: *Die vorplatonische Philosophen* (*Los filósofos preplatónicos*). A destacar que en esos cursos que continuarían desarrollándose durante los siguientes años<sup>164</sup>, Nietzsche se ocuparía de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles, Heráclito, Parménides... Sabios presentados a sus estudiantes con tal interés que incluso motivarían en él el llegar a plantearse ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Basilea dejada, en aquellos años, por Gustav Teichmüller. Sin embargo y para su decepción, esta petición sería rechazada, y Nietzsche “se consolaría” entonces escribiendo un borrador de lo que tendría que constituir una obra futura sobre los griegos, titulada en este caso *La filosofía trágica de los griegos*<sup>165</sup>. Pues bien, ese texto en ciernes y fundamentado en sus lecciones de

---

<sup>164</sup> Nietzsche impartió sus cursos sobre los primeros filósofos griegos durante varios semestres, en 1872, en 1873 y continuó haciéndolo, entre diversos cursos y seminarios hasta 1876.

<sup>165</sup> No deben confundirse estos cursos, de todos modos, desarrollados entre el semestre de invierno de 1869 y al semestre de verano de 1976 y que serían recogidos bajo el título *Los filósofos preplatónicos*, con el manuscrito titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos* que sería el que Nietzsche leería en Bayreuth a los Wagner. Por su parte, la primera edición incompleta de *Los filósofos preplatónicos* data de 1913 y fue editado en el volumen 19 de la *Großoktavausgabe*, pp. 125-235.

Basilea, es el que leyó con ilusión en la primavera de 1873 ante Cosima y Richard Wagner en una de sus habituales visitas a Bayreuth, y cuyas impresiones fueron recogidas en el mismo diario de la esposa del compositor fechadas a 9 de abril:

«Esa tarde hubiéramos querido tratar de "los hijos de Tales", como los denomina Richard bromeando, esto es, de Anaximandro, Heráclito, Parménides, en el trabajo del profesor Nietzsche; sólo que la conversación nos había adentrado tan intensamente en las experiencias sufridas con ocasión de nuestra empresa de Bayreuth, que nos fue imposible superar el sombrío estado de ánimo. Richard interpretó al piano el final de "El crepúsculo de los dioses", lo que por demás, no era buen presagio.»<sup>166</sup>

Así, si Wagner había sido hasta entonces uno de los más firmes defensores de *El nacimiento de la tragedia* viendo en Nietzsche a un claro aliado del mismo tipo de causa cultural que el sostenía, en contrapartida y tan sólo un año después, el compositor, parecía hastiado de que el joven filólogo alemán siguiera insistiendo en el tema de los griegos<sup>167</sup>. Por su parte Nietzsche, acólito, pero siempre independiente de la cultura de Bayreuth, es lógico que saliera muy disgustado de ese encuentro. Su mirada durante esos últimos años se había ampliado y profundizado; quizás por entonces una interpretación del arte ya no bastaba para agotar la realidad griega, sumida durante esos años dentro de sus cavilaciones sobre la retórica<sup>168</sup>. De esta manera, los sabios parecían haber empezado a tomar dentro de sus intereses el puesto que los trágicos habían ocupado anteriormente; como los más firmes modelos a imitar. Modelos de una cultura no anclada ya en el espíritu coral musical que se desprendía en la *Geburt*, y, a resultas, creadora quizás ya no de animales de

---

<sup>166</sup> Frag. cit en Moreno Claros, L.F.: "Prólogo" en Nietzsche, F.: *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003. p. 10.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>168</sup> Colli, G.: SN, p. 31. Cfr. en esta tesis punto 1.1.3, "El filólogo concebido como artista: una teoría de la ilusión".

rebaño, sino admiradora de sus sabios, tal cual habían sido los santos venerados individualmente por otros pueblos<sup>169</sup>.

No obstante, Nietzsche, ante sus contradicciones interiores, pareció seguir los consejos más mundanos que Wagner le dio, y mientras que el proyecto sobre los filósofos trágicos que ahora podemos hojear, y que hemos utilizado en nuestra primera parte de la tesis, permaneció inacabado y no sería publicado hasta después de su muerte en 1903... Su segunda, tercera y cuarta intempestivas fueron empezadas a elaborar y finalmente publicadas como escritos de rabiosa actualidad. Éstas serán síntoma, a nuestro entender, del contraste entre ese impulso de inactualidad ligado a su dimensión interior —definitivamente encontrada en el misticismo de los griegos— y la actualidad de una pretendida reforma dirigida al mundo fenoménico; una paradoja que caracterizará el drama constante de la obra de Nietzsche, al menos según la lectura de Colli.

### 2.3.7. EL UR-EINE Y LA TEORIZACIÓN DEL DIONISISMO

Los intérpretes de Nietzsche han hablado mucho de los *Consideraciones intempestivas* y menos de *La filosofía trágica de los griegos* y de los fragmentos póstumos de esta época. Y sin duda, estos dos proyectos nunca editados en vida del autor representan el lado esotérico de la escritura de Nietzsche durante los primeros años de la década de los 70; documentando las sutilezas de un proceso de maduración en que el alemán comenzó una conquista de su autonomía respecto a los que habían sido sus máximos referentes: Wagner y Schopenhauer.

Ciertamente, tras una lectura de *La Filosofía en la época trágica de los griegos* —nos hace observar Colli— encontramos ya cierta caracterización teórica de un dionisismo que, anteriormente, había sido proyectado por Nietzsche en un ámbito exclusivamente estético. Es en esta obra inacabada donde los presocráticos son

---

<sup>169</sup> Moreno Claros, L.F.: "Prólogo" en Nietzsche, F.: *La filosofía en la época trágica de los griegos* cit., pp. 21-22.

presentados ahora como los personajes cuya tarea habría sido la búsqueda de una comprensión de su cultura, vista como aquella estructura que, en su dimensión más profunda, aún se ocuparía de las preguntas eternas, patológicas, en el sentido de Burckhardt.

«Aquellos filósofos griegos superaron el espíritu del tiempo para comprender los sentimientos del espíritu heleno; ellos expresan la necesidad de solucionar los problemas eternos.»<sup>170</sup>

Esta substitución del interés de la obra artística por el texto filosófico es la que seguramente obligará a Nietzsche a retroceder su mirada del siglo V al siglo VI a. C; cambiando el escenario representativo de la Tragedia —como ya se ha comentado anteriormente— por la vida fenoménica en la que se quisieron adentrar los preplatónicos. Pero también esta regresión en el tiempo indicará, en consecuencia, un intento por huir de las componentes wagnerianas que hasta el momento habían configurado su drama musical griego, y que ahora intuirá como insuficientes para agotar la tonalidad principal de la cultura helénica. Colli dice al respecto de este periodo de transición que terminaría con la publicación de la cuarta intempestiva, Richard Wagner en Bayreuth, en 1876:

«En este periodo pensar en sí significa, para él, pensar en los griegos. En la época de la *Geburt*, si pensaba en los griegos pensaba "todavía en Wagner". Ahora ya no, y sus reflexiones no sólo resultan independientes sino más amplias y maduras.»<sup>171</sup>

Pero no será sólo la estética de influencia wagneriana la que se replanteará Nietzsche durante esos años, sino también uno de los fundamentos filosóficos que más le habían influenciado en años anteriores; nos referimos a la voluntad de

---

<sup>170</sup> Nietzsche.: *KSA* 7, 19 [62].

<sup>171</sup> Colli, G.: *SN*, p. 46.

Schopenhauer. Así, a través de su prólogo al *Nacimiento de la tragedia* de 1972, que podemos leer en *Scritti su Nietzsche*, y complementando esta lectura con las notas de su diario, *La Ragione Errabunda*<sup>172</sup>, Colli ya nos deja claro que, entre finales de 1870 y abril de 1871, Nietzsche tratará de sustituir la metafísica de la voluntad por el principio de lo Uno-primordial (das Ur-Eine). De esta manera y según el italiano, si en la *Geburt* Nietzsche concebía su dionisismo como un estado originario de fusión musical entre la intuición de una alegría primordial y el pathos del dolor de la voluntad de Schopenhauer (*Unschmerz*); es decir, como una experiencia estética, placentera y dolorosa a la vez, que nos redimía del dolor del mundo y de la vida a través de la imagen apolínea proyectada sobre éste<sup>173</sup>. Ahora Nietzsche, en el fragmento 7 [174], matiza que el Ur-Eine, concebido como fundamento doloroso del ser, no tiene en la voluntad su equivalente, sino su fenómeno.

«Es decir, lo Uno primordial, que sufre eternamente, intuye sin dolor. Nuestra realidad es por un lado la de lo Uno primordial, la de aquel que sufre: por otro lado la realidad como representación de aquel. Aquella autosuperación de la voluntad, aquel renacimiento, etc., son posibles, porque la voluntad misma no es otra cosa sino apariencia, y solamente en ella encuentra el Uno primordial una apariencia.»<sup>174</sup>

El concepto de voluntad del joven Nietzsche concebido en los fragmentos póstumos parece querer desligarse de toda referencia a un fundamento ya a principios de la década de 1870, y pasa a relacionarse con la apariencia, de hecho, como su forma fenoménica más universal. Esta vinculación no es casual, porque la encontramos otra vez confirmada en 7 [167] donde Nietzsche dice: «La voluntad es

---

<sup>172</sup> Colli, G.: *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milano: Adelphi, 1982. En adelante *RE*.

<sup>173</sup> «Por tanto, y de acuerdo con la doctrina de Schopenhauer, nosotros entendemos la música como el lenguaje inmediato de la voluntad y sentimos incitada nuestra fantasía a dar forma a aquel mundo de espíritus que nos habla [...] Así pues, la música dionisiaca suele producir efectos de dos tipos sobre la facultad artística apolínea: la música incita a intuir de manera metafórica la universalidad dionisiaca, acto seguido la música hace que resalte la imagen de tipo metafórico en una significatividad suprema» (Nietzsche, F.: *GT*, 16; *OC*, I. p. 402).

<sup>174</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 7, 19 [174]; *FP*, I, p. 190.

ya una forma de la apariencia: por eso la música es todavía arte de la apariencia»<sup>175</sup>. Y en el importante fragmento 12 [1] donde la voluntad deviene también parte del instinto más primario, contradiciendo al mismo Schopenhauer:

«También toda la vida instintiva, el juego de sentimientos, sensaciones, afectos, actos de voluntad —como yo debo aquí objetar contra Schopenhauer— no son conocidos, si nos examinamos a nosotros mismos con la misma exactitud, sólo como representación, no en su esencia: y podemos también decir, que incluso la "voluntad" de Schopenhauer no es más que la forma fenoménica más universal de algo que, por lo demás, a nosotros nos resulta completamente indescifrable.»<sup>176</sup>

Todo querer, todo desear, toda acción, por muy instintiva que esta sea, nos coloca fuera de ese nuevo dionisismo, concebido ahora metafísicamente por Nietzsche como algo que es anterior a toda voluntad. Así, incluso el sentir musical parece expresión de otra cosa. Podemos concluir, de esta manera, que en la teoría del Ur-Eine jamás desarrollada por el alemán, el editor Collí ya nos señala un intento «de acuñar una noción de lo dionisíaco desvinculada tanto del "wagnerismo" de la metafísica del artista como de la voluntad de Schopenhauer»<sup>177</sup>. Es interesante empezar a pensar, por consiguiente, que relación mantendrá esta teoría con la voluntad de poder desarrollada quince años después.

### 2.3.8 MUERTE DE LA FILOLOGÍA

No es extraño, visto lo anterior, que Colli sea uno de los principales autores que haya magnificado la distancia que a veces se da entre los escritos esotéricos y

---

<sup>175</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 7, 19 [167]; *FP*, I, p. 187.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 12 [1]; *FP*, I, p. 284.

<sup>177</sup> Barbera, S.: "El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari" en *Res pública* 7, Múrcia, 2001, pp. 11-36.

exóticos de Nietzsche. Al respecto, señala, en el año 1876 es notable ya la desproporción cuantitativa entre la obra publicada y la masa del material póstumo, claramente favorable a esta última, también a nivel cualitativo<sup>178</sup>. Así, mientras que si nos remitimos a la obra publicada tendremos que concluir que ese año Nietzsche terminó la elaboración de su última intempestiva, *Wagner en Bayreuth* —escrito que presentó una de sus últimas apologías al pensamiento del artista—, por otro lado afloran en el mismo periodo, aunque a través en los fragmentos póstumos, una serie de conclusiones que, contrariamente, finiquitan la ruptura ideológica con la estética wagneriana.

Allí el arte, que anteriormente había sido tomado como la fuente creativa para el filólogo-artista, se presenta ahora como incapaz de educar, mostrando una separación frente a la vida. De esta manera y como el sueño, éste altera la realidad para convertirse en una actividad que nos hace descansar, mostrando, en contrapartida, simplificaciones de las luchas reales que se dan en la existencia. Nietzsche, al tomar distancia frente a Wagner, parece así también alejarse de su antiguo modelo educador, y el nuevo debe fundamentarse en la doctrina de lo necesario, es decir, en la vida en su complejidad real, sin las mixtificaciones ilusorias del arte<sup>179</sup>. En esta búsqueda —según Colli— Nietzsche se moverá en dos direcciones; «el análisis del filólogo moderno y una investigación profundizada sobre aquello que suele llamarse Antigüedad clásica»<sup>180</sup>.

Ya hicimos referencia en la primera parte de nuestra tesis a la crítica que Nietzsche había realizado al filólogo clásico de su tiempo, señalándolo como aquel que, intelectualmente, era incapaz de comprender la Antigüedad; una carencia que, por otro lado, le conducía a una improductividad en su propia tarea educativa<sup>181</sup>. A mitad de la década de 1870, sin embargo, la crítica nietzscheana, más allá de recalcar esta falta, se centra definitivamente en denunciar la conjura de este filólogo para ocultar la verdadera naturaleza de la Antigüedad y por tanto, en el cuestionamiento

---

<sup>178</sup> Colli, G.: *SN*, p. 43.

<sup>179</sup> Barrios, M.: "Friedrich Nietzsche, 1875-1882: Las metamorfosis de un espíritu libre" en Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. Volumen II. Madrid: Tecnos, 2008, p.17.

<sup>180</sup> Colli, G.: *SN*, p. 45.

<sup>181</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.1.2. "La tarea encomendada al filólogo por Nietzsche".

de su propia calidad moral<sup>182</sup>. Nietzsche dice ya en los fragmentos de la primavera-verano de 1875:

«Evidentemente, se deposita en esta Antigüedad el máximo valor. Pero si se hubiese apreciado de modo erróneo la Antigüedad, entonces faltaría de inmediato el fundamento para la preeminente posición del filólogo [...] De manera que hay un interés corporativo en no dejar que lleguen a ponerse de manifiesto puntos más depurados acerca de la Antigüedad: en especial la idea de que la Antigüedad hace intempestivo, en el sentido más profundo del término. En segundo lugar, hay un interés corporativo de los filólogos en no dejar que llegue a ponerse de manifiesto una concepción de la tarea docente que sea superior a la que ellos son capaces de cumplir.»<sup>183</sup>

El filólogo, en consecuencia, es presentado como el personaje responsable de proyectar en la Antigüedad el propio cuadro humanista moderno, lo que constituye una grandiosa falsificación, según Nietzsche<sup>184</sup>. Y es que destaca claramente sobre el alemán, y durante los años dedicados a la enseñanza en Basilea, la influencia de Burckhardt en la elaboración de su crítica a la cultura moderna alemana. Efectivamente, contra su carácter actual humanístico se reivindica el carácter agonístico de los griegos como fuente de vitalidad permanente. Una vitalidad que, en el fondo, muestra que los mayores productos del espíritu poseen un trasfondo terrible y malo. En otras palabras, que si con "humanista" se pretende aludir a una naturaleza fundamentalmente buena, que excluye toda rudeza, desmesura, crueldad, este modelo —según Nietzsche— se tendría que buscar en otra parte y no en los griegos, cuya cultura resulta la antítesis de este neo-humanismo.

---

<sup>182</sup> Colli, G.: *SN*, pp. 45-46.

<sup>183</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 8, 5 [31]; *FP*, II, p. 70.

<sup>184</sup> Colli, G.: *SN*, p.46.

«Contra humanista, "el elemento "humano" de los griegos consiste en cierta ingenuidad, con la cual se manifiestan entre los griegos el hombre, el estado, el arte, el vínculo social, el derecho de guerra y el derecho internacional, las relaciones sexuales, la educación, los partidos: se trata precisamente del elemento humano que se muestra en todas parte y en todos los pueblos, pero que entre los griegos se manifiesta sin máscara y sin humanismo. La perfecta transparencia del alma al obrar es ya una prueba de que no tenían vergüenza, de que carecían de una mala conciencia... una especie de ingenuidad infantil los acompaña. De este modo, a pesar de su perversidad, muestran un rasgo de pureza. Pero de este modo se deberá reconocer que los productos más grandes del espíritu tienen un fondo terrible y malvado.»<sup>185</sup>

Pero —según Colli— es posible ya advertir en estas palabras una evolución del concepto de lo dionisíaco respecto a la época de *El Nacimiento de la Tragedia*. En esa obra el espíritu del dios errante era generalmente relacionado con una negatividad que aún bebía de fuentes de Schopenhauer. Ahora, sin embargo, se reivindica por primera vez la vida que nos descubre este dios de forma afirmativa, y esto encaja a veces con el devenir de la existencia heraclitiano, que, a resultas, toma fuerza en los escritos póstumos de esta época. Esta afirmación de la vida, según nuestro autor, no será abandonada ya en el recorrido posterior de Nietzsche y sin embargo abrirá una pregunta: ¿podrá servir como paradigma de la educación del hombre moderno este modelo griego?

«Si en realidad el verdadero rostro de la Antigüedad fuese revelado en su crudeza, el hombre moderno se retraería con horror y repugnancia ante dicha imagen: esa es la opinión de Nietzsche.»<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Colli, G.: *SN*, pp.45-46.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 45.

La respuesta en consecuencia parece negativa<sup>187</sup>, porque probablemente si saliera a la luz pública que cosa tan intempestiva es en verdad la Grecia Antigua ya no se encomendaría a los educadores el papel de educadores y, por otro lado, esa verdad convertiría al filólogo en un aniquilador del presente.

¿Muerte de la filología? Probablemente sí; si tomamos al filólogo como ése cuya tarea educativa había consistido en hacer partícipe a la modernidad de esa vitalidad encontrada en los griegos. Pero ¿qué le queda entonces sin la proyección de su gesto educativo? Seguramente un gesto de alejamiento respecto a su presente. Una solución que, para Nietzsche, como en otras ocasiones, consistirá en aislarse y pensar verdaderamente en esta soledad; pensar en los griegos.

Este recogimiento interior, sin embargo, no impedirá que estos pensamientos sean dejados de lado por momentos y que el alemán, tras una cura en uno de sus frecuentados balnearios, se vuelva a concentrar en las notas de la que finalmente será su cuarta intempestiva.

### 2.3.9 FILÓSOFO AFORÍSTICO

En el comentado fragmento 222 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche declara que el hombre de ciencia es el desarrollo ulterior del artista y queda inaugurado, de esta manera, el periodo que generalmente se ha denominado como racionalista. Ciertamente, se da una antítesis importante con la publicación de este libro respecto a la etapa anterior. Ahora la ciencia parece tomar el puesto privilegiado que el arte había ocupado en *El Nacimiento de la Tragedia* y las *Intempestivas*, y testimonio de esta transición será la reacción airada de Wagner al leer el libro, al que calificará de verdadera traición por parte de su antiguo protegido. Para fundamentar este cambio de etapa se puede apelar al incremento de las lecturas de Nietzsche ya en los años precedentes de 1873 y 1874. Leerá entonces sobre física, química, antropología y ciencia natural, mientras que a partir de 1875 buscará nuevas

---

<sup>187</sup> «... es en realidad difícil pensar que el hombre moderno se decida voluntariamente a instruir a sus hijos según el modelo de una antigüedad de tal naturaleza» (Colli, G.: *SN*, p. 46)

compañías; conociendo a Paul Rée, autor de las *Observaciones Psicológicas* (1875) y de *El origen de los sentimientos morales* (1877)<sup>188</sup>, el cual, como es sabido, influenciará junto a los releídos franceses M. De Montaigne, J. De La Bruyère o N. Chamfort en su nuevo enfoque moral.

Pero ¿en qué sentido debemos tomar esta pequeña revolución científica personal? Pues, según Colli, no en el de fundamentar una apología de los métodos científicos positivistas empleados en la modernidad y tan en boga esos años, basados como estaban «en los conocimientos obtenidos a través de una recolección de datos, la inducción, la experimentación, e introducidos también en el mecanismo deductivo..»<sup>189</sup>. Pero tampoco —según el italiano— este cambio de paradigma deberíamos tomarlo como una reivindicación de los valores de la ciencia de la Antigüedad frente a la moderna, o «como sistema de proposiciones fundadas en principios universales, ligadas por una concatenación férrea, deducidas y demostradas mediante otras»<sup>190</sup>. De hecho, lo sobresaliente en esta etapa es que Nietzsche iniciará una crítica contra el pensamiento lógico deductivo, mostrando una desconfianza en sus cadenas demostrativas y que, a la contra, tendrá consecuencias en el propio desarrollo de las formas de escritura del alemán. Así, metodológicamente, del razonamiento estructurado en una serie de fragmentos donde quedaban subordinados sus pensamientos, Nietzsche pasará a un intento de coordinación de éstos mediante el nuevo estilo adquirido en los aforismos.

Coincide esta revolución estilística con el momento en que el alemán se levanta y empieza a caminar, dice Colli. Antes, en su época juvenil, había pensado sentado, y su escritura se había desarrollado de una manera lineal; traspasada por la vocación del literato que partía de una imagen o un pensamiento que lo invitaba a escribir, y cuya escritura lo estimulaba posteriormente a argumentar y producir nuevos pensamientos<sup>191</sup>. Es por eso que quizás ahora, cuando Nietzsche se levanta, también cambia radicalmente de pensamientos. Estos acuden durante este periodo como ideas singulares. Unas ideas que son trasladadas sobre el papel como

<sup>188</sup> Rée, P.: *Psychologische Beobachtungen*. Berlín: C. Duncker, 1875; *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Berlín: E. Schmeitzner, 1877.

<sup>189</sup> Colli, G.: *SN*, p. 49.

<sup>190</sup> *Ídem*.

<sup>191</sup> Colli, G.: *DN*, p. 100.

expresiones autónomas; aforismos que conforman una escritura descoordinada, discontinua, anotada en una libreta. Por otro lado se expresan estos aforismos como relámpagos. Es decir: mediante su propia capacidad para emitir juicios, pero que no se ligarán entre ellos «por una necesidad inherente a la razón de todos los hombres, sino mediante un vínculo que no todos podrán aprehender»<sup>192</sup>. Hablamos, en consecuencia, de juicios concretos, valorativos o éticos, que podrán formar una base científica en cuanto que estarán en el fundamento del sentir humano. Es desde esta perspectiva que, quizás por primera vez, Nietzsche se cuestionará el orden de Schopenhauer seguido hasta el momento. Serán los juicios, entendidos como "principios científicos", los que de esta manera se podrán presentar como un ataque a la voluntad como fundamento, y como una posibilidad para laertura de la temática moral que desarrollará Nietzsche en escritos posteriores. Colli dice al respecto,

«En la base de los instintos, de la aparente inmediatez de la voluntad, se encuentran los juicios primordiales del hombre, sus valoraciones. El instinto está subordinado al intelecto, lo sigue y está determinado por él.»<sup>193</sup>

Hay de todas maneras, más que necesidad, juego en esta concepción de una ciencia que, más que basarse en una serie de juicios de naturaleza lógica, se fundamentará sobre la creatividad del hombre para realizar una serie de valoraciones que posteriormente influenciarán en su manera de sentir el placer o el dolor, lo deseable o lo evitable —en eso, precisamente, consistirá el ataque lanzado a Schopenhauer—. Pero al amparo de esta nueva mirada, también nos podemos preguntar ahora nosotros: ¿no será este nuevo método —que Colli califica como heurístico— un nuevo intento de profundización filosófico por parte de Nietzsche para desenmascarar a la ciencia como una teoría de la ilusión?

---

<sup>192</sup> Colli, G.: *SN*, p. 50.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 51.

Hay sin embargo una diferencia entre esta nueva etapa y las anteriores, y es que quizás ahora el alemán aprenda un nuevo valor de la asunción afirmativa de ese desenmascaramiento. Efectivamente, la ciencia en su pretensión de lograr un conocimiento esencial, objetivo de las cosas, se constituye como un error. Pero este error, desvinculado de todo conocimiento metafísico también nos libra de toda moralidad preconcebida y nos permite recrearnos en ese mundo que se nos propone sin tabús como pura representación —aunque sea considerándolo en este momento desde la nueva óptica de nuestros juicios valorativos—. Un mundo que, en consecuencia, se llena de ricos significados, se hace profundo, prodigioso, preñado de dicha y desdicha<sup>194</sup>.

### 2.3.10. FILÓSOFO ERRANTE Y SOLITARIO

*Opiniones y sentencias diversas* y *El viajero y su sombra* marcan una época de intensa creación, en que Nietzsche se repliega sobre sí mismo una vez abandonado ya definitivamente su puesto como profesor en la Universidad de Basilea. Dice Colli que para entonces los objetos ya no incitan al antiguo filólogo y los hombres lo han dejado solo, motivo por el cual la sombra que acompaña al viajero es su única interlocutora<sup>195</sup>. Momento introspectivo pues el que vive el alemán durante los últimos años de la década de los 70 y principios de los 80 y que, sin embargo, no deja de configurar a la vez una etapa profundamente imparcial, objetiva. Ciertamente nos hallamos, no lo olvidemos, en pleno periodo racionalista según las particiones académicas. Un periodo en que Nietzsche substituiría, a resultas, el arte por preocupaciones científicas, y no obstante no serán para Colli éstas últimas más que reflejo de un nuevo intento de concentración y especulación interior. Así, en todo caso, podemos ligar la metodología científica nietzscheana desarrollada durante esos años a un tipo de ascetismo cuyo objetivo sería encontrar una nueva vía de

---

<sup>194</sup> Cfr. Nietzsche, F.: *KSA* 2, 50.

<sup>195</sup> Colli, G.: *SN*, p. 53.

afirmación a su instinto de inactualidad. Concretamente, es a través de la narración de los recuerdos personales, de la reminiscencia de paisajes, de las referencias precisas a lugares de la infancia —narraciones que se inauguran ya con los escritos póstumos de 1878 y 1979— que Nietzsche se distancia del presente y se acerca al hombre de su época, pero para juzgarlo bajo el peso de todo su pasado:

«El lenguaje histórico y psicológico se convierte en el instrumento para comunicar una visión inactual, la cual comúnmente resulta hostil al lector aunque sólo sea por el hecho de que quien la expresa no puede menos que prescindir de imágenes, conceptos y personajes del presente. Nietzsche evita esta insidiosa (es decir, el desinterés por los contemporáneos), y fingiéndose inmerso en la actualidad realiza lo opuesto, precisamente en el modo de dicha inmersión: el distanciamiento del presente. Éste es uno de sus secretos, una de sus prestaciones más misteriosas: el arte de ceñir con fuerza mediante la inactualidad se va perfeccionando exactamente en este periodo.»<sup>196</sup>

Mediante esta metodología “científica”, Nietzsche se sumerge en una atmósfera cognoscitiva evanescente donde los objetos pierden su corporeidad, en una especie de *epopteia* dionisiaca que se opone al tipo de expresividad apolínea que en otras ocasiones también encontramos en la escritura del alemán. En eso consiste la riqueza de la discusión que Colli sabe establecer entre los dos polos expresivos de Nietzsche; en un diálogo continuo dispuesto a indagar en el propio pozo interior de conocimiento que nos ofrece el alemán, disimulado, eso sí, mediante la manipulación de su instinto artístico<sup>197</sup>. Pero lo que caracteriza en este aspecto a esta época que transcurre de 1879 a 1881, es que en ella Nietzsche logra desarmar totalmente la figura del artista que había defendido en su anterior etapa de Basilea, y esto se produce gracias a una inversión de perspectiva. De este modo si en el periodo transcurrido entre 1871 y 1877, el todavía profesor de filología habría confiado aún en una restauración de la cultura alemana a través de los valores del

---

<sup>196</sup> Colli, G.: *SN*, pp. 54-55.

<sup>197</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 84.

wagnerismo, siempre ligados a una reivindicación del instinto artístico, es a partir de 1879 que el alemán empieza a dar muestras de remisión a un origen metafísico de la moral. Es decir, a reivindicar, como ya se ha dicho, que el juicio es más fundamental que el instinto, pues este último, en el fondo, no hace más que aplicar o manifestar ya un juicio de valor<sup>198</sup>. Pero si con *Humano demasiado humano* Nietzsche, en definitiva, había afirmado que el mundo no tenía un significado esencialmente estético y sí una base de tipo moral, será con *Aurora* que Nietzsche abrirá su análisis sobre las condiciones de posibilidad o fundamentos de ese tipo de juicios o valores que, en consecuencia, deberán regir la moral occidental, pues ésta, por supuesto, no conformará tampoco una esencia univoca para el mundo. Hay pues una consideración genealógica de los valores morales durante esta época y esto también alejará al alemán del significado moral profundo que postulaban tanto Schopenhauer como el cristianismo. Los valores que estos proclamaban provocarán ahora, según su reciente inaugurada visión, instintos de decadencia para el mundo, y por tanto la ciencia presentada por Nietzsche deberá ser un antídoto basado en una pasión ascética de autonegación<sup>199</sup>.

### **2.3.11. GAYA CIENCIA Y ZARATUSTRA DENTRO DE UNA REVOLUCIÓN ESTILÍSTICA**

Es verdad que generalmente se han presentado la *Gaya ciencia* y el *Zaratustra* en los lados opuestos de una frontera que dividiría dos etapas de la obra de Nietzsche. Sin embargo, Colli ve una continuidad entre los dos períodos, y esto es apreciable a través de los fragmentos póstumos escritos a la par en la misma época de transición entre estas dos obras. Allí, y en continuación con los propósitos de contenido señalados en *Aurora*, los pensamientos de Nietzsche se siguen dirigiendo temáticamente contra los filósofos que han unido el conocimiento a la represión de los instintos naturales, pero también contra los artistas que han vinculado la alegría

---

<sup>198</sup> Colli, G.: *SN*, p. 53.

<sup>199</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 86.

con la mentira y la comedia. En todo caso, lo más importante que nos dejan entrever los fragmentos no destinados a la publicación toma fuerza en clave formal, pues los años en que están escritos tanto *Gaya* como *Zaratustra*, si en algo destacan, es por la revolución que suponen en cuanto a la comunicación filosófica. Durante este periodo Nietzsche cambia efectivamente de estilo y, quizás por ello hablen los intérpretes de la armonización que se daría en esta época entre esfera artística y científica. Aunque para Colli no se trata aquí más que de deconstruir las figuras que hasta el momento habían dirigido la obra del escritor alemán. Es decir, de contraponerse a la ciencia como filósofo, y como filósofo contraponerse al arte, refutando al mismo tiempo el pasado de la filosofía y el lenguaje de dicho pasado<sup>200</sup>. Y esto se realizará, efectivamente, mediante una nueva armonización de las dos polaridades expresivas con los cuales nuestro autor lee sistemáticamente la obra del alemán.

Esta revolución estilística, antes del *Zaratustra*, es cierto que se hace ya patente en la mayoría de los cuadernos de anotaciones redactados entre verano de 1882 e invierno de 1883-1884, los cuales contienen apuntes relativos a la composición de las partes II, II i IV de dicha obra<sup>201</sup>. Hay en ellos un marcado tono de poema sinfónico, evangélico, que parece querer incluso superar la forma aforística antes practicada. El lenguaje ensayado aquí pues, ya no es ni el del filólogo, ni el del psicólogo, ni tan solo el del crítico moral escasos años antes utilizado<sup>202</sup>. Pues, anteriormente, se jugaba de una u otra manera con conceptos, mientras que ahora Colli habla de puras relaciones simbólicas destinadas a expresar directamente una inmediatez fundamental, allende de toda representación<sup>203</sup>. De esta suerte, hablamos de una reforma en el corazón de la misma exposición filosófica con el fin de adaptar esta propia introversión sapiencial a un público indiferenciado<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 89.

<sup>201</sup> De la primera parte del *Zaratustra* no se conservan fragmentos póstumos, quizás porque durante esta época Nietzsche mantuvo una relación con Lou Salomé y se vio envuelto en un grave conflicto a raíz de ella con su madre y su hermana.

<sup>202</sup> Sánchez, Meca y Conill, J.: "Introducción al volumen III"; *FP*, III, p. 11.

<sup>203</sup>«Este libro parece surgir por ello de la esfera de las expresiones primitivas, y es difícil calificarlo como obra filosófica. Según las reglas, una filosofía es una manipulación de conceptos, los cuales expresan objetos sensibles, mientras que las imágenes no expresan ni conceptos ni cosas concretas, son símbolos de algo que no tiene rostro, son expresiones nacientes» (Colli, G.: *SN*, p. 74).

<sup>204</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 90.

Es desde esta interpretación que tanto la preparación como el mismo *Zaratustra* se apropián, en cierta manera, del puesto que *Parerga* había tomado dentro del análisis realizado por Colli de la obra de Schopenhauer. Es decir: como un libro destinado a todos los públicos y con la clara intención de ampliar miras respecto del estrecho círculo académico al que generalmente iba dirigida toda producción filosófica. Hay pues en ambas obras un momento de fe depositado en el corazón de los hombres. Un lugar donde Nietzsche cree que se alberga la inmediatez dionisiaca; ésta a veces olvidada, oculta, inaccesible y de difícil comprensión y clasificación conceptual<sup>205</sup>.

Para profundizar en este intento de conquista místico-comunicativa Nietzsche ensayarán en sus póstumos una nueva estructura literario-narrativa, al cargo de la cual ahora pondrá al profeta. O quizás, para afinar más, al anti-profeta Zaratustra, pues el contenido de sus discursos, como es sabido, no deja de ser a veces una parodia de los del antiguo testamento, magnificados mediante los recursos del lenguaje poético que el alemán nos ofrece. Así el personaje que recita es definido como un *Narr*, término que en alemán significa loco, aunque también bufón e insensato. Alguien, por consiguiente, cuya locura quedaría manifestada en la experimentación constante a la que sometería al lenguaje y sus posibilidades expresivas; creando metáforas, acuñando alegorías, paráboles, símbolos con el fin, en definitiva, de dar a los significados una luz distinta en la que proyectar su discurso. Pero Nietzsche en sus póstumos también nos ayuda a pulir la imagen de este tipo de poetas. No de otro modo allí dice: «Lo imperecedero no es más que una metáfora, y los poetas mienten demasiado»<sup>206</sup>. De esta suerte el personaje loco ideado por Nietzsche, interpretado como reformador de la humanidad, combatiente de la antigua teología según la mayoría de comentaristas, es sin embargo para Colli un personaje que también encierra al iluminado por el conocimiento supremo. Zaratustra, verdaderamente, mediante su nuevo lenguaje intenta asir el reflejo de la visión más alta de la vida y con él intenta seducir a los hombres. Esto constituye una experiencia al nivel de la que Nietzsche ya había intentado en la tragedia, emulando la *catharsis* que el coro producía en el espectador. Una visión en definitiva apolínea,

---

<sup>205</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 90.

<sup>206</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 10, 13 [18]; *FP*, III, p. 321.

marcada por el estado de ensoñación musical que también Colli detecta en muchas páginas de *Aurora* y *La Gaya Ciencia*. Aunque también, y como se ha señalado, en los juicios científicos de *Humano demasiado humano*, en los cuales encontramos una tendencia metodológica destinada a recuperar esa inmediatez extra representativa. Es de igual manera ese abismo dionisíaco, entendido en todas las ocasiones como dolor, el que ahora se descarga simbólicamente en la idea de superhombre<sup>207</sup>:

«Es el gran disgusto, la contemplación del último hombre, del hombre más pequeño —en resumen de la humanidad concreta, la que vive ante nosotros— lo que se traduce apolíneamente en la figura del superhombre.»<sup>208</sup>

Frente a la actualidad dolorosa en que vive Zarathustra, a resultas, existe aún la gran experiencia mística afirmativa, aquello que precisamente Nietzsche denominará conocimiento del eterno retorno. Y en ese fondo están los griegos, a los que el alemán vuelve constantemente a lo largo de sus años de creación literaria. Es gracias a ellos, a su existencia plena, fuera del tiempo, que su intuición es exaltante. Colli dice:

«Nietzsche no lo dice abiertamente, pero la naturaleza catártica de la revelación tiene este apoyo. Los temas de la danza, de la causalidad, del antifinalismo, de la ligereza, son variaciones de esta experiencia fundamental. En la base de la visión del eterno retorno no se encuentra tanto el eco de informaciones doxográficas sobre la antigua doctrina pitagórica o de hipótesis de la ciencia del siglo XX sino más bien el resurgir de los momentos culminantes de la reflexión presocrática, que han indicado una instantaneidad reencontrable en el tiempo, la que sin embargo conduce fuera de éste, anulando su unidireccionalidad irreversible.»<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> El término superhombre aparece precisamente y por primera vez en Nietzsche, F.: *KSA* 10, 4 [81]; *FP*, III, p. 109.

<sup>208</sup> Colli, G.: *SN*, pp. 76-77.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 77.

Buscando el misticismo de los griegos, efectivamente, Nietzsche retrocede hasta lo irrepresentable —lo esotérico—, lo que está fuera del tiempo —inactual—, pero que irremediablemente está enlazado al tejido del tiempo, «de modo que en aquello que aparece antes y después realmente todo antes es un después y todo después un antes, y todo instante es un comienzo»<sup>210</sup>. El eterno retorno, de esta manera, enlaza otra vez con la relación que mantienen la expresividad apolínea y dionisíaca.

### 2.3.12. SOBRE LA FILOSOFÍA DEL ENGAÑO Y UNA POSIBLE TEMATIZACIÓN TEÓRICA

Podríamos decir que a finales de 1885 Nietzsche ya ha hablado como psicólogo, moralista, historiador y profeta. Pero, mediante estas figuras, ¿se ha afirmado como tal? Quizás después de la efusión lírica que exhala el *Zarathustra* el alemán necesite aún expresarse como lo que siempre quiso ser, un filósofo. Es decir, afirmarse de alguna manera en el terreno teórico con la intención de realizar un sistema o una legislación de los principios que, según él, regirían la existencia. Constituye quizás por ello esta época, en primer lugar, un intento por recuperar las viejas ideas ya expuestas anteriormente<sup>211</sup>. Nietzsche lo hará, como es sabido, mediante la reedición de las obras anteriores al *Zarathustra* y la inclusión de nuevos prólogos con los que parecerá mostrar la intención de volver a salir a la vía pública. Pero también, en segundo lugar, un periodo creativo en el que elaborará dos nuevas obras: *Más allá del bien y del Mal* y *La genealogía de la moral*, las cuales parecerán dar cuenta de ese nuevo cambio de mirada<sup>212</sup> que, en efecto, se tendrá que situar dentro

---

<sup>210</sup> Colli, G.: *SN*, p. 77.

<sup>211</sup> «Nietzsche trata de recuperar, de salvar su pasado, duda del futuro. Pero esta actitud le ofrece nuevas esperanzas, produce una transformación afirmativa; los horizontes de su especulación se amplían, los recuerdos adormecidos se avivan, la riqueza de *El nacimiento de la tragedia* le da nuevas fuerzas. Aquel pasado que él quería salvar viene en su auxilio. Y una nueva disposición creativa se insinúa en él.» (Colli, G.: *SN*, p. 110)

<sup>212</sup> «Por favor, lea usted mi libro (aunque dice las misma cosas que mi *Zarathustra*, pero de otra manera, de una manera muy diferente)....» (Carta de Nietzsche a Burckhardt del 22 de septiembre de 1886; en Nietzsche, F.: *CO*. Volumen V, enero 1885- octubre 1887. Carta 754, p. 221).

de los márgenes expresivos bajo los cuales Colli interpreta la obra del alemán. Al respecto, es un fragmento hallado en sus inéditos el que nos puede dar una pista sobre semejante lectura:

«Exóterico-esotérico. 1. Todo es voluntad contra voluntad. 2. No hay voluntad ninguna. 1. Causalismo. 2. No hay algo así como causa efecto...»<sup>213</sup>

Una sentencia tan esquemática como enigmática, que parecería dar cuenta — aunque ahora afirmada explícitamente por Nietzsche— de la división siempre tenida en cuenta por Colli entre un tipo de expresividad de tipo divulgativa, dispuesta a la comunicación, y otra de tipo iniciático<sup>214</sup>. Pero dicho lo dicho por el alemán, ¿en qué lado del dualismo aludido tendríamos que colocar, en consecuencia, la reducción de ese todo a voluntad de poder que se insinúa en la sentencia? Colli lo tiene claro, cualquier intento constructivo teórico desarrollado y destinado al público durante esos años sólo podrá pertenecer al conjunto de lo exótérico, y por supuesto también la voluntad de poder como concepto unificador de todas las cualidades en un fulcro común.

Pero sería demasiado simplista decir que toda teorización en un libro como *Más allá del bien y del mal* constituye exclusivamente una visión exotérica de su pensamiento. Allí, ciertamente, estos planos expresivos están en continuo diálogo y junto a la conceptualización de una teoría, también se dibuja, paralelamente, un terreno de conquista místico. Así, uno de los puntos fundamentales que presenta esta obra vendrá señalado bajo la formulación de la pregunta sobre lo que es aristocrático y lo que es vulgar. No en vano para él, como es sabido, lo aristocrático, antes de ser vinculado a un comportamiento colectivo, remitiría inicialmente a un instinto de separación individual.

---

<sup>213</sup> Nietzsche, F.: *KS&A* 12, 5 [9]; *FP*, IV, p. 150.

<sup>214</sup> Colli, G.: *SN*, p.109.

«Separarse, contraponerse a todo cuanto esta alrededor, en el pensamiento, en la acción, mantenerse fuera, distante, separado. Este parece el pathos subterráneo que está en la base de todas las configuraciones del gusto aristocrático. "El sufrimiento profundo hace nobles, separa". El dolor está en el gusto de Nietzsche... y está contra el gusto del mundo moderno. Y el desasirse en la acción, lleva a esconderse frente a los otros: así la separación no será turbada. De aquí la insistencia, en *Más allá del bien y del mal*, en el tema de la máscara. Al examinar el obrar de los aristocráticos se descubre que dicho obrar expresa ante todo su instinto de separación, y lo manifiesta con una multiplicidad de máscaras, mal entendidas por los vulgares como los únicos rostros, los verdaderos. Se esconde aquí la trampa tendida a Nietzsche al lector, aquello que nadie esperaba de él, y que inclusive en este libro solo aparece fugazmente."Vayan a la caza de mis opiniones, de mis doctrinas ¡pero estas son sólo máscaras!"»<sup>215</sup>

Colli nos plantea una pregunta: ¿y si Nietzsche, realmente, sólo hablase sobre sí mismo con el pretexto de realizar incursiones paradójicas en su pensamiento? Desde este punto de vista no trataría de establecer la verdad sobre un objeto de investigación, sino sobre lo que ante el sentiría. A él, a resultas, lo que le interesaría principalmente sería el modo de sentir, y por ello necesitaría cambiar continuamente de perspectiva. Es decir: «Hacer girar la cosa observada, a modo de aturdir al lector, de poner a prueba el instinto, de obligarlo a la mentira reticente, al rechazo de la provocación»<sup>216</sup>. Pero bajo esta máscara de la perspectiva que mostraría su lado de extroversión frente a los otros, existiría también, en el otro extremo, el lugar que Nietzsche siempre reservaría a la soledad. Y es precisamente la conquista de ese aislamiento el que volvería ahora nobles a los hombres, pues este gesto de alejamiento —como ha sido tocado ampliamente respecto a los griegos— siempre presupondrá un instinto de limpieza frente a la realidad que nos envuelve. Una soledad, sin embargo, que como en antiguas épocas resultará dolorosa y que en esos años, de igual modo, Nietzsche deseará que sea poblada por el semejante. De hecho,

---

<sup>215</sup> Colli, G.: *SN*, pp. 92-93.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p.92.

si no fuera así, ¿no sería absurdo buscar esa soledad y a la vez escribir para los otros sobre el propio gusto aristocrático?

Pero Nietzsche sólo encuentra ahora y a su alrededor las máscaras que le proporciona Dionisos. Un dios que desde época del *Nacimiento de la Tragedia* siempre se había opuesto estéticamente al impulso de separación individual, y que ahora reaparece en el plano ético-teórico para arrastrarnos individualmente fuera de nosotros mismos. Es a mediados de los 80 donde el dionisismo de Nietzsche, por consiguiente, estará más cerca de establecer relaciones con la figura del conoedor que Colli ya nos presentara en *Einleitung a Ellenismo e oltre*. No en vano, descartadas la verdad que la ciencia y la filosofía nos prometían —Dios ha muerto para Nietzsche—, quizás la conquista cognoscitiva consista ya únicamente en desarrollar una filosofía del engaño. ¿Un gesto de tipo nihilista? Sin duda, ya que toda forma de nihilismo comportaría el supuesto de que toda creencia, todo tener por cierto, sería falso ante la inexistencia de un mundo verdadero. Pero que, vuelto del revés, también supondría una medida de la fuerza con la que seríamos capaces de acomodarnos a la apariencia o, si se quiere, a la necesidad de mentira. El nihilismo que nos ofrece pues Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, a partir de la reconsideración del dionisismo, no deja de ser, a sabiendas, una forma de pensar cercana a las prestaciones místico-dialécticas que nos ofrecían los griegos.

Con todo, estas insinuaciones místicas, y quizás ya maduras para alcanzar el silencio, degenerarán en el delineamiento —según Colli y por parte de Nietzsche— de una filosofía del error, del engaño, fundamentada en otra ilusión. La voluntad de poder será conjeturada como un principio establecido en la base de un sistema teórico, pero constituirá a la vez la ilusión más vasta de la conciencia, del intelecto<sup>217</sup>. Un principio individualizante dispuesto a la divulgación de una interioridad.

---

<sup>217</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 98.

### 2.3.13. PERO LA VOLUNTAD DE PODER NO EXISTE

Como hemos insinuado a través de *Más allá del bien y del mal*, era el concepto de dolor, junto con las representaciones que se vinculaban a él en su exteriorización, el único complejo que nos podía acercar esotéricamente a una filosofía de la voluntad de poder. Esa tenía que ver con el conocimiento terrible descubierto por Nietzsche y reinterpretado bajo el nombre de lo dionisíaco. De esta manera, cualquier concepción del mundo fundamentada en una moral que rechazara este dolor —como era el caso del movimiento democrático fundamentado en las ideas modernas<sup>218</sup>—, pasaba a considerarse vulgar, decadente, frente a un mundo noble, aristocrático, que aceptaba esa vida cruel en sí y que, por otro lado, Nietzsche ya sólo encontraría en la inactualidad que le proporcionarían los griegos<sup>219</sup>.

Será a la vez esa temática del dolor introducido en ese libro la que se desarrollará posteriormente en *La genealogía de la moral*; como punto de inflexión entre la moral de los señores y la del rebaño, nos dirá Colli<sup>220</sup>. El aristócrata se convertirá así en el conocedor de ese dolor máximo que se dará intrínsecamente en lo más profundo de la voluntad de poder, y cualquier forma utilizada por él de exteriorización, por muy paradójica que sea, simplemente será una máscara para paliarlo:

«Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas sienten incluso odio por la imagen y la alegoría. ¿No sería quizás la antítesis el disfraz adecuado con que debería caminar el pudor de un dios?»<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> «...niveladores es lo que son esos falsamente llamados "espíritus libres" [...] gente no libre y ridículamente superficial, sobre todo por su tendencia básica a ver en las formas de la vieja sociedad existente las hoy la causa de toda miseria y fracaso [...] y el dolor mismo es considerado por ellos como algo que se debe eliminar» (Nietzsche.: *JGB*, 84; Colli, G. *SN*, p. 87).

<sup>219</sup> Pues, la misma filosofía de Schopenhauer y el budismo, ¿no habían sido concepciones ideadas para mitigar el dolor?

<sup>220</sup> «Dionisos ordena decir esa verdad sin velos, y al mismo tiempo obliga a aceptarla, a afirmarla [...] Los atenienses que exterminan con despiadada crueldad a los ciudadanos de Melos son los mismos — es decir, los atenienses de la misma generación— que en el discurso fúnebre que pronuncia Pericles son llamados educadores de Grecia, amantes de la belleza y la sabiduría. Negarse a esto, según Nietzsche, significa o negar la vida en general o decir falsedades sobre el principio de la vida. La moral del rebaño, por su parte, se basa en el odio y la venganza, mientras que su cultura, que rechaza el dolor, recorre el camino de la decadencia y el nihilismo» (Colli, G.: *SN*, p. 87).

<sup>221</sup> Nietzsche, F.: *JGB*, 40.

¿Pero no significa esto que, como aspirante a aristócrata, tendríamos que evitar tomar a Nietzsche demasiado en serio? Empero, tomarse demasiado en serio las máscaras literarias que Nietzsche destinó al público fue lo que hicieron muchos intérpretes contemporáneos de sus escritos. Hasta el punto de buscar en una sola obra la síntesis de sus supuestas doctrinas. Hablamos de *La Voluntad de poder*, una recopilación aleatoria de contenidos publicada, no lo olvidemos, por su hermana, y que de todos modo tendría que guiar gran parte de la recepción de lo que sería el pensamiento de Nietzsche durante el siglo XX.

Al respecto, la publicación de los fragmentos póstumos por parte de la edición Colli-Montinari nos puede ayudar a despejar equívocos sobre la posible unidad de esta obra. Es cierto que Nietzsche anuncia, al menos en la contracubierta de *Más allá del bien y del mal*, en *La Genealogía de la moral* (III, 27) y finalmente en *Ecce homo*, la intención de recoger en un libro titulado *La Voluntad de poder* su filosofía elaborada después del *Zarathustra*. Por otro lado también podemos encontrar en su correspondencia de esos años diversos anuncios sobre un pretendido cambio de rumbo al que consagraría los próximos años de su vida<sup>222</sup>. La efusividad y consistencia de este anuncio, sin embargo, nunca se tradujo en un plan consensuado por él mismo sobre la temática que tendría que tener dicha obra. Asimismo, haciendo un mínimo recorrido por estos fragmentos póstumos, podemos dar razón de cómo el tema de la voluntad de poder ya aparece en éstos a partir de 1880<sup>223</sup>, aunque sólo sea formulado explícitamente a partir del capítulo "De la superación de sí mismo", contenido en el *Zarathustra*. Como título aparece, sin embargo, en agosto de 1885<sup>224</sup>, fecha a partir de la cual nos encontramos con referencias a su contenido general en 40 [50, 61], 43 [1,2] y a esbozos a su estructura a partir de 2 [100]. En este último fragmento se plantea una estructura compuesta por cuatro partes, la primera de las cuales presentaría una exposición del nihilismo, la segunda una crítica de los valores, la tercera "el problema del legislador", y la cuarta el tema de la

<sup>222</sup> Por ejemplo, según escribe a Franz Overbeck el 7 de abril de 1884: «Ahora tengo que adentrarme poco a poco en una serie de disciplinas, porque he decidido emplear los próximos cinco años en la reelaboración de mi "filosofía", para lo cual, con mi Zarathustra, he construido el vestíbulo» (Nietzsche, F.: CO. Volumen IV, enero 1880- diciembre 1884. Carta 504, p. 451)

<sup>223</sup> Vermal, L.: "Contexto de los escritos y advertencias de su edición" en Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos* (1885-1889). Madrid: Tecnos, 2009, p. 14.

<sup>224</sup> Nietzsche, F.: *KSA* 11, 40 [2]; *FP*, III, p. 845.

superación<sup>225</sup>. Esta estructura, por lo que refiere a la primera y última parte, se repetiría al menos en 7 [64], 9 [1], 9 [164] y 10 [58], aunque, de todos modos, el posible título de la última cambiaría en ellos frecuentemente<sup>226</sup>. Por su parte quedan menos claro cuales tendrían que ser los contenidos tratados en los dos capítulos centrales que varían como se puede comprobar en 7 [64] 9[164], 5 [70], 10 [58], 12 [2] y 18 [17]<sup>227</sup>. Mas, radicalmente distinto respecto al plan presentado en 2 [100] es el de 5 [75], donde se anuncian allí las siguientes partes: 1. La voluntad de poder, 2. Lo que se sigue de ello, 3. Para la historia del nihilismo europeo, 4. El eterno retorno. Finalmente este libro primero, titulado la Voluntad de Poder, es el que se presentaría como el tercero por el Archivo Nietzsche bajo el título "Fundamentos de una nueva valoración", parece que siguiendo el nuevo orden presentado en 5 [70]<sup>228</sup>.

Es difícil, dicho lo dicho, pensar que la edición final de *La Voluntad de poder* ofrendada por el Archivo Nietzsche se basara en un proyecto consistente, más que nada porque, eligiendo uno de los esquemas propuestos<sup>229</sup>, obvió el resto de revisiones a las que sometió Nietzsche ese proyecto original y, además, porque no tuvo nunca en consideración el visto bueno, ciertamente exigente por lo general, del mismo autor.

Por su parte Colli, conocedor de estos equívocos como editor, siempre consideró que, antes de ser desarrollada, está teorización de la voluntad de poder no habría de ser más para su autor que una mera expresión exotérica de su pensamiento<sup>230</sup>. No en vano en la introducción a los fragmentos póstumos de 1885-1887 el italiano ya señala que:

---

<sup>225</sup> «Libro IV: el martillo como su tarea...»Nietzsche, F.: *KSA* 12, 2 [100]; *FP*, IV, p. 105.

<sup>226</sup> Cfr. Vermal, L.: "Contexto de los escritos y advertencias de su edición" cit. , p. 15.

<sup>227</sup> *Ídem*.

<sup>228</sup> «[Libro III] La voluntad de poder y sus metamorfosis (lo que ha sido la voluntad de poder hasta el momento: una escuela)» (Nietzsche, F.: *KSA* 12, 5[70]; *FP*, IV, p. 164).

<sup>229</sup> El índice de libros final de la Voluntad de Poder editado por el Archivo Nietzsche estará compuesto por: 1. El nihilismo europeo, 2. Crítica de los supremos valores históricos, 3. Fundamentos de una nueva valoración, 4. Disciplina y educación.

<sup>230</sup> «Para que la voluntad de poder llegara a convertirse en una obra de Nietzsche, debía producirse el momento artístico, según puede constatarse a partir de todas sus otras obras publicadas. Esto no ocurre, ni siquiera a través de un primer intento, y lo demuestra la misma numeración hecho por Nietzsche en estos cuadernos, una simple numeración material que sigue el orden de las páginas y no una numeración "arquitectónica". Arquitectónica es solo la distribución parcial del material elegido en los cuatro libros en que quería entonces dividir la obra. Casi nada, por tanto, artista. Sin

«Toda la primera formulación del sistema de la voluntad de poder—precisamente la anunciada en los fragmentos de este volumen— no es más que un disfraz del pensamiento de Schopenhauer. Y esto no sólo en el aspecto más evidente, según el cual la voluntad de vivir se modula como voluntad de poder, sino también en el aspecto contrapuesto, hábilmente enmascarado. De hecho, toda la doctrina del “perspectivismo”, que es elaborada aquí, se revela, si es analizada en sus elementos, como una nueva exposición, en clave más recelosa, de la teoría schopenhauriana de la representación. ¿Qué otra cosa significa resolver en el denominador común de una interpretación de todo dato de nuestra experiencia, todo placer y dolor, toda valoración moral, sino entender cada uno de sus elementos como una relación entre sujeto y objeto, lo cual constituye precisamente la “representación” de Schopenhauer...?»<sup>231</sup>

Más allá, en todo caso, la variación que pueda ofrecer Nietzsche sobre esta teoría representativa se convierte en una superación de Schopenhauer. De esta suerte el alemán, indagando en la figura del sujeto, revisándola, procederá a realizar una crítica de la teoría del conocimiento moderno. Pero por otro lado, polemiza Colli y en contrapartida, ¿no será también gnoseología lo que hace Nietzsche cuando afirma que toda unidad es una apariencia de unidad, o cuando contrapone calidad y cantidad, y subordina la segunda a la primera?<sup>232</sup> Tanto en la construcción de una teoría de la voluntad de poder de carácter metafísico mediante las formulaciones mecanicistas ya pertenecientes a su anterior periodo racionalista, como en las consideraciones morales y psicológicas que utiliza para elaborar este concepto filosófico en *La Genealogía de la moral*, Nietzsche —según Colli— muestra su carácter más paradójico. Y lo hace porque, efectivamente, atacando la metafísica, sigue haciendo metafísica cuando busca una, y hablando contra la gnoseología, de la misma manera, bosqueja otra<sup>233</sup>.

---

embargo, como es notorio, se quiere presentar igualmente La Voluntad de poder "como si" hubiera sido producida también artísticamente por Nietzsche, es decir que se mutiló, desmembró, aumentó, sistematizó aquel material con la presunción de sustituir, de tener la vocación, el destino y la autorización de ocupar el lugar del Nietzsche artista» (Colli, G.: *SN*, p. 115).

<sup>231</sup> Colli, G.: *SN*, p.111.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>233</sup> Colli, G.: *SN*, p.111.

Sin embargo, por debajo de estas paradojas y en compensación, es cierto que podemos descubrir al pensador que habla sobre sí mismo y que representa —para Colli— la imagen más cercana de los conociedores arcaicos. Efectivamente, en un plano simétrico puesto al mismo nivel al constructivo que utiliza a menudo Nietzsche para presentar su pensamiento sistemático —exotérico— encontramos, entre los fragmentos escritos entre 1887 y 1888, otro de completamente destructivo —esotérico—. Y el eje común de ambos recaerá de nuevo en la crítica de Nietzsche realizada al sujeto. Así es, no existirá, en la crítica más "mística" del alemán, ya un sujeto del conocer ni un sujeto del querer, ni por supuesto un alma ni un yo. El sujeto, como principio metafísico, como punto de apoyo estable también para otros conceptos como "el ser" o "la substancia", será una mera ficción. Pero ante esta crítica radical, en efecto, también se desmoronará en contrapartida toda posible apología de la Voluntad de poder como principio. Como decíamos más arriba, Nietzsche se debatirá entonces entre un nihilismo negativo, dispuesto a reconstruir fundamentos, y uno de positivo que en todo caso podrá abrir un camino hacia una vida auténtica y afirmativa. Y en esta última dimensión teórica del nihilismo, será precisamente donde Colli verá la máxima aproximación del alemán al mundo de los griegos.

Cabe recordar ahora que esta conjunción de nihilismo teórico y optimismo vital es el que habíamos analizado en la dialéctica proporcionada por Zenón. Su "insolencia" se fundamentaba precisamente en la utilización de una vía, la de la negación, que hacía imposible cualquier forma de racionalidad constructiva. Pero el carácter autodestructivo de ese ejercicio racional era precisamente una paradójica reivindicación de la alteridad del fundamento, de la interioridad nouménica respecto al logos y la apariencia<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> Barbera, S.: "El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari" cit., 22.

### 2.3.14. CERRANDO EL CÍRCULO DE LAS AVENTURAS ESPECULATIVAS DE NIETZSCHE

Desde el punto de vista de Colli «todas las obras de Nietzsche se pueden considerar como etapas de un desarrollo a través del cual se aclaran los términos de su inactualidad»<sup>235</sup>. Sentencia que viene a recalcar, en el fondo, que toda la producción expresiva que el alemán nos ofrece mediante la escritura sólo puede caer, o bien del lado de la búsqueda de una experiencia radicalmente heterogénea con respecto a su actualidad —cuyo modelo sabemos que sería el concepto "humano" de los griegos—, o bien del lado del intento por desmantelar todos los valores y fes del mundo moderno —mediante la crítica a la moral, el cristianismo, la metafísica, el arte, la democracia, la idea de progreso. En definitiva simples formas de "humanismo"<sup>236</sup>.

Una polaridad de tipo expresivo que lejos de permitirnos una posible sistematización de su pensamiento, a menudo nos invita a abrir una "acción Nietzsche" consistente en profundizar en la misma discusión que el autor mantuvo consigo mismo. Colli nos permite, a resultas, recorrer la obra de Nietzsche fijando la mirada en esos periodos donde se produciría cierta armonización al respecto, o detectando esos que en que se caería en la más profunda contradicción entre los dos extremos. Momentos pues, en que la estilización de la escritura se movería en pro de buscar formas de comunicación casi místicas para "el uso propio", frente a otros, en que aquella devendría simple forma retórica destinada a polemizar o empatizar con el público moderno.

No en vano, uno de los objetivos como editor de Colli fue situar a Nietzsche en un puesto privilegiado dentro de la historia del pensamiento; al lado de esos sabios arcaicos que, mediante sus discusiones orales, buscaban reflejar una vida anterior no accesible a todos, pero que Nietzsche quiso hacer resurgir únicamente a través de las diversas representaciones que le ofrecía la escritura, y que a menudo desmenuzaban su unidad esencial. El mérito y condena pues del autor releído por Colli es que,

---

<sup>235</sup> Colli, G.: *SN*, p. 132.

<sup>236</sup> *Ídem*.

«Attraverso la scrittura Nietzsche comunica anzitutto la sua personalità, il suo *unicum*, e adotta l'espressione razionale come un'arte [...], dissolvendo l'astrattezza e lo schematismo in una "traduzione musicale" del pensiero.»<sup>237</sup>

Y decimos "condena" porque precisamente será esa tensión místico-artística iniciada con la *Geburt* y que regirá toda su obra, la que también lo tendría que llevar a su trágico final. Éste —según nuestro autor— se dará precisamente cuando inactualidad y actualidad se conviertan en dos polos ya finalmente irreconciliables e irrumpa en el centro de esa escisión «...la alucinación para convencerlo de una milagrosa convergencia con el presente. Desvaría que, mediante su pensamiento, mediante su persona, alcanza ya la actualidad»<sup>238</sup>. Así, en los fragmentos póstumos de 1888 sale a relucir, por un lado, su declaración de guerra a la actualidad, mientras que en otros habla de la explosión de la fama que está a punto de acontecer. Al final de la vida de Nietzsche como escritor, la experiencia afirmativa de tipo esotérica-inactual al que nos había de llevar el primer tipo de expresividad —hallada probablemente en la cumbre que supone su *Zaratustra* — aparece a resultas, mediante el anuncio del símbolo de la locura, desfigurada completamente en las máscaras a la que la somete la actualidad: por un lado una crítica desgarrada a su tiempo, por otro sus ansias de ser reconocido finalmente por el lector moderno.

Pero en consecuencia, ¿no podemos asociar esa búsqueda de inactualidad, que a menudo escinde al mismo autor, con las dos caras que nos ofrecían un nihilismo positivo y otro negativo, tal como mencionábamos más arriba? Es decir, ve por un lado Colli en Nietzsche un tipo de grandeza que podemos asociar a la del conocedor griego, y que consistiría en la adopción de una actitud de alejamiento respecto a los asuntos políticos humanos de su tiempo con la intención de buscar la propia intimidad. Gesto que, para salvaguardarla, Colli también había detectado en Parménides, mediante su rechazo a toda vía de conocimiento vinculada a la apariencia y que después Zenón convertiría en dialéctica puramente destructiva.

---

<sup>237</sup>«A través de la escritura Nietzsche comunica antes que nada su personalidad, su *unicum*, e adopta la expresión racional como un arte [...], disolviendo la abstracción y el esquematismo en una "traducción musical" del pensamiento» (Montevecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografía intelectual* cit., p.23).

<sup>238</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 108.

Pero más allá de esa "derrota", de este alejamiento vivido en el fondo como afirmación de una existencia propia, "individual", es verdad que también existe al lado de este nihilismo activo, otro que a menudo obliga a Nietzsche a seguir perseverando en la expansión violenta del "individuo", en esa arrogancia impositiva que Burckhardt vinculaba a las mismas formas del poder que jugaría en la formación del Estado moderno<sup>239</sup>. Es de este modo que esta última actitud conduce a Nietzsche de nuevo a la fragmentación entre singulares, a nodos de lucha enfrentados entre sí que incluso pueden ser al final conceptualizados y ligados a una voluntad de poder que no se libra de la misma negatividad implicada en la Voluntad de Schopenhauer.

Conviven en Nietzsche, en definitiva, una grandeza que, si se quiere vincular al poder, tendrá que ser vista como aquella que nos hace capaces de contemplar la vida en su totalidad, mientras que a su lado otra que nos lleva a fragmentar esa unidad mística mediante las formas de representación que supone a menudo la escritura. En este punto,

« Il destino di Nietzsche rappresenta quella grandezza dell'individuo che nella sua interiorità è in grado di sentire la vita senza alcuna frammentazioni: di sentire —e non è un paradosso— l'universalità, o più precisamente la totalità; perché l'individuo portatore di grandezza, immergendosi nel proprio interno, annulla la differenza fra sé e il mondo, fra soggetto o oggetto, ritrovando nella propria interiorità (che già la contiene) quella radice primordiale e unitaria della vita, in cui sono compresi e indivisi anche individuo e mondo.»<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Cfr. en esta tesis, punto 2.1.1, "Colli en Einaudi: dos primeras propuestas para la traducción" y punto 2.1.2, "Del educador y del editor.

<sup>240</sup>«El destino de Nietzsche representa aquella grandeza del individuo que en su interioridad es capaz de sentir la vida sin fragmentaciones: de sentir, y no es una paradoja, la universalidad, o más precisamente la totalidad; porque el individuo portador de poder, emerge en el propio interior, anula la diferencia entre él y el mundo, entre sujeto y objeto, reencontrando en su propia interioridad aquella raíz primordial y unitaria de la vida, en la cual están compresas e indivisibles también individualidad y mundo» (Montevecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*, cit, p. 34)

Pero siendo así; si como nos dice Federica Montevercchi realmente tras la obra de Nietzsche, supeditada a menudo por el discurso del poder, y vinculada a un nihilismo negativo, fragmentario, abierto a una sistematización constructiva, podemos encontrar a la vez su propia vida como muestra de un poder asociado a una grandeza sin límites<sup>241</sup>, quizás se lícito preguntarse entonces si el dilema que nos lleva a esta escisión no estará relacionado con la forma de expresión elegida por Nietzsche para comunicar esa interioridad, es decir: la escritura. El problema en definitiva quizás sea que Nietzsche habría pretendido destruir todas las ilusiones de su actualidad —máximo mérito que le otorga Colli— mediante la misma herramienta que las producía.

Pero es en este punto donde puede surgir el pensador de la expresión que Colli será en la última etapa de su vida, porque, en efecto, hemos visto en las dos primeras partes de nuestro trabajo como el logos arcaico nacía en Grecia —según la mirada del filólogo y el editor— a partir de un tipo de expresividad oral dispuesta a "traducir" en palabras una experiencia de tipo mística, interior, enigmática y, por tanto, presta a acercarse a ella mediante una discusión continua. Algo que sin duda contrastará con la filosofía practicada hoy en día e identificada con el tratado o, en el peor de los casos, con un academicismo precursor de referencias paradigmáticas. Rescatar a Nietzsche acaso haya sido importante entonces para Colli para empezar a pensar en su dirección y ver la obra del alemán como el ejemplo de una búsqueda que se moverá en el sentido inverso al desarrollado por la misma historia del logos occidental. Es decir, el intento expresivo de Nietzsche —ejercido en tanto a devenir a una discusión circular consigo mismo para hallar ese nihilismo positivo— tendrá una afinidad con el carácter autodestructivo de la razón griega en el culmen que supone la dialéctica zenoniana. Pero aún más, se desarrollará en el sentido inverso respecto a las etapas que habrían llevado al mismo logos original de los griegos —esa sabiduría radicada en el conocimiento místico y oral— hasta la filosofía escrita. Una filosofía que nuestro autor, en la última etapa de su vida, nos descubrirá que dará una expresión racional muy concreta a esa interioridad.

---

<sup>241</sup> Montevercchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*, cit, p. 34.



### **3. EL ESCRITOR**



### 3.0. INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE. EL ESCRITOR

«Sono giunto alle mie conclusioni: che senso ha metterle per iscritto?». Le solía comentar Giorgio Colli a Alessandro Fersen<sup>1</sup>, tras más de 20 años de reflexiones sobre los griegos dictadas en sus clases de filosofía antigua en la universidad de Pisa y manifestadas indirectamente en la elección de una serie de autores destinados a la edición. Durante esos años, en efecto, nuestro autor había desgranado filológicamente el logos de los antiguos sabios griegos entre sus alumnos, y fuera de la facultad se había acercado también a Nietzsche, al cual había releído en una tarea de edición que le había permitido descubrir al personaje místico escondido tras sus máscaras. Así, en una de esas conclusiones apostilladas a su amigo y que Colli ya debía tener claras por entonces, el alemán había sido presentado precisamente como un autor que había empezado escribiendo para convertirse, con el tiempo, en alguien que mediante la escritura habría buscado otras formas para expresar su interioridad. Un personaje que habría realizado, en consecuencia, el camino inverso al ejecutado por los propios griegos que, como veremos en esta tercera parte de nuestra investigación, habrían comenzado expresando esa interioridad mediante un logos oral y dialéctico que habría finalmente degenerado en palabra filosófica a raíz de una reforma expresiva producida por una intervención de tipo retórico-literaria. Un itinerario este último que, sin embargo, también tenía claro nuestro autor que había representado un camino de decadencia vital para el hombre, en tanto que había marcado el fin de la educación verdadera que, para él, debía ser relación directa<sup>2</sup>. La pregunta formulada a la figura de Colli como escritor, en consecuencia, es apremiante: ¿para qué escribir entonces?

Y de todos modos—como dice Alberto Banfi—, también prevalece en el Colli maduro una necesidad interior de llegar a una decisión: «... di ricorrere alla scrittura per fermare nella parola una propria posizione personale sulla filosofia»<sup>3</sup>. A resultas de esta conclusión, será por ello indispensable desarrollar en esta última

<sup>1</sup> «He llegado a mis propias conclusiones: ¿qué sentido tiene ponerlas por escrito?» (Campioni, G.: *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari; con lettere e testi inediti*. Pisa: ETS Editrice, 1992, pp.76-77. Citado en Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero” cit., p. 264))

<sup>2</sup> Colli, G.: *RE*, p. 97.

<sup>3</sup> «...de recurrir a la escritura para detener en la palabra una posición personal de su filosofía» (Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero” cit., p. 265).

parte el papel que tomará la palabra escrita como instrumento comunicativo y apaciguador, frente a la oralidad ejercida mediante una dialéctica destructiva y siempre a la contienda —según la interpretación de nuestro autor—. Y, por consiguiente, trazar un puente de tipo expresivo que nos lleve a definir la idiosincrasia del sabio frente a la del filósofo; para delimitar finalmente el papel que este último tomará en nuestra actualidad.

A tal efecto, se deberá pensar en la sabiduría griega —siempre en el lado opuesto a cualquier filosofía constructiva— como una exégesis de la acción hostil de Apolo. Es decir, como un arte arcaico originado bajo los designios del arco y la flecha homicidas que, junto a la lira —ésta última como símbolo de la apariencia—, acompañarán al dios Febo, y que serán susceptibles de producir la muerte lenta del adversario. Una muerte diferida en el tiempo —*kronos*— cuyas consecuencias mitológicas analizaremos a través de los textos arcaicos que Colli nos ofreció en la *La sabiduría griega*, pero que también, bajo la mirada de su *Dopo Nietzsche*, tendremos que extrapolar para erigir una futura teoría de *legein* como expresión. Porque, ¿no será este tipo de残酷 apolínea y sustentadora de su poder la que tendremos que rastrear, a resultas, tras las palabras del dios que se esconde en el oráculo de Delfos y, posteriormente, tras las enigmáticas planteadas por sabios como Heráclito, Parménides o el mismísimo Platón?

Para nuestro autor, ciertamente, la sabiduría arcaica, la razón originaria griega, no se caracterizará por ser una gnoseología que nos ofrezca una comunicación directa de una serie de doctrinas, ni aún menos de una serie de conceptos representativos de verdades —como sí hará posteriormente la filosofía escrita—, sino más bien una fundamentada en la interpretación de la palabra enigmática del dios y dispuesta a una porfía continua para desentrañar su significado. De esta manera, bajo el signo de la acción diferida apolínea y manifestada en la hostilidad de un tenebroso enredo de palabras, esta sabiduría quedará en consecuencia escondida, primero, tras el oráculo que el dios regentará en Delfos —y sólo interpretable por el adivino— para, posteriormente —y ya puesta en cuestionamiento la misma existencia de la divinidad—, devenir una capacidad exegética revocable que se tendrá que defender ante las tramas argumentativas propuestas por el contrincante dialéctico. Por su parte, Dionisos, dentro de esta

visión, pasará primero a considerarse como símbolo de este misterio sapiencial para, más tarde, devenir esencia de lo enigmático y, finalmente, la respuesta paradójica que residirá tras el enfrentamiento dialéctico.

Nos encontraremos de este modo, al intentar hacer una genealogía del logos griego, ante un esquema expresivo que reunirá los dos impulsos que ya hallábamos en la visión nietzscheana de la Tragedia, sólo que ahora, más que como una dualidad de principios estéticos reacios a establecer cualquier unidad entre ellos, reinterpretados por Colli como un par de potencias pertenecientes al ámbito sapiencial y dispuestas a enzarzarse en un departir continuo entre ellas. Pero, de esta suerte, ¿se podrá finalmente establecer un contacto entre ellas?

Únicamente el *factum* de la memoria sostendremos que será el límite de convergencia ante el problema expresivo reconsiderado por Colli. Así, el conocimiento en definitiva, ante el vacío representacional que se abrirá entre expresión y lo expresado —nuevamente entre Apolo y Dionisos—, no podrá ser nunca verdadera *Vorstellung*, sino expresión manifestada a través de ese mundo temporal e ilusorio en el que vivimos de una huella que, mediante su interpretación, será la única que nos podrá ofrecer un recuerdo de esa vida anterior, inmutable e intemporal de la que todo procede.

Este trabajo de rememoración es el que ejercerá el poeta que, inicialmente, transmitirá al hombre mediante una experiencia extática el recuerdo de ese mundo fuera de su propio tiempo... Pero que, posteriormente y con el paso de los siglos, también será la que impulsará al propio hombre —ya abandonado por los dioses— a una indagación de tipo gnoseológico con el fin de llegar a ese contacto original proporcionado por el recuerdo; a través de una profundización abstractiva que dará lugar al nacimiento del logos.

Quizás por ello y al final, la escritura —vista siempre por Colli como un salto expresivo de alejamiento histórico respecto a esa inmediatez que el sabio pretendía apresar directamente mediante la palabra oral—, sólo pueda ser recuperada como instrumento mnemotécnico. A sabiendas, como un simple reflejo de esa comunicación dialéctica que los sabios practicaron y que Aristóteles tan bien supo recoger a través de sus representaciones: las categorías. Unos nexos que Colli tomará de modelo para configurar su propia filosofía de la expresión y los cuales

también terminaron ocultando históricamente y tras la necesidad que implicaban, esa contingencia que para nuestro autor, en tanto a escritor, tendrá que residir en el corazón de lo inmediato y su expresión.

### **3.1. ORÍGENES DE LA SABIDURÍA**

#### **3.1.1. RAÍCES Y FUENTES DE LA SABIDURÍA GRIEGA**

"La filosofía nació en la calle" es una sentencia que hemos oído y a menudo utilizado para justificar el carácter originario, público y oral que tuvo este ámbito de conocimiento. Sin embargo, y tomada en general, tendría que abrirmos hoy a una reflexión profunda, dada la dificultad en nuestros días de encontrar el nombre de un filósofo no asociado a la forma expresiva de la escritura y a sus consecuentes derechos de autor. Por su parte, Giorgio Colli —si nos interesásemos en este asunto— nos permitiría un matiz al respecto, puesto que, para él, no sería la filosofía la forma original de conocimiento que tendría que ser asociada directamente a esos enfrentamientos dialécticos desarrollados en los mercados de las antiguas polis y recogidos ya en su decadencia por Platón, sino más bien un arte más arcaico, la sabiduría, el que tendríamos que entreverar a esa oralidad discursiva que se dio desde el principio.

Pero tomando en consideración este matiz terminológico que debería estar siempre presente en nuestra tercera parte de la tesis, ¿qué es lo que nos habría permitido entonces el salto entre el conocer de ese sabio y el del filósofo que, finalmente e irremediablemente, habrían quedado identificados como grados de un mismo desarrollo cognoscitivo por la tradición académica? Pues, según nuestro autor, el advenimiento histórico de una reforma expresiva producida por una intervención literaria que habría logrado, a través de los años y mediante el filtro que impuso, condicionar el conocimiento de todo lo anterior, y hacer prevalecer finalmente la filosofía como forma canónica del mismo hasta nuestros días. Dirigiendo nuestra mirada al origen del conocimiento, Colli nos alerta en consecuencia, no únicamente de la necesidad de tener presentes los saltos y formas expresivas que éste habría adoptado a lo largo de los años, sino también del imperativo de tomar en consideración la falsificación que podría representar una manifestación del mismo —en este caso la filosofía escrita— respecto a una forma dialéctica y oral como fue la sabiduría.

Pero bajo esta suposición surge, efectivamente, una dificultad vinculada a la posibilidad de la propia interpretación, porque; ¿cómo pretender en estas circunstancias una genealogía de estas formas de conocimiento orales, partiendo de que fue precisamente la filosofía la que nos ofreció el único testimonio escrito sobre las mismas? Es decir, ¿cómo será posible convertirnos en hermeneutas de la palabra viva del conocedor que según la sentencia se originó en las calles y probablemente se perdió en las mismas?

Colli se propuso lidiar con estas cuestiones a través de la elaboración de un enorme proyecto que empezó a desarrollar a partir de 1977 y destinado a ofrecer, esta vez, no al alumno, sino al amplio público, una nueva edición crítica de los fragmentos presocráticos. Su objetivo con éste era;

«...documentar de modo exhaustivo eso que comúnmente se llama —con una denominación decididamente reductiva desde el punto de vista cronológico— "filosofía presocrática", pero [que es] más pertinente designar con el término "sabiduría griega".»<sup>1</sup>

Por lo tanto "sabio" devendrá, para nuestro autor, el término adecuado para designar esa figura arcaica cuya pretensión será asumir aún un conocimiento sin parcelas restrictivas. No destinada, en consecuencia, a conocer una región determinada de la realidad, como haría posteriormente la clasificación filosófica y científica —según Colli—, «sino a poseer la excelencia del conocimiento»<sup>2</sup>.

Mas este amplio proyecto, editado bajo el título de *La sapienza Greca* y que según la intención inicial de Colli tendría que haber estado compuesto por 11 títulos, quedaría truncado a causa de la muerte del mismo en 1979 y, finalmente, sólo conseguiría ofrecer al lector sus tres primeros volúmenes. Esta circunstancia no nos impide observar hoy las diferencias metodológicas a las que aspiraba esta edición respecto a la obra canónica sobre los presocráticos elaborada por Hermann Diels y

<sup>1</sup> Colli, G.: "Criterios de la edición" en *La sabiduría griega I*. Madrid: Trotta, 1995, p. 9. En adelante *SG*, I. Título original: *La sapienza Greca*. Milano: Adelphi, 1977.

<sup>2</sup> *Ídem*.

Walter Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>3</sup>. Colli, creía —como ya se ha comentado anteriormente en las partes dedicadas al filólogo y a al editor—, que, en general, los textos arcaicos habían sido recogidos históricamente bajo la interpretación —en cierto modo deformadora y falsificadora— de Aristóteles y reelaborados, posteriormente, bajo la mirada historiográfica de Hegel<sup>4</sup>. Contrario a aplicar esta visión heredada por los contemporáneos y siempre tendente a acomodar la palabra de los griegos a estos esquemas reduccionistas, el italiano apuesta también en *La Sabiduría griega* por aplicar un método inverso, y perseverar en esa inactualidad que siempre caracterizó su mirada sobre la antigüedad.

«La presente obra [...] en vez de apoyarse en interpretaciones de la sabiduría griega elaboradas por filósofos posteriores, opta por remontarse a las fuentes originarias e investigar qué es lo que había antes de esa explosión del pensamiento que hemos dado en llamar "sabiduría griega".»<sup>5</sup>

Es por eso que Colli en su proyecto, e incidiendo básicamente en la reforma expresiva que se pueda producir, opta por obviar la diferencia entre testimonios y fragmentos<sup>6</sup> y fijarse, en este caso, en el orden cronológico de los fragmentos considerados en un sentido amplio. Así, su criterio de clasificación en *La sabiduría griega* establecerá un corte en Aristóteles para pasar a reparar, en una sección "A", los fragmentos considerados como anteriores a la época del estagirita, y recoger en los clasificados como "B" los fragmentos ofrecidos por fuentes posteriores a la vida del

---

<sup>3</sup> Diels, H: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche buchhandlung, 1903. Como es sabido esta obra sería revisada y ampliada posteriormente por Walter Kranz. Los añadidos se darían en las reediciones de 1906, 1912, 1922, 1942 y 1952.

<sup>4</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 9.

<sup>5</sup> *Ídem*.

<sup>6</sup> Es sabido que la edición de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, establece una división de la documentación referida a los presocráticos entre los fragmentos "B", que son normalmente —aunque no siempre—citaciones directas de los mismos, y los testimonios, "A", que son noticias indirectas sobre estos presocráticos. A destacar que estas citas (directas e indirectas) son recogidas, en general, por autores muy posteriores al periodo arcaico referido y pertenecientes fundamentalmente al periodo helenístico y romano (S. III a. C—V d .C).

filósofo<sup>7</sup>. Este criterio, estrictamente cronológico, es el mismo que ya había aplicado para la edición de los *Nachlass* de Nietzsche, aunque ahora Colli también sea consciente —ante la escasez de materiales referentes al tema de la sabiduría arcaica— de que su tarea requerirá en este caso de una labor de tipo hermenéutica. No de otro modo en el *El nacimiento de la filosofía*<sup>8</sup> —pequeña obra editada por Colli en 1975 y que ante la bastedad del proyecto propuesto en *La sabiduría griega* sólo podemos considerar como su preludio— leemos:

«Cuando un gran fenómeno ofrece suficiente documentación histórica solo en su parte final, no queda otra solución que intentar una interpolación, con respecto a su conjunto, de ciertas imágenes y conceptos, entresacados de la tradición religiosa y entendidos como símbolos.»<sup>9</sup>

Asimismo, es esta insuficiencia de materiales la que acerca a Colli al mismo punto de partida en que se había situado Nietzsche con su *Nacimiento de la tragedia*, solamente que en este caso no será la obra artística del trágico la que caerá bajo la consideración del italiano, sino más bien la obra del conocedor: el logos referido a la sabiduría. Colli parece volver de esta manera la vista atrás y recuperar su punto de vista filológico; son las imágenes de los dioses griegos Apolo y Dionisos las que deberán fundamentar de nuevo un esquema expresivo, pero utilizado ahora para procurar una genealogía completa de la sabiduría griega. Si con el análisis detenido de los mismos, Nietzsche, en el origen de su obra escrita, había delineado una doctrina estética y nos había mostrado por añadidura una interpretaciones del conjunto de lo griego e incluso del mundo, ¿no será el examen de la sabiduría, por medio de la reformulación de estas dos mismas potencias, el que tendría que

---

<sup>7</sup>«En una primera sección "A" presento los textos más antiguos, hasta la época de Aristóteles; y en una segunda sección "B", los derivados de fuentes posteriores. Sin embargo no voy a aplicar este criterio cronológico de una manera rígida. La atribución de un determinado fragmento a la sección A o a la sección B dependerá también del mayor o menor grado de verosimilitud de la información aportada o de la doctrina propuesta, es decir, de su presumible antigüedad en el ámbito de la sabiduría»(Ídem.).

<sup>8</sup> Colli, G.: *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi Edizioni, 1975. Traducción al español en Colli, G.: *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977 y ss. En adelante, *NF*.

<sup>9</sup> Colli, G.: *NF*, p. 12.

permitir a Colli retomar los caminos concernientes al conocimiento puro nunca completados por su principal maestro?

### 3.1.2. DIONISOS Y APOLO REFORMULADOS

Como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo<sup>10</sup>, el joven Nietzsche partía de las potencias artísticas de Apolo y Dionisos para conformar un esquema expresivo en el que, de una manera muy sintética, la influencia del primer dios aparecía como impulsora de un mundo de imágenes sustentado sobre el sentir primordial del segundo. Bajo la mirada del filólogo-artista que aún encontramos tras *El nacimiento de la Tragedia*, lo apolíneo devenía, de esta manera, una "traducción", aunque tenida en consideración desde el punto de vista estético — por tanto bella e ilusoria —, de ese «conocimiento dionisiaco surgido de la intuición del dolor del mundo»<sup>11</sup>. Para Nietzsche, Apolo se mostraba entonces como símbolo de la apariencia, y su arte una transposición liberadora de ese dolor que se instituía como única "verdad" a descubrir tras el mundo. Su conocimiento, en consecuencia, un ornamento, un perfume ante el abismo dionisiaco.<sup>12</sup>

Sin duda, esta medida, luz, ensoñación, habían sido los designios apolíneos destacados, tanto por clasicistas como por románticos, durante el siglo XIX. Aunque considere nuestro autor que estas nociones, cabalmente, configurasen un

---

<sup>10</sup> Cfr. en esta tesis, puntos 1.1.4. "Los impulsos expresivos en la *Geburt*: apolíneo y dionisiaco" y 1.1.5. "La tragedia como aparato expresivo".

<sup>11</sup> Colli, G.: *NF*, p. 14

<sup>12</sup> Nietzsche identifica en este aspecto "transfigurador" tanto la labor del artista como la del filósofo, pues, «El filósofo se relaciona con la realidad de la existencia de la misma manera que el ser humano sensible al arte se comporta con la realidad de los sueños; la contempla con precisión y placer: pues a partir de esas imágenes él se interpreta la vida, en esos sucesos se ejercita para la vida. No son sólo precisamente las imágenes agradables y amistosas las que experimenta en sí mismo con aquella comprensión total; también lo serio, turbio, triste y tenebroso, los impedimentos repentinos, las bromas del azar, las esperas llenas de desasosiego, en una palabra, toda «la divina comedia de la vida», con su *Infierno*, desfila ante él, no sólo como un juego de sombras —puesto que en esas escenas él también vive y comparte los sufrimientos—, ni tampoco, ciertamente, sin aquella sensación fugaz de apariencia; y tal vez varias personas recuerden, como me sucede a mí, que a veces, en los peligros y terrores de los sueños se han gritado, animándose a sí mismas, y con éxito: "¡Es un sueño! ¡Quiero seguir soñándolo!"». Nietzsche, F.: *GT*, 1; *OC*, p.339.

carácter tardío de Apolo<sup>13</sup> y a la vez, en clara antítesis respecto a la expresividad de crueldad que también habían ofrecido del dios diversos fragmentos arcaicos. Verdaderamente, Apolo aparece según la tradición principal de la que se abastece Nietzsche como el portador de una lira, y ésta simboliza la potencia artística del dios que se manifiesta a través la música que nos persuade, su apariencia benéfica, esa imagen como belleza de ensueño que hemos destacado<sup>14</sup>. Pero, por otro lado, es verdad que el alemán —según Colli— nunca subrayó la ambigüedad de la naturaleza apolínea que también es citada en diversos fragmentos, y en los que se opone a ese rostro benévolo su cara malévolas simbolizada, en este caso, por el arma homicida que acompaña al dios y dispara sus dardos desde lejos . En efecto, también encontramos referencias en *La sabiduría griega* al arco y la flecha que acompañan al dios de la individuación, y cuya acción —según nos relata ya el mismo Homero en su *Ilíada*— causa enfermedad y muerte en el campo de los aqueos<sup>15</sup>. El poder del arma utilizada por Apolo consiste, a resultas, en que no ejerce una acción directa contra el enemigo —el arma produce la enfermedad, la epidemia, y ésta, mata lentamente— y ahí reside el rasgo cruel del dios, según Colli; en su gesto indirecto, diferido en el tiempo.

Ciertamente, también esta ambigüedad de la naturaleza apolínea aparece reflejada en la palabra que el dios comunica al hombre, pues no hay que olvidar que Apolo aparece señalado en diversos fragmentos conservados como dios de la

---

<sup>13</sup> Colli. G.: *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 2006, p. 28. En adelante, *DN*.

<sup>14</sup> Ejemplos de esta referencia a Apolo como músico y portador de la lira las encontramos por ejemplo en Eurípides: «Oh Baco dominador, amigo del lauro; oh Pean Apolo, maestro de la lira» Eurípides.: fr. 477, *SG*, I, 2 [A8]. O posteriormente en Ateneo: «En general, parece que la antigua sabiduría griega estaba especialmente vinculada a la música. Por eso se pensaba que el músico y sabio por excelencia era, entre los dioses, Apolo, y entre los semidioses, Orfeo» (Ateneo.: 14, 632 c; Colli, G.: *SG*, I, 2 [B4]).

<sup>15</sup> «Así hablo en su plegaria, y Febo Apolo le escucho y descendió de las cumbres del Olimpo, airado en su corazón, con el arco en los hombros y la aljaba, tapada a ambos lados. Resonaron las flechas sobre los hombres del dios irritado, al ponerse en movimiento, e iba semejante a la noche. Luego se sentó lejos de las naves y arrojó con tino una saeta; y un terrible chasquido salió del argénteo arco...» (Homero.: *Ilíada* I, 43-49; Madrid: Gredos, 2014.). Apolo desata entonces la peste como castigo divino. Es el dios de las epidemias, como la que extiende entre los griegos en el sitio de Troya. El dios también podía castigar a una entera población por los pecados de su gobernante como vemos en Sófocles.: *Edipo Rey*, 22-30, y sus flechas —que se extienden simbólicamente como una enfermedad veloz— también causan la poderosa tristeza de la muerte, como en el mito de la desventurada Níobe. Dice Píndaro respecto al arco y la flecha que acompañan a Apolo en *Olímpicas* 2, 83-85, *SG* I, 2 [A3] «... bajo el codo tengo muchos dardos veloces dentro de la aljaba...», o el mismo Platón: «Realmente Apolo descubrió el arte del tiro con arco, la medicina y la adivinación» (*Banquete*, 197 a; *SG*, I, 2 [A10]).

adivinación<sup>16</sup>. En el *Banquete*, por ejemplo, Platón le otorga directamente el descubrimiento de la mántica<sup>17</sup>. Y este arte, puesto al servicio de uno de los dioses más importantes de la antigua Grecia por el filósofo, también nos alerta sobre la importancia que la adivinación debió tener para el griego. Ya se ha mencionado; en esta época, para el heleno, su mundo es una apariencia del de los dioses;

«...expresa en el tiempo, con la inseguridad del futuro, mediante fragmentos inadecuados, desenfocados, lo que los dioses son de manera total, sin devenir, desde el principio. Existe un mundo oculto, el mundo del que el nuestro es la apariencia, ésta es la intuición griega: allí viven los dioses.»<sup>18</sup>

En este sentido Apolo es generoso con el adulador que acude a visitarlo al oráculo que regenta en Delfos<sup>19</sup> —para conocer el futuro que le depara su existencia incierta—. Por supuesto el dios ya lo conoce, pues el futuro está contenido en el pasado para él. El tiempo, en el sentido histórico, sólo pertenece al mundo de la manifestación y éste es profundamente humano. Pero esta adivinación, esta respuesta que ofrece Apolo ante la pregunta del hombre, también se manifiesta mediante una visión que en cierto modo es cruel, ya que no es capaz el hombre de comprenderla directamente mediante sus facultades habituales, sino que requiere del intérprete, del "traductor — de la exaltación de la pitonisa—, para dirimir esas cuestiones relacionadas con su destino. Píndaro, en *Olímpicas*, 2, 83-85, y hablando por boca de Apolo dice:

---

<sup>16</sup> «Calcante, hijo de Testor, el mejor de los augures, que conocía lo presente, lo futuro y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilión por medio del arte adivinatorio que le había concebido Febo Apolo» (Homero.: *Iliada*, I, 69-72; Colli, G.: SG, I, 2 [A1]) Cfr. Alceo.: fr. 142; Colli.: SG, I, 2 [A2]. *Baquilides*: 3, 58-62; Colli.: SG, I, 2 [A5]. Heródoto.: I, 67; Colli.: SG, I, 2 [A9].

<sup>17</sup> «Realmente Apolo descubrió el arte del tiro con arco, la medicina y la adivinación» (Platón.: *Banquete*, 197 a; Colli, G.: SG, I, 2 [A10])

<sup>18</sup> Colli, G.: *DN*, p. 29.

<sup>19</sup> «Y como no eran capaces de encontrar la tumba de Orestes, enviaron una embajada al dios para preguntarle sobre el lugar en el que yacía Orestes. Y a los enviados que preguntaban por eso la Pitonisa dio esta respuesta: "Hay en Tegea en Arcadia, sita en una llanura, donde soplan dos vientos por necesidad imperiosa, golpe es contragolpe, calamidad sobre calamidad» (Heródoto.: I, 67; Colli, G.: SG, I, 2 [A9]).

«...bajo el codo tengo muchos dardos veloces dentro de la aljaba, que hablan de los sabios; pero para comprender todo mi mensaje necesitan intérpretes. Sabio es el que sabe mucho por naturaleza; pero los que han aprendido a revoloteantes cuervos que croan parecen...»<sup>20</sup>

El Apolo délfico, en definitiva, concede su sabiduría al hombre mediante la adivinación, aunque use como instrumento para ejercerla el don de la flecha que es lanzada en forma de palabra oscura. Sólo así la imagen ambigua de Apolo funde los dos instrumentos simbólicos con los que suele ser representado: la lira y la flecha (la bondad y la crueldad, la esperanza y la desesperación...). De esta manera, la sabiduría que hay detrás de su palabra, parece cercana y lejana; el dios la insinúa y a la vez la esconde, quizás para demostrar su poder, su divinidad, aunque esto suponga también un gesto perverso, indirecto, hostil. Colli, dice al respecto:

«El dios se sirve de la palabra, es decir, de un elemento que no pertenece propiamente a la sabiduría; la palabra le sirve de intermediario — lo mismo que la flecha, que también es intermediario del dios— para despertar en el hombre la sabiduría...»<sup>21</sup>

Entre la palabra que emite el dios y la sabiduría que hay tras ésta, hay por ende una distancia, un intersticio que permite, más que la reproducción directa del significado de la primera, una interpretación reiterada de la misma apoyada sobre el sustrato divino inagotable en que se sustenta. Y quizás sea este abismo en que vive necesariamente el hombre frente al dios y que sólo le permite vivir en diferido, el que también fundamenta los primeros pilares para el desarrollo de lo que hemos denominado razón. ¿No se podría haber desarrollado ésta por primera vez a través de la interpretación del lenguaje oscuro del dios de la adivinación? De hecho, es el

---

<sup>20</sup> Píndaro.: *Olímpicas*, 2, 83-87; Colli, G.: *SG*, I, 2 [A3].

<sup>21</sup> Colli, G.: *SG*, I, 29.

símbolo de la flecha, precisamente, el que hace que la palabra del oráculo requiera de la tarea del intérprete<sup>22</sup>, y que ésta se convierta en un enigma<sup>23</sup>. El hombre deviene de este modo «alguien que la examina detenidamente, la compara con otras palabras, y la convierte finalmente en un discurso articulado, significativo, iluminador»<sup>24</sup>. Colli, por ello, encara al dios Apolo como la divinidad que nos permite la ensueñación mediante su visión —y en eso sus designios devienen estéticos— aunque las imágenes que nos ofrece no lleguen a ser amables, limpias, sino que merezcan de la tarea del mediador, del filólogo, de ese intérprete que, como había dicho el italiano años antes, no era ya el artista ni tan solo el filósofo, sino el conocedor, el sabio.

Hay, en este aspecto, otro rasgo de Apolo en el que tampoco indagó Nietzsche —según Colli—, y fue el de la *manía*. El carácter extático de Apolo ya resalta en la posesión que induce en la pitonisa, pero también se encuentra en un pasaje al que hace referencia Colli en *La sabiduría griega*, y donde Aristóteles señala que Pitágoras fue nombrado por la escuela de Crotona como Apolo hiperbóreo<sup>25</sup>. Los hiperbóreos eran un fabuloso pueblo a ojos de los griegos, que habitaba en el extremo norte, y cuyas capacidades chamánicas estaban relacionadas con una particular técnica de éxtasis que les permitía realizar curaciones milagrosas, ver el porvenir o pronunciar profecías<sup>26</sup>. Por consiguiente, si se puede relacionar a Apolo con esta virtud de provocar la posesión, no sería únicamente Dionisos el dios que

---

<sup>22</sup> Cfr. Platón.: *Timeo* 71 e- 72 a-B; Colli, G.: *SG*, I, 2 [A13], 7 [A25].

<sup>23</sup> «...el significado profundo de la adivinación es interpretado e ilustrado por la «forma» que asume el oráculo, por las palabras del oráculo. Estas son presentadas por el dios como enigma. Pero, ¿qué necesidad habría de un enigma si las cosas todavía no desveladas fuesen homogéneas respecto al tejido ordinario de la vida humana? Las vicisitudes pasadas y futuras del hombre son homogéneas. La forma del enigma, al contrario, quiere «aludir» a un salto, a una insuperable disparidad de naturaleza entre lo que pertenece al dios, raíz del pasado y del futuro, y la vida del hombre, con sus figuras, sus colores y sus palabras» (Colli, G.: *DN*, 29).

<sup>24</sup> Colli, G.: *SG*, I, 29.

<sup>25</sup> El legendario pueblo de los hiperbóreos y el conjunto de mitos relacionados con esa raza merecieron una atención particular por parte de I.M Gesner en sus libros *Prolegomena Orphica*, 1759 y *De veterum navigationibus extra columnas Herculis*, 1757; en *Orphica*, rec. Gotofredus Hermannus, Hildesheim, 1971. Posteriormente, hacia finales del siglo XIX, Rhode estudió en profundidad el tema de la mántica extática y logró desenterrar las figuras de Abaris y de Aristea, estrechamente vinculadas a los hiperbóreos. Finalmente, hoy en día se presta una mayor atención al origen hiperbóreo de Apolo en conexión con ciertos motivos chamánicos, con capacidades adivinatorias o mágicas, o con determinados poderes curativos (Cfr. Colli, G.: *SG*, I, Nota a 2 [A2] y Dodds, E.R.: *The Greeks and the Irrational*. Los Angeles: University of California press, 1951, p. 140 y ss)

<sup>26</sup> Colli, G.: *NF*, p. 16.

destacaría por poseer esta capacidad, como habían destacado Nietzsche y Rhode<sup>27</sup>. Bien que hay un matiz importante para Colli, y éste queda constituido a partir de la distinción que el mismo Platón constata en el *Timeo* entre el hombre "mántico", adivinador, carente de conciencia y poseído únicamente por el dios, y por otro lado, el intérprete de los enigmas divinos, el cual da significado a los oráculos y a las imágenes<sup>28</sup>. Apolo parece que induce, por tanto, una locura en el hombre que lo lleva al éxtasis de la posesión, pero también otra que lo abre a la escena de la interpretación del logos y ¿no es este tipo de manía un carácter vinculado, de nuevo, a la sabiduría?

---

Si Apolo nace a partir de la «contemplación de un fragmento de vida que se pretende inmovilizar», Dionisos —nos dice Colli— «nace de la contemplación de la vida entera en su inmensa amplitud»<sup>29</sup>. Los dos dioses quedan de esta forma vinculados al conocimiento según el italiano, aunque el primero a ese que surge mediante el establecimiento de unos límites sobre el vasto territorio a conocer, mientras que el segundo a ese que surge en el rebasar esas mismas fronteras cognoscitivas<sup>30</sup>. Por ello, se puede decir que es Dionisos el dios que nos ofrece el conocimiento más arrogante, el que pretende situarnos dentro de nuestra vida en su conjunto, abarcárla como un todo, sin permitirnos ahora ninguna exterioridad redentora respecto a la misma, como sí hacían los dioses de tipo apolíneo.

<sup>27</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.2.2. "El Dionisos de Rhode: aparición de un dios de frontera".

<sup>28</sup> «Hay un signo que muestra suficientemente que el dios ha dado la mántica a la debilidad cognoscitiva del hombre. En efecto, nadie, estando en sus cabales llega a alcanzar una adivinación inspirada por el dios y auténtica, sino que, más bien, eso sucede cuando el poder de su inteligencia se ve entorpecido por el sueño o por la enfermedad, o desviado por alguna posesión divina. En cambio, el individuo en posesión de sus facultades reflexiona, recordando lo que se le ha dicho en sueños o en estado de vigilia por la naturaleza adivinatoria o por el entusiasmo y reviviendo las visiones que ha tenido, y discierne con la razón dónde está el significado de las cosas y a quién le pueden indicar un mal o un bien futuro, pasado o presente. Pero el que está en trance y permanece en este estado no tiene capacidad de valorar lo que ha visto o lo que él mismo ha dicho...» Platón.: *Timeo*, 71e- 72 a; en Madrid: Gredos, 2011.

<sup>29</sup> Colli, G.: *SG*, I, p.15.

<sup>30</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.2.2. "El Dionisos de Rhode: aparición de un dios de frontera".

«En la contemplación de Dionisos, el hombre no logra despojarse de sí mismo, como lo hace al contemplar los demás dioses: Dionisos es un dios que muere. Al crearlo, el hombre se ha sentido arrastrado a expresarse a sí mismo, todo su ser entero e incluso algo más que él mismo. Dionisos no es un hombre. Es, a la vez, un animal y un dios, manifestación de los términos extremos de todas las oposiciones que el hombre encierra en su propio ser.»<sup>31</sup>

En efecto, el primer testimonio histórico referido a este dios que habita las fronteras lo encuentra Colli representado en la figura híbrida del Dionisos- minotauro; figura que formaría —según su interpretación— parte de un arcaico mito del laberinto totalmente distinto al conocido posteriormente y mucho menos suavizado. A este mito, precisamente hace referencia Homero cuando dice en el canto 11 de la *Odisea*:

«Vi a Fedra, a Procris y a la hermosa Ariadna, hija del artero Minos, que Teseo se llevó de Creta al fértil territorio de la sagrada Atenas, mas no pudo lograrla, porque Artemis la mató en Día, situada en medio de las olas, por la acusación de Dionisos.»<sup>32</sup>

Y estas insinuaciones homéricas serán las que servirán al italiano para intentar un posible desarrollo de este mito, cuya interpretación más completa encontramos en *El nacimiento de la filosofía*<sup>33</sup>. Aunque también nos advierta posteriormente el mismo

---

<sup>31</sup> Colli, G.: *SG*, I, p.16.

<sup>32</sup> Homero.: *Odisea*, 11, 321-325; Colli, G. *SG*, I, p.17.

<sup>33</sup> Cfr. en Colli, G.: *NF*, pp. 25-32. También en Colli, G.: *SG*, I, p. 390. Nota a 3 [A6] y la interesante síntesis que de este mito nos ofrece Narcís Aragay Tusell en *Origen y decadencia del logos* cit., pp. 116-117, donde destaca el carácter ambiguo que presentan Apolo y Dionisos. «Uno de los elementos importantes dentro de este mito es el laberinto, cuyo arquetipo puede ser egipcio, pero cuya importancia simbólica en el mito cretense resulta típicamente griega. El laberinto es obra de Dédalo, un ateniense, personaje apolíneo en el que confluyen en la esfera del mito las capacidades inventivas del artesano, que también es artista, y de la sabiduría técnica, que es también la primera formulación de un logos todavía inmerso en la intuición, en la imagen. Su creación oscila entre el juego artístico de la belleza, extraño a la esfera de lo útil, y el artificio de la mente, para solucionar una situación vital concreta. Tal es, por ejemplo, el ovillo de lana, dado por Dédalo a Ariadna, con el que Teseo pudo salir del laberinto después de haber matado al Minotauro. Dentro del laberinto, como expresión de juego y violencia, se halla el Minotauro, que aparece representado como un

en *La sabiduría griega*, que toda reconstrucción de un entramado sobre la simbología que nos aportan personajes como Dédalo, Teseo, Ariadna o el laberinto no pueda resultar más que fantasiosa<sup>34</sup>. Lo que es plausible e interesante, en todo caso, es el origen cretense de Dionisos, que Colli constata principalmente a través de unas tablillas de los siglos XV-XVIII a. C en las que se encontró dibujada su imagen como toro al lado de la "Señora del laberinto"; una divinidad identificada con Ariadna. Igualmente el carácter vengativo otorgado por Homero a un Dionisos que, en un ataque de celos, clama venganza, y por tanto podemos asociar al del animal-dios<sup>35</sup>. Estas caracterizaciones antiguas permitirán al italiano asociar la imagen inicial de Dionisos a la de un dios cruel y violento, en sintonía con la misma que nos ofrecería el distante Apolo, cargado con su arco. Ambas imágenes, sin embargo, se suavizaran con los siglos —según nuestro autor— y, poco a poco, irán trasladando su fondo tenebroso y divinamente hostil al ámbito exclusivamente humano. Sí, finalmente Apolo —como se ha dicho— concederá el don de su flecha al hombre mediante esa palabra que pronunciará en los oráculos, mientras que el don de Dionisos ofrecido al hombre se tendrá que buscar en sus cultos orgiásticos. No de otra manera la vida a la procuraba acercarnos este dios se situaba en la frontera de toda limitación. Pero, cabalmente, bajo esta condición, también es ahora que se presenta contradicción, deslocalizada; manifestándose «como un impulso insondable de conocimiento, lo inexhaustible a través de la fragmentación»<sup>36</sup>. De esta suerte, si bajo la mirada del artista que nos ofrecía Nietzsche esos ritos orgiásticos dionisíacos primordiales y colectivos, embriagadores y "des-subjetivizantes", barbaros, en definitiva, quedaban apaciguados mediante la catarsis colectiva y estética que nos proporcionaba la visión del coro en la Tragedia... Para Colli, sin embargo, esta ruptura de toda limitación, de toda frontera fenoménica de la realidad se consigue por medio del puente que nos lleva de la残酷 bestial del dios-animal

---

hombre con cabeza de toro, y sabido es que Dionisos tuvo una representación taurina [...] Así, el laberinto se presenta como creación humana del hombre de conocimiento (artista o inventor), del individuo apolíneo, pero al servicio de Dionisos, del animal-dios. El laberinto como juego extraño y perverso del intelecto alude a una perdición, a un peligro mortal que acecha al hombre cuando se arriesga a enfrentarse al dios-animal...»

<sup>34</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 17

<sup>35</sup> Cfr. Colli, G.: *SG*, I, nota 16, p. 18.

<sup>36</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 16.

—que encontramos en lo más profundo del laberinto—, a la práctica iniciática de los misterios. En esta transición:

«La naturaleza del dios sigue siendo cruel, pero, en lugar de manifestarse en una ferocidad inmediata, ávida de sangre y posesión bestial, encuentra también una expresión que es sólo humana, en la emoción y en la efusión mística, en la música y en la poesía.»<sup>37</sup>

Está claro que si la orgía consistiera exclusivamente en un desencadenamiento animal de los instintos, los efectos de ésta quedarían alejados de la sabiduría. Pero, según Colli, la orgía también «es danza, música, juego, alucinación, estado contemplativo, transfiguración artística, control de una emoción desbordada»<sup>38</sup>. Rasgos ya destacados por Nietzsche, y sobretodo Rhode<sup>39</sup>, pero que el italiano, trasladándolos a su concepción de la manía como ese estado de posesión que incumbe tanto a lo dionisíaco como a lo apolíneo, ahora los toma como precursores de una nueva capacidad de conocimiento. Ciertamente, si consideramos la orgía desde el punto de vista de una ruptura con la apariencia, ésta solo puede suponer un medio para alcanzar una visión contemplativa<sup>40</sup>. Por consiguiente, el éxtasis no puede entrañar más que un instrumento de liberación cognoscitiva: «Una vez rota la individualidad, el poseído por Dionisos "ve" aquello que los no iniciados son incapaces de percibir»<sup>41</sup>. A esta estado de liberación de los vínculos que atan el individuo a lo fenoménico y que suponen una quiebra de las condiciones de la existencia cotidiana, recordemos que ya había hecho referencia el mismo Platón:

---

<sup>37</sup> Colli, G.: *NF*, p. 27.

<sup>38</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 19.

<sup>39</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.2.2. "El Dionisos de Rhode: aparición de un dios de frontera".

<sup>40</sup> La palabra ὄργια en griego designa el ritual en general, pero la encontramos empleada básicamente para referirse a los misterios: de hecho el verbo que designa el "ritual" para la ceremonia de la iniciación es *orgiázein*. Cfr. Burkert, W.: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, Berlín, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1977. Traducción al español en *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editoris S.L, 2007.

<sup>41</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 19. «Con *éstasy*, se hace referencia a "salir fuera", pero no en el sentido de que el alma abandone el cuerpo, sino en el sentido de que la persona ha dejado sus maneras habituales y su buen sentido, incluso se podría decir que su entendimiento (*nous*) ya no está en él».

«Pues bien, los bienes más grandes nos llegan por medio de la locura, que se nos concede por un don divino. De hecho la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, estando presas de la locura, han procurado a Grecia, tanto a los individuos como a la comunidad, incalculables beneficios, pero, estando en sus cabales, muy poco o nada. Como testimonio, es digno de mención el hecho de que, incluso entre los antiguos, los que ponían nombres a las cosas no consideraban la manía (=locura) como algo vergonzoso o reprobable. De no ser así, no habrían vinculado precisamente ese nombre con la más bella de las artes, la que pronostica el futuro, y no la habrían llamado *maniké* (=arte loco). Pero, porque consideraban [la locura] como algo bello, cuando nace de una disposición divina, fijaron esa denominación. En cambio, lo hombres de hoy, al no entender la belleza, introdujeron una t y la llamaron *mantiké* (=arte adivinatoria)»<sup>42</sup>

La manía era presentada así como una locura positiva e instrumento destinado a asir un conocimiento supremo, el cual nos tendría que llevar más allá de la opresión de la vida cotidiana; Apolo y Dionisos no se diferencian en este aspecto. Pero sí que existe una diferencia entre estos dioses respecto al tipo de locura divina que inculcan al hombre y, en este caso, es el mismo Platón el que la vuelve a subrayar: «La mantica (=adivinación) la atribuimos a la inspiración de Apolo; la iniciática, a [la inspiración] de Dionisos...»<sup>43</sup>. A sabiendas, la locura mántica es naturalmente apolínea, y el hombre la encontrará en los templos de la adivinación y la interpretación, mientras que si nos referimos a la locura que transmite el dios Dionisos, Platón — avalando a Colli — nos remite a dirigirnos a los lugares donde se ejercen las purificaciones y las iniciaciones<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Platón.: *Fedro*, 244 a-c. SG, I , 2 [A11].

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 265 b; SG, I, 2 [A12].

<sup>44</sup> El culto a Dionisos entre los griegos es muy antiguo y sin embargo sufre una transformación a lo largo de los siglos. Del alarde de Arquiloco en el siglo VII a. C de saber entonar el *Ditirambo*, y del cual deducimos ya un tipo de culto relacionado con una procesión fálica en honor de Dionisos, a las Grandes Dionisias que se celebran en las polis hay una evidente evolución. Esta se da también en el paso de un culto público a uno privado, que a veces conviven juntos. Así, junto al ritual desarrollado en las fiestas abiertas a todo el mundo, se desarrolla a la vez una serie de misterios privados de Dionisos que son esotéricos y a los cuales se accederá únicamente mediante una iniciación. Ésta se consumirá en esa locura (*bakcheía*, “frenesí báquico”) que llevará al iniciado al

### 3.1.3. CONOCIMIENTO, SECRETISMO Y *EPOPTEIA*

Hablar de Dionisos como intuición de una angustia radical es una idea que Nietzsche adquirió de Schopenhauer, aunque esta visión moderna no fuera extrapolable —según Colli— a la Grecia antigua. El estado al que nos somete Dionisos, de esta manera, no supone para nuestro autor un simple estado de liberación que nos permitiría ya conocer directamente esa verdad que según el alemán se debería "sentir trágicamente", sino sólo un medio para despojarnos de las propias condiciones individuales y trasladarnos a un lugar «en el que el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido»<sup>45</sup> En este sentido, el éxtasis al que nos lleva el dios de la desindividuación debe considerarse como un presupuesto para alcanzar el conocimiento más que un conocimiento propiamente dicho, pues el único dios que concibe la sabiduría al hombre es Apolo, y éste lo hace mediante la palabra que nos comunica en el oráculo<sup>46</sup>.

Dionisos nos permite, en consecuencia, esa ruptura vital que llega a través de la exaltación de la visión que nos otorga. A través de esa manía que deberíamos buscar, más que en las formas de religión públicas que se practican en Grecia, en los cultos secretos que son sólo accesibles a través de una particular iniciación individual. Hablamos, claro está, de los misterios; ritual iniciático cuyo punto culminante sabemos que desembocaba en la epopteia<sup>47</sup>. Así, Colli, frente a la catarsis estética que nos propone Nietzsche mediante la tragedia, coloca el influjo de Dionisos en el lugar que permite el inicio del conocimiento: Es decir: en ese estado de alucinación que, más que unirnos al resto de hombres en esa fusión colectiva, nos aleja de toda cotidianidad y nos acerca a un estado prácticamente ascético ante el mundo,

---

frenesí que se describe tan bien en las *Bacantes* de Eurípides, 135-140, 142-143, 147-150, 160-169, 471-472, 685-688, 704-711, 729-735, y cuyo camino es simbolizado en la gruta que se recorre en la caverna báquica.

<sup>45</sup> Colli, G.: *NF*, p. 15

<sup>46</sup> *Ídem*.

<sup>47</sup> La *Epopteia* constituía la última parte de los ritos que se desarrollaban durante los Misterios. Era el grado supremo de clarividencia divina en que la visión terrestre se paralizaba, y todo lo fenoménico desaparecía para el alma del iniciado que se unía a la divinidad.

«Esa ruptura cognoscitiva llega a su exaltación suprema en una especie de ruptura vital, que da paso a los que constituye, probablemente, la contradicción más sustancial de Dionisos. En efecto, cuando el impulso de apropiación y de expansión, de voluntad de potencia y voluntad de vida, se desata al máximo, cuanto la tensión inaudita del salto hacia la plenitud alcanza su culminación en el éxtasis, todo se transforma y se vuelca en un desprecio de la vida, que expresa la contradicción más radical, la suprema ruptura.»<sup>48</sup>

Lógicamente, esta experiencia mística que se conseguirá en el ritual de los misterios —todavía de tipo colectiva<sup>49</sup>— no se podrá equiparar al aprendizaje individual que conseguirían posteriormente sabios como Parménides. Pero la principal aportación de Colli al respecto, creemos que consistiría en insinuar ya una línea de continuidad gnoseológica que se extendería del siglo VII a. C al IV a. C y que, teniendo su punto de partida en la suprema experiencia cognoscitiva conseguida en los misterios, desembocaría en el desarrollo de la sabiduría griega.

A favor de su propuesta, Colli apela a la profundización en la actividad mística que se desarrollaba cada año en Eleusis, analizándola como una fiesta del conocimiento. Allí, por lo tanto, no se adoraba simplemente una imagen sagrada, más bien, utilizando las mismas palabras de Píndaro, se contemplaba el conocimiento del principio y el fin de la existencia. Ciertamente, este último dice: «Dichoso el que entra en el seno de la tierra después de haber visto estas cosas: ése conoce el fin de la vida, y también conoce el principio que le dio Zeus»<sup>50</sup>. Agarrándose a esta sentencia, Colli llegará incluso a sugerir una relación entre este "ver" —interpretado en tanto visión esotérica— y la creación posterior del mundo de las ideas por parte de Platón; pues este último podría haber sido, siguiendo tal hilo, un intento de divulgación exotérica de esas visiones místicas eleusinas. La misma terminología

<sup>48</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 21. Al respecto es interesante la visión que adquiere desde esta perspectiva el desprecio de las bacantes por la sexualidad, que en la tragedia de Eurípides se traduce en la furia de éstas descargada contra Penteo, o en el mismo aspecto afeminado de Dionisos como contradicción (Cfr. Eurípides.: *Bacantes*, 222-225, 233-238, 352-354, 957-958; *SG*, I, 1 [A12]).

<sup>49</sup> Basándonos en los ritos de iniciación que se practicaban en Eleusis, que sin duda constituyen los misterios griegos mejor documentados, podemos confirmar que allí se convocaban a la mayoría de los atenienses. Aunque no todos estaban iniciados: mujeres, esclavos y extranjeros quedaban excluidos.

<sup>50</sup> Píndaro.: fr. 137. Colli.G : *SG*, I, 3 [A2].

empleada por Platón, por supuesto, nos invita a tomar en consideración tal suposición<sup>51</sup>.

Pero la pregunta a destacar es, ¿quién es el dios que está tras esos misterios? Pues, según diversos fragmentos que encontramos en *La sabiduría griega*, no otro sino Dionisos<sup>52</sup>. Un dios que abría generalmente sus rituales a la mayoría de los ciudadanos atenienses<sup>53</sup>, pero cuyo carácter iniciático obligaba también al participante a seguir una serie de etapas que lo conducían a una experiencia de carácter excepcional<sup>54</sup>. Instrucciones rituales, abstinencia de determinados alimentos, diversas clases de purificaciones, ayunos, etc., eran parte de esa iniciación que terminaba en la ceremonia final de Eleusis<sup>55</sup>. Bien que el silencio también presidia este ritual<sup>56</sup>, como vemos certificado en el *Himno de Demeter*.

---

<sup>51</sup> Cf. Platón.: *Fedro*, 250 b-c. También en Platón.: *Séptima carta*, 341 c-d.

<sup>52</sup> Colli, G.: *SG*, I; Cf. 1 [A9], 2 [A12], 3 [A3,5,6,11].

<sup>53</sup> Cfr. Nota 52.

<sup>54</sup> Colli cree que esta iniciación se desarrollaba en dos etapas; una primera, introductoria, que se celebraba en primavera en la ciudad de Agra; y una segunda, que 6 meses después tenía lugar en Eleusis como parte de los misterios centrales. Las familias encargadas de la gestión y la selección de los candidatos serían las familias sacras de los Eumólpidas y de los Céricos (Cfr. Colli.: *SG* I, p. 33).

<sup>55</sup> Sobre las fases de la iniciación nos informa Clemente de Alejandría en *Protréptico* 2,21,2, aunque mediante un lenguaje de *synthema* (contraseñas): «He ayunado, he bebido el ciceón, saqué de la cesta (*Kistē*), hice lo que tenía que hacer, volví a poner el cesto (*kalathos*) y del cesto en la kiste» (Clemente de Alejandría.: *Protréptico*. Madrid: Gredos, 1994) Más detalles son conocidos de la procesión que se celebraba en el mes otoñal del *Boedromion*, y cuyo camino realizado el día 19 transcurría entre Atenas y Eleusis (30 Km). El día anterior, el *hierofante*, que inauguraba la festividad mediante un prólogo, anunciaba que no eran bienvenidos a ésta los que tenían las manos impuras y los que hablaban en lengua incomprensible—seguramente quedando excluidos pues homicidas y bárbaros—. Posteriormente los iniciados iban juntos a la bahía de Fálero, para purificarse con un baño el día 16, mientras que el 18 se permanecía en casa, seguramente ayunando. La procesión que partía de Atenas se articulaba en una serie de movimientos casi extáticos: danzas y gritos invocando a Yaco—seguramente un epíteto de Dionisos—, y al llegar a Eleusis se detenía en el santuario de Ártemis y Poseidón. Dentro de su recinto estaba el santuario de Eleusis, lugar ya sólo accesible para los iniciado y prohibido bajo pena de muerte a los profanos. Ya en el santuario los iniciados se encontraban con una gruta que les conducía al *Telesterion*, en cuyo centro se encontraba el *Anáktoron*; una construcción alargada y cuadrangular de piedra, con una puerta al final de una de las paredes mayores; junto a ella estaba el trono del hierofante, conductor de la ceremonia. En el *Anáktoron* también sabemos que ardía el gran fuego y que su techo estaba abierto para la salida del humo. Allí la oscuridad rodeaba a la multitud mientras los sacerdotes oficiaban la ceremonia con la luz de las antorchas. La ceremonia se presentaba de forma temible, aterradora, hasta que brillaba una "gran luz", era cuando se abría el *Anáktoron* y el *Hierofante* iniciaba en la parte central de la celebración... (Cfr. Burkert, W.: *Religión griega arcaica y clásica* cit., pp. 381-385).

<sup>56</sup> Históricamente, el misterio de Eleusis fue profanado en diversas ocasiones a través de imágenes y textos, pero las fuentes que poseemos, en general, respetan las reglas del ritual y solo invocan vagas alusiones. Contrariamente, los escritores cristianos violaron estas reglas. Por ejemplo, Clemente de Alejandría en *Protréptico*, 2, 21, desvela la contraseña de los iniciados eleusinos mientras que un gnóstico, transcribiendo una proclamación del hierofante, mostro el mismo punto culminante de la

« ...y [Demeter] mostró los ritos orgiásticos a todos, a Triptólemo y a Polixeno, y también a Diocles, los ritos sacros que no se pueden transgredir ni aprender, ni siquiera proferir, porque un gran respeto hacia los dioses entrecorta la voz. Dichoso, entre los habitantes de la tierra, el que ha visto estas cosas; pero el no iniciado en los ritos sacros, el que no ha tenido esta suerte, no tendrá igual destino, una vez muerto, en las húmedas y mohosas tinieblas inferiores.»<sup>57</sup>

Es ese secretismo que envuelve el misterio el que hace difícil confirmar las hipótesis colianas sobre Eleusis, pero, por otro lado, a la vez es el mismo silencio el que señala su carácter no reservado a cualquiera. Si no, ¿para quién reservar tal secretismo?<sup>58</sup>

### 3.1.4. ORFEO DENTRO DE UN ESQUEMA EXPRESIVO

La crueldad originaria de Dionisos, por tanto, es suavizada en la alucinación liberadora que el dios ofrece al hombre en los misterios. En Eleusis es precisamente donde este último consigue vaciarse de cualquier consistencia corpórea, de cualquier tipo de individuación, y este paso le permite iniciar un camino de conocimiento. Pero Colli, en *El nacimiento de la filosofía*, también nos dice que si bien el que nos revela ese objeto inefable que el hombre encuentra dentro de sí es Dionisos, por su parte es Orfeo el que lo canta<sup>59</sup>. Y es que desde época arcaica, la poesía órfica sabemos que tuvo un sitio reservado en los Misterios<sup>60</sup>. No en la fase final, la epóptica — momento ya presidido por el mismo Dionisos —, sino en la fase

---

ceremonia: una espiga cortada. (Hipólito.: *Refutación de todas las herejías*. 5,8, 39; Colli, G.: *SG*, I, 3 [B8])

<sup>57</sup> Homero.: *Himno a Démeter*, 476-482; en *Himnos homéricos. La "brata comiomaquia"*. Madrid: Gredos, 2004.

<sup>58</sup> Recordemos que la entrada al recinto de Eleusis estaba prohibida a los no iniciados bajo pena de muerte.

<sup>59</sup> Colli, G.: *NF*, p. 27.

<sup>60</sup> Sobre la relación entre poesía órfica y misterios: Cfr. Colli, G.: *SG*, I, 4 [A25, A30, A40, B5, B6, B19, B21], 5[B17, B19] y notas.

preparatoria o incluso central donde, a parte de representarse el mito de Deméter y Kore<sup>61</sup>, nuestro autor sostiene que se podría haber escenificado a la vez la pasión de Dionisos como hijo de Perséfone y Zeus<sup>62</sup>. Cabalmente, esta relación entre poesía órfica y misterios es la que podría estar en la base de una explicación para la falta de citas antiguas que encontramos respecto a estos cantores seguidores del semidiós Orfeo<sup>63</sup>. Colli sitúa esta falta de referencias del lado de la visión mística que estos debieron representar. Y ¿quién podía ser Orfeo bajo esta hipótesis sino el "traductor" exotérico de ese misterio que se ocultaba en Eleusis? Claro está que Orfeo es vinculado en el contexto de los misterios a esa figura mítica que nos cuenta

---

<sup>61</sup> Es sabido que el ritual de los misterios eleusinos estaba basado en el mito del regreso de Perséfone al mundo de los vivos después del rapto protagonizado por el dios del subsuelo, Hades. Pues este regreso a la vida de la hija primaveral de Deméter, también simbolizaba el florecimiento de las plantas y la vida; acontecimiento fundamental en una ciudad agrícola y productora de trigo y cebada como era por entonces Eleusis.

<sup>62</sup> La mayoría de expertos, efectivamente, plantean la representación del mito de Perséfone y Kore en la parte central de los Misterios. Colli, más allá, planteará la hipótesis de que en la fase epóptica se escenificará la pasión de Dionisos como hijo de Perséfone y Zeus (Cfr. SG I, 4 [A 25, A30, A40, B5, B6, B19, B21] 5 [B17, B19]. También al respecto, Cfr. Müller, K.O.: *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*. Vol II. Breslau, 1841. p. 26 y Rhode, E.: *Psique* cit)

<sup>63</sup> El problema de lo órfico ha sido uno de los problemas más discutidos de la religión griega y a dado lugar a una amplia bibliografía basada en las escasas fuentes antiguas. Es evidente que, como a otras figuras de tipo mitológico, a Orfeo se le otorgan muchos poemas religiosos griegos en hexámetro, aunque de los supuestos sólo se conservan dos ejemplos: un conjunto de *Himnos* supuestamente compuestos entre los siglos II y III a. C y una Argonautica órfica probablemente compuesta entre los siglos VI y IV a.C. Referencias escritas anteriores sobre el personaje sólo sobreviven en fragmentos de papiro (como el de Derveni) y citas de autores posteriores. De todos modos, ningún testimonio escrito nos hace remontar más allá del siglo VI a. C. A la escasez de referencias escritas se une el dilema de una datación real para el surgimiento de la tradición oral, pues se tiene constancia de que la poesía órfica era también recitada en ritos místicos como el de Eleusis, y purificaciones. Entre la recopilación de las principales fuentes podemos destacar históricamente la de Guthrie, W.K.G.: *Orpheus and Greek Religion*, 1935, obra de la cual poseemos una traducción al español a cargo de Juan Valmart.: *Orfeo y la religión griega*. Madrid: Siruela, 2003; la de Lindforth. M.: *The art of Orpheus*, 1941 y la de Moulinier.: *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, 1955. Finalmente la de Bernabé A.: *Poetae epici graeci: testimonia et fragmenta : Pars II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. Por su parte Colli recoge estas fuentes en *La sabiduría griega I*, en la parte dedicada a Orfeo, pp. 123- 297, y en la misma obra nos ofrece una posible evolución de la poesía órfica. Esta tendría su inicio en una fase oral comprendida entre los siglos VIII al VI a.C y gobernada por una gran fragmentación de mitos y variantes poéticas. Seguidamente, Onomácrito habría sido, hacia finales del siglo VI a. C, el encargado mediante una obra de ordenar esta tradición oral, por lo que a partir de los siglos V y IV nos encontraríamos ante una multiplicación de escritos y una pérdida gradual de esa tradición unitaria. Colli cree que a partir de ese momento se producirá una decadencia que llevará a una involución especulativa y que pasará por una difusión de una poesía escrita de tipo exotérico y acompañada de una serie de prácticas como el ascetismo o el vegetarismo... Y que en la primera mitad del siglo IV a. C devendrá una cultura libresca y de tipo mágica denunciada por Platón. A partir de la segunda mitad del siglo IV a. C esta praxis ya mágica degeneraría en charlatanería según Colli y sería sólo entre los siglos IV a. C y II a. C cuando nos volveríamos a encontrar ante un intento de consolidar esa antigua tradición órfica a través de las compilaciones tarde helenísticas llamadas Rapsodias.

la historia de Dionisos y que mediante su poesía nos conduce hacia un conocimiento supremo. Por un lado, pues, Orfeo pretende acercarnos a la visión de la *epopteia* mediante la música y la palabra. Pero esta visión amable y apolínea que nos proporciona el símbolo de la lira también tiene como contrapartida el símbolo de la flecha, del cual Orfeo igualmente es portador. Así, la palabra que nos ofrece este semidiós, como la de Apolo<sup>64</sup>, nunca es suficiente para expresar su propósito, que no es otro que insinuarnos la visión final. Y su naturaleza adquiere de esta manera rasgos oblicuos, indirectos, ambiguos ya defendidos con anterioridad por Colli.

Pero no hay que olvidar con todo que si Orfeo puede expresar algo es porque, en realidad, tras esa locura profética que se manifiesta en su palabra también reside el éxtasis que hace surgir su poesía. Orfeo, de este modo, recita en los misterios acompañado por Apolo, pero tampoco rechaza la locura que le proporciona Dionisos. Su figura, bajo el doble influjo, es el rostro que simboliza la gran contradicción, la incisiva polaridad, pero, a la vez, la unidad entre los dos dioses. Justamente: «La experiencia absolutamente inefable de los misterios, al no poder expresarse de manera directa, encuentra en la poesía órfica un vehículo de expresión sustitutiva y compensatoria»<sup>65</sup>, resume Colli.

Nos encontramos, por consiguiente, ante un esquema expresivo que reúne los dos impulsos que también hallábamos en la visión que Nietzsche nos ofrecía de la tragedia. Pues es verdad que si allí la embriaguez extática de Dionisos se manifestaba en la proyección de un mundo de imágenes facilitada por Apolo, en consonancia la poesía órfica ofrece una relación análoga entre contenido y forma:

«...la poesía de Orfeo es, en primer lugar, el propio canto de Apolo, es decir, expresión, manifestación música y letra, en cuanto a su contenido, reproduce —a través de la pasión dionisiaca— el misterio mismo de Dioniso»<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Píndaro, en *Píticas* 4, 176-177, nos llega a decir que Orfeo es hijo de Apolo.

<sup>65</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 41.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 42.

Pero hay, creemos, una ventaja para privilegiar la figura de Orfeo como símbolo de este expresividad de los obsceno, por encima incluso de la que simboliza la tragedia, ya que esta figura viene ahora avalada por las propias fuentes antiguas que Colli nos proporciona en *La sabiduría griega*, mientras que la Tragedia —vista como esa fusión de los impulsos apolíneo y dionisíaco— sólo era sostenible bajo la particular visión histórica que nos proporcionaba el alemán.

Allende de la convergencia que presentan la representación de la Tragedia y la poesía órfica, sin embargo, hay una diferencia notoria entre la relación que mantienen los dos impulsos dentro de los respectivos esquemas expresivos que los dos autores nos ofrecen. En el de Nietzsche, particularmente, se fija una polaridad inicial entre Apolo y Dionisos ignorando cualquier unidad, y sólo posteriormente se logra por momentos una conciliación cuando se habla de una descarga ideal de lo dionisíaco sobre lo apolíneo. Pero esta proyección de imágenes que nos proporciona la Tragedia sobre su escena es evidente que se presenta como un mundo ficticio; una apariencia que queda señalada por la distancia que muestra verso a otra realidad que queda oculta, no obstante más real para Nietzsche. Por su parte, Colli no permite jamás la paz entre los designios de los dos dioses. Estos se enzarzan en un dialogo continuo entre ellos, presentando diferencias que en su profundización se desplazan hacia un límite de convergencia. Las fronteras entre lo dionisíaco y lo apolíneo, de esta manera, se desvanecen a menudo dentro del diálogo expresivo que presenta Orfeo, pues en éste:

«...entre la forma de la expresión y su contenido no hay ningún abismo insalvable, sino una verdadera continuidad, una resonancia que proporciona a la narración poética y a sus personajes una extraordinaria carga vital. Porque, de hecho, esa expresión —aunque sea pura apariencia— transmite lo que era realmente la naturaleza divina primitiva y, al expresarla, la conserva; por tanto, mantiene la continuidad y —mediante un cambio de formas cognoscitivas— sustituye esa naturaleza por otra, de índole aparente.»<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 43.

No es extraño en este sentido que la figura de Orfeo, en la versión recogida por Eratóstenes, terminase dividida por la lucha encarnizada entre los dos dioses. No de otro modo allí se cuenta que Orfeo, en un momento de su vida, desdeño el culto a Dionisos para considerar el de Helios, avalado por Apolo. Y que Dionisos, ante tal ofensa, enfureció y envió a las ménades para que despedazaran al semidiós. Sus pedazos fueron recogidos por las ninfas y enterrados en Libetros, cerca del monte Olimpo. Pero no es en la muerte referida a Orfeo donde se representa mejor este esquema expresivo que presenta la dialéctica entre éstos dos impulsos —pues éste, necesariamente estaba destinado a morir—, sino en la muerte del mismísimo Dionisos. Hay que recordar, ciertamente, que en las figuraciones de la rapsodias órficas este dios aparecerá representado como un niño cuya principal actividad será el juego. Y será precisamente a través de esta actividad lúdica que será seducido por los titanes y posteriormente despedazado por ellos. «Los misterios de Dionisos son absolutamente inhumanos...» —comenta Clemente de Alejandría—, pues «...cuando él era todavía un niño, y mientras los Curetes danzaban en torno a él, los Titanes se introdujeron con astucia y, después de engatusarles con juguetes infantiles, esos mismos Titanes le despedazaron, aunque era todavía una criatura...»<sup>68</sup>. Es este desmembramiento recitado repetidamente en los testimonios órficos tardíos el que supondría —según la interpretación de Colli— una alusión exotérica a la separación de nuestro mundo y el mundo de Dionisos. Pues, según se nos recuerda también en un comentario del *Fedón*, fue el mismo Zeus el que enfurecido ante el acto de crueldad de los Titanes los fulminó con su rayo y «...de los sedimentos del hollín de los vapores que despedían nacieron los hombres... pues, en realidad, somos parte de Dionisos...»<sup>69</sup>.

En las rapsodias encontramos, en definitiva, ciertos lazos que unen a los hombres con los dioses. A resultas, tenemos una parte titánica y otra dionisiaca, y esta doble naturaleza remite al diálogo que se establece en nuestro interior entre necesidad y juego. Mismamente, citándonos a Orfeo, Clemente nos sigue contando que tanto «el trompo, el aro, las muñecas articuladas las espléndidas manzanas de

---

<sup>68</sup> Clemente de Alejandría.: *Protréptico* cit., 2, 17-18.

<sup>69</sup> Olimpiodoro.: *Comentario al Fedón de Platón*, 61 c; Colli, G.: SG, I, 4 [B 77]

oro de las rumorosas Hespérides»<sup>70</sup> son símbolos lúdicos que los Titanes utilizaron para seducir al ingenuo Dionisos. Y que estos juguetes también serían simbolizados en las iniciaciones místicas mediante las tabas, la pelota, la peonza, las manzanas, el aro, el espejo y el vellón<sup>71</sup>. Sin duda, entre estos elementos, el espejo es claramente un símbolo de la ilusión. Dionisos ve reflejado en él el mundo en lugar de a sí mismo. Por otra parte, también los hombres únicamente poseemos nuestra realidad como mero reflejo de "otra cosa"; aunque esta realidad que "tenemos" no es ajena al mundo que representa, porque también es ésta símbolo de conocimiento: solo mirándonos en el espejo de la realidad podemos aprender quienes somos. ¿Qué puede ser en definitiva la actividad cognoscitiva sino encerrar el mundo en un espejo y reducirlo a un reflejo que ya poseemos?<sup>72</sup> La ilusión del engaño y la necesidad del conocimiento van asociados para nuestro autor:

«El dios siente el atractivo del espejo, de ese juguete en el que se muestran toda clase imágenes desconocidas —la visión lo clava al espejo, sin que se cuenta del peligro—, pero él no sabe que, en realidad, está contemplando su propio ser. Y, sin embargo, lo que ve es el reflejo de un dios, el mundo en el que un dios se expresa en la apariencia. Mirarse al espejo, manifestarse, expresarse: eso, y nada más, es el conocimiento.»<sup>73</sup>

Pero ese conocimiento es precisamente el mundo que nos rodea, y a este pertenecemos nosotros. No hay pues un mundo cognoscible más allá de la imagen que nos ofrece el espejo, pues todo conocimiento ya es una imagen, un reflejo. Sólo tenemos la imagen de Dionisos reflejada en un espejo y nosotros no somos más que su apariencia. Eso es lo que realmente expresa Orfeo: el conocimiento como la esencia de la vida.

<sup>70</sup> Clemente de Alejandría.: *Protréptico* cit., 2, 17-18.

<sup>71</sup> *Ídem*.

<sup>72</sup> Plotino posteriormente utilizará esta imagen para decir: «Y las almas de los hombres, cuando ven su propia imagen como en el espejo de Dionisos, se lanzan desde lo alto y llegan [abajo], sin quedar separadas de su principio ni de su capacidad intuitiva» (Plotino, *Enéadas*, 4,3, 12, 1-4; Colli, G.: *SG I*, 4 [B40]).

<sup>73</sup> Colli, G.: *SG I*, p. 47.

### 3.1.5. MNEMOSINE

El canto de Orfeo, de esta manera, transmite mediante la imagen lo que era realmente la naturaleza divina primitiva, y al expresarla logra conservarla. Ésta es precisamente la función que toma la poesía órfica de su lado apolíneo; respecto a lo dionisiaco no ofrece una ruptura, sino una continuidad. Aunque también suponga esa expresión apolínea un cambio en las formas cognoscitivas, un salto que sustituye esa naturaleza original dionisiaca por una de índole aparente.

Este cambió, esta trasposición —utilizando el lenguaje nietzscheano— se hará patente mediante el recuerdo, y por ello la diosa Mnemosine tomará protagonismo dentro del cuadro del orfismo presentado por el italiano. Hasta entonces Mnemosine había sido considerada como una divinidad menor entre los estudiosos del orfismo. Pero el descubrimiento de una serie de tablillas halladas en la Italia meridional y en Creta, cuyos textos apelaban al encuentro de los muertos con esta diosa y a su imagen como fuente para liberarse del eterno ciclo entre la vida y la muerte a que los hombres estaban sometidos, permitieron ampliar sobre la misma<sup>74</sup>. En efecto, en la laminilla de oro de Hiponio, que por su contexto arqueológico puede datarse del siglo V a. C, puede leerse:

«De Mnemosine es este sepulcro. Cuando te toque morir, irás a las espléndidas mansiones del Hades; a la derecha hay una fuente y junto a ella un blanco ciprés que se yergue altivo, allí se refrescan al bajar, las almas de los muertos. A esas figuras no te acerques demasiado; enfrente encontrarás el agua fresca que brota del manantial de Mnemosine....»<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Se trata en general de textos en hexámetros que dan al difunto instrucciones sobre su camino hacia el más allá (Cfr. Bernabé, A. y Jiménez, A. I.: *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid: Ediciones clásicas, 2001; Burkert, W.: *De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: El Acantilado, 2002; Edmonds, R.: *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge University Press, 2004).

<sup>75</sup> Colli.: SG, I, 4 [A62]

Palabras que vinculan a Mnemosine con el momento de transición hacia la muerte<sup>76</sup> y que Colli leerá utilizando la interpretación que G. Pugliese Carratelli dio de esta tablilla en 1974<sup>77</sup>. A partir de ésta, Mnemosine adquiere un significado profundo, nada banal, pues es descifrada como la diosa del orfismo que nos proporciona una serie de experiencias místicas destinadas a sustraernos del ciclo de las reencarnaciones<sup>78</sup>. La diosa en consecuencia apaga nuestra sed, nos retorna a la vida eterna, nos libera del ardor de la muerte, y así, con su ayuda, nos convierte en dioses en lugar de mortales. Así, sostenida por esta imagen, esta divinidad se aleja de una perspectiva exclusivamente pesimista y se revela «como una de las intuiciones más arcaicas que constituyen el verdadero origen de todo el pensamiento presocrático»<sup>79</sup>, se atreve a afirmar Colli. Y es que es Mnemosine la que según la tablilla nos sumerge en un lugar absoluto que se halla fuera de la misma rueda del tiempo, y por tanto separado de cualquier experiencia. Es la que nos enseña a recuperar ese punto donde se da el origen de nuestros recuerdos, en el que todavía no ha comenzado el tiempo.

La importancia de Mnemosine, sin embargo, no la encontramos únicamente testimoniada en la reminiscencia mística y salvadora que nos ofrece ante la muerte, pues también es sabido que era esta diosa la que acompañaba a los poetas históricamente. De esta manera, podemos recordar su origen y presencia dentro de la mitología griega como una diosa titán, hermana de Cronos y Océano, y madre de las Musas que inspiraban a los aedas. La iluminación que éstas les proporcionaban se ha de señalar, con todo, era más cercana a una forma típica de posesión que a una capacidad puramente creativa. En cierta manera, podemos decir, a resultas, que el

---

<sup>76</sup> Son conocidas las creencias tracias sobre la reencarnación que los órficos aceptaron. Así si por un lado creyeron que el alma estaba condenada a devenir a través de un ciclo infinito de nacimientos y muertes, por otro lado también mantuvieron la esperanza en que si esta se mantenía pura se podía liberar de este ciclo angustioso sometido al tiempo.

<sup>77</sup> Pugliese Carratelli, G.: fasc. 154-155 en *La parola del passato*, Napoli, 1974, pp. 108-126, 135-144; Cfr. Pugliese Carratelli, G.: *Le lame d'oro orphiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi, 2001

<sup>78</sup> Son conocidas las creencias tracias sobre la reencarnación que los órficos aceptaron. Pero este ciclo interminable de nacimientos y muertes que sometía el alma a un eterno devenir debía ser vivido por esta secta como una condena. Ellos probablemente creyeron que el alma podía sobrevivir eternamente sustraída de este tiempo cíclico de la reencarnación, pero solo bajo la condición de mantenerse pura. Mnemosine y el agua que brota de su fuente, esa que nos apaga la sed y nos traslada a ese recuerdo original fuera del tiempo, toman sentido en este contexto.

<sup>79</sup> Colli, G.: *SG I*, Nota a 4 [A 62], p. 408.

poeta poseído por las musas se convertía en el intérprete de Mnemosine de un modo similar a como el profeta, inspirado por Apolo, lo era de su oráculo. Es posible pues constatar una relación entre la posesión que se daba entre la poesía oral y la adivinación en la Grecia arcaica. De hecho, tanto el aedo como el profeta, entre sus cualidades respectivas, parece que compartían el don de la videncia. Y esta visión es la que puede ser interpretada como un tipo de sabiduría de tipo omnisciente y por tanto adivinatoria. No en vano, es la misma fórmula que Homero aplica para definir al arte que posee el adivino Calcas la que recoge Hesíodo para definir a Mnemosine: el que se encuentra con ella sabe —y canta— «todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será»<sup>80</sup>.

De todas maneras, es cierto que si bien el adivino es ese que a menudo está preocupado por responder a cuestiones que se refieren al futuro, la actividad del poeta se orienta exclusivamente del lado del pasado. Asimismo es la facultad de la memoria la que traslada al poeta al corazón de los acontecimientos antiguos dentro del mismo tiempo<sup>81</sup>; la que convierte al pasado desvelado en algo mucho más importante que el propio presente, pues esté pasado —revelado por el agua— es precisamente la fuente del presente:

«Remontándose hasta él, la rememoración busca no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino el alcanzar el fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto [...] El "pasado" es parte integrante del cosmos: explorarlo es descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. La historia que canta Mnemosine es un desciframiento de lo invisible, una geografía de los sobrenatural.»<sup>82</sup>

La función de Mnemosine no es entonces reconstruir el tiempo, tampoco anularlo, sino trazar una transición entre el presente y el pasado. Este es el gesto que hace el

---

<sup>80</sup> Homero.: *Ilíada*, I, 70; Hesíodo.: *Teogonía*, 32, 38.

<sup>81</sup> Vernant, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1985, p. 91.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, pp. 95-96.

poeta ante los hombres que lo escuchan, y también este momento es señalado como el puente que une el mundo de los vivos y los muertos representado en la tablilla de oro de Hiponio.

Pero la ayuda que por consiguiente nos brinda la diosa mediante el recuerdo, y que inspira al poeta homérico u órfico, viene de la mano del espejo que nos proporciona. Es decir, de ese mundo temporal e ilusorio en el que vivimos y que sin embargo, mediante su "interpretación", nos puede ofrecer una huella, un reflejo, una expresión, un recuerdo de esa vida anterior, inmutable e intemporal de la que procedemos. Este trabajo de rememoración es el que ejercerá el poeta que, inicialmente, transmitirá al hombre, a través de una experiencia extática, el recuerdo de ese mundo fuera de su propio tiempo... Pero que, posteriormente y con el paso de los siglos —según Colli—, también será la que impulsará al propio hombre, ya abandonado por los dioses, a una indagación de tipo gnoseológico. Ésta consistirá, justamente, en hallar una compensación teórica en su interpretación del reconocimiento pesimista de la realidad el mundo fenoménico. O sea, en intentar llegar a ese contacto original proporcionado por el recuerdo a través de una profundización abstractiva que dará lugar al nacimiento de la sabiduría.

¿Que pueden ser dentro de este contexto expuesto la suma de los mitos que nos cuenta Orfeo? Para nuestro autor, no más que juegos de apariencias, historias que se cuentan sobre los dioses, reflejos que restituyen —mediante la facultad de la memoria— esas experiencias místicas una vez transmitidas. Por ello Colli nos dice que para el arcaico:

«Lo único que sugiere el verdadero fondo que se oculta detrás de la superficie es la multiforme denominación de los dioses —sus nombres, más que su figura o sus historias—, sobre todo, los nombres de los dioses más importantes y más antiguos.»<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 44.

### 3.1.6. BREVE APUNTE SOBRE LA DIVINIZACIÓN DEL TIEMPO Y LA NECESIDAD

Colli nos dice en *La sabiduría griega* que su sospecha de que Orfeo fuera un filósofo se puede confirmar gracias a la habitual utilización en la teogonía rapsódica de dos categorías fundamentales divinizadas: la del tiempo (*Khronos*) y la de la necesidad (*Ananke*)<sup>84</sup>. La primera, es puesta entre los principios que fundaron el mundo, junto al agua y la tierra, según la teogonía de Jerónimo y Helánico. Aunque, según Damascio, que es quien nos la transmite fundamentalmente, se haya de considerar entre éstos principios al Tiempo como al más importante entre las teogonías rapsódicas y al que los poetas hicieron referencia como el «que no envejece y que es padre de Éter y de Caos», y que además, engendró un huevo<sup>85</sup>. La segunda, *Ananke* —según los órficos—, fue idéntica a *Adrastea*, y por su parte siempre acompañó a *Khronos*, extendiendo sus brazos sobre el mundo hasta tocar sus confines<sup>86</sup>.

Y no es extraño, ciertamente, que, tomando estos dos principios fundadores del orfismo, Colli pueda establecer una analogía que nos pueda trasladar del misticismo de la poesía antigua a los cimientos de la filosofía moderna. Pues, ¿no funcionarían el Tiempo y la Necesidad —tanto para los antiguos como para los modernos— como esos principios fundadores que, de igual manera, denunciarían la propia ilusoriedad del mundo? *Khronos*, efectivamente, constituye para el antiguo ese principio creador del mundo, que a partir de su activación, sin embargo, también

---

<sup>84</sup> Cfr. *SG*, I, 4 [B72, 7-11]

<sup>85</sup> Damascio.: *Sobre los principios*, 123 bis; Colli.: *SG* I, 4 [B72]. «La [teología] transmitida por Jerónimo y Helánico —si es que no se trata de una misma persona— se expresa así: Desde el principio existía el agua, y la materia, de donde tomó cuerpo la consolidación de la tierra... Después de estos dos principios, agua y tierra, y a partir de ellos, se originó un tercero, un dragón con dos cabezas, una de toro y otra de león, y con la figura de un dios en el medio cuerpo; tenía también alas en los hombros, y su nombre era Tiempo que no envejece [...] Por mi parte, pienso que la teología rapsódica, prescindiendo de los dos primeros principios- junto a uno anterior a los otros dos y transmitido secretamente-, puso el comienzo en ese tercero, posterior a los otros dos, como primer elemento que poseería algo comunicable por la palabra y adecuado a las tradiciones humanas. Este principio, sumamente apreciado en aquella teología, era el Tiempo que no envejece, padre de Éter y de Caos...» Vemos aquí como Damascio establece una comparación entre la teogonía de Jerónimo y Helánico y la teogonía rapsódica. El principio de Tiempo en concreto, aparece en el caso de la primera representado por una diversidad de figuras animales, cosa que no ocurre en el caso de las teogonías rapsódicas (Cfr. Colli, G.: *SG*, I, Notas a los frag. 4 [B, 28, B 72])

<sup>86</sup> *Ídem*.

daría lugar a esa necesidad que implica su devenir. Por un lado, luego, constituiría para el griego esa verdad que sería anterior a todos los recuerdos; un estado, por otro lado, únicamente conquistable a través de la ayuda brindada por Mnemosine; la diosa que precisamente permitiría echar la vista atrás sobre el mundo histórico en el que se estaría obligado a vivir. ¿Qué serán todas las generaciones de dioses y hombres, todos los mitos que nos cuenta Orfeo con ayuda de la diosa del recuerdo, sino esas apariencias que se habrán de recorrer hacia atrás para llegar precisamente al sin tiempo? En consecuencia, este tiempo fundacional —como nos cuentan los órficos—, va acompañado de *Ananke*, pues también implica necesidad<sup>87</sup>.

Pero si miramos a *Khronos* bajo esa doble perspectiva, ¿no podemos ahora, en consecuencia, hacer el salto a la modernidad y ver a ese tiempo, que ya era principio de la apariencia para los antiguos, como el nexo que habrá de unir las representaciones sensibles para los modernos? Y por otro lado, ¿no podemos ver la necesidad que este Tiempo implica, trasladada a una categoría conceptual para el moderno, como el nexo que también habrá de unir las representaciones abstractas? Como nos dice finalmente Colli: ¿quién podría negar bajo el establecimiento de este puente que nos brindan los dos dioses del orfismo que las representaciones abstractas están íntimamente asociadas con las sensibles?<sup>88</sup>

### 3.1.7. SABIDURÍA COMO ENIGMA Y DESAFÍO

La sabiduría griega es presentada por Colli como una exégesis de la acción hostil de Apolo<sup>89</sup>. Y esto porque, según el italiano, el símbolo sapiencial del cual este dios es portador viene representado por la flecha que siempre lo acompaña y que produce la herida sangrante en el adversario. Este rasgo cruel del arma que produce la muerte lentamente, sin duda, había sido ya mencionado por los poetas antiguos, y sin embargo obviado generalmente por los intérpretes modernos, que se habían

---

<sup>87</sup> Aragay Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 136.

<sup>88</sup> Cfr. en esta tesis, puntos 3.4.4. "Del flujo al reflujo" y 3.4.7. "Causalidad y su mecanismo".

<sup>89</sup> Colli.G.: *NF*, p. 34.

inclinado por destacar el conocimiento sereno que nos proporcionaba el otro símbolo sapiencial del dios: su lira. Pero —según nuestro autor— no habría consistido la sabiduría arcaica en una gnoseología caracterizada por la comunicación directa de una serie de doctrinas, sino más bien en una basada en la interpretación de la palabra enigmática que el dios, bajo el signo de la acción diferida de su arco, escondía tras el oráculo que regentaba, y que el conociedor, a la postre un adivino, tenía que "traducir". El gesto de amabilidad otorgado por el dios al hombre había consistido originariamente, pues, en la emisión de una palabra cuyo significado no estaba establecido propiamente —otros dioses ni siquiera dirigieron su palabra a los hombres—, y en esto se basó el *legein* griego. Un decir que, en consecuencia, no nos propone nunca un conocimiento lúcido, sino un tenebroso enredo de palabras<sup>90</sup>.

Dicho lo dicho, Apolo fue el dios que incitó al hombre a la lucha por interpretar sus palabras; sólo así ejerció su poder como dios. Pero este carácter agonial, de todos modos, ya estaba instalado en el universo aristocrático griego del siglo IX a. C. Es conocido el tipo de nobleza que caracterizaba por entonces a los bien nacidos; "los eupátridas"; esta clase heredera por sangre de la riqueza de las clases altas y que constituyó el personaje principal "caballeresco" de la poesía homérica. Estos eran los hombre de rango, y su *paideia* estaba fundamentada en una armonía perfecta entre la naturaleza y la vida humana. Su virtud significaba excelencia, es decir, destreza y fuerza, algo que se media mediante la lucha y la victoria en la guerra. Su honor, en consecuencia, un premio a conseguir a través del valor, en un mundo dirigido por una moral donde se buscaba ser el mejor en todo y donde la astucia actuaba como ese arte de engañar que posibilitaba la victoria y causaba la admiración. No es de extrañar por ello que en este contexto noble también un enredo de palabras pudiese devenir un objeto de competición. Y en este aspecto la presencia del enigma, con su presencia grave y solemne, sin duda está documentada como un desafío para la inteligencia en el que no había perdón para el perdedor. Tenemos referencias a los enigmas, ciertamente, ya en época anterior al siglo V a. C. Colli nos lo demuestra en *La Sabiduría griega* con la exposición, en primer lugar, de la leyenda de la Esfinge de Tebas<sup>91</sup>; en segundo lugar, mediante el

---

<sup>90</sup> Colli, G.: *SG*, I, p. 52.

<sup>91</sup> Cfr. Colli, G.: *SG*, I, 7 [A15, A16]

fragmento de Hesíodo — que relata la muerte de Calcante después de que Mopso fuera capaz de descifrar el enigma propuesto por el primero—<sup>92</sup>, y finalmente, a través del relato que narra la misma muerte de Homero —recogida por Aristóteles como consecuencia de la incapacidad de este último por descifrar el enigma propuesto por unos pescadores—<sup>93</sup>. Estos ejemplos evidencian que la formulación de estos enigmas en Grecia siempre fue acompañada de una carga notable de hostilidad, y que eran lanzados contra el que concurría como un verdadero adversario. En un pasaje del *Prometeo* de Esquilo, no en vano, encontramos la advertencia: «Te diré claramente lo que quieras saber, no entrelazando enigmas, sino con palabras claras, como deben ser las dirigidas a los amigos»<sup>94</sup>. Este carácter desafiante del enigma, que originariamente fue simbolizado por la flecha que el dios lanzó al hombre y que, finalmente, se humanizaría deviniendo una porfía entre los mismo hombres, constituirá el rasgo privilegiado que Colli concederá a la sabiduría. Así, como en el caso de la Esfinge —esa diosa-animal que a las puertas de Tebas degolla a los hombres que no son capaces de resolver el enigma que les propone—, también el sabio derrotado en un desafío a su inteligencia por otro sabio "morirá" al dejar de ser sabio. La sabiduría, a tenor de esto, no era algo que en Grecia originalmente se poseyese, ni tan sólo algo que tuviera un contenido en sí, sino un rango asociado a una lucha constante por su conservación; basado en la lucha y el riesgo.

Más allá de los tres ejemplo comentados, Colli a la vez encuentra información detallada de la importancia de este enigma arcaico en los siglos VII y VI a. C, y ésta recae tanto en los testimonios de Hesíodo como en los ejemplos notificados en época de los Siete Sabios, «donde la fama de Cleóbulo y, sobre todo, de su hija Cleobuline deriva precisamente de colecciones de enigmas y en la poesía lírica, de Teóginde a Simónides»<sup>95</sup>. Posteriormente, nos sigue contando Colli, la importancia otorgada al enigma fue atenuándose progresivamente y así, en los siglos V y VI a. C, los sabios pasarían a centrar su atención no tanto ya en el desafío en sí

<sup>92</sup> Hesíodo.: Fr. 278; Colli.G.: SG, I, 7 [A1].

<sup>93</sup> Aristóteles.: *Sobre los poetas*, Fr. 8; Colli.: SG I, 7 [A11]. Este enigma, como veremos más adelante también fue recogido por Heráclito.

<sup>94</sup> Esquilo.: *Prometeo*, 609-611; Colli, G.: SG, I, 7 [A12]; Colli, G.: NF, p. 44.

<sup>95</sup> Colli,G.: NF, p. 46.

que este proponía, sino en las consecuencias del mismo. A resultas de ello, el enigma será admitido progresivamente como un recurso dentro de la tragedia, e incluso será banalizado en la comedia para, durante el siglo IV a. C, terminar convertido en una especie de juego social destinado al mero entretenimiento. Pero aún así, es verdad que en algún pasaje de Platón seguimos encontrando reminiscencias de su importancia pasada. En el *Cármides*, por ejemplo, se menciona que el enigma aparece cuando «el objeto del pensamiento no va expresado por el sonido de las palabras»<sup>96</sup>. Es decir, que el fondo enigmático constituye, según parece aún para Platón, un inexpresable místico: la manifestación mediante la palabra de una interioridad inefable<sup>97</sup>. En otro pasaje del *Fedón* encontramos la conexión del mismo enigma con la esfera también mística:

«Es un hecho que los que instituyeron los misterios entre nosotros no fueron unos ignorantes, sino que, en realidad, se expresaron desde siempre en enigmas, diciendo que el que llega al Hades sin haber recibido la iniciación ni participado en los misterios tendrá que sentarse en el fango, mientras que el que llega purificado por la iniciación habitará con los dioses...»<sup>98</sup>

Aunque la propuesta enigmática, en otro paisaje, también sea relacionada con su aspecto trágico y perverso. En efecto, en la *Apología de Sócrates*, Platón nos compara una de las acusaciones de Meleto lanzadas contra Sócrates con un enigma:

«Porque parece que [Meleto] ha intentado ponerme a prueba, como proponiendo un enigma: ¿Se dará cuenta Sócrates, el sabio, que estoy jugando con él y de que yo mismo me contradigo? ¿Acaso podré engañarle a él y a los demás contertulios? Me parece, efectivamente, que él se está contradiciendo en la misma acusación, como si

---

<sup>96</sup> Colli, G.: *SG*, I, 7 [A 20].

<sup>97</sup> Colli, G.: *NF*, p. 47.

<sup>98</sup> Platón.:*Fedón*, 69 c-d; Colli.: *SG*, I, 7 [A 21].

dijera: "Sócrates es culpable de no creer en los dioses, creyendo en los dioses". Pues bien eso es de risa.»<sup>99</sup>

Pero, siendo así, esta acusación habría sido producto del engaño al que la misma formulación contradictoria del enigma nos conduciría. Dicho de otra manera: Platón subrayaría que la estructura fundamental del enigma estaría constituida por una contradicción que sugeriría engañosamente un contenido<sup>100</sup>; una solución al enigma que, en el caso del ejemplo, sería la misma culpa de Sócrates. Evidentemente, parece que Meleto a través de este embuste lograría engañar a los jueces. Estos condenarán a Sócrates, claro está, en lugar de descubrir la contradicción en que se sustentaría su acusación. Pero de esta manera —parece insinuarnos el ateniense— las consecuencias del enigma no remitirían substancialmente a la verdad o el error de su solución, más bien a la trampa que este tejería, y en la que si cayésemos estaríamos destinados a la perdición.

Al respecto, también Aristóteles hará referencia a ese enigma en su *Poética*, donde nos dirá:

«Pues la naturaleza del enigma consiste en decir cosas reales, añadiendo cosas imposibles. Ahora bien esto no se puede hacer, si se respeta la vinculación intrínseca entre los conceptos, pero si se puede hacer, si se trata de una metáfora, por ejemplo: "Ví a un hombre que, con fuego, pegaba bronce a otro".»<sup>101</sup>

A la estructura contradictoria que Platón otorga al enigma pues, Aristóteles añade otro rasgo interesante que incumbe a su propia naturaleza: el hecho de designar algo real. Esto —según el estagirita— se conseguirá a partir del uso de una metáfora que permitirá decir cosas imposibles (saltándose "la vinculación intrínseca entre conceptos"), pero las cuales mostraran a la vez que tras el enigma que proponen se

<sup>99</sup> Platón.: *Apología de Sócrates*, 27 a; Colli, G.: *SG*, I, 7 [19].

<sup>100</sup> Colli, G.: *NF*, p. 48.

<sup>101</sup> Aristóteles.: *Poética*, 1458 a 26-30; Colli, G.: *SG*, I, 7 [A26]. Cfr. 7 [A26, A28]

oculta un fondo real a desvelar. Ya se ha dicho, el enigma originariamente escondía la solución del dios, y en época de Aristóteles quizás éste ya haya quedado vacío de ese pathos de lo oculto. A pesar de ello, la definición del estagirita nos sigue demostrando que el enigma sigue siendo señalado en época tardía como un problema que permite abrir una búsqueda, y sobre ésta última es donde Colli verá su vinculación con la dialéctica. En efecto, si originariamente proponer un "problema" consistió en formular un enigma (en eso consistió la acción de la flecha lanzada por Apolo), es plausible plantear que este enigma ya secularizado se convirtiera posteriormente en la formulación de la pregunta dialéctica:

«Y no se trata únicamente de homonimia: la mayor parte de los enigmas están formulados de manera antifáctica, así como la característica del problema dialéctico es la formulación antifáctica, o sea la exigencia de elegir uno de los dos cuernos de una contradicción. Los demás nombres que recibe el enigma, búsqueda, aporía, interrogación, pervivirán igualmente en la esfera dialéctica.»<sup>102</sup>

## 3.2. SABIDURÍA COMUNICADA

### 3.2.1. HERÁCLITO NOS PROPONE UN ENIGMA

En el capítulo de *El nacimiento de la filosofía* titulado "El pathos de lo oculto" Colli nos introduce en el decir —*legein*— de Heráclito a través de la historia de la muerte de Homero. Un final que este presocrático quiso recoger en uno de sus fragmentos, testimoniando de esta manera la importancia otorgada al desafío que presentaba el enigma en el siglo V.I a. C. Así, en 22B56 DK, leemos:

---

<sup>102</sup> Colli, G.: "Origen de la dialéctica" en *DN*, p. 34.

«Respecto al conocimiento de las realidades evidentes, los hombres son víctima de engaño, igual que Homero, el más sabio de los griegos. En realidad, aquellos muchachos que se estaban despijando lo engañaron cuando le dijeron: "Todo lo que hemos visto y atrapado lo dejamos; todo lo que no hemos podido ver ni atrapar no lo llevamos".»<sup>103</sup>

En primer lugar pues, en este fragmento, Heráclito—un sabio— presenta la muerte de otro sabio —Homero— a causa de la incapacidad de este último en hallar el objeto —en este caso los piojos— que escondía el enigma propuesto por unos simples pescadores. Y nos parece clara la ofensa, ¿puede ser éste mayor insulto para un hombre cuya excelencia, de tipo nobiliario — como ya hemos destacado anteriormente—, siempre se había medido por su destreza en resolver tales enredos dialécticos? Pero, en segundo lugar, hay que destacar que las palabras de Heráclito, a través del testimonio de esta muerte simbólica del sabio, también ponen de manifiesto la definición que el presocrático otorga a esta figura. Es decir, que si el sabio deja de serlo cuando es engañado mediante un juego de palabras al que no encuentra solución —por tanto derrotado en un desafío a su inteligencia—, sabio será, precisamente, el que no se deja engañar por ese desafío.

Hasta qué punto el decir de Heráclito comparte ese vínculo sapiencial en el que se movía unos siglos antes el mismo Homero y, por ello, participa de ese trasfondo desafiante, es difícil de determinar. Más si tenemos en cuenta el salto que generalmente los intérpretes de la historia de la filosofía han querido destacar entre una época dedicada a la transmisión del mito y otra ya gobernada por un pensamiento de tipo racional. Al respecto, pero, la aportación de Colli mediante el análisis del fragmento mencionado es radical: el de Éfeso aún «acepta el terreno del enigma como agonismo y lanza con sus palabras un nuevo desafío a la capacidad de comprender de los hombres»<sup>104</sup>. La aportación que presentaría el pensamiento de Heráclito ante al desarrollo histórico de la sabiduría no supondría, a resultas y en ningún caso, una ruptura para nuestro autor, sino más bien una continuación que

---

<sup>103</sup> Colli, G.: *SG*, III, 14 [A24]; *NF*, p. 55

<sup>104</sup> Colli, G.: *NF*, p. 55

profundizaría en el apoyo enigmático presentado en el mito y que sería sostenido bajo la misma estructura desafiante que habría dado cuenta de la muerte de Homero. Así, el logos de Heráclito, comunicado por primera vez mediante la escritura, sería aún lanzado bajo la destreza del arco apolíneo. No contendría, a sabiendas, su decir una oscuridad causada por su deficiente expresión, sí un mensaje que querría ser presentado por el mismo emisor como un nuevo desafío a la capacidad de comprender del receptor. Un reto lanzado a los hombres que, sin embargo, esta vez no querría ya ocultar, bajo su exposición enigmática, un objeto concreto — "los piojos", o la solución del enigma—, sino una *physis* más profunda que permanecería oculta o no resuelta. Es en este aspecto, en definitiva, que la sabiduría de Heráclito —siempre según el italiano— aspira a ser el mayor desafío enigmático planteado al hombre y que, en cuanto tal, espera aún ser descifrada por alguien que acepte la porfía que representa y, resolviéndola, quite el mismo título de sabio al de Éfeso.

Pero ¿cómo se puede equiparar la estructura de la enunciación de un "lúdico" enigma a la de una doctrina que para muchos ha sido precursora importante en la historia del pensamiento filosófico? Colli, siguiendo las ideas fuertes propuestas sobre Heráclito en 1948 a través de su obra *La naturaleza ama esconderse*<sup>105</sup> y desarrolladas a partir del fragmento sobre la muerte de Homero en *El nacimiento de la filosofía*<sup>106</sup>, nos propondrá en 1975 que la obra de Heráclito se presentaría como una expresión secularizada de ese fondo religioso y místico que aún recogería la estructura ambigua del enigma. Es sólo por ello que las palabras del presocrático devienen oscuras como los dardos de Apolo, aunque a la vez, y compartiendo su naturaleza oracular, comunicativas frente al deseo de verdad que busca el hombre. El sabio, ciertamente —heredero de la cultura mística arcaica—, nos propone con su *legein* aún la expresión de un fondo oculto. Y este decir no sería más que la formulación universal del enigma concreto de los pescadores, que ahora rezaría del siguiente modo: «Las cosas manifiestas que hemos cogido las dejamos, lo que no hemos visto ni cogido, lo llevamos».

---

<sup>105</sup> Colli, G.: *PHK*, pp.169-189.

<sup>106</sup> Colli, G.: *NF*, pp. 53-59.

### 3.2.2. LA MULTIPLICIDAD REAL Y EL *LEGEIN*

¿Qué puede significar semejante expresión? Como hemos interpretado anteriormente, la formulación universal del enigma. Un enigma cuya resolución Colli se planteará como un desafío:

«... "las cosas manifiestas que hemos cogido" podría significar su simple aprehensión sensible, aquello en que consiste la ilusoria realidad del mundo que nos rodea, nada más que una serie de sensaciones. Pero, ¿por qué dejamos esas cosas manifiestas que hemos cogido? Quizás Heráclito quiera decir que las cosas manifiestas, corpóreas, nos engañan y provocan la ilusión de existir fuera de nosotros y de ser reales, vivas, sobre todo porque nosotros las imaginamos como permanentes.»<sup>107</sup>

En la primera parte de la sentencia enigmática de Heráclito el italiano reconoce la presentación de una doble ontología<sup>108</sup>. A saber, existiría una realidad compuesta por las cosas múltiples y varias del mundo, siempre cambiantes, y otra sujeta al decir sobre la presencia común de todas ellas. Esta escisión de la realidad, sin embargo, es la que permitiría ahora —y en esto no se diferenciarían Heráclito de Parménides — distinguir entre la cualidad sapiencial de los hombres, en dependencia está ultima del logos que cada uno de ellos utilizaría para enfrentarse a esa pluralidad consustancial del mundo. Es decir: el hombre vulgar se aproximaría a esa esencialidad interior fragmentada a través del *legein* que le proporcionarían los sentidos. Estos son los que le permitirían clasificar, nombrar esa pluralidad que se manifestaría para él mediante un conocimiento de los objetos concretos. Por su parte, el hombre sabio tampoco dejaría de vérselas con esa pluralidad, claro está, aunque sería capaz de tener con "esas cosas" un trato más profundo, más íntimo,

---

<sup>107</sup> Colli, G.: *NF*, p. 56.

<sup>108</sup> Una escisión de la realidad que, según Colli, también habrían presentado las aportaciones sapienciales de Anaximandro y Parménides. Cfr. en esta tesis, puntos 1.4.1. "Doxografía de Teofrasto: las dos vías"; 1.4.3. "Anaximandro y el *ápeiron* como principio substancial"; 1.4.4. "Fragmento de Anaximandro".

según terminología coliana<sup>109</sup>. Su profundidad consistiría, en este caso, en trasladar la cuestión de esa pluralidad al plano de un logos más depurado o, en otras palabras, en conseguir decir expresamente que esa intimidad del mundo ya no podrá comparecer sino sustrayéndose en el mismo fondo de las cosas<sup>110</sup>. Así, lo que condenaría Heráclito en este sentido no sería la misma aprehensión sensible, sino convertir a ésta en algo estable fuera de nosotros mismos. El dejarse llevar por la realidad ilusoria que proporcionaría la apariencia y terminar pensando que constituye la verdad.

El de Éfeso, visto por el italiano, se presenta como el hombre sabio que es capaz de resolver el engaño que lo fenoménico impone: «Nosotros cogemos instantáneamente la experiencia de los sentidos y después la dejamos caer; si deseamos fijarla, inmovilizarla, la falsificamos»<sup>111</sup>. De eso trata la doctrina del devenir de Heráclito, según nuestro autor: el presocrático, por consiguiente, no creería, como generalmente se le ha otorgado, que el devenir fuese más real que el Ser presentado por Parménides, simplemente denunciaría que cualquier opinión, cualquier logos que vinculara las impresiones sensoriales a un mundo de objetos permanentes sería ilusorio.

«No es posible entrar dos veces en el mismo río» No existe un río fuera de nosotros, sino sólo una fugaz sensación en nosotros, a la que nosotros damos el nombre de río, de un mismo río, cuando se presenta ante nosotros varias veces una sensación semejante a la primera: pero, en todas las ocasiones, la única cosa concreta que existe es una sensación instantánea, a la que no corresponde nada objetivo. Sobre todo, tales sensaciones no documentan nada permanente, aunque sean semejantes; si queremos designar cada una de ellas con un nombre de río, podemos hacerlo, pero en todos los casos se tratará de un río nuevo.»<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> «La finalidad vital del filósofo se expresa en el "que escindo cada cosa según su naturaleza trascendente"; reside en el discernimiento de la realidad según sus elementos discretos constitutivos, a través de la estructura íntima de cada cosa» (Colli, G.: *PHK*, p. 171).

<sup>110</sup> Ferrer, J.: *De tales a Demòcrit. El pensament presocràtic* cit., p. 65.

<sup>111</sup> Colli, G.: *NF*, p. 56.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 57.

Heráclito concibe al mundo como una pluralidad real, nunca aparente, y ante la cual cualquier intento de unificación por parte del hombre sólo podrá significar una expresión de la misma. Esta expresión del objeto absoluto es la que nuestro autor desvelará como la verdadera relación cognoscitiva que se dará entre los antiguos. Metafóricamente, una propuesta de traducción consciente de la propia imposibilidad final para reflejar ese objeto y que, sin embargo, durante el periodo histórico de la modernidad será confundida finalmente con una simple *Vorstellung* (representación) hallada en un espejo. La posibilidad de descifrar esta *physis* será además vinculada, en este último caso, a la existencia de un sujeto que la hará posible, y del cual se tendrá que descubrir ahora su funcionamiento. Pero Colli es en este aspecto un autor contemporáneo que contemplando a los antiguos cuestionará precisamente esta subjetividad. No en vano, en su obra *Filosofía de la expresión*, y contra este a priori de la existencia de un sujeto cognoscente, nos dirá que cualquier entidad de este tipo siempre será susceptible de devenir un objeto para un sujeto posterior, mediante una cadena expresiva que, de este modo, resultará interminable. Pero es cierto que, aceptado este flujo expresivo como condición que no dejará ya lugar al sujeto representativo, entonces el conocimiento sólo podrá devenir para nuestro autor, o bien una mera relación de objetos sin contacto con ninguna verdad, o bien un logos para referirse a una sustancia; es decir, a “una cosa” que sin embargo ya no podrá ser confundida con ningún objeto ni sujeto.

Precisamente, creemos que el pensador que es apto de enfrentarse a tal abismo es al que Colli otorga el nombre de sabio o conocedor. ¿Y quién puede ser Heráclito —al igual que lo había sido Parménides— sino ese que querrá profundizar en esa realidad desgarrada para comprender que todo lo que pueda decir de ella comportará únicamente una serie de representaciones vinculadas por cadenas expresivas, pero también, en consecuencia, la presunción o la conservación de un elemento no representado, un pathos de lo oculto? Más, ¿qué relación podrá existir entonces entre el logos y esta substancia absoluta? Según Colli, un punto de contacto señalado por una distancia irremediable, que, por tanto y como un límite matemático, se podrá ir acortando en la depuración del logos y sus posibilidades abstractivas, pero que nunca logrará superar el hecho de ser una simple expresión

de otra cosa. Este deseo de "tocar" casi místico que buscará el sabio o el conocedor supondrá sin embargo y en contrapartida un falseamiento de la substancia. Un falseamiento mínimo, pero decisivo, porque abrirá la puerta a una serie de falseamientos que cruzaran todo proceso expresivo de una punta a la otra<sup>113</sup>.

### 3.2.3. EL *PATHOS* DE LO OCULTO Y LA DOBLE TAREA DEL FILOSOFAR

Heráclito parte de la distinción entre una realidad expresiva fija y una realidad interior activa y múltiple. No podemos decir, sin embargo, que su devenir tenga más realidad que el Ser. Fuera de las palabras que fija nuestra expresión, efectivamente, no existe nada estable y duradero, ya que nuestras sensaciones no dan testimonio de nada objetivo, aunque la conjunción de algunas de ellas parezca remitir al mismo objeto. Por otro lado, tampoco el movimiento vinculado al devenir es algo real — como señalara posteriormente Zenón mediante sus aporías—, sino algo accidental, fenoménico, pues cuando éste cesa la realidad aparece como una esencialidad interior divida<sup>114</sup>. Esta realidad esencial, por lo tanto, es la única solución que puede esconder la segunda parte del enigma universalizado que nos propone Heráclito. Atendiendo a esta última Colli nos recuerda que el de Éfeso nos decía expresamente que “Las cosas que no hemos visto ni cogido, las traemos”, y, ¿que pueden ser “estas cosas” sino ese fondo oculto que hay antes de todo decir? Ese pathos oculto, en consecuencia, es el fundamento que hay tras la estructura enigmática del mundo, pero también una respuesta al desafío que sólo podrá ser interpretada como un símbolo de ese misterio. Es decir: como una designación nunca adecuada totalmente al mismo. Es así como la divinidad que ocultan las palabras oraculares de Heráclito deviene un inaccesible; algo inexpresable que, de todos modos, no nos es ajeno, pues no hay que olvidar que el alma, lo oculto, la unidad, en definitiva la sabiduría,

---

<sup>113</sup> Castilla, A.: "El problema de la expresión" en *Pensament filosòfic i científic contemporani*. Barcelona: EdiUOC, 2010, p. 12.

<sup>114</sup> Aragay Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 157.

es lo que no vemos ni cogemos pero llevamos dentro de nosotros. Únicamente de esta manera la interioridad oculta es permanente, mas al manifestarse, es cuando se acrecienta a sí misma<sup>115</sup>.

Es a partir esta relación entre interioridad y exterioridad, ya expuesta como fulcro de la mirada establecida sobre las figuras expresivas del filólogo y el editor, que podemos entender también la doble tarea que encomienda Colli a la sabiduría. Ésta residirá —siguiendo las palabras de Heráclito— en el discernimiento de la realidad según sus propios elementos constitutivos a través de la estructura íntima de cada cosa<sup>116</sup>. Nos encontramos, entonces, ante una tarea sapiencial que se desdobra ante la doble cara que a la vez nos ofrece la realidad. Así, por un lado, se trataría de alcanzar la individualidad esencial que reside tras cada cosa, aunque comunicando, exteriorizando posteriormente su verdad bajo una forma estable. Es a sabiendas de esta polaridad que cuando Heráclito quiera como sabio llegar a expresar místicamente esa ley que rige la multiplicidad del mundo se vea obligado a recurrir en primer lugar al *πόλεμος*, "pólemos". Una designación que dará cuenta de la esencia profunda de esa estructura metafísica que el de Éfeso querrá asir, aunque teniendo en cuenta que con ella no se buscará una explicación para su ordenamiento:

«Polemos revela, descubre, muestra, la naturaleza y el forjarse de las individualidades esenciales que le preceden, "a los unos como dioses, a los otros, en cambio, como hombres". Pero al mismo tiempo Polemos es un creador, "a los unos los hace existir como esclavos, a los otros, en cambio, como libres, y merece por tanto el nombre de "padre" o de "rey". [A polemos] Le precede el noúmeno, pero [polemos] determina el fenómeno, del que es una ley esencial. La distinción entre humano y divino radica en una heterogeneidad primordial, libertad y esclavitud son en cambio apariencias. Además, esta última sólo puede constituirse a través de la dispersión evidenciada y acentuada por Polemos: es preciso un

---

<sup>115</sup> Colli, G.: *NF*, p. 58.

<sup>116</sup> Colli, G.: *PHK*, p.171.

principio unificador. Las individualidades deben ser puestas en relación, para que el aislamiento nouménico pueda desaparecer.»<sup>117</sup>

Ciertamente, el *pólemos* que prepondera Colli en la aportación heracliteana sólo muestra esa dispersión nouménica en que los contrarios se constituyen como individualidades. Pero la ley que ha de concatenar el fenómeno — a la vez ponerla de manifiesto es la tarea del sabio—también tendrá que dar cuenta de éste como un principio “unificante”. Así será sólo gracias al logos que la dispersión primordial señalada íntimamente por *pólemos* se podrá convertir en ordenada contradicción. Deviene así la razón que nos descubre el italiano de Heráclito la verdadera ley del fenómeno y por tanto de la misma representación. Una representación que establecerá, por otro lado, la relación entre un sujeto y un objeto que, sin embargo, y en su constante y mutua relación, serán modificables uno respecto al otro<sup>118</sup>. El logos también constituirá de este modo la ley de la simple expresión en general «en cuanto manifestación, apariencia del nouménico, y en particular de la palabra y el pensamiento humanos»<sup>119</sup> .

En definitiva, no podemos decir que por descubrir esta ley que rige el fenómeno la doble tarea del sabio quede en ningún momento concluida. El logos interpretado como ley expresiva, por un lado, es el que se impone a la multiplicidad escogiendo los contrarios —los hace relativos uno al otro— por su afinidad cualitativa y eso permite unión armónica temporal, pero, a la contra, siempre subsiste—en el contacto que intenta establecer toda ley— la enemistad inspirada por *pólemos* y es entonces cuando los contrarios, desprovistos de toda esencialidad consubstancial, corren el riesgo de perderse uno en el otro<sup>120</sup>. Heráclito, ciertamente, dice que "las cosas frías se calientan" y esto denota que toda figura representativa creada por el logos siempre se podrá unificar en una conjunción más basta por obra de la *saciedad* de *pólemos*.

---

<sup>117</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 183

<sup>118</sup> Recordemos que este sujeto siempre podrá ser objeto para un sujeto posterior según Colli. Cfr. en esta tesis punto 3.2.2: "La multiplicidad real y el *legein*"

<sup>119</sup> Colli, G.: *PHK*, p.184.

<sup>120</sup> *Ídem*.

«A la plenitud fenoménica se opone el disgusto de la intimidad, que juzga, atribuye un valor a la expresión, y destruye esta forma con su exigencia de una vida más alta [...] el logos se interioriza, reconoce la pluralidad nouménica proclamada por Polemos, y así se dan las condiciones para constituir expresiones más sólidas y válidas, no recluidas plásticamente en las antítesis entre contrarios, porque la interioridad se conecta ya no solo en el plano estable de una homogeneidad cualitativa, sino en el ansia de una contigüidad con valores diferentes, en las dos direcciones [...] La gélida medida racional en la que se expresaba el conflicto de poder de las interioridades cerradas por harmonía [...] es complicada por una expresión dinámica, próxima a la intimidad pura, en la que ya no es la cantidad de esencias que la componen, sino la cualidad heterogénea, el valor individual, lo que se contrapone.»<sup>121</sup>

Es en la doble tarea del filosofar —mística y comunicativa, de ida y de venida, de flujo y reflujo— que se establece el dialogo continuo entre esa ley de la representación y la expresión siempre dinámica, lúdica, que permite la contingencia en ese contacto con la pluralidad esencial. Lo racional está de esta manera cercano a lo intuitivo, no hay frontera, sino una expresividad que retorna continuamente al contacto y que, en este vaivén, logra profundidad al intentar abarcarlo mediante un gesto abstractivo<sup>122</sup>.

### 3.2.4 EL LOGOS DEL SABIO EXPRESA ALGO QUE NO ES RAZÓN

Por todo lo expuesto hasta aquí Colli presenta la hipótesis de que toda la sabiduría de Heráclito sería simplemente un tejido de enigmas que aludirían a una

---

<sup>121</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 186.

<sup>122</sup> «Es esa "la única sabiduría", oscilante todavía en su decisión, atraída a veces por el deseo de expresión y de dominio [...] a veces recogida a medio camino, mientras goza de la plenitud del dios de la apariencia y ya su naturaleza trágica alude a la separación, finalmente, a veces navegante ya sobre el mar indecible de la trascendencia [...]. Caen más allá las distinciones de las formas, también las de la intimidad y la unidad, todo se hace leve y sin finalidad, reina la eterna juventud del insondable *aion*» (*Ibid.*, p.189).

naturaleza divina insondable. La intención del presocrático, en consecuencia, sería la de expresar la unidad de contrarios que residiría tras el juego de identidades que nos propondría la realidad fenoménica atada a su ley del decir.

«Toda la multiplicidad del mundo, su ilusoria corporeidad, es una trama de enigmas, una apariencia del dios, del mismo modo que las palabras del sabio, manifestaciones sensibles, que son el vestigio de lo oculto, son una trama de enigmas. Pero como hemos dicho, el enigma se formula contradictoriamente. Ahora bien, Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio mundo que nos rodea no es sino un tejido — ilusorio— de contrarios. Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos. Efectivamente, dice Heráclito. "El dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre."»<sup>123</sup>

De esta manera, el desarrollo de la sabiduría griega siempre estuvo ligado al hecho de entender que la razón era un simple discurso sobre alguna otra cosa. Un logos, a sabiendas, que, participando de la misma naturaleza ilusoria del mundo y sus contradicciones, siempre quiso expresar algo diferente de él<sup>124</sup>. Es por este motivo que no podemos decir que Heráclito escribiera para comunicar, sino más bien para lanzar al lector un desafío fortuito, provocativo. Sus palabras son, por este motivo, trampas, criptogramas construidos con la intención de no ser descifrados; su expresión una declaración de hostilidad<sup>125</sup>. Así, a rebufo del que anteriormente habían lanzado los dioses a los hombres mediante su mensaje oracular, el decir de Heráclito posee según Colli un elemento de perversión, un profundo resorte de maldad, una arrogancia del pensamiento de tipo apolínea<sup>126</sup>. Y este aspecto cruel — utilizando terminología burckhaniana— es el que fue del todo patológico en los griegos. Estos lo expresaron, para empezar, mediante la estructura seductora y cruel de los enigmas; un incauto juego para esta razón excitada en cada promesa de

---

<sup>123</sup> Colli, G.: *NF*, p. 59.

<sup>124</sup> Colli, G.: *FE*, p. 218.

<sup>125</sup> Colli, G.: *DN*, p. 145

<sup>126</sup> *Ídem*.

victoria, pero a la vez aterrorizada por la violencia de la derrota. En sus orígenes, el enigma griego comprendía el germen de una competición intelectual que, con todo, cuando el estímulo que suponía el desafío del dios fue acallándose, tomó su impulso cognoscitivo de la pregunta dialéctica planteada por el interrogador al interrogado. Es decir, en el desafío que presentaba ahora, simplemente, una porfía entre iguales. Únicamente de esta manera, cuando este rasgo agonístico arraigado a la idiosincrasia griega se humaniza, seguirá conservándose en las discusiones mantenidas mediante el arte de la dialéctica.

Al respecto, ya hemos seguido pormenorizadamente la estructura enigmática y contradictoria que presentaban los *logoi* zenonianos. Unas argumentaciones que, para su formulación por parte del discípulo Zenón —según el profesor Colli—, habían tomado precisamente el camino vetado del maestro Parménides; el de la negación<sup>127</sup>. Así, tanto la formulación del enigma como de la pregunta que fundamenta la dialéctica compartirán para nuestro autor un rasgo común:

«Por consiguiente, el misticismo y el racionalismo no fueron al parecer algo antitético en Grecia: más que nada, habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental. La dialéctica interviene cuando la esfera del griego se vuelve más apacible. El fondo escabroso del enigma, la crueldad del dios hacia el hombre van atenuándose, quedan sustituidos por un agonismo exclusivamente humano. Quien responde a la pregunta dialéctica ya no se encuentra en un extravío trágico: si resulta vencido no perderá la vida, como le había ocurrido a Homero»<sup>128</sup>

Tal como el enigma, perteneciente aún al campo de la mística, presentaba un problema en forma de desafío para el interpelado, también la dialéctica —en el campo de la pura racionalidad— exhibirá posteriormente, mediante la alternativa de posibles respuestas que plantea en su pregunta, una prueba para el interrogado.

---

<sup>127</sup> Cfr. en segunda parte de nuestra tesis, punto 2.2.3. “Zenón sigue la vía abandonada del maestro”.

<sup>128</sup> Colli, G.: *NF*, p. 68.

Encontrar la solución supondrá por ello abrir una investigación al más puro estilo formalizado por Parménides, donde, obviamente, el perfecto interrogador será la encarnación de Zenón. Éste formulará las preguntas, guiará la discusión disimulando sus trampas perfectas para el adversario a través de largos rodeos en la argumentación, las peticiones de asentimiento sobre cuestiones indiscutibles...<sup>129</sup> Por otro lado, quien debe responder a la pregunta enigmática tendrá dos opciones: callar y quedar derrotado ya para empezar, o someterse al juego cruel del interrogador que, como "el dios que hiere de lejos" y sabiendo que va a vencer, «se entretiene, saborea de antemano su victoria, interponiendo las tramas errabundas de su argumentación»<sup>130</sup>.

Esta mezcla de juego y violencia que entraña la dialéctica, sin embargo, estuvo siempre vinculada a la vida emergente, incluso cuando en su propio perfeccionamiento ésta desarrolló sus abstracciones más extremas. El camino entre sensación y abstracción es de este modo continuo, nos dice Colli. De hecho, estos dos aspectos son los que están presentes en la conciencia y se acuñan para ceñir lo concreto y lo universal: «para abreviar alusivamente las concatenaciones; las palabras y las frases inventadas en la esfera de la discusión juegan esta escala, aluden a las dos direcciones»<sup>131</sup>. El auténtico logos griego fue palabra viva en sus inicios; o sea, un decir pronunciado y modulado en el arrojarse contra las palabras de otros hombres. Y esto quizás demuestre, ya de por sí, que para el antiguo siempre fue más importante su vida que su obra. En efecto, la palabra escrita sobre el papel a menudo olvida su función alusiva, su sentido metafísico, y se convierte en un espejo, en un objeto, en un significado constituido como una substancia independiente. Pero para el griego, repetimos, la razón consistió en sus orígenes únicamente en pensar ciertos objetos y decirlos, y en este juego admitió implícitamente su carácter alusivo, expresivo. La razón, en definitiva, nació como algo complementario y su justificación siempre residió en algo oculto, aunque posteriormente su carácter restituido fuera malentendido como un fin en sí mismo<sup>132</sup>. Las palabras, de esta manera, restaron finalmente inmóviles sobre el papel.

---

<sup>129</sup> Colli, G.: *NF*, p. 69.

<sup>130</sup> *Ídem*.

<sup>131</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 218-219.

<sup>132</sup> Colli, G.: *FE*, p. 218.

### 3.2.5 DEL DECIR AUTÉNTICO AL DECIR NIHILISTA

La verdad para los griegos siempre fue una representación, o mejor dicho, una expresión, pues, en sentido metafísico, siempre aludió a otra cosa. Por su parte, Parménides fue el primero en darle un nombre a esa expresión cuya intención era designar inmediatamente lo inmediato: la verdad. Una diosa encomendada a certificar ese contacto imposible, o tomando palabras del mismo eleata: «el fulcro que no tiembla en el corazón de *Aletheia* bien redonda»<sup>133</sup>. Nunca hubo, a resultas, una frontera claramente definida entre representación e inmediatez, al menos en lo que refiere a los antiguos. Fue el mismo sentido expresivo de su logos, inagotable en su tarea de envistar a este inexpresable mediante la discusión continua, el que modulo o borró toda línea de separación. Es por ello que Colli deja entrever ya el concepto de eterno retorno cuando dirige su mirada hacia el logos auténtico griego, y en todo caso, únicamente habla de la antítesis posible dada —utilizando el mismo lenguaje de Parménides— entre la superficie de la esfera y su interioridad; pues el todo, «es unitario y se escinde cuando interviene una perspectiva»<sup>134</sup>. Pero el eleata, en efecto, no había sido más que un sabio criado en una tradición oral, cuya aportación habría consistido en constatar por escrito ese origen alusivo y dialéctico del decir. Así la razón — nos descubre nuestro autor — había nacido como algo complementario ya desde tiempos de Anaximandro y, exclusivamente, para dar testimonio de algo oculto que no podía ser restituido. Es en ese sentido que el logos de Parménides no representaría más que un intento discursivo para aludir a esa interioridad mística ("lo que es" —τὸ ὅν), aunque eso sí, haciendo uso ahora de unas herramientas brindadas por una escritura que intentarían apresar esa intimidad en un "es" representativo mediante una nueva categoría, la de "Ser" — εἶναι.

A favor de la posición de Colli, ya habíamos visto como el contexto agonístico-político en que había sido desarrollada la dialéctica había devenido un problema para las aspiraciones del propio Parménides. Ciertamente, esta última, desde sus orígenes, se había movido en el terreno de una confrontación particular que, tomando aún el carácter enigmático del antiguo enigma, presentaba un rostro

---

<sup>133</sup> Colli, G.: *FE*, p. 214.

<sup>134</sup> *Ídem*.

desafiante para la razón. Se ha dicho ya: la discusión por el conocimiento partía del reto que presentaba una pregunta y dos respuestas posibles. Su carácter destructivo del saber que, ante cualquier respuesta elegida por el interrogado, el interrogador podría defender la respuesta que la contradecía<sup>135</sup>. ¿Pero qué tipo de *paideia* podría constituir esto para un sabio que ya pretendía comunicar un conocimiento mediante la escritura? A sabiendas, la formulación por parte del de Elea de su "¿Es o no es?" y su posterior afirmación con carácter de necesidad: «"lo que es", es», se erigirán —según la visión de nuestro autor— como la pregunta y la respuesta universalizadas dentro de este contexto agonístico. Una respuesta establecida, en el último caso, con la clara intención de ser, a la vez, una sentencia triunfante que daría "una traducción adecuada" a ese fondo enigmático en que hasta entonces se habría movido el enfrentamiento dialéctico y que anularía de una vez por todas su idiosincrasia destructiva. Es decir, Parménides —como Anaximandro o Heráclito— no habría dejado de considerar el sentido de su decir —su *logos*— como una indagación sobre ese fondo enigmático sostenido en la interioridad, aunque su contribución consistiría en presentarlo como un mandato triunfante que abarcaría la esfera de la totalidad en su conjunto — tanto lo que está oculto como lo manifiesto, lo inmediato y su expresión<sup>136</sup>— y anularía toda posible contradicción. Es por ello, en definitiva, que Parménides se presenta como un sabio pragmático para Colli:

---

<sup>135</sup> El mecanismo de la dialéctica es devastador: cualquier juicio en el que creyese entonces el hombre podía ser refutado. Recordemos lo que decía Colli al respecto: «... toda dialéctica considera indiscutible el principio de tercio excluso, o sea, que considera que, si una proposición se demuestra como verdadera, eso significa que la proposición que la contradice es falsa, y viceversa: así que en el caso en que el primero se demuestre como verdadera la proposición que la contradice, resultará que ambas proposiciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo, lo que es imposible. Tal imposibilidad significa que ni una ni otra proposición indican algo real, ni siquiera, un objeto pensable» (Colli, G.: *NF*, p.p. 74-75. Cfr. en la segunda parte de nuestra tesis, punto 2.2. "La vía de la negación").

<sup>136</sup> Colli en *Filosofía de la expresión* dirá: «En "lo que es" la manifestación está unida a la inmediatez — como atestigua la vida— y si queremos separarlas debemos atribuir el "lo que" a lo inmediato, y el "es" a la representación» (Colli, G.: *FE*, 214). Por nuestro parte diferenciamos, en nuestra explicación y tal como hacía Colli en sus lecciones sobre Parménides en *La naturaleza ama esconderte*, entre "lo que es" y "es", para construir el sentido de mandato que también cobra la sentencia «"lo que es", es».

«Si aquello ante lo que estamos no se capta como inmediatez, la vía tomada deberá ser la que dice "no es" [...] esta respuesta está prohibida sin embargo, ante ella se yergue *Dike*, la diosa que imparte la enseñanza, que impone la prohibición.»<sup>137</sup>

Efectivamente, la segunda vía, la que proclamaba que «"lo que no es", es» —universalización de la negación— no debía seguirse según el de Elea, más porque este "no Ser" significaba precisamente en griego lo que "no es posible"; en definitiva un insondable. Es *dike*, por tanto, la que se detenía ante lo imposible, y su única sentencia posible devenía entonces un "es". Esta prohibición, sin embargo, es evidente que atentaba contra la posibilidad que ofrecía el mismo juego dialéctico —nos advertía Colli— ya que, ¿se puede seguir discutiendo sin poner sobre la mesa la carta de la negación?

Según nuestro autor, Parménides quiso proclamarse vencedor definitivo de ese agonismo que para el griego siempre significó dolor pero que, por otro lado, también supuso el mejor instrumento para su estilización racional. Ciertamente fue este arte —formulado a través de sus vías de la indagación — el verdadero inductor del desarrollo de los universales más extensos, y también contribuiría, posteriormente, a la propia sistematización de una lógica deductiva. Pero si Parménides fue el primero en abrir este desarrollo teórico que culminaría con una síntesis lógica por parte de Aristóteles, sería otro sabio, Zenón, el que generalizaría su metodología. No en vano en la segunda parte de nuestro trabajo vimos como Zenón —habilitado como discípulo de Parménides— desobedecía al maestro, y esta rebelión consistía en seguir precisamente su vía vetada:

«En vez de abandonar el camino destructivo del "no ser", es decir de la argumentación dialéctica, Zenón la sigue hasta sus consecuencias extremas. Podemos suponer que las generalizaciones anteriores habían realizado una obra de demolición particular, casual, ligada a la contingencia de los interlocutores dialécticos individuales y de problemas teóricos particulares, probablemente

---

<sup>137</sup> Colli, G.: *FE*, p. 216.

vinculados a la esfera práctica y política. Zenón generalizó esta investigación, la amplió a todos los objetos sensibles y abstractos. De este modo la dialéctica dejó de ser una técnica agonística para convertirse en una teoría general del logos.»<sup>138</sup>

Pero la desobediencia de Zenón llevó a la argumentación dialéctica por el camino de convertirse en un verdadero nihilismo teórico. Frente a sus aporías finales cualquier creencia, ciertamente, cualquier proposición científica, resultó ser ilusoria<sup>139</sup>. Es así como la naturaleza de la representación fue revelada como inconsistente por parte de Zenón. Su dialéctica se constituyó de esta manera como un ataque a toda razón constructiva, pero también a toda expresión que partiese del soporte primario de la experiencia. En todo caso, destruida la apariencia en todos sus niveles — como ya vimos en el análisis de sus paradojas —, se ha de recordar que Zenón aún nos brindó una ayuda que el mismo Nietzsche apreció; pues aniquilada totalmente la exteriorización de la representación podrá permanecer inviolable lo inmediato. Y esto nos ayudó a todos a comprender que una palabra nunca puede ser un dios.

### 3.3. EXPRESIÓN ESCRITA Y FILOSOFÍA

#### 3.3.1. GORGIAS Y LA AUSENCIA DE UN FONDO RELIGIOSO

Gorgias ha sido presentado históricamente como un sofista, aunque sus relaciones de discipulado nos remiten a Parménides y los eleatas, y por otro lado

---

<sup>138</sup> Colli, G.: *NF*, p. 77.

<sup>139</sup> «De hecho, ¿cuál es el comportamiento de Zenón? Parménides ha impuesto la alternativa "es o no es" y es precisamente mediante la aplicación de este principio que Zenón une y separa, para cada eslabón deductivo, los conceptos de sus demostraciones. Con ello la negación escapa al voto parmenideo, puesto que también la respuesta "no es" queda integrada en el tejido demostrativo. Y he aquí que aparece entonces el resultado desconcertante: mediante el uso de ese dilema, que lleva la exclusión consigo, para cualquier objeto supuesto en la indagación dialéctica, de la conjunción "es y no es" paradójicamente es esta última respuesta, por medio de la articulación de los nexos deductivos paralelos, la que viene impuesta por la violencia del logos. El objeto considerado resulta así destruido en su realidad» (Colli, G.: *FE*, p. 226).

comparte con Empédocles el honor de haber sido uno de los fundadores de la retórica<sup>140</sup>. Las mejores fuentes para acceder a su obra escrita nos llegan de Sexto Empírico y del epítome del escrito pseudoaristotélico *Xenophane et Gorgia*<sup>141</sup>, que atestiguan que el sofista escribió, como tantos otros presocráticos, un Περὶ φύσεως (*Sobre la naturaleza*), pero también un Περὶ τοῦ μὲ ὄντος (*Sobre lo que no es*). Dos obras independientes que, sin embargo, Colli vinculará entre sí, haciendo la primera dependiente de la segunda<sup>142</sup>. Sería por tanto en esta supuesta obra unitaria donde encontraríamos su sentencia más famosa:

«Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo de quienes excluyen el criterio, pero no mediante el mismo razonamiento que los seguidores de Protágoras. En efecto, en la obra *Sobre lo que no es* o *Sobre la naturaleza* demuestra como verdaderos tres puntos fundamentales, consecuencia uno del otro: primero, que nada es; el segundo, que, aunque algo sea, es incognoscible para el hombre; el tercero, que, aunque sea cognoscible es incomunicable e inexpresable a los otros.»<sup>143</sup>

Un enunciado que asombra aún hoy por su alto contenido abstractivo y que nos remite a la primera de las influencias mencionadas, la de Parménides, aunque sólo sea para mostrarnos la antítesis de su solución. En efecto, el encadenamiento de las argumentaciones de Gorgias parece llevarnos a un punto sin retorno: el Ser, a diferencia del de los eleatas, no existe, pero por no ser conocible tampoco es comunicable, y menos expresable. Una rotundidad que enaltece el desenlace callado del pensamiento de Zenón, aunque sea, eso sí, para proclamarlo a los cuatro vientos de un modo que, según nuestro autor, tendrá ya vestigios de convertirse en retórico. Al respecto, es importante destacar que existe, frente a la formulación general de la forma dialéctica que como hemos visto podría transcurrir de Parménides a Zenón,

<sup>140</sup> Cfr. 29A1 y 31A1 DK; 82B13 DK.

<sup>141</sup> Sexto Empírico.: *Adv. Math.* VII 65 y ss; *Aristotelis de Meliso, Xenophane et Gorgia disputationes: cum Eleaticorum philosophorum fragmentis et Ocelli Lucani, qui fertur, De universi natura libello*. Berolini: Besser, 1845. Citas directas de Gorgias son: 82B1 DK; 82B2 DK; 82B3 DK; 82B4 DK; 82B3 DK.

<sup>142</sup> «...suponemos que el título original era Περὶ τοῦ μὲόντος, acompañado luego con el título genérico de Περὶ τοῦ μὲόντος. Esta es también la opinión de Diels» (Colli, G.: *GYP*, p.41. Cfr. DK II 279)

<sup>143</sup> Sexto Empírico.: *Adv. Math* cit. VII 65; 82B3 DK; Colli, G.: *GYP*, p. 44.

una diferencia de tipo metodológica. Y es que Gorgias también llegará en este caso a una conclusión surgida de una serie de argumentaciones, aunque, como novedad, ésta será recalada en un exceso de demostración:

«Gorgias asume la demostración por el absurdo: que nada existe queda demostrado porque es ἀδύνατον, "imposible", que algo exista; aquí debería concluir la demostración, en cambio Gorgias refuerza la demostración con las sucesivas demostraciones por el absurdo.»<sup>144</sup>

¿Pero a qué obedece esta metodología que colocaría al de Leontinos como precursor de este tipo de argumentación que buscaría presentar la propia contradicción de esta triple enunciación como un absurdo?<sup>145</sup> Pues, según nuestro autor, a la intención de éste por persuadir a un público que ya por entonces dejaría de tener un rostro concreto, y que, en consecuencia, se empezaría a confundir con una multitud a la cual se tendría que acceder mediante un nuevo tipo de discurso, el retórico. Gorgias, por un lado pues, bebe de las fuentes dialécticas eleatas, pero por otro dirige las técnicas de este arte, no ya al interlocutor privado —su rival—, sino al público indiferenciado al que pretende seducir. Es precisamente esta actitud divulgativa de sus conclusiones la que convierte su nihilismo — ciertamente adquirido del de Zenón— en uno de un tipo que ahora se declara drásticamente. Ciertamente, lo más remarcable aquí es que no existe un ápice de fondo religioso en su declaración. La nada es recalada una y otra vez en un juego demostrativo indirecto<sup>146</sup> que, sin embargo, no deja lugar a ningún fondo de tipo divino, enigmático, justamente el sustrato que había permitido antiguamente la comunicación entre dioses y hombres sabios. ¿Qué puede haber sino tras este concepto reafirmado de la nada? Si hay algo, en cualquier caso, quedará aislado de

---

<sup>144</sup> Colli, G.: *GYP*, p. 45.

<sup>145</sup> En una demostración por el absurdo se parte de suponer como hipotética la negación de la tesis que se quiere demostrar, para a continuación y mediante una concatenación de inferencias lógicas válidas llegar a su propia contradicción lógica, es decir, un absurdo.

<sup>146</sup> Tanto el método por reducción al absurdo como el método de demostración contrapositiva son considerados actualmente como los métodos fundamentales de la demostración indirecta.

toda esfera humana. Un fondo vacío, una falta de misticismo como declaración convertirán a Gorgias en el sabio que proclamará el fin de la época de los sabios.

Pero no por ello, y ante el nihilismo sin tapujos del aceptado como sofista, dejamos de encontrarnos con un refinamiento exquisito de la técnica dialéctica. Un perfeccionamiento que Colli nos detalla en sus lecciones dedicadas a este autor durante sus cursos dictados en la Universidad de Pisa durante los años 1964 y 1965, y que podemos escuchar gracias a los apuntes tomados por uno de sus alumnos<sup>147</sup>. A través de ellos se nos muestra como este sofista, a parte de la demostración por el absurdo, ya es conocedor de la teoría del juicio con respecto al aspecto cuantitativo de la contradicción<sup>148</sup> e incluso a las reglas de la conversión<sup>149</sup>. Unas innovaciones, de todos modos, que pondrán todo su peso, como se ha dicho, más que en la derrota del adversario privado, en la intención de persuadir a un interlocutor público. Gorgias, en definitiva, aún pretende demostrar que tras la aferrada defensa de cualquier posicionamiento radical reside una contradicción que

---

<sup>147</sup> Fue Ernesto Berti el que siguió y registró en cuadernos de apuntes, aquellas lecciones que en muchos casos son transcripciones literales de las palabras de Colli ("Nota del editor", en Colli, G.: *GYP*, p. 9)

<sup>148</sup> Gorgias, en la formulación de sus premisas, utiliza el "nada es" que, a lo largo de sus argumentaciones, se contrapondrá al "algo es", demostrando de esta manera que ya es consciente del aspecto cuantitativo de todo juicio.

<sup>149</sup> Colli también atribuiría a Gorgias ya el uso de la teoría de la conversión recogida posteriormente por Aristóteles en los *Analíticos primeros* (II, 8-10, 59b1-61ac). Conversión, en efecto, significa inversión de términos; una inversión que estaría regulada por la cantidad y la calidad del juicio, sosteniéndose en las siguientes reglas que se puede sintetizar bajo terminología medieval (Cfr. en esta tesis, punto 2.2.2. "El principio de contradicción y la dialéctica") como:

- a) Isp es lógicamente equivalente a Ips.
- b) Esp es lógicamente equivalente a Eps.
- c) Asp implica Ips.
- d) Esp implica Ops.

Y, efectivamente, Colli analizando las argumentaciones de Gorgias presentadas en *Adv. Math* cit VII 67 y 77 dice: «Para demostrar que "si el no-ser es, el ser es", partimos del siguiente juicio negativo: "lo que no es no es". Esta conversión es válida, porque es una negativa de la que no se afirma la cantidad. Por tanto, si es verdad que "el no-ser no es", resulta verdadero decir que "el ser es". Si negamos ahora las dos proposiciones, tenemos: "lo que no es *no* no es", lo que equivale a "lo que no es es" y "lo que es no es". Estas últimas son las proposiciones de Gorgias, y hemos demostrado que están vinculadas la una a la otra, por lo que, si una es verdadera, resulta también verdadera la otra: por ello es lícito decir con Gorgias que "Si a lo que no es le corresponde el predicado del ser, entonces a lo que es le corresponderá el predicado del no-ser". En resumen, la demostración se logra por medio de la negación de las dos premisas negativas, de la que una es la conversión de la otra» (Colli, G.: *GYP*, p. 54)

nos lleva a su absurdo, y esto lo convierte aún en un paladín importante de la dialéctica. Pero, por otro lado, comunica esta absurdidad de todo razonamiento a alguien que ya no responde a sus preguntas envenenadas. El sofista, a resultas, ya no parece tener necesidad de combatir por conservar su estatus de sabio, sino que su lucha parece encaminada únicamente a la comunicación divulgativa de sus conclusiones. De esta manera y gracias a él, el contenido de la dialéctica, que en su propia evolución se había volatilizado hasta las categorías más abstractas, parece retornar a la esfera individual y dirigirse a las pasiones de los hombres, para controlarlas en pro de sus intereses políticos. Su logos indirecto, sin duda, es del todo combativo, pero a la vez desvela sus intenciones: se inspira —como decíamos al principio de este punto— en Zenón pero también recoge una fuerza de persuasión que nos hace pensar en Empédocles, el fundador del arte retórico.

### **3.3.2 RECORDAR LAS PALABRAS: DE RETÓRICA, ESCRITURA Y PODER**

Colli, luego, sitúa a Gorgias en la transición histórica que llevó la dialéctica eleática —originariamente de corte privado— a las ruidosas y frecuentadas plazas atenienses. Así, dice:

«Con la centralización de la cultura en Atenas, que se produjo a partir de la mitad del siglo V, se manifestó en Grecia la tendencia fatal a romper el aislamiento del lenguaje dialéctico.»<sup>150</sup>

Pero esta obertura del arte de la discusión al público en general tuvo para él como elemento fundamental la intervención de una nueva forma de expresión: la escritura. Un artificio que, hasta antes del mitad del siglo VI a. C y como hemos observado,

---

<sup>150</sup> Colli, G.: *NF*, p. 186.

había sido utilizado como recurso ocasional por parte de unos sabios, cuyo logos, fundamentalmente, había sido de naturaleza oral. Pero que a partir de esta fecha de corte se difundirá en su uso literario y permanecerá claramente vinculada a la vida colectiva de la polis ateniense<sup>151</sup>.

La aportación respecto a una posible genealogía de este recurso expresivo por parte de nuestro autor es interesante. No en vano Colli vincula el surgimiento de la escritura —al menos por regla general— a la necesidad de hallar un recurso mnemotécnico para atar de una manera estable el orden de las palabras pronunciadas durante las discusiones dialécticas originales. Es decir: la escritura habría servido, en sus inicios, simplemente para recordar el discurso que debía ser pronunciado. Pero ¿en qué circunstancias empezó a ser necesario recordar un discurso? Pues seguramente en el momento en que fue importante la comunicación del mismo de una manera plástica, con la intención de alcanzar cierta excelencia artística que atrajese de pronto la emoción de un público dispuesto calladamente a escuchar. El nuevo arte que modulará estos discursos será la retórica; una estilización de la oración poco dispuesta a la improvisación ya en época de creciente predominio cultural ateniense y que, hasta hoy en día, será difícil de concebir sin el acompañamiento del papel escrito que acompaña al orador en la tribuna. Pero fueron estas oraciones transmitidas a través de un texto —accidentalmente— las que, siguiendo a nuestro autor, también tuvieron una predominancia destacada en la aparición de un nuevo género literario: la filosofía. Pues es cierto que cuando el lenguaje literario se vuelve público la escritura — ese instrumento que como decíamos surgió como elemento mnemotécnico— va adquiriendo cada vez más autonomía expresiva, hasta olvidar finalmente la raíz oral de la que provenía. Y es aquí donde se produce un salto definitivo para nuestro autor:

«Si la palabra es expresión impropia del universo, más impropia —y ambigua— es la función expresiva de la escritura. En lo escrito la palabra encuentra paralelamente una expresión, y ésta es impropia, porque el signo de escritura no da una nueva

---

<sup>151</sup> Colli, G.: *NF*, p. 188.

dimensión expresiva al sonido de la voz (o a veces directamente al universal mismo), sino que es tan sólo un instrumento artificiosamente evocador.»<sup>152</sup>

Si la palabra pronunciada había ya sido originariamente la expresión impropia de la *physis*, una *Übertragung* en el sentido de una transferencia o transposición —según vimos en Nietzsche<sup>153</sup>—, lo escrito no deja de ser un segundo salto expresivo de alejamiento respecto a esa inmediatez que se pretendía apresar. Visto de esta manera la palabra escrita, históricamente, no extenderá para Colli nunca el sentido representativo del decir griego, del que será simplemente un sustituto. Devendrá un recurso quizás más duradero, pero alejado ya de una expresión en su sentido metafísico:

«En lo escrito la interioridad se pierde. La memoria se obstruye, se entorpece y a la vez permanece retrasada, extrañada, desligada de su punto de partida. Con la mutación de los tiempos y de los lugares los signos de la escritura ya no tienen capacidad de evocar todo aquello con lo que han sido cargados y que por naturaleza podrían retener, mientras que todo cuanto por necesidad abandonan es aquello que más importa, el lenguaje viviendo al ritmo de la respiración, enraizado en cosas animadas, junto a su reflejo en el rostro de los interlocutores [...] Hay algo siniestro en la escritura: quien lee se siente impulsado a abreviar los pasos, a saltarse cosas, como preso de una opresión arbitraria ante una complicada aberración. La palabra viva remite directamente al universal, mientras que ante lo escrito, que debería referirse a él directamente, se olvida el estadio de la palabra, o mejor se confunden en una sola cosa palabra y universal [...] el fenómeno originario se desvanece y en su lugar le sustituye un triste simulacro. El universal está inmóvil, la palabra en movimiento, lo escrito está inmóvil de nuevo, pero es público, enclavado en una forma que no muda y desmiente la naturaleza de la expresión, porque no puede expresarse ulteriormente.»<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 231-232.

<sup>153</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.1.3. "El filólogo concebido como artista: una teoría de la ilusión".

<sup>154</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 234-235.

La escritura nació como un recurso comunicativo que brindó una ayuda al público que quiso escuchar ese enredo de palabras, cuya trama y pasos, arcaicamente, había sido únicamente confiada a la memoria de los protagonistas dialécticos. Una exégesis de su nacimiento que nuestro autor, por consiguiente, relacionará íntimamente con el arte dialéctico del cual surgió, y cuyo distanciamiento respecto a éste vendría fundamentado por el momento en que esta nueva forma de expresión sucumbió a las propias posibilidades literarias que estos discursos, ya memorizados y lanzados al público, permitían. Es en esta transición, a resultas, que la escritura asimismo se convertirá en un modo de objetivación del significado antiguamente abierto de la palabra oral. Siguiéndola —según Colli—, podemos concluir entonces que cuando Gorgias decidió escribir su *Περὶ τοῦ μὲ ὄντος*, *Sobre lo que no es*, y pulió sus argumentaciones para fijarlas sobre las tablillas, seguramente con ello ya presentó un síntoma de corte retórico, como hemos visto. Un recurso que después se trasladaría para ser usado más allá del diálogo, en la elaboración de unos discursos dispuestos a convencer primero políticamente a una masa de oyentes y, posteriormente, al lector mediante el uso de signos tipográficos. Pero se intuye ya un gesto de poder en este paso, y éste surge cuando se confunde al instrumento con el fin. El diálogo privado, pero abierto a la modulación constante de la palabra por parte de los interlocutores, se convierte entonces en tratado doctrinario de esta última; con este paso, el universal ahora ya es un concepto y la antigua sabiduría griega una forma de literatura educativa que se llama filosofía.

### 3.3.3. EMPÉDOCLES POLÍTICO

En consecuencia y siguiendo a nuestro autor, podemos entender la escritura como un gesto político, es decir, como un tipo de exteriorización de tipo apolínea que estilizando el logos oral, limitándolo, creando individualidades significativas mediante una estructura destinada a la persuasión no pretendería ser más que la

expresión de una interioridad mística<sup>155</sup>. Es bajo esta interpretación del gesto político que podemos decir que Empédocles, el inventor de la retórica, fue el primer ejemplo paradigmático en ese esfuerzo ininterrumpido por fundir lo que había en su interior con el exterior que lo rodeaba. Y es que pensamos que, poco a poco, va quedando limpio el encuentro que Colli nos propone entre misticismo y política, entre la inmediatez y lo mediado, entre interioridad y exterioridad; una relación de tipo expresiva que, bajo su adecuación y constantes disonancias, también daría cabida a la exégesis del nacimiento de la filosofía griega, concebida, bajo esta visión, como una simple reforma expresiva del *legein* griego original. En este contexto, Empédocles<sup>156</sup> no será menos que sus sabios antecesores y, como ellos, partirá del individualismo político que caracteriza su carácter griego. Es decir, de ese impulso por afirmar su propia personalidad ante la vida, aunque, eso sí, alejándose para empezar de esas actividades y funciones limitadas al terreno de la polis, pues ésta última no podrá abarcar nunca el impulso infinito, dionisíaco, dispuesto a actuar sin restricciones que le caracterizará precisamente como hombre extraordinario. Empédocles, en sus inicios, parte entonces de un misticismo y a causa de éste siente el abismo que le se abre ante la comunidad de los hombres. Él también quiere vivir en una esfera superior y este posicionamiento le lleva a comportarse como un dios y, a resultas, a criticar todos los sistemas políticos que ha conocido. En primer lugar a la tiranía, pues este sistema de gobierno impondrá a un hombre mediocre por encima de sus iguales, a costa de subyugar incluso a los hombres divinos como él. Pero, posteriormente, también a la democracia, pues ésta, efectivamente, aunque parezca la solución política más perfecta —ya que promete a los hombres una igualdad que conduce al predominio de la diosa *Afrodita* por encima de *Neikos*<sup>157</sup>—, tampoco es un sistema en el que se pueda sentir cómodo un hombre tocado por la divinidad como él. ¿Cómo podría participar un hombre extraordinario de una

---

<sup>155</sup> Recordemos al respecto las palabras de Colli al inicio de su obra *Filósofos sobrehumanos*: «Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa en un sentido más amplio cualquier forma de expresión» (Colli, G.: *FS*, p. 32).

<sup>156</sup> Colli tratará únicamente a Empédocles individualmente en sus libros de juventud *Filósofos sobrehumanos* y *La naturaleza ama esconderte*.

<sup>157</sup> «La desordenada vida política siciliana, hecha de ambiciones y masacres, y la miseria de la humanidad que se manifestaba en una metrópoli como era entonces Agrigento, le hicieron ver la cantidad enorme de sufrimiento que había bajo la magnífica plasticidad griega: le pareció entonces que la fuerza que domina en este mundo es el Odio, el *Neikos*...» (Colli, G.: *FS*, p. 103).

organización política ideada para favorecer únicamente las aspiraciones del hombre común? Ante esta disyuntiva, sin embargo, a Empédocles —según la mirada de Colli— aún le quedará un tercer camino, y éste pasará por intentar persuadir a los hombres de la necesidad de su purificación en vistas a conseguir una existencia mejor:

«Decide entonces llevar a cumplimiento su polis en la que el odio quedara eliminado cuanto es posible sobre la tierra, y habla a los ciudadanos, acentúa su ascetismo pitagórico, prohibiéndoles alimentarse de vegetales, les ama como un dios ama a los hombres, cura sus enfermedades para que el dolor de la humanidad disminuya y escribe para ellos *Los cantos de purificación...*»<sup>158</sup>

Es por tanto en esta primera época de su vida que la influencia ascética de Parménides sobre el de Agrigento se hace ya patente. Al menos así lo destaca Teofrasto<sup>159</sup>. De hecho, la eternidad a la que aspiraba cualquier sabio como ellos se podía conseguir según los eleatas antes de la muerte; mediante una revalorización de la propia existencia, en pro de conseguir expresar en vida la propia interioridad<sup>160</sup>. Así, si el νόημα, "noema", de Parménides, era asociado por Colli en *La naturaleza ama esconderse* a una intuición y no a un pensamiento racional, también ahora el italiano ve en la sangre sobre la que escribe Empédocles una vía intuitiva para asir esa interioridad. Ciertamente, el de Agrigento dice en el verso 3 del fragmento 105 de *Las Purificaciones*.

«αἴμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιον ἔστι νόημα»

"La sangre, en torno al corazón, es para los hombres pensamiento"<sup>161</sup>

<sup>158</sup> Colli toma *Los Cantos de Purificación*, de Empédocles, siguiendo la posición demostrativa de J. Bidez en su libro *La biographie d'Empédoce*. Gand: Clemm, 1894, pp. 167-174, como una obra de juventud, mientras que ve su poema *Sobre la naturaleza* como una obra de madurez (Colli, G.: *FS*, p.104).

<sup>159</sup> «Teofrasto dice después que Empédocles fue rendido admirador de Parménides e imitador suyo en la poesía» (Cfr. Diogenes.: VIII, 55; 31A1 DK; Colli, G.: *FS*, p. 106; *PHK*, p. 203).

<sup>160</sup> Colli, G.: *FS*, p. 106.

<sup>161</sup> 31B105, 3 DK; Colli, G.: *PHK*, pp. 200-201

Pero:

«... ¿por qué Empédocles habla de sangre que está en torno al corazón para explicar lo que es el pensamiento? Evidentemente porque cuando él "piensa", siente de un modo especial esta sangre precordial. El pensamiento racional es un hecho puramente cerebral, no da ninguna sensación en el pecho: lo que da esta sensación es, además del pensamiento, sentimiento e intuición.»<sup>162</sup>

Más allá del pensamiento racional, alejado de todo sentir, existe pues un conocimiento al que no todos los hombres pueden acceder y que queda claramente declarado también en los dos primeros versos del fragmento 110:

«Εἰ γάρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας  
εὑμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν»

«En efecto, si de un salto fijándote profundamente en tu densa interioridad inspirado contemplarás los principios del puro anhelo»<sup>163</sup>

Aquí efectivamente Colli ve en este *πραπίδες*, "prapides", la interioridad de esa sangre que fluye en torno al corazón —lugar donde nace la intuición para los místicos—, y el *ἐποπτεύ*, "epopteo", como el término para indicar esta contemplación supra-racional<sup>164</sup>. Empédocles de esta manera también deviene un místico para nuestro autor como lo fuera Parménides, aunque la aportación del segundo, en este caso, consista ahora en acentuar el recurso artístico para expresar esa interioridad descubierta. Así es, si Schopenhauer y Nietzsche, recordemos, habían visto en el artista musical al máximo representante para captar ese impulso

<sup>162</sup> Colli, G.: *PHK*, p.111.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>164</sup> Cfr. 31B129, 4 DK; Colli,G: *FS*, p. 112; *PHK*, 204.

dionisíaco —no olvidemos la cercanía de la música con este absoluto extra-representacional— por su parte Colli, en su genealogía de la sabiduría, volverá de nuevo su mirada hacia la figura del conocedor para encontrar el verdadero rostro del artista trágico. De esta manera, y como el músico, al igual su conocedor partirá del aislamiento—sin estímulos externos, sin la posesión de cosas concretas—, y buscará sus propios símbolos para expresar esta infinitud que contempla en tal estado. Pero añadiendo además, y frente al artista puro, una nueva dimensión de la que la figura nietzscheana y shopenhauriana carecía: la política.

En efecto, Colli relee los símbolos cósmicos que crea Empédocles: el agua, el Amor, el Odio..., como la expresión de los principios fundamentales que rigen el mundo, hallados mediante intuiciones místicas. Pero aún más, como un estado político ideal de aspiración para los hombres o, si se quiere, como una proyección de la polis en un ideal cósmico. De este modo el término *Philotes* o *Aphrodita* —creados por él— no harían referencia simplemente el amor que tendrían todos los hombres, sino, en su lectura mística, al deseo que empujaría a los extraordinarios entre éstos a buscar una grandeza mayor. Esta aspiración es la que los alejaría en consecuencia de toda mundanidad, enfrentándolos a una soledad vista ahora como ese estado donde se daría el verdadero conocimiento de la vida. «Dulce, la ola inmortal del Amor intacto»<sup>165</sup>. Así traduce Colli el fragmento 35 en La naturaleza ama esconderse para, seguidamente, mostrarnos el significado del *Sphairos* que aparece en el fragmento 27 como, precisamente, esa forma de perfección del mundo donde el Amor, ya dominante sobre el Odio, unificaría los elementos confundiéndolos en una esfera inmóvil.

«Ἐνθ' οὐτ' ἡελίολο διείδεται ὥκεα γυῖα  
ούδε μὲν οὐδέ αἰης λάδιον μένος οὐδεὶς θάλασσα·  
οῦτως· Αρμονίης πυκινῷ κρύφωστήριται  
Σφαιρος κυκλοτερής μονή περιηγέει γαίων»

---

<sup>165</sup> 31B35, 13 DK; Colli, G.: *PHK*, p.196). Años antes, en FS, Colli había traducido el fragmento como «el divino impulso lleno de bondad del Amor inmaculado» (Colli, G.: *FS*, p. 119).

«Allí no se ven los veloces miembros del sol,  
ni la potencia vellosa de la tierra, ni el mar;  
tan profundamente se funda en la oscuridad compacta de armonía,  
la Esfera circular, exultante de la soledad que le rodea.»<sup>166</sup>

Aquí, el objetivo  $\pi\upsilon\kappa\iota\nu\tilde{\omega}$ , "compacto", es el que se puede equiparar al  $\pi\lambda\acute{e}\omega\eta$  de Parménides, y, por tanto, al último conocimiento<sup>167</sup>;  $\kappa\varrho\acute{\omega}\varphi\omega$  al secreto que alude precisamente a su inaccesibilidad; y  $\Lambda\varrho\mu\acute{o}\nu\iota\varsigma$  a la paz y belleza duradera, inmóvil, que supone su adquisición.

Empédocles —según Colli— está cerca de los sabios místicos y busca de esta manera una visión estática de la verdad; un estado de beatitud donde no existan ya el devenir ni el tiempo, sujeto y objeto, donde todo se reduzca al instante o la eternidad. Pero, por otro lado y como todo conocedor, no puede obviar el segundo polo que conforma su idiosincrasia griega, en este caso su carácter apolíneo o político. El griego, en efecto, no puede dejar jamás de intentar una sistematización armónica de esas individualidades, en pro de buscar un equilibrio de lo que tiende a expandirse hasta el infinito, o si se quiere y en lenguaje heraclitiano, a reducir a una existencia pacífica lo que estaría naturalmente en guerra<sup>168</sup>. Y éste último polo de su carácter es el que lleva ahora a Empédocles, y de forma original, a iniciar un proceso de creación artística con la intención de encerrar en símbolos visivos y comprensibles esa visión interior. Así:

«...comprendiendo que su individualidad dionisiaca no puede estar limitada en una polis humana, crea para sí mismo una forma de política superior que le permita vivir una existencia limitada en su infinitud dionisiaca, que le dé por tanto una serenidad plástica y apolínea, y que sea a la vez un modelo para la política humana. Los elementos, sus “motivos”, son los individuos y ciudadanos de esta polis divina

<sup>166</sup> 31B27 DK; Colli, G.: *PHK*, pp. 212-213; FS, p. 120.

<sup>167</sup> «...τὸ γὰρ πλέον ἐστιν νόημα», "lo lleno es en efecto el pensamiento" (Parménides.: B 16, 4 DK; Colli.: *PHK*, p. 163).

<sup>168</sup> Colli, G.: *FS*, p. 124.

que es el mundo, y forman una perfecta democracia: los hombres no tienen más que imitar esta constitución ideal para vivir felices.»<sup>169</sup>

De esta manera el mundo que proyecta artísticamente Empédocles queda concebido como un conjunto de individualidades, ninguna de la cuales tendrá un dominio absoluto sobre las otras. Una creación de corte democrático en que cada una de estas personalidades tendrá que encontrar un límite a su propia infinidad, al tener que convivir en pie de igualdad frente a las otras. Una polis divina donde, sin embargo, ya se intuirá una justicia que tendrá que estar por encima de esta pluralidad para regularla y que, seguramente, Platón tomará como referencia para aplicar a su mundo de las ideas.

A pesar de todo lo dicho, parece ser que Empédocles rechazó gobernar cuando en su polis se lo pidieron<sup>170</sup>. Siempre se consideró un rey —según Colli— aunque nunca quiso serlo<sup>171</sup>. Y en eso consistió su tragedia vital; en esa lucha continua entre el amor que sentía por los hombres y su existencia política y el impulso místico-divino a separarse de ellos. Una lucha que, en cambio, Platón querrá superar haciendo que el filósofo dirija su Estado, lo que sólo podrá conseguirse alzando esta vez una estructura de corte aristocrático.

### 3.3.4. EL DIÁLOGO ESCRITO EN PLATÓN

El logos griego fue al principio un discurso común, una discusión oral establecida en el marco de una colectividad determinada y dispuesta a traducir en palabras vinculantes una experiencia oculta interior. El problema es que, poco a poco, el público asistente a estas discusiones se fue ampliando y, al final, un hombre acabó adelantándose al resto para intentar persuadirlos sobre eso desconocido a

---

<sup>169</sup> Colli, G.: *FS*, p. 126.

<sup>170</sup> Cfr. Diógenes, VIII, 63; 31A1 DK.

<sup>171</sup> Colli, G.: *FS*, p. 107.

manifestar. A tenor de este paso, Colli habla de una primera reforma del logos original que se habría dado cuando éste quedó vinculado a sus efectos emocionales, retóricos. Pero también de una posterior enmienda expresiva la cual lo terminaría convirtiendo en un discurso mudo; diseñado exclusivamente para convencer al lector a través de la palabra escrita. Será entonces cuando ese público dispuesto a escuchar discursos recitados desaparecerá, para dar lugar a uno que leerá pero que ya no estará implicado en el *pathos* personal ni en la magia de la retórica. Este último *legein* es precisamente el que será definido por Colli como filosofía, y el mismo que supondrá, al fin y al cabo, la pérdida de contacto con la experiencia oculta:

«... el discurso escrito debe hallar un punta en sí mismo, y la vibración de la palabra viviente ya no sufre un control —que sería una extensión de la realidad— en el pensamiento de quien discute ni en la emoción de quien escucha. Hay que reducir a uno los muchos significados de la palabra, se debe imponer tiránicamente el vínculo de una razón que pertenece únicamente, sin comprobaciones, a quien escribe. El único simulacro, falaz por añadidura, de aquella obra común de la que salió la razón es ahora, cuando toda emoción se ha apagado, el espíritu sistemático.»<sup>172</sup>

De esta manera, en la última etapa de esta historia del logos que nos cuenta el Colli maduro, la literatura, a través del instrumento de la palabra escrita, no entrañaría en el fondo más que la ficción de decir algo alguien que no escucha, que no existe<sup>173</sup>. Un arte que, históricamente y como simulacro, sin duda encontrará sus bases en los escritos de Platón.

A caballo de Gorgias y Empédocles, fue a sabiendas el ateniense el que inventó el diálogo como literatura, o sea, como un tipo particular de dialéctica —de retórica escrita— que presentaría en un cuadro narrativo los contenidos de unas discusiones imaginarias y destinadas a ser leídas por un público indiferenciado<sup>174</sup>. De

---

<sup>172</sup> Colli, G.: *DN*, p.16.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>174</sup> Colli, G.: *NF*, p.94.

esta suerte, un género cuyo objetivo sería la reproducción de esos antiguos diálogos, aunque dispuestos ahora — mediante su confluencia con la retórica— a ampliar sus contenidos abstractos hacia el terreno moral y político. Pero, curiosamente, Platón otorga el desarrollo de esta tarea al filósofo, es decir, a ese personaje que "ama la sabiduría" y que, por tanto, parece no poseerla. Un arte que desde su nacimiento denotaría, a resultas, una ausencia a la cual el primer autoproclamado filósofo aludirá claramente al menos en un par de ocasiones. La primera, en el mito de *Theuth* contado en el *Fedro*, donde hará referencia a la invención de la escritura como un don otorgado por este dios a los hombres, pero que, en todo caso, el faraón *Thamus* cuestionará, tratándola como un simple instrumento rememorativo que ni tan sólo estará a la altura de esa facultad interior que es la memoria. De hecho, Platón hasta tachara de ingenuo, posteriormente, a quien piense que mediante sus signos podrá transmitir algún conocimiento sólido cercano al sapiencial: «Se puede creer que los escritos estén animados por el pensamiento, pero, si alguien les dirige la palabra para aclarar su significado, seguirán expresando una sola cosa, siempre la misma»<sup>175</sup>. La segunda, en un pasaje autobiográfico de la *Séptima Carta*, cuando el ateniense, a partir de la de idea de Dioniso II de divulgar por escrito precisamente esa filosofía platónica, aludirá a ese intento como de poco serio e insensato.

Platón, por ello, es muy consciente de las limitaciones que presenta la expresión literaria —que vincula a lo artístico —frente a una de tipo dialéctica que relacionará con la investigación y al conocimiento. Aunque también tendrá claro —siempre según la interpretación de Colli— que la del primer tipo, de corte persuasivo, será la más adecuada para acceder a sus ambiciones políticas.

«La filosofía surge de una disposición retórica acompañada de un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico incierto sobre la dirección que tomar, de la primera aparición de una fractura interior en el hombre de pensamiento, en que se insinúa la ambición veleidosa al poder mundial, y, por último, de un talento

---

<sup>175</sup> Colli, G.: *NF*, p.95.

artístico de alto nivel, que se descarga desviándose, tumultuoso y arrogante, hacia la invención de un nuevo género literario.»<sup>176</sup>

El diálogo escrito se presenta para Platón como la forma más adecuada de transmisión; un fenómeno sin embargo ya desnaturalizado y mediador dentro de la misma evolución histórica del logos que nos cuenta Colli en su última etapa, precisamente como escritor. Un instrumento en definitiva poseído por el instinto dramático, cuyo fin será revestir de máscaras lo que anteriormente se había intuido enigmáticamente como la desnudez de lo oculto. Platón, efectivamente, nos presenta a través de sus diálogos escritos una multitud de visiones del mundo: «la pesimista, a través de los matices órficos, la mística y pitagórica, la ascética, la erótica, la política, la dialéctica, la moralista, y finalmente la más fatal, la científica»<sup>177</sup>. Aunque difícilmente hallemos tras ninguna de ellas la propia. Son en conclusión ropajes que permiten expresar de un modo artístico lo inexpresable, sin duda una tentación para un autor que se debe mostrar ante un público al que no tiene que rendir cuentas privadamente. De hecho, en la misma tesitura se encontró el Nietzsche leído por Colli, condenado a convertirse en un *homo scribens* ante la actualidad moderna. Ahora, siguiendo este símil, podríamos decir que Platón se conforma como un *homo rhetorius* y su filosofía como una arte exclusivamente valorable por su capacidad de extroversión. Un género que requerirá de las cualidades del comediante, destinadas a satisfacer el capricho de un público fino, pero sin rigor, y a quien ahora «de place ser conducido de la mano por los senderos tortuosos de la razón y que sabe satisfacerse en los bellos discursos escritos»<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Colli, G.: *NF*, pp.97-98.

<sup>177</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 243-244.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 244.

### 3.3.5. DEL SER EN SÍ MISMO EN EL *FEDÓN*....

En este aspecto, el sentido del desarrollo expresivo que Colli lee en Platón podríamos decir que también es circular, como en el caso de la lectura que nos ofreció de Nietzsche. Así —según el italiano— si el segundo de estos dos autores se esmeró durante toda su vida por encontrar unos recursos estilísticos más allá de los formales impuestos habitualmente por la filosofía escrita de su tiempo, en un tipo de deseo de vuelta a un terreno introspectivo, o incluso místico, que muchas veces tomo el ideal de la Antigüedad pero que también habitualmente chocó con sus ansias de actualidad —de esta manera sustituyo el capítulo por el aforismo, el tratado por la poesía, la narración objetiva histórica por la personal, etc.—. El ateniense, por su parte, desarrollo a lo largo de su evolución personal una obra estilísticamente circular que transcurrió desde la búsqueda de la propia interioridad a partir de la influencia del misticismo socrático, hasta el advenimiento de una escritura de corte exclusivamente político.

No en vano en los escritos de Platón siempre habla Sócrates, un personaje cuya grandeza a finales del s. V a. C ya no debe buscarse en la esfera dialéctica, y de la cual, sin embargo, aún se erigirá como un firme defensor. Sócrates ya no se presenta como el ideal de conocedor para Colli aunque, en su peculiaridad, sigue buscando al interlocutor de la calle. Una pieza indispensable, este último, tanto para conservar la antigua discusión como para sostener un sistema democrático que tendría que sostenerse, más que en los grandes discursos grandilocuentes, en la formulación sistemática de preguntas. De esta manera,

«Sócrates es el verdadero espíritu griego originario, que mira la vida como un campo de acción política, que el tormento dionisíaco no afecta. A pesar de ello es un filósofo: de ahí su extrañísima posición en la espiritualidad griega, dado que la filosofía, como hemos visto, nace directamente del fenómeno dionisíaco. ¿En qué consiste entonces su filosofía? En teorizar la concepción política y apolínea del

mundo, en determinar con la razón el modo de vivir en su polis de un verdadero griego.»<sup>179</sup>

Elegir a Sócrates como personaje principal no tendrá que ser, en consecuencia, una elección circunstancial para Platón. El tábano de Atenas aún conserva el impulso dionisíaco heredado de los arcaicos sabios, aunque para él y a diferencia de éstos, haya pasado a ser algo secundario. Algo que, entendámonos, no logra enturbiar seriamente la serena visión apolínea del mundo a la que aspira. Así —según nuestro autor—, si hemos de buscar en algún lugar el impulso dionisíaco de Sócrates, éste lo encontraremos manifestado en una concepción tradicional de la virtud casi infinita, que se intentará proyectar en la comunidad de los hombres mediante una forma perfecta y universal de *σωφροσύνε*<sup>180</sup>.

Pero creemos que es en esta búsqueda de una forma perfecta de "apoloneidad" en la que también encontramos instalado al joven escritor que intenta desarrollar al personaje principal de sus obras; un personaje al que ha conocido personalmente y que ha visto morir cuando él contaba con 27 años. El Platón que escribe sus primeros diálogos se encuentra en un impasse histórico, a resultas decadente: la figura de su maestro, antes admirada en la polis, ha caído rápidamente en el olvido, y los grandes trágicos ya son historia. Mientras, frente al joven que llora este desenlace, sólo se encuentran los sofistas que no permiten desarrollar ninguna actividad constructiva<sup>181</sup>. Ha desaparecido para Platón pues la época de frágil equilibrio que se había dado anteriormente y no resulta en consecuencia extraño que su primer impulso sea regresar al auténtico ambiente dionisíaco que lo había precedido. Es en este contexto que deberíamos leer, según nuestro autor, la que habría sido la primera redacción del *Fedón*. Un diálogo que, en consecuencia, nuestro

---

<sup>179</sup> Colli, G.: *FS*, p. 133.

<sup>180</sup> La *sophrosyne* de la moral aristocrática griega sin duda comporta el dominio de las pasiones, y al respecto Sócrates podríamos decir que convierte esta virtud en heroica. Así su compromiso político parece tener para él como finalidad una elevación hacia la libertad que supone la independencia absoluta respecto a toda sensibilidad. Este compromiso, sin embargo, está lejos de devenir un tipo de ascetismo para Colli, así, por ejemplo, nos dice que «la moderación de Sócrates tal como nos describe el *Símposio*, consiste también en el hecho de que era superior a cualquier otro en el beber, sin que nadie pudiera decir que lo había visto ebrio alguna vez» (Colli, G.: *FS*, p. 135)

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.145.

autor colocará, por lo que refiere a su primera parte, del lado temático de obras de juventud como la *Apología*, el *Critón* o el *Eutífron*<sup>182</sup> y que, por tanto, no tendría originariamente y como última finalidad la demostración teórica de la inmortalidad del alma —temática ya perteneciente a la madurez—, sino revelar la serenidad del pesimismo de Sócrates ante la muerte, arropada finalmente por la esperanza religiosa de un más allá. Destacaría en definitiva en este escrito la descripción de un estado dionisíaco anhelado, que en Atenas se iría perdiendo. Y es cierto que el centro cultural en que se ha convertido esta polis a finales del siglo V a. C. es ya muy diferente de las ciudades aristocráticas donde los sabios, casi divinizados, habían podido desarrollar sus actividades relacionadas con el conocimiento. Pero ahora, curiosamente, el plebeyo que es Sócrates y ante su inminente final, aún dialoga entre los fragmentos 64a y 69e del *Fedón* de esos temas que parecen olvidados. Concretamente, sobre en qué consiste el proceso que toma el alma cuando abandona todo lo que le circunda para buscarse a sí misma, un proceso que ciertamente nos recuerda al practicado por esos arcaicos casi divinizados. Recordemos que ya Sócrates —como hemos mencionado—, había enseñado a Platón a conocerse a sí mismo anteriormente, aunque eso entonces equivalía a ponerse límites, a armonizar la propia personalidad con la de los demás, a hacer que asumiera una posición equilibrada en la vida pública de la polis. Ahora, por otro lado, Platón sitúa al personaje que espera la muerte en un plano más cercano al heraclitiano y, por tanto, en una situación que dará lugar al inicio de una investigación acerca de la propia interioridad y de su impulso hacia el infinito; renegando con ella de todas las limitaciones y posibilidades de convivencia<sup>183</sup>. Es quizás en ese momento cuando Platón toma definitivamente la palabra en el diálogo y aprovecha para rememorar y hablarnos de ese aislamiento que vacía el alma de todo contenido imaginario y racional, que nos libera en consecuencia de cualquier

---

<sup>182</sup> Colli parte de la hipótesis de que en el *Fedón* coexisten tres redacciones distintas. El inicio y el final revelan una profunda afinidad estilística, de estado de ánimo y exposición, mientras que la parte central revela una madurez teórica que no puede ser de los mismos años anteriores. Así, la primera redacción sería de la misma época que el *Eutífron*, el *Critón* y la *Apología*. La segunda redacción muestra contactos estilísticos con el *Timeo* y la primera parte del *Fedro*. Y en la tercera redacción tendría afinidad con el libro VI de la *República*, utilizando una concepción de la "idea" en sentido metafísico (Cfr. Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 174; Colli, G.: *PHK*, pp. 183-185)

<sup>183</sup> Colli, G.: *FS*, pp. 148-149.

interés humano. Un estado al que llama "αὐτὴν καθ' αὐτήν"<sup>184</sup> y donde el alma alcanza a ser "por si misma". Pero no sólo eso, sino que en esta posesión casi ascética que nos recuerda al καθ' ἔαυτό τε κεῖται parmenidiano<sup>185</sup> también el alma —nos dice posteriormente— conoce, además de a sí misma, la esencia de las cosas<sup>186</sup>.

Pero bajo esta mirada, ¿no nos relata Platón en estos fragmentos un proceso de posesión místico? En el inicio del *Fedón*, en efecto, aunque de forma poética, parece reivindicarse el dionismo original de los misterios y el lenguaje de los arcaicos sabios. Así, al lado de ese término que requiere ser en "sí mismo" sitúa también Colli al *atman*<sup>187</sup> de los hindúes; una verdad mística descubierta por el sujeto y que le permitirá una posición privilegiada desde donde estará en condiciones de indagar dionisiacamente en la realidad más íntima del mundo. De hecho, en el αὐτὴν καθ' αὐτήν la naturaleza del alma se sitúa al lado de la de las ideas —según nuestro autor— y por eso es capaz de contemplar la esencia de las cosas como son<sup>188</sup>. Es decir, un estado en que el ser en sí del alma coincidirá paradójicamente con su conocimiento<sup>189</sup>. Pero este camino del cual nos habla Platón también nos recuerda la transición del exterior al interior de la gruta de Eleusis. Entonces,

«....φρόνησις, la phronesis, del filósofo, su conocimiento de la realidad, se identifica con su actitud interior de purificación y de inspirado desapego. Con ello Platón manifiesta abiertamente su misticismo, equiparando sus propias enseñanzas a las de los misterios dionisiacos, que también le exigen al hombre "ritos de purificación".»<sup>190</sup>

<sup>184</sup> Platón.: *Fedón*, 64c.

<sup>185</sup> B8, 29 DK.

<sup>186</sup> Platón.: *Fedón*, 64e-65c.

<sup>187</sup> El ātman en sanscrito आत्म, significa literalmente "sí mismo". Aunque a veces se hace referencia en las traducciones simplemente al "alma".

<sup>188</sup> Platón.: *Fedón*, 65 b-c; Colli, G.: *PHK*, p. 241.

<sup>189</sup> «...conoceremos por nosotros mismos todo lo que es sin mezcla; precisamente en ello consiste con toda probabilidad lo verdadero. Puesto que a lo que no es puro no le está permitido tocar lo que es puro» (Platón.: *Fedón*, 67 a-b).

<sup>190</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 242.

Sin embargo, es cierto que el filósofo ateniense marca una diferencia entre estas doctrinas místicas y las propias señaladas en el proceso vivido por Sócrates. La transfiguración filosófica de este individuo, a diferencia, no se inserta en un proceso colectivo, sino en uno de ámbito excepcional. Platón dice:

«...numerosos son los que llevan el tirso, pero pocos los poseídos por Dioniso. Y según entiendo, estos últimos son los que se dedican a la filosofía en el verdadero sentido del término.»<sup>191</sup>

En conclusión, hay una relación directa entre el estado interior purificado que alcanza el individuo y el conocimiento de la realidad que mediante éste consigue. El alma del conocedor, por consiguiente, cuando logra ser *autè kath'hautén*, cuando se intuye a sí misma, también tiende a expandirse en el universal. No resulta esto extraño, porque la esencia que ha descubierto en sí misma es algo que no tiene límites, es infinita, "continua" en términos de nuevo parmenidianos.

«Todo lo que hasta entonces ha visto como objeto, como externo, se convierte en una misma *ousía*, una única esencia, la misma que está en nosotros: [...] el ser objetivo, el *brahman*<sup>192</sup> se revela ahora como siendo uno con el ser subjetivo, el *atman* y se encuentra en este último.»<sup>193</sup>

Esta unidad esencial, en todo caso, nos parece alejada del mundo plural de las ideas que Platón propondrá en diálogos posteriores. Una pluralidad que según Colli se deberá, en primer lugar, al temperamento artístico del joven Platón, que aflorará

---

<sup>191</sup> Platón.: *Fedón*, 69 c-d.

<sup>192</sup> *Brahman* es un término sánscrito que hace referencia a la divinidad absoluta. Así se señala en los *Upanishads* como lo absoluto que se encuentra en todo el universo y es esencia inmanente y causa eficiente del cosmos. A nivel del microcosmos, efectivamente, su correlato será el *atman*, o el "en si" o alma de cada individuo.

<sup>193</sup> Colli, G.: *FS*, p. 159.

por doquier aun cuando este se aleje de toda realidad terrena, manifestándose a través de una riqueza de intuiciones que no se conformará con una única imagen<sup>194</sup>. Y, en segundo lugar, a su instinto predominantemente político. No en vano ya sabemos, después de haber seguido detenidamente a nuestro autor, de la asociación que éste mantendrá entre toda forma de expresividad pluralista y el gesto político que ésta supondrá —una síntesis para él de tipo apolínea—. Y en definitiva, ¿qué serán las ideas políticas, en general, sino un conjunto de individualidades irreductibles una a la otra, sin que ninguna de ellas tenga un valor eterno e indestructible?

Hay con todo poca "politicidad" en la primera redacción del *Fedón* —nos confiesa Colli— y esto será causado por la ausencia aún de una idea suprema que entre la pluralidad actué como un *arjé*. Un principio que permita jerarquizar y subordinar esas ideas individuales, casi presentadas como anti-políticas en ese estado místico al que nos remite Sócrates ante su muerte. Esta carencia de tipo político, esta falta de estructura, será la que según el italiano será añadida por Platón en una segunda redacción del dialogo, allá por el 390 a. C, y donde «lo más relevante en este aspecto será la tendencia a la unificación de las múltiples esencias en un *ousia* universal, cuya naturaleza se identificará con *psyche*»<sup>195</sup>. Así nacerá posteriormente la teoría de las ideas; una simple traducción expresiva de una experiencia dionisiaca hallada en soledad. No será de esta manera la previa teorización de una doctrina de las ideas la que nos llevará hasta la suposición de una inmortalidad del alma, sino, bien al contrario, el mismo proceso de purificación del alma el que acompañará a Platón, casi como un sabio antiguo, hasta tener en las ideas la proyección subjetiva que justificará dicho movimiento<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> «En cuanto poeta se ve impelido a amar profundamente cada cosa de este mundo que se presenta ante sus ojos, a descubrir una belleza en cada objeto visible, a transfigurar líricamente toda la realidad prosaica. Un temperamento tal, en su entusiasmo artístico, no se detiene en las sensaciones que tiene de las cosas singulares, sino que quiere vivir más profundamente estas cosas, quiere entrar en ellas y descubrir su verdadera realidad, la esencia; él conoce la eterna razón de ser de cada cosa, ya no en una imagen o bajo cualquier forma sensible, sino en una intuición y un sentimiento esencial» (Colli, G.: *FS*, pp. 161-162).

<sup>195</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 176.

<sup>196</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 239.

### 3.3.6... AL AMOR AL PRÓJIMO EN EL *FEDRO*

El *chorismos* presentado en la parte central del *Fedón* (64a—69e), es decir, ese abismo que Colli ve superado mediante un proceso a través del cual el alma se separa de lo que es vida sensible y política para llegar a la perfección y el conocimiento, nunca será un estado permanente para el griego. En esa necesidad de exteriorización ya hemos visto que se diferenciaba del oriental<sup>197</sup>. Por su parte, también Platón se movió en esa disyuntiva entre lo terreno y lo místico, aunque siempre bajo el convencimiento de que para acceder a ese conocimiento tan propio del solitario a la vez existían otras vías. Es en el *Fedro*, precisamente, donde se nos revela en el amor un medio para acceder a una verdad que se capta a través de la alegría de la belleza y no en el aislamiento de lo dionisíaco puro. Un momento en que, Platón, a resultas, se alejará de esa primera ley que regía el logos de Heráclito, el *polemos*, para aproximarse al amor que nos proponía Empédocles. Verdaderamente el de Éfeso se aferraba todavía a un individualismo exasperado que no hallaba paz en el universal, en cambio es el de Agrigento, como ya se ha analizado, el que había encontrado en Afrodita el medio para fusionar el sujeto en sí con el mundo<sup>198</sup>. Ahora el ateniense, pues, parece que tomará en el *Fedro* el camino de creación artística inaugurado por Empédocles, con la intención al igual de encerrar en símbolos visivos y comprensibles esa visión interior.

Es difícil ver hasta qué punto, de todos modos, este término —el amor platónico— tiene una ascendencia socrática. En efecto, también Sócrates, personaje principal de todos los diálogos del escritor, ya había hablado —al menos entre los clasificados como juveniles— de un *eros* que se relacionaba con una educación perenne dispuesta a vencer en uno mismo los instintos más bajos. Y esto con la intención de llegar a esa *sofrosyne* tan cercana al estado de serenidad apolínea apuntada. Pero es precisamente en este último aspecto que el amor propuesto en el *Fedro* parece alejarse de esa visión originaria del maestro. Pues, contrariamente, en ese diálogo, nos dice Colli:

---

<sup>197</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.2.3. "El místico que no renuncia a expresar su intimidad".

<sup>198</sup> Colli, G.: *FS*, pp. 166-167.

«No es más que un límite puesto a esta aspiración infinita, un objeto, una imagen que da cierto reposo al dionisiaco inagotable, es tomar un último residuo de cosa sensible a cambio de todo el resto que se ha desecharo, pero tomándolo como pura forma, llena de toda la interioridad vivida en la anterior superación heroica.»<sup>199</sup>

Así el amor evocado aquí, más que rechazar, parece que ensalza la apariencia; la eterniza, extrayendo imágenes de la multiplicidad, contemplándolas en una visión dionisiaca «que se impone en el fluir de la vida como una instantaneidad irradiante que conduce fuera del tiempo»<sup>200</sup>. Platón deviene de esta manera en el *Fedro* y a ojos del italiano, el artista místico por excelencia; ese que cree que la perfección reside en el estatismo de las imágenes que ama. Una simple expresión, una realización de la verdad suprema que, por tanto, recoge en una apariencia eso que está más allá de la apariencia.<sup>201</sup> Este amor, como es sabido, quedará vinculado a un estado de posesión divina, a una locura que parecerá anteponerse finalmente a la apolínea *sofrosyne* socrática. Y, ¿no será este tipo de *mania* — según la lectura que manejamos — un nuevo estado que proporcionara al hombre una particular sabiduría?

Platón en el fondo, elogiando el amor y la locura de boca de Sócrates en este diálogo de madurez, parecerá declararse el más audaz paladín antisocrático. Ya no será, en consecuencia — nos atrevemos a aventurar —, la virtud democrática la que esta declaración defenderá, sino que apuntará por primera vez a una concepción más elevada de la política, a una de tipo aristocrática fundada en una comunidad de exaltados amparados por la virtud de la manía.

Pero volviendo a la caracterización de ese amor ofrecido en el *Fedro* dentro del ámbito artístico, podríamos decir que éste es incluso más poético que al que nos remitía Empédocles con su *Afrodita*, pues en esta obra ya no se descubre este amor inicialmente a partir de un proceso filosófico<sup>202</sup>, sino a través del mismo objeto

<sup>199</sup> Colli, G.: *FS*, p. 168.

<sup>200</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 177.

<sup>201</sup> Colli, G.: *PHK*, pp. 247-248.

<sup>202</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.3.3. "Empédocles político".

amado. O sea, de una persona concreta, limitada como objeto sensible. De hecho, es del todo conocida, dentro de la gradación del proceso amoroso que nos ofrecerá el ateniense, la necesidad de partir de las sensaciones para alcanzar la verdad. Y para dar ese paso, para alcanzar el *chorismos*, los objetos tendrán una importancia fundamental. Serán éstos medios propulsivos para alcanzar finalmente un amor transfigurador, que logrará unir lo disperso y colmar el dolor de toda separación fenoménica. Y esto porque mirando al amado,

«Tarde o temprano el amante se siente impulsado no tanto hacia la mirada cuanto hacia el alma que se manifiesta en ella, y trata de que también ellas se encamine hacia la verdad.»<sup>203</sup>

Pero, según Colli, hay en esta concepción del amor tanto una utilización del objeto concreto para elevarse a una visión trascendente, como un deseo educativo por llevar también el alma del otro a esa contemplación de la verdad. Y aquí abre un conflicto:

«Lo que en el aspecto contemplativo del amor era un tenue contacto con la realidad visible, que sería tan sólo para impulsar de un modo más concreto hacia la verdad, en el aspecto activo y educativo del eros, acaba por ser un poco una concesión y capitulación. Sólo en la medida en que el amor es contemplativo puede subsistir la locura dionisiaca en su complejidad; cuando se pasa a la fase educativa, aparece un conflicto insoluble, puesto que la apariencia atenaza de nuevo con sus intereses particulares, por más que transfigurados.»<sup>204</sup>

El problema parece ser pues que, sólo cuando el amor es contemplativo parece subsistir la locura dionisiaca mencionada, mientras que cuando el deseo es dirigido al

---

<sup>203</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 252.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 204.

gesto educativo ésta se pierde. Eso es debido a la estrecha relación que Colli establece entre dionisismo y soledad, y por otro lado, la que mantiene lo apolíneo con todo forma política de comunidad. De esta manera:

«Si uno en lugar de amar solamente una imagen, como símbolo de lo que es inmutable, se vuelve hacia el ser vivo que está en esa imagen y se interesa por él en su existencia ilimitada, se acerca fatalmente al mundo terreno abandonando la esfera divina.»<sup>205</sup>

¿Cómo congeniará Platón ese diálogo entre "dionisismo" y "apolineísmo", entre misticismo y política, entre soledad y comunidad, introversión y extroversión que ha configurado hasta ahora el problema expresivo al que nos ha remitido Colli? Pues, según el mismo, mediante la creación de una forma superior de politicidad; es decir, un alma perfecta que "tome a su cuidado" el mundo entero, que "lo señoree" en el sentido en que también lo había hecho la individualidad de Heráclito<sup>206</sup>.

En definitiva, el ateniense sigue el gesto artístico ya intentado en su momento por Empédocles, aunque como novedad en el *Fedro* opte ahora por sobreponer a esa pluralidad de individualidades una esencia universal. Lo conseguirá a través del proceso iniciado mediante la locura, y así, buscándose a sí mismo, buscando su esencia individual, también logrará identificar la esencia universal que deberá regir el mundo<sup>207</sup>. Hay de esta suerte un giro político en la versión que nos ofrece Colli de este diálogo. Así, si en el *Fedón* las ideas eran individualidades vivientes cada una en perfecta soledad, en el *Fedro* estas se organizarán políticamente a través de una polis divina regida por una idea esencial. Es en esta comunidad, por otro lado, donde Platón —un hombre extraordinario— querrá vivir como sus antepasados. Un lugar que no existirá sobre la tierra, por supuesto; donde cada ciudadano será ya un

---

<sup>205</sup> Colli, G.: *FS*, p. 178.

<sup>206</sup> Cfr. Heráclito.: 22 b64; Colli, G.: *SG*, III, 14 [A82].

<sup>207</sup> «...la esencia (que ocupa el lugar hiperurano) que no tiene color, que no tiene forma y no se puede tocar, es verdaderamente la misma del alma». (Platón.: *Fedro*, 247 c: Colli, G.: *FS*, p. 181) Colli vuelve a hacer referencia aquí a los vínculos entre misticismo occidental y oriental. El *αὐτὴν καθ' αὐτήν* se relaciona con el atman, el *αὐτοχθόνη* con el brahman.

perfecto ciudadano, alejado como ya estará del *pythonos*, la envidia y el egoísmo que están en la base de la política terrenal. Una ciudad de conociedores que se proyectará como ideal político en el cielo, al menos aún en el *Fedro*<sup>208</sup>.

### 3.3.7. PLATÓN TAMBIÉN DIALOGA ENTRE POLARIDADES EXPRESIVAS

Como en el caso del *Zaratustra* de Nietzsche, también ve Colli un momento de armonización entre las polaridades expresivas que configuran el discurso escrito de Platón, y ésta se dará en tiempos de elaboración del *Símpasio*. Así, si lo dionisíaco había predominado en la raíz del *Fedón* como ese movimiento centrípeta que tendía a la interiorización mediante la búsqueda —por parte del conociedor— de un individualismo supremo, y en el *Fedro* esta esencialidad había sido mínimamente politizada mediante un principio rector de convivencia política, eso sí, proyectado en una ciudad aún divina... Ahora, en el *Banquete*, es precisamente ese impulso apolíneo insinuado el que, como un movimiento centrifugo, tenderá a afirmar en un sentido ya estrictamente político y evolucionado una idea; la belleza, que tendrá que armonizar también el impulso dionisíaco encontrado en la comunidad terrena de los hombres.

Será pues en este último escrito donde el misticismo platónico, hallado por Colli en anteriores diálogos, comenzará su realización política por medio de un sistema filosófico que, por momentos, logrará cerrar el *chorismos* entre mundo ideal y terreno, entre vida vulgar y vida ideal. Una transición, en consecuencia, a la cual también tendrá que contribuir una revisión de su antigua concepción del amor, antes referida exclusivamente al ámbito de la sabiduría. De esta manera, el *eros*, que en el *Fedro* ya había dado signos de sufrir una transfiguración del ámbito contemplativo al comunicativo, en el *Símpasio* devendrá definitivamente un medio político para la educación<sup>209</sup>. Esta visión, en efecto, la encontramos ya apuntada durante el

---

<sup>208</sup> Colli, G.: *FS*, pp. 183-184.

<sup>209</sup> Colli, G.: *PHK*, p. 264.

transcurso del diálogo cuando revisamos el discurso de Eríximico, el cual, intentando dar una definición, subraya el principio unitario que este *eros* supone para la disparidad originaria de las cosas. Es, en definitiva —según sus propias palabras, *armonía* y *krasis*. Interpretación casi socrática que, de todos modos, quedará profundizada en las palabras añadidas de Aristófanes que, mediante el mito del andrógino —el amor es ese deseo originario de encontrar la mitad que nos falta—, remitirá a ese deseo de unidad como una potencial interioridad vital frente la cual, sin embargo, cualquier manifestación temporal no será más que una explicación de ese fondo metafísico siempre insatisfecho. Pero será el discurso de Sócrates —amparado según el mismo por el saber de Diotima—, el que finalmente parecerá sintetizar contenidos dando una exégesis del amor como mera ansia expresiva de *kalos* —lo bello—, una idea que, no obstante, será imposible de describir mediante una imagen racional<sup>210</sup>.

Es verdad pues, siguiendo la interpretación de Colli, que la naturaleza de ese *eros* es descrita finalmente en el *Símpasio* por Platón como filósofa más que como sabia. Es decir, como un impulso en sí amante de una belleza que, a pesar de todo, no podrá poseer. Una potencia que, inscrita ahora en la idiosincrasia humana, podrá también hacer partícipe al hombre vulgar de cierta contemplación antes vetada exclusivamente al ámbito del conociedor. En eso consiste la ayuda que Platón brinda a los hombres, según nuestro autor. No en vano, en su interés renovado por su educación, les concederá un principio que les permitirá elevarse a la eternidad suprema; una forma de inmortalidad antes restringida a los más extraordinarios entre ellos y ahora, sin embargo, realizable incluso de forma comunitaria. Así es, la vía del *eros*, o más concretamente la de la "creación" o "generación de lo bello", no tendrá su objetivo en la contemplación de la belleza —algo visto como un inefable—, pero determinará el paso a una la "politicidad" filosófica de tipo pública configurada bajo el intento de expresión artística de la misma. De esta manera, la "sustancia" dionisiaca —anteriormente una interioridad privada, incomunicable— pasará ahora a ser causa vivificante mediante su exteriorización como idea rectora. Sólo ésta podrá hacer intuir al hombre terreno, y de manera inmediata, lo suprasensible por medio de lo sensible. Será de hecho ésta el agente impulsor que lo

---

<sup>210</sup> «...no es ni un razonamiento ni una ciencia» (Platón.: *Símpasio*, 211 a; Colli, G.: *FS*, p. 194).

convertirá en un artista, pues únicamente el arte le permitirá «vislumbrar el mundo ideal a través de la belleza de las imágenes y las cosas singulares»<sup>211</sup>.

La idea de belleza a resultas, parece aludir de nuevo a la visión epóptica de quien alcanza el grado supremo de la iniciación. Una visión otrora silenciosa, innombrable en Eleusis y que, sin embargo, ahora en el *Banquete* es desvelada mediante una palabra por Platón. Esta exteriorización, precisamente, será la que hará girar el centro de gravedad de esta obra de madurez hacia lo apolíneo, pero también la que situará a su autor a caballo de una paradoja de índole expresiva que, creemos, Colli leerá cerca de la descubierta en la obra literaria nietzscheana:

«No puede entenderse sino por la preponderancia del intento educativo el hecho de que el proceso cognoscitivo se explique como una ascensión al misticismo por medio del amor y la vida política, cuando hemos visto que la vida espiritual concreta de Platón siguió el camino opuesto. Para construir un sistema educativo válido para todos, Platón no expone su propio proceso interior, sino que funda uno objetivo, basado no en el impulso individual sino en la racionalidad.»<sup>212</sup>

Y ciertamente, también en este caso parece intuirse en Platón una voluntad literaria dispuesta a profanar las experiencias secretas íntimas, a cambio de imponer un modelo educativo extraordinario, si bien asequible para todos. El ateniense a sabiendas se debate, como el alemán, entre el impulso místico heredado de los sabios y el deseo hacia una pretendida reforma dirigida al mundo fenoménico. Pero, por ello, la idea platónica de belleza no dejaría de ser —según esta interpretación— un "símbolo" divulgativo —a la altura del mismo concepto de voluntad de poder—, de lo que anteriormente había sido, por ejemplo, el τὸ ὄν parmenidiano. Así, cercana al carácter predicativo del εἶναι —el Ser—, esta idea no debería constituir una realidad última para Platón, o sea un absoluto, pero tampoco una simple

---

<sup>211</sup> Colli, G.: *FS*, , p. 193.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 195.

apariencia, sino más bien la expresión o alusión a algo oculto que, finalmente, sólo podrá ser recuperado mediante el recuerdo<sup>213</sup>.

Para confirmar este problema concerniente al ámbito expresivo, que también arrastra la idea platónica, pueden reseguirse los diálogos contenidos en el *Parménides*, obra escrita por Platón después de su segundo viaje a Sicilia<sup>214</sup> y cuya frustración le llevará a una nueva disyuntiva entre sus polos apolíneo y dionisíaco. O bien ceder completamente al impulso educativo y político y abandonar del todo el misticismo —reduciendo las ideas a conceptos—, o bien abandonar de nuevo a los hombres y regresar a la soledad<sup>215</sup>. Así es como en este diálogo que Platón parece mantener consigo mismo disputan Sócrates y Parménides, el primero, como es sabido, afirmando aún la presencia mística del universal en el individuo como condicionante de conocimiento, el segundo aniquilando racionalmente esta conjunción que no permitirá la comunicación entre estas ideas que pasarán a ser, fuera de esta interioridad, incognoscibles. Al menos dialécticamente parece vencer Parménides en esta confrontación de argumentos que recuerdan más que nunca a una porfía entre sabios. De hecho, la idea defendida aquí por Sócrates—en representación del Platón más místico— en tanto "pensamiento", y por tanto aún existente en el alma, es atacada mediante la fuerza lógica de Parménides —quizás el Platón más racional—. No es difícil para este último: ninguna esencia en sí y para sí existe en nosotros, precisamente porque es en sí y para sí.

Pero allende de esta derrota racional que tendría que llevar a Platón a cierto escepticismo paradójico —ciertamente, si Parménides gana la confrontación dialéctica con Sócrates y proclama la independencia en sí de las ideas, cabe la duda de cómo estas podrán ser cognoscibles mediante lo que percibe el alma, y en consecuencia, también la duda sobre su propia su existencia<sup>216</sup> — éste último, sin embargo, aún no parece turbar al ateniense<sup>217</sup>. Pues de una cosa parece estar seguro Platón en este momento de paz que aún le supone el *Simpósio*: las ideas existen y son

---

<sup>213</sup> El recurso al concepto de memoria será precisamente el que fundamentará propiamente filosofía de la expresión de Colli. «El conocimiento aflora solamente en el recuerdo [...] Sólo cuando más tarde recordamos esta inmediatez, esta vida queda convertida en un objeto; éste se expresa en representaciones, y éstas en nombres...» (Colli, G.: FE, pp. 65-66).

<sup>214</sup> Cfr. argumentos en Platon.: *Parménides*, 130 d; 131 a-b; 132 b-c.

<sup>215</sup> Colli, G.: FS, p. 198.

<sup>216</sup> Cfr. en Platón.: *Parménides*, 135a.

<sup>217</sup> Colli, G.: FS, pp. 201-202.

muy diferentes a las cosas. Poco parecen importarle, en consecuencia, las deambulaciones y contradicciones lógicas y gnoseológicas en que esta afirmación pueda incurrir<sup>218</sup>. La racionalidad parece ser en este diálogo para él simplemente un medio demostrativo y por tanto educativo, al que se opone aún una fe casi mística en la existencia de sus ideas. De este modo, si este diálogo parece ser casi una confesión ante la imposibilidad de expresar objetivamente cualquier verdad, no por ello dejará de albergar un trasfondo místico según Colli.

Con todo y a partir de ese momento —según la siempre particular visión de nuestro autor— Platón ya no podrá abandonar el lado político abierto en el *Parménides*. Efectivamente, si el conocimiento místico ha quedado claro que no puede ser demostrado ni comunicado tendrá que permanecer en su interior, como habían hecho los antiguos sabios, y construir ahora una teoría de las ideas destinada a los hombres y basada en otros presupuestos. El sostén para la teoría platónica tomará entonces en consideración los fundamentos científicos, en tanto estos serán vistos como resistentes a cualquier examen racional<sup>219</sup>. Aquí es donde se producirá la siguiente reforma expresiva dentro de la obra de Platón, la idea, a partir de aquí, ya no será sino un mero símbolo divulgativo.

### 3.3.8. SOBRE LA IDEA, EL CONCEPTO Y LA CIENCIA

Ciertamente —según Colli—, la misma trascendencia de la idea platónica supone ya una acentuación expositiva dictada por la consideración a un público indiferenciado y, por tanto, una concesión literaria. Aun así esta "Idea" seguía mostrándose en el *Parménides* como expresión de algo oculto, y por tanto dispuesta a ser interpretada por un logos que incluso y, como hemos visto, podía darse el lujo de destruirla dialécticamente como teoría representativa. Esto era posible porque,

---

<sup>218</sup> No sólo la primera parte del *Parménides* pone de manifiesto la imposibilidad de defender racionalmente la teoría de las ideas, sino que en la segunda también se hace patente la imposibilidad de una defensa de la teoría parmenidiana de la unidad del ser (Cfr. en esta tesis, punto 2.2.3. "Zenón sigue la vía abandonada del maestro")

<sup>219</sup> Colli, *FS*, p. 203.

todavía en ese caso, era esa idea la que condicionaba al logos, aunque ésta no estuviera condicionado por él<sup>220</sup>.

También la *República* —un diálogo según Colli escrito diez años antes que el *Parménides*— participa en consecuencia de esta concepción. Allí el Bien, en su función de supremo *arjé* o suprema razón del universo, resta aún muy próximo a la Justicia cósmica de los presocráticos por un lado y, por otro, a la idea de Belleza previamente sostenida en el *Símpasio*<sup>221</sup>. Solamente que en este diálogo —la *República*—, es cierto que esa Idea rectora ya no irá dirigida a una comunidad de amantes y entusiastas “místico-artistas”, sino a una comunidad de hombres bien concreta, es decir, una polis terrena. El Bien devendrá de esta manera una concesión educativa otorgada a los hombres —una tarea en lo que siempre estuvo preocupado Platón—, un instrumento alusivo (como la luz iluminadora del Sol) que les permitirá iniciar un proceso de búsqueda incesante con la intención de hallar una expresión apropiada del mismo. ¿Pero, sabremos, leyendo los diálogos platónicos, en qué consiste finalmente el Bien?<sup>222</sup>

Esta función expresiva se perderá, sin embargo, en la madurez de Platón. El escritor se vuelve entonces más terreno —según nuestro autor— y pierde, en cierto modo, su antiguo sentido trascendente —acercándose a la ciencia de la naturaleza presentada por Demócrito, a la lógica y los estudios políticos—. Del sistema político ideado en la *República* se pasa a la simple legislación ofrecida en *Las leyes*, y la antigua ansia de expresar su intimidad queda quizás reservada al ámbito privado de la Academia. No por ello Platón desistirá de querer dar forma constructiva a su logos, salvándolo ahora de cualquier crítica exclusivamente racional, como ya se había intuido en la segunda parte del *Parménides*. Su antigua exteriorización literaria-artística —la Idea—, en definitiva y tomando el polo apolíneo, tomará entonces pretensiones científicas, y tras el cimiento sólido del concepto que éstas instaurarán ya no habrá, sin embargo, nada oculto a descubrir. Efectivamente, si la procedencia sapiencial de la que procedía Platón siempre había concebido el mundo como una

---

<sup>220</sup> Colli, G.: *FE*, p. 246.

<sup>221</sup> Colli, G.: *FS*, p. 208.

<sup>222</sup> En *La República* ciertamente se alude al Bien de forma mística y supraracional; diciendo . que lo que es el "descendiente" del Bien (*ékgonos*, y por tanto inferior a él) respecto del intelecto y los inteligibles, se corresponde con lo que es el sol respecto de la mirada y los objetos visibles (Platón.: *República*, 508b-c; *FS*, 208-209)

apariencia, en cuanto expresión única de un potencial principio inmediato, ahora este último parece profanado cuando deviene simplemente modelo y fin del mundo sensible: «... la verdad como inmutable no puede ser más que el Bien»<sup>223</sup>.

¿Pero, donde cabrá entonces el arcaico *χωρισμός*, "chorismos", de los sabios abierto por Anaximandro? Sin algo inmediato a intuir se deja de tener en consideración uno de los dos polos que sostienen la concepción de logos expresivo griego que Colli nos ha planteado hasta aquí, y, a la par, sin lo dionisíaco tampoco hay camino místico que recorrer. El decir racional se convierte a resultas en un absoluto.

¿Pero no pertenecía la Idea de Platón al mundo de la representación exclusivamente como manifestación de algo oculto? Olvidada la escisión, el *chorismos* —sin camino a recorrer, sin traducción ya que realizar—, devendrá, más que un límite, un punto de corte, y lo racional pasará a considerarse como lo real.

### **3.4. EXPRESIÓN COMO REFLEJO DEL LOGOS VIVO**

#### **3.4.1. LA PARADOJA DE LA REPRESENTACIÓN**

Es el logos constructivo de Platón, el dispuesto a edificar y comunicar mediante la escritura un gran sistema filosófico a los hombres, el que termina cortando cualquier lazo con la interioridad que tendría que estar detrás del mismo. El objetivo de su doctrina parece destinado entonces a ofrecer un logos representativo que, tomado como absoluto, entroniza al concepto y proclama su absoluta unidad con la realidad, olvidando todo misticismo. No parece haber vuelta atrás tras el asentamiento de este sedimento maligno que —según Colli— puso los cimientos para esa racionalidad que se desarrolló a lo largo de la historia de la filosofía. En todo caso, el antiguo enigma preservado por los sabios tras las paradojas de sus porfiás dialécticas acabo manifestado mediante la elección de la

---

<sup>223</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 174.

respuesta que se ofreció al público indiferenciado, como una verdad de orden científico.

Por su parte y durante este desarrollo del que nos da cuenta Colli en esta parte de nuestro trabajo, tampoco la filosofía moderna pareció nunca desistir en ese intento de expandir sin límite alguno esta esfera de lo reflexivo y así, tomando el camino que va de las meditaciones cartesianas a la dialéctica reconciliadora hegeliana, siempre fue contraria a aceptar algún tipo de elemento no mediado por esa razón, o rebelde a dejarse sistematizar por esa reflexión de tipo exclusivamente conceptual. Pero Colli, a finales de los años 60 y tras sus estudios, clases, ediciones y estudios filológicos sobre los presocráticos, ya tenía suficientes argumentos para desarrollar una crítica a la preeminencia de este concepto que, tal fuera un espejo de toda la realidad, también impedía la consideración del mundo como expresión o si se quiere

«...su contemplación en términos de forma hipostasiada de un elemento inmediato que en sí mismo jamás aparece, pero que ha de ser presupuesto necesariamente como fuente u origen último de la trama organizada de representaciones mediadas a la que llamamos “realidad.»<sup>224</sup>

Era ese objeto absoluto, esa inmediatez —tratada en esta tesis bajo los nombres de intimidad o interioridad y oculta tras las trampas de los argumentos zenonianos o en la grandeza humana que Nietzsche perseguía entre sus contradicciones— la que sería ahora teorizada por parte de Colli a partir de la primavera de 1965. Ciertamente, un momento en que el italiano parecía encontrarse en un impasse temporal dentro de su propia producción como editor. De esta manera escribe en su diario:

---

<sup>224</sup> Llorente, J.: "Los presupuestos de la memoria. La filosofía de la expresión de Giorgio Colli como crítica al concepto hegeliano de inmediatez" en *Fragmentos de filosofía*, 10, 2012, p. 142.

«1 Maggio'65S. Sono passate molte cose. Tutta 1 'Enciclopedia...88libri pubblicati. Tanta gente conosciuta: Giometta- Filippiani- Gnoli - Silvana- Talamo- Borio -Marilù - Parenti- ecc.. E poi il Nietzsche dall'edizione italiana per Einaudi ('59) sino ad ora - che 5 volumi su 8 sono finiti - dell'Edizione originale. Weimar e gli editori...Gallimard, Rowohlt, Luchterhand, Insel ,ecc.. Ora c'è un momento di pausa. Voglio scrivere qualcosa di mio.»<sup>225</sup>

Ese "escribir algo propio" terminó materializado en la publicación en 1969 de *Filosofía de la expresión* por parte de Adelphi, una obra en la que el italiano fundamentaría la que sería su máxima propuesta teórica por reflejar ese logos vivo y oral de los griegos estudiado durante toda su vida. Pero recuperar ese logos expresivo que habían practicado los arcaicos suponía, para empezar, intentar la crítica a la relación tradicional gnoseológica que durante la modernidad se había establecido entre sujeto y objeto. Es decir, mediante la *Vorstellung*. Y a eso es precisamente a lo que se dedicarán una buena parte de los aforismos de esta obra, cuya intención creemos, iría dedicada en parte a la tarea de destrucción de la racionalidad moderna en pro, más que de substituirla por una de nueva de corte contemporáneo, de recuperar la inactual ya ofrecida por los griegos.

De esta manera y como es sabido, todo posible conocimiento, según la grueso del pensamiento filosófico moderno, es subsumido en la relación que mantienen objeto y sujeto, o mejor, en la preeminencia de un sujeto que condicionaría todo objeto pensable; cayendo bajo sospecha y ante esta premisa, toda posibilidad de que de que pueda existir "algo" fuera de esta relación totalitaria<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> «1 de mayo 65'S. Han pasado muchas cosas. Toda la enciclopedia... 88 libros publicados. Tanta gente conocida: Giometta- Filippiani- Gnoli- Silvana- Talamo- Borio- Marilù- Parenti, etc. Y después el Nietzsche de la edición italiana para Einaudi ('59) hasta ahora —que 5 volúmenes de los 8 están terminados— de la edición original. Weimar, y los editores... Gallimard, Rowohlt, Luchterhand, Insel, etc. Ahora es el momento para la pausa. Quiero escribir algo propio...» (Colli, G.: *RE*, p. 600. Citado en Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero cit., p. 264)

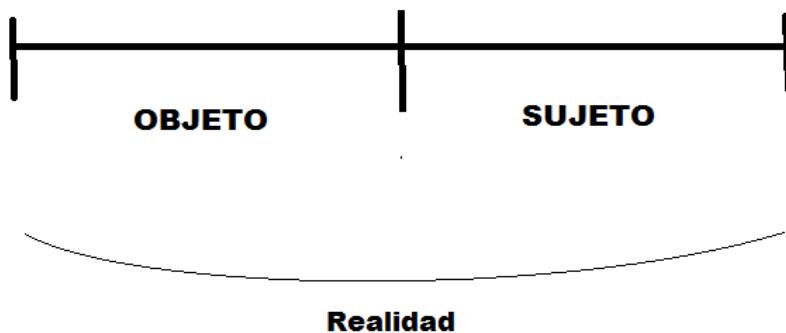
<sup>226</sup> «Kant demostró de modo decisivo que el *cogito* no podía crear el *noumenon*; sin embargo, ya que el *cogito* había creado de algún modo el *phaenomenon* mientras que el *noumenon* contrapuesto fue rápidamente cuestionado, el resultado final fue al parecer una confusión entre el único ser posible y el *phaenomenon*. Y el sujeto, aunque privado de toda sustancialidad, continuó siendo siempre la condición suprema del conocimiento, hasta el punto de que Schopenhauer, que fue el discípulo más fiel de Kant, tuvo que confesar que la objeción solipsista parecía resistirse a cualquier tentativa de refutación» (Colli, G.: *FE*, p. 44)

Pero fundamentando el conocimiento en un sujeto que se representa algo —cosa que Colli no negará — sí que es factible, entonces, la pregunta sobre la existencia de un elemento de contacto entre estas dos instancias que deberán dar respuesta a la realidad en su conjunto. En efecto, asumida por la *Vorstellung* la relación entre sujeto y objeto, ésta se podrá dar porque existe un "lugar de encuentro" entre estos dos polos "posibilitadores" de la representación, o, si se quiere, un punto de contacto entre ellos que bien podríamos imaginar gráficamente como el corte que se produciría entre dos segmentos que compondrían y dividirían la línea continua de la realidad:

### **REPRESENTACIÓN = CONOCIMIENTO**

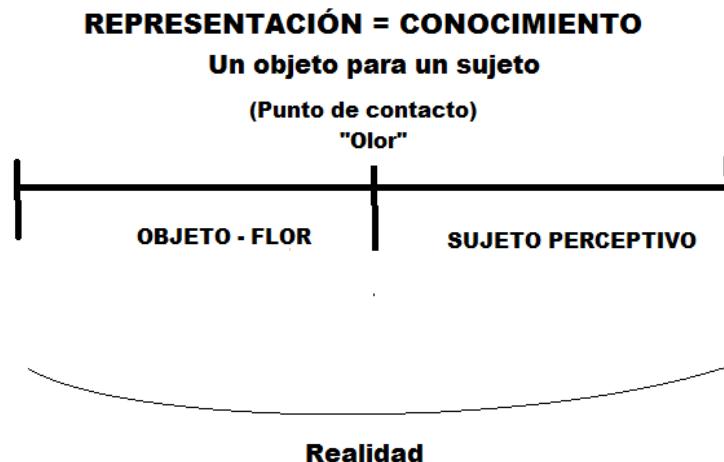
**Un objeto para un sujeto**

**(Punto de contacto)**



Este punto de contacto, precisamente, es el que trató de establecer el racionalismo moderno mediante la concepción de una serie de ideas apriorísticas que, abaladas por un mundo perfecto creado por dios, también tendrían que ser tanto rescatadas del mundo físico como encontradas mediante la indagación en nuestra propia conciencia. Puros conceptos que inaugurarían ese centro de la subjetividad donde profundizar y sobre el que el empirismo también tendría que aportar su investigación, quizás más sutil, respecto a ese punto de contacto a establecer. No en vano, y haciendo uso de un ejemplo, si nos encontráramos en un campo poblado por mil flores, sería factible preguntarse si esa impresión sensorial que sentimos, ese

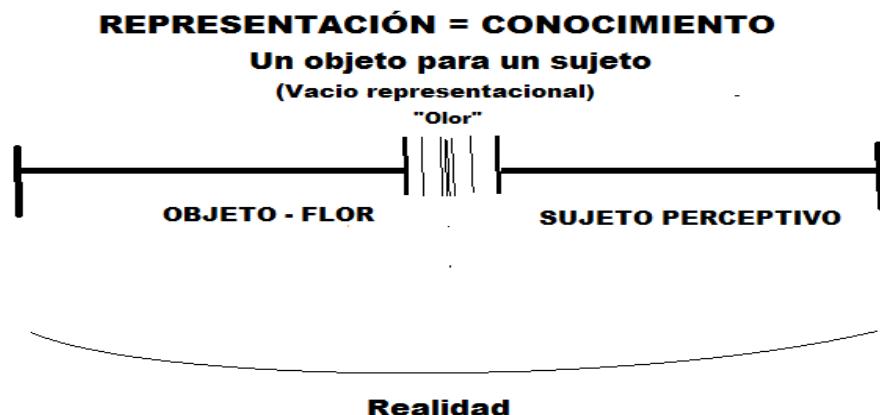
"olor", es producido por el objeto flor o por el órgano del sentido supuestamente perteneciente a nuestra constitución como sujetos:



Pero ante la pregunta sobre este punto de contacto necesario para la representación, Colli parece ahora llevar al terreno de la metafísica — también en *Filosofía de la expresión*— las paradojas zenonianas ya presentadas matemáticamente en sus clases. Allí, como veíamos, se había hecho patente la reducción al absurdo de toda propuesta que prefijase la existencia de un punto indivisible real con el fin de dominar racionalmente la cantidad continua. Ciertamente, suponía una paradoja establecerlo en el argumento de la dicotomía, cosa que daba lugar a la imposibilidad, posteriormente y por parte del corredor o móvil, de alcanzar el punto de contacto que suponía la meta, o, en la misma medida, a la misma paradoja de localizar el movimiento de la flecha en un punto concreto del tiempo. Pero si bajo esta conclusión nos trasladamos ahora del campo físico-matemático al gnoseológico, ¿no supondrá también ese corte que delimita el punto de contacto entre sujeto y objeto a la vez una paradoja?

Si ese contacto pertenece a la realidad bien tendrá que pertenecer — según la teoría de la representación— o bien al sujeto o bien al objeto. No podrá pertenecer a ambos, ya que cada parte de lo que se llama objeto es tal sólo para un sujeto que le

es extraño<sup>227</sup>. Pero visto así, ¿podrá ser en consecuencia ese contacto delimitado en un punto? No nos lo parece si nos remitimos a las rigurosas argumentaciones matemáticas propuestas por Zenón<sup>228</sup>. Así que ese contacto sólo debería ser pensable metafísicamente «como división entre dos segmentos en los que la línea de rompe»<sup>229</sup>. Es decir, a partir del espacio reducible al infinito que se daría necesariamente entre los segmentos gráficamente representados por el sujeto y el objeto o, utilizando palabras de Colli, a partir del vacío no dominable que se abriría cada vez que intentásemos fijar un punto de contacto para cualquier representación:



### 3.4.2. EXPRESIÓN COMO CONOCIMIENTO

Desde la perspectiva genérica del conocimiento visto como relación entre sujeto y objeto, ese límite que tiende al infinito será el único contacto posible entre los dos polos que pretenden fundar la teoría de la representación. Un intersticio metafísico en que no será posible aún distinguir entre objeto y sujeto y que, sin embargo, tendrá que ser presupuestado siempre que sea aceptada esta relación

<sup>227</sup> Colli, G.: *FE*, p.70.

<sup>228</sup> Cfr. en esta tesis, puntos 2.2.4 a 2.2.7.

<sup>229</sup> Colli, G.: *FE*, p.70.

gnoseológica. En efecto, también para nuestro autor un sujeto se representa "algo" y en esto justamente se fundamenta el conocer<sup>230</sup>. Pero ese conocer siempre nos remitirá, como hemos visto, a un momento fundacional —a un contacto— en el que ese "algo" todavía no será representación —no podrá ser un punto de corte—. Hay pues un "espacio vacío" previamente dado que no puede ser representado y que, sin embargo, es testificado y posteriormente "rellenado" por un *factum* que Colli nos descubre originalmente en *Filosofía de la expresión*, y que no es otro que el de la memoria. Una facultad "reevocativa" —nos atrevemos a decir que menos tenida en general por la filosofía moderna y contemporánea—, y la única que, con su presencia, puede «atestiguar inequívocamente el carácter derivado y "gnoseológicamente" subsidiario de la totalidad de nuestra experiencia»<sup>231</sup> y a la vez remitir a un elemento que siempre permanece oculto. El conocimiento, en definitiva, ante el vacío representacional que se abre, puede ser memoria solamente, nunca verdadera inmediatez y esto nos remite a una experiencia de tipo sapiencial cercana a la que nos proporcionaba la diosa *Mnemosine*.

«La memoria é intesa da Colli non solo come facoltà soggettiva ma soprattutto come base dell'intero tessuto rappresentativo, come fulcro della misma repreasentatio: essa indica la via del ritorno a un sapere che, pur stando alle spalle della raprresentazione, dimora non in un "mundo dietro il mundo" ma nell'interiorità più nasconsta e più profonda.»<sup>232</sup>

Así, para Colli, toda representación es conocimiento —desde las grandes abstracciones a las sensaciones más primarias— y como conocimiento, simple recuerdo

---

<sup>230</sup> Colli, G.: *FE*, p. 34.

<sup>231</sup> Llorente, J.: "Los presupuestos de la memoria. La filosofía de la expresión de Giorgio Colli como crítica al concepto hegeliano de inmediatez" cit., p. 144.

<sup>232</sup> «La memoria es entendida por Colli no sólo como facultad subjetiva sino sobre todo como la base de todo el tejido representativo, como fulcro de la misma representación: ésta indica la vía de retorno a un saber que, estando a la espalda de la representación, habita no en un "mundo detrás del mundo" sino en la interioridad más escondida y profunda» (Montevecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004, p. 146)..

«... lo que sentimos, representamos, queremos, hacemos, nuestra alma o una estrella, es una simple concatenación de recuerdos que se enlazan para constituir el mundo de la representación.»<sup>233</sup>

De esta manera el contacto, la inmediatez ("lo que" se recuerda) reside en el origen de la memoria, pero está en un lugar fuera de la conciencia, y ni tan solo tiene relación con ningún tipo de sentimiento o voluntad, por muy primarios que éstos puedan ser. En este aspecto sale a relucir de nuevo la crítica que Colli realiza al principio de individuación que, en el fondo, sigue residiendo tras las filosofías de Nietzsche y Schopenhauer. No de otra manera también la realidad es una ilusión provocada por la misma representación que, vinculada a un acto de conocimiento, ya no nos puede ofrecer sostén mediante sus predicados para referirse a algo que esté más allá de sí misma. Es decir, todo predicado ya es implícitamente conocimiento y, a resultas, no se puede mediante ninguno de ellos "apresar" ese mundo oculto, al menos de manera substancial. ¿Pero no nos sigue remitiendo la voluntad de poder propuesta por Nietzsche de alguna manera a una substancia del mundo? ¿No nos consigna ésta, en consecuencia, a un sujeto metafísico?

«Nietzsche fragmenta la voluntad de Schopenhauer en pequeños átomos de voluntad de poder, pero cada uno de estos átomos presupone y cobija un fragmento de sujeto substancial. La voluntad de poder nietzscheana presupone [...] una serie de obstáculos o resistencias interiores a un sujeto, y esto en términos metafísicos significa "postular una pluralidad de sujetos sustanciales y de otras tantas voluntades, porque a un centro de voluntad —elemento primordial— solo se puede oponer otra voluntad"»<sup>234</sup>

Podemos aceptar que el conocimiento existe, pero no que puede haber ningún portador del mismo. Y si no hay portador del conocimiento —parece preguntar

---

<sup>233</sup> Colli, G.: *FE*, p. 63.

<sup>234</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 50. Cita contenida en Colli, G.: *DN*, 180.

Colli a Nietzsche—, ¿cómo podría existir un portador de la acción? Pero sin portador de la acción tampoco tendrá sentido entonces apelar a una voluntad. ¿Quién actuaría?<sup>235</sup>

En consecuencia, también es esta voluntad presentada por Nietzsche, con el fin de afirmar una vida auténtica, una substantivación de una facultad propia del sujeto; o sea, un concepto psicológico elevado a entidad metafísica<sup>236</sup>. Todo concepto de acción que pretende aproximarse a la inmediatez no deja de ser, en definitiva, una ficción que no puede eludir el mismo terreno de la representación<sup>237</sup>. Y ante la imposibilidad de asir ese innombrable —la inmediatez—, sólo nos quedará entonces apelar a su recuerdo; el único *factum* que, a la vez que reivindicará la vida como representación, señalará la preeminencia de algo que es completamente extraño al espacio y al tiempo en que ésta se desarrolla. Algo irrepresentable en conclusión, pero que da señal de sí mismo a través del transcurrir del tiempo. Un hecho, por otro lado, difícil de aceptar por la razón, como insinuaba Zenón en su aporía de la flecha, ya que por mucho que fragmentemos este tiempo, lo intentemos detener en busca de esa inmediatez que rige su latido, nunca encontramos su rastro<sup>238</sup>. Pero es en este intersticio de intensidad no measurable —dice Colli— donde se halla el fondo de la vida, ya que «lo que es recordado es diferente por naturaleza de lo que "era" la cosa que luego será recordada»<sup>239</sup>.

De esta manera se señala en *Filosofía de la expresión* a un instante absoluto que es la conservación atenuada de un momento anterior, la existencia del cual sólo puede ser advertida por la presencia difusa a la cual nos invita la memoria. Por ello conocer, para nuestro autor, no puede ser más que recordar "una vida" que no se puede apresar más que objetivándola:

---

<sup>235</sup> Colli, G.: *FE*, p. 43.

<sup>236</sup> Monteverchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* cit., p.129.

<sup>237</sup> Cfr. en esta tesis punto 2.3.13, "Pero la voluntad de poder no existe".

<sup>238</sup> Colli, G.: *FE*, p. 63.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 64.

«El conocimiento aflora solamente en el recuerdo [...] Solo cuando más tarde recordamos esta inmediatez, esta vida queda convertida en un objeto; éste se expresa en representaciones, y éstas en nombres...»<sup>240</sup>

Nos reiteramos; no se renuncia con esto a la posibilidad de que un sujeto se represente algo, pues en eso consiste el conocer. Aunque este último quede condenado simplemente a hacer referencia a algo que todavía no era representación. Por consiguiente, si queremos definir este conocer será más acorde relacionarlo quizás con la expresión de algo oculto, o como algo que se "ha de hacer reaparecer delante" en el sentido "reevocativo". Colli dice que, por todo ello, el acento no caerá ya sobre "un objeto para un sujeto", sino sobre la función que como expresión implicará la memoria y el tiempo<sup>241</sup>. Por cierto y como se ha dicho, algo a lo que no habían dejado de aludir los textos arcaicos griegos<sup>242</sup>.

### **3.4.3. CARÁCTER DE INSUFICIENCIA Y GANANCIA DE LA EXPRESIÓN COMO RELACIÓN**

A tenor de lo visto, ni sujeto ni objeto pueden ser elementos formales o substanciales que pueda fundamentar la representación, pues hay un elemento anterior, extra-representativo, que les precede. Si miramos al objeto, ahora queda claro —según la epistemología moderna— que éste sólo puede ser constituido mediante los propios mecanismos que el sujeto aporta. Pero estos constructos que posibilitan la representación no residen, según nuestro autor, en el interior de un sujeto pre-constituido, pues este sujeto no deja de ser elástico y comprimible. La razón:

---

<sup>240</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 65-66.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>242</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.1.5. "Mnemosine".

« Siempre es posible reducir el sujeto a puros términos de objeto. Donde aparece el objeto, éste debe ser conocido por un sujeto —pero a su vez este último, junto con su objeto, podrá ser considerado como un objeto de un sujeto ulterior »<sup>243</sup>

El argumento parece sólido, si como hace Colli se recalca que la representación no es más que la relación que se establece entre un sujeto y un objeto, el primero siempre podrá ser conocido, junto al propio objeto que se representa, por un sujeto ulterior. Y tal proceso no hallará un fin, puesto que será siempre «possibile ogni volta risolvere il soggetto in puri termini di oggetto»<sup>244</sup>. Pero de esta manera Colli mostrará

«...l'intrinseca inafferrabilità del soggetto, il suo sciogliersi in una pura relazione conoscitiva: il soggetto, cioè chi detiene la conoscenza essendone anche la condizione, è conoscibile soltanto come oggetto di un soggetto ulteriore.»<sup>245</sup>

La representación no tiene elementos substanciales finales; únicamente puede ser vista como una relación o una conexión fluctuante entre dos términos que sólo provisionalmente podrán constituirse como objeto y sujeto. Aunque ambos serán intercambiables «de modo que lo que en un representación es sujeto, será objeto para otra»<sup>246</sup>. Así, el mundo fenoménico no será más que una concatenación de objetos tejido por una estructura cognoscitiva que no anulará el vacío extra-representacional del que se parte. Si lo miramos en terminología cartesiana, será la *cogitatio*, a resultas, la que construirá el *cogito* y no el *cogito* el que construirá la

---

<sup>243</sup> Colli, G.: *FE*, p. 35.

<sup>244</sup> « [será] posible cada vez resolver el sujeto en puros términos de objeto»(Colli, G.: *RE*, p. 586).

<sup>245</sup> «...la intrínseca "inaferrabilidad" del sujeto, su disolverse en una pura relación cognoscitiva: el sujeto es lo que detiene el conocimiento, siendo también la condición, y cognoscible por tanto como objeto de un sujeto ulterior» Monteverecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* cit., p.131.

<sup>246</sup> Colli, G.: *FE*, p. 38.

*cogitatio*, pues «en definitiva puede existir una *cogitatio* sin *cogito*, pero no a la inversa»<sup>247</sup>.

Resuena en *Filosofía de la expresión* la voz de Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*<sup>248</sup>, no en vano allí se había demostrado que el *cogito* no tenía capacidad para crear ese elemento no mediado que era el *noúmeno*. Así, por su parte, Colli coloca al lado de ese *noúmeno* al objeto inmediato o "lo expresado" — porque éste último tampoco puede ser considerado bajo ninguna predicación o categoría que lo pueda determinar—y al lado del *fenómeno* al objeto mediado o la expresión. Se asegura de esta manera la premisa de que la expresión siempre remite a "una cosa" que precisamente la expresión "no es" y que, por otro lado, "esta cosa" nunca puede ser cubierta totalmente mediante la representatividad.

Hay, a sabiendas, un elemento desconocido al que la razón puede remitir, pero no revelar completamente, y esto nos lleva a ver a la representación, al menos desde un punto de vista categorial, como una relación. Aunque también, desde el punto de vista metafísico, como una "reevocación" donde la memoria «è a un tempo "realità" della rappresentazione e conservazione conoscitiva de un'alterità che la rappresentazione semplicemente rievoca come segno»<sup>249</sup> .

Este "reevocar" será el que abrirá precisamente la posibilidad a un tipo de filosofía que permitirá establecer una serie de cadenas expresivas que se relacionarán unas con las otras con el único fin de remitir a esa inmediatez. Se recorrerá, por consiguiente, un camino expresivo que siempre tendrá que habérselas con un límite inexpresable que señalará la carencia de toda expresividad.

«...la degradación inherente a lo que ésta manifiesta, a lo que traduce, a lo que indica, a lo que expresa, y que hace que se distinga de lo que es manifestado,

---

<sup>247</sup> Colli, G.: *FE*, p. 44.

<sup>248</sup> No hay que olvidar que en su etapa de editor Colli editó y comentó esta obra. Kant, I.: *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli. Torino: Einaudi, 1957.

<sup>249</sup> «... al mismo tiempo "realidad" de la representación y conservación cognoscitiva de un alteridad que la representación simplemente "reevoca" como signo» Monteverecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* cit., p.133..

traducido, expresado de aquella oscura profundidad que únicamente es expresada, sin ser expresión.»<sup>250</sup>

Aquello que se expresa es siempre más rico que la misma expresión, y esta insuficiencia es la que permite a esta última seguir buscando lo que se le escapa mediante un impulso insaciable que rompe toda relación estable entre los polos relativos, como suponía la *Vorstellung* moderna. Sin embargo, es este carácter de insuficiencia ante la falta de un punto de contacto definitivo —ese impulso que permite abrir la cadena de series expresivas— el que también posibilita una ganancia. Y esta consiste

« [en] un acrecentamiento, en una extensión respecto a la forma y a las dimensiones de la apariencia, de modo que compense, que equilibre la mengua congénita gracias al dominio siempre más amplio de la cantidad, desde el nivel de la intuición hasta la esfera ascendente de la abstracción.»<sup>251</sup>

### 3.4.4. DEL FLUJO AL REFLUJO

Uno de los puntos más atrayentes de la filosofía de la expresión que Giorgio Colli nos ofrece tiene que ver con la conjunción que ésta logra entre racionalidad y misticismo. No en vano toda expresión para este autor, por primaria que sea, siempre revela una insuficiencia respecto a ese fondo que expresa y, sin embargo, es precisamente esta carencia la que será compensada a la vez por una ganancia en representatividad. Lo destacable pues es que toda objetivación, toda abstracción para Colli, no deja de suponer en el fondo un acercamiento a esa inmediatez; o

---

<sup>250</sup> Colli, G.: *FE*, p.51.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 54.

dicho de otra manera, toda racionalidad que la pretendía, se convierte en la mejor herramienta para acceder a un misticismo.

Se puede decir que los sabios griegos ya habían entendido esta dependencia entre las dos esferas; no de otra manera y desde el punto de vista expresivo, todo objeto de la representación, por abstracto que éste pudiese ser, era interpretado por ellos como un signo, un jeroglífico que siempre remitía a otra cosa<sup>252</sup>. Y con todo, ese carácter expresivo ineludible que adquiría el mundo no residía para los arcaicos en la propia capacidad de un sujeto para ejercerla, sino más bien —y ante la falta de esta entidad moderna — en una especie de "flujo" entendido en tanto a un impulso esencial dispuesto a reflejar en el tiempo la naturaleza extra-representativa de la inmediatez. Ya se ha hablado al respecto de la relación que mantenían *Khrónos* y *Ananke*, dos divinidades que si bien aparecían como principios fundadores del mundo en los textos órficos también denunciaban con su presencia la ilusión a la que estaba sometida la realidad<sup>253</sup>. Es justamente esta relación que concatena toda expresión con la inmediatez la que queda ilustrada en *Filosofía de la expresión* por el eterno retorno de cosas iguales. Un fluir que en su repetición inhabilita la referencia a cualquier subjetividad metafísica:

«En efecto, si un punto de inmediatez se expresara en una cadena determinada y única, irrepetible, de expresiones, no cabría sino atribuir metafísicamente una voluntad a la inmediatez, lo que es absurdo. ¿Por qué una cadena expresiva dada debería intervenir precisamente en un momento determinado y no en otro? ¿Cómo se explicaría el vínculo en el tiempo, es decir en la apariencia, entre algo que está fuera de la apariencia y las series expresivas? ¿Porque entonces la inmediatez "quiere" al expresión? Pero la expresión no es sino la repercusión, el espejo, cuyas imágenes —como dice Plotino—"se arrojan en el tiempo", de algo que está fuera del tiempo, que no se mueve ni está quieto, que no quiere.»<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Colli, G.: *FE*, p.48.

<sup>253</sup> El Tiempo, efectivamente, constituía para el antiguo ese principio creador del mundo, que a partir de su activación, sin embargo, también daba lugar a esa necesidad que implicaba su devenir. Cfr. en esta tesis puntos 3.1.5 "Mnemosine" y 3.1.6 "Breve apunte sobre la divinización del tiempo y la necesidad"

<sup>254</sup> Colli, G.: *FE*, p.54

Es lógico que ante esa inmediatez que no se deja desvelar por una causalidad exclusiva y a la vez está abierta al juego de la contingencia, como veremos más adelante, el fundamento expresivo con el que Colli pretende explicar la realidad que la evoca no tenga otra finalidad que repetirse eternamente. Esta repetición sólo puede darse mediante una serie de cadenas expresivas que disponen nuestro mundo como una trama interpretativa. Así cualquier expresión señala a algo desconocido que intenta "traducir", pero la cosa no es tan sencilla ya que ese algo desconocido vuelve a desvelarse como expresión de un desconocido ulterior, configurando una serie de caminos que teorizarán en *Filosofía de la expresión* ese carácter ya asociado por los arcaicos a *Ananke*. Es decir, a esa necesidad que, a través de sus determinaciones abocadas en el tiempo, no deja de expresar la esfera de las inmediateces que siempre están ahí. Es de la misma manera que en su propia concepción no ve Colli un corte entre la realidad y la inmediatez, sino una manifestación progresiva de la segunda mediante la primera que las lleva paulatinamente a acercarse entre ellas hasta un límite infinito en el que, con todo, nunca se puede producir el contacto. Es así como el italiano consigue encontrar al infinito dentro de esta continuidad que supone la realidad; en la relación que mantienen una serie de lo que él denomina puntos de inmediatez —extra-representativos— que de partida serían expresados por las mismas impresiones sensoriales, y que abrirían una trama de caminos convergentes que tenderían, por medio de otras tantas series expresivas, hacia una vértece determinado objetivado: una representación. Y por otro lado, una serie de caminos divergentes que esta vez, partiendo desde un solo punto de inmediatez, se esparcirían en un número indeterminado de representaciones dispuestas a propagarse en ulteriores series expresivas<sup>255</sup>.

Esta exposición nos aproxima a la concepción retórica del lenguaje ya tratada en la primera parte de nuestro trabajo. Allí Nietzsche, en su *Curso de retórica* y siguiendo a Gustav Gerver en *Die Sprache als Kunst*, veíamos como concebía la expresividad que nos proporcionaba el lenguaje, más que como un símbolo objetivo de la realidad, como una imagen o metáfora para referirse a un innombrable<sup>256</sup>. Esta esencia retórica de la palabra es la que permitía apelar a algo que no estaba

---

<sup>255</sup> Colli, G.: *FE*, p. 53.

<sup>256</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.1.3. "El filólogo concebido como artista: una teoría de la ilusión.

constituido previamente como objeto y que, en consecuencia, sólo se podía captar mediante una serie de impulsos que abrían un proceso de transposición. Sin embargo, esta *Übertragung* —tomada en el sentido de una transferencia o salto expresivo que ahora podemos equiparar a las series expresivas que nos ofrece el mismo Colli en *Filosofía de la expresión*— era para el alemán la que terminaba alejando toda forma conceptual o abstracta del lenguaje de su calidad metafórica original. Es decir, que toda abstracción finalmente para Nietzsche no hacía más que constituirse como una teoría de la ilusión, en el sentido de que olvidaba las mismas trasposiciones a través de las que se había formado, para terminar identificándose con la esencia misma de las cosas. Recordemos que se apelaba entonces a un proceso de simplificación relacionado con la figura retórica de la sinécdoque —totalizaba una parte como el todo—, a la cual, se tenía que añadir el operado por la metonimia que, por su parte, operaba un cambio semántico a través del cual el concepto, antes consecuencia de una serie de impulsos originarios, se convertía en la causa esencial de esos mismos impulsos.

En contraste con esta concepción del lenguaje conceptual que había servido a Nietzsche para proclamar la supremacía del arte respecto al conocimiento, Colli, por su parte, también utilizará ese alejamiento que le proporcionarán las series expresivas, pero esta vez, precisamente, para recuperar esa inmediatez. Todo parte de un flujo originario a la vez para el italiano, aunque no se puede apelar —como hacia Nietzsche— a ningún tipo de instinto estético o voluntad vital que lo recoja. La vida en sí, en toda su complejidad, es ya un proceso de abstracción cuyo vértice será expresado por esa cumbre de la objetivación que precisamente es el *arjé*.

«Así pues, la sustancia cognoscitiva del mundo es una compensación. En este sentido la expresión manifiesta la insuficiencia de lo profundo, pero integra aquello que falta a lo inmediato: la extensión y la articulación.»<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 234.

En efecto, el proceso de transposición de Nietzsche se convierte, dentro de la concepción ofrecida por Colli, en una tendencia que pretende la recuperación de ese insondable a través de un acrecentamiento de la misma extensión de la expresión. Extensión que, efectivamente, y siguiendo la explicación del alemán, también quedará en un momento obstaculizada. Será en ese en que la trama de series expresivas acabe convergiendo en una expresión orgánica donde el impulso manifestante corra el riesgo de detenerse<sup>258</sup>. Pero ese momento, contrariamente a devenir un punto de parada que denunciaría una simple falsificación, supondrá para el italiano el punto de partida que permitirá abrir una vía subsidiaria denominada reflujo, y que dará lugar al camino de la abstracción. Es pues a partir de ese reflujo que la concreción del objeto, antes designada por una unidad particular (un nombre propio: "Sócrates", por ejemplo), pasará a convertirse en un universal que ahora designará una pluralidad de particulares mediante su multiplicación ("Hombre"). El movimiento inductivo del reflujo proporcionará, a resultas, la posibilidad de una nueva ganancia en extensión que esta vez se producirá en el interior del objeto mediante su multiplicación.

El lenguaje de la abstracción para Colli, el logos, en definitiva, es un instrumento para la multiplicación del objeto, pero también el objeto de esta abstracción —el universal— un filtro a través del cual se entrevé la expresión que precede al reflujo. Podemos decir: una lente deformante que mediante la abstracción intenta recuperar la totalidad de la inmediatez a la que finalmente remite.

Pero puesto este flujo expresivo en la base del origen de todos los objetos que determinan la realidad, ¿qué podrá ser "el hombre" en consecuencia sino una simple expresión elaborada y constituida mediante la acumulación de una serie de expresiones primarias que mediante el *factum* de la memoria podrán ser recordadas? Efectivamente, esa interioridad del sujeto que no puede ser más que fruto de una serie cadenas expresivas vistas como un ejemplo de convergencia; esa entidad llamada "sujeto" que la modernidad elaboró es, en definitiva, absolutamente fenoménica. O en otras palabras: una simple objetivación puesta a la altura de cualquier otra objetivación y que, por tanto, no tendrá "un finalístico" ni podrá ser

---

<sup>258</sup> Colli, G.: FE, p. 55

hallada en la inmediatez, pero que «[abrirá] la vía del logos, el universo del lenguaje y las categorías lógicas»<sup>259</sup>.

Una concepción que nos recuerda, sin duda, la propia interpretación del origen del sujeto que nos ofrece Schopenhauer y que fue también tomada por Nietzsche, vista, eso sí, más que como un medio de la Voluntad (que con la ayuda del pensamiento continuaría un camino de expansión)<sup>260</sup>, como un instrumento puesto al servicio de la realización de la misma expresividad del logos en su intento por asir la inmediatez.

### 3.4.5. EXPRESIÓN COMO NEXO

Interpretado así, el sujeto no es más que un instrumento de la realización del logos. Una entidad que insertada en el propio proceso de la causalidad, como veremos más adelante, nacerá del cambio de dirección de un flujo primitivo absolutamente independiente a cualquier centro volitivo y que sólo será comprensible en su función puramente alusiva de la inmediatez de la vida<sup>261</sup>. Una vida que en todas sus manifestaciones (sensación, voluntad, abstracción...) será ya una expresión.

Esta última palabra, de todos modos, indica para Colli una ambigüedad en *Filosofía de la expresión*, ya que allí puede ser entendida tanto para designar el acto como el efecto de expresar. De hecho, en este segundo sentido, en tanto a representación, es como generalmente ha sido entendida hasta el momento, o sea, «como interpretación de un dato representativo que es conocido a través del objeto»<sup>262</sup>. Una representación que frente a la *Vorstellung* moderna veíamos que Colli ponía en dependencia con un fondo irrepresentable a través de un único *factum*, la memoria, que marcaba un límite infranqueable e inhabilitaba la relación directa entre las entidades substanciales de un objeto y un sujeto. Es por ello que frente a

---

<sup>259</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., p. 229.

<sup>260</sup> *Ídem*.

<sup>261</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 231

<sup>262</sup> Colli, G.: *FE*, p. 58.

este segundo sentido, estrictamente representativo, quizás la palabra "expresión" adquiera su máxima relevancia cuando se encara con el primero de sus sentidos. Pues, en efecto, es como acto del decir que esta expresión, entendida ahora como nexo que lo posibilita, será capaz de enlazar expresiones primarias para formar objetos y posteriormente ligarlos a través de un discurso. Constatando, a resultas, la preeminencia de esa relación que —para Colli— será constitutiva del mismo logos, por encima de cualquier "substantivización" que quiera dar cuenta de él.

Es precisamente visto en este sentido —como nexo que une dos representaciones— que "el expresar" presenta en su interior dos componentes enfrentados y ya tenidos en cuenta por nuestro autor en el análisis que en su época filológica había realizado del logos arcaico. Por un lado, un elemento de violencia que será capaz de unir los objetos mediante el vínculo de la necesidad; un enlace que bajo la persistencia de la memoria mostrará un elemento fatal, ineluctable que se impondrá («A "es"», «A "es" B»). Pero, por otro lado, un elemento de juego, casual, arbitrario, contingente: «el salto cualitativo que renovará la separación de la inmediatez y su primera sedimentación expresiva»<sup>263</sup> («A "es posible"» o «A "es posible que sea" B»). Es por ello que cuando Colli busca una definición unitaria de lo que significa expresar, en el sentido de nexo, tenga que juntar estos dos aspectos:

«expresar quiere decir exactamente esto: manifestar que era la inmediatez a través de series de representaciones que se desgranan por un imparable capricho, un arbitrio que se impone, un juego que se impone, un juego que violenta.»<sup>264</sup>

Estos dos aspectos —juego y violencia— habían tenido un papel esencial en la constitución del logos, según Colli. No en vano, ya habíamos constado mediante su lectura del poema de Parménides como esta doble función del expresar tomaba protagonismo mediante la modalidad que era aceptada en las argumentaciones del

---

<sup>263</sup> Colli, G.: *FE*, p. 57.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 58.

de Elea. Así su "es", *estin*, se movía aún entre la contingencia y la necesidad<sup>265</sup>. Una ambivalencia que también daba valor a esa parte del juego dentro del mismo desarrollo de su argumentaciones y que, con todo, posteriormente sería rechazado por una lógica clásica dispuesta a vérselas únicamente con los problemas concernientes a la necesidad.

En todo caso y visto hasta aquí, ya podemos empezar a entender, ante las distinciones de tipo expresivas que nos ofrece Colli, que cuando éste se quiera enfrentar al fulcro de la realidad haya de tener en cuenta la preeminencia del sentido relacional de ese decir que, según su filosofía, daría cuenta de ella. De esta manera no es de extrañar que cuando nuestro autor se enfrente a las categorías —como ya hicieran Aristóteles o Kant— nos las presente del siguiente modo:

«Por categoría no entendemos aquí ni los géneros de los predicados, ni las divisiones del ser, sino simplemente las representaciones como nexo, en tanto que expresadas en el lenguaje.»<sup>266</sup>

Por categoría el italiano no entiende en *Filosofía de la expresión* los géneros, ni los predicados, tampoco las divisiones del ser. Las categorías para él no expresan los universales, sino más bien y en un sentido kantiano su correlación. O sea, el enmarañamiento o la trama en que queda simplificada la representación interpretada como nexo. Una tela de araña —como la definirá en algún momento— que, no obstante, no se tendrá que rastrear exclusivamente en la estructura gnoseológica del sujeto, pues, aun expresada verbalmente por éste mediante su logos, pertenecerá a un momento pre-lingüístico. De esta suerte, «cuando un animal en plena carrera evita un árbol, rodeándolo, o bien huye ante otro animal o lo persigue, cuando un niño oportunamente tiende la mano para asir alguna cosa...»<sup>267</sup> ya presuponemos este tipo de nexos —nos dice Colli—. Así, podemos decir que en cuanto *legomenas*,

---

<sup>265</sup> Cfr. en esta tesis, puntos 1.4.10. "La decisión" y 2.2.2. "El principio de contradicción y la dialéctica".

<sup>266</sup> Colli, G.: *FE*, p. 99.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 100.

las categorías quedan fijadas por el lenguaje, pero no son producidas por éste<sup>268</sup>. Serán en este sentido pre-racionales, al menos si entendemos la razón como algo exclusivo del hombre.

Por consiguiente, puede resultar utópico un intento de clasificación de las categorías, pues esos nexos serán inexplorables exclusivamente mediante el lenguaje<sup>269</sup>. Pero no por ello Colli se ahorrará al menos el intento por catalogar, de entre éstas, esas que serán fundamentales para establecer el funcionamiento del logos humano. Y en esta clasificación tendrá que tomar un papel preeminente el nexo, porque, como ya se ha insinuado, incluso la unidad a la que finalmente remite el todo tendrá que venir definida por la relación, y no por esos elementos insubstanciales y cambiantes<sup>270</sup>.

### 3.4.6. SER Y SUBSTANCIA

En la primera parte de nuestro trabajo habíamos visto como Colli, tomando el esquema expresivo dionisíaco-apolíneo brindado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, se había aplicado —bajo la tarea filológica que allí le otorgábamos— en distinguir en su traducción del poema de Parménides entre un objeto absoluto, el τὸν, "lo que es", y un εἶναι, "Ser". Este último término devenía entonces una expresión del primero; una forma racional o nombre ("Ser") para aludir a ese objeto místico siempre tenido en consideración por la sabiduría arcaica y señalado como esa interioridad "que era expresada".

Pero aquello que remite a alguna otra cosa, sin ser accidente o un término relativo, es cierto que habitualmente se ha entendido que hace referencia a una sustancia<sup>271</sup> que estaría por debajo. Un presupuesto que, sin embargo, nuestro autor no podrá aceptar bajo el contexto discursivo al que somete la racionalidad que encontramos en *Filosofía de la expresión*; vista siempre como una herramienta puesta al

---

<sup>268</sup> Colli, G.: *RE*, p. 432.

<sup>269</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit., pp. 239-240.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>271</sup> Colli, G.: *FE*, p. 49.

servicio de ese flujo expresivo que continuamente haría referencia a un innombrable. Así, «lo que verdaderamente está debajo no puede ser llamado sustancia, porque no le corresponde ningún nombre, precisamente porque está oculto y sólo puede ser expresado»<sup>272</sup>,

Y es que ciertamente "sustancia" es un ya un término discursivo perteneciente a ese ámbito de los nexos que dispondrían la tela de araña de la abstracción, es decir, una categoría que como representación revelaría justamente una inmediatez extra-representativa. Esta connotación predicativa —analizada detalladamente dentro de la concepción parmenidiana—, aún la podemos encontrar en la teoría de la sustancia como sujeto de la predicación que nos ofrece Aristóteles dentro de sus *Categorías*. Al menos, según la traducción, notas e introducción que de esta obra —incluida en el *Organon*<sup>273</sup>— nos ofrecería Colli en 1955. No de otra manera allí se nos recuerda que su primera sustancia —Οὐσία πρώτη— es precisamente definida como el nombre propio que «ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto; v.g el hombre individual o el caballo individual»<sup>274</sup>. Así bien un predicado utilizado para señalar "eso" que tenemos delante y que, por tanto, podemos referir mediante el dedo o un nombre individual. Un nombre que, de la misma manera, el estagirita en *Sobre la interpretación* definirá como un sonido articulado hallado por simple convención<sup>275</sup>.

Por tanto, podemos entender que "eso" que se halla delante nuestro y de lo cual se predica algo, en primer lugar como ser individual (substancia primera, tomando terminología aristotélica), es precisamente lo que Colli señala en *Filosofía de la expresión* como perteneciente al ámbito de la inmediatez y designa con el nombre de objeto absoluto. Un absoluto que, de igual modo, únicamente podrá ser

---

<sup>272</sup> Colli, G.: *FE*, p. 49.

<sup>273</sup> Aristóteles.: *Organon*. Torino: Einaudi, 1955; Milano: Adelphi, 2003.

<sup>274</sup> Aristóteles.: *Categorías*, 5, 2 a 11.

<sup>275</sup> «..lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura < es símbolo> de lo < que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos» (Aristóteles.: *Sobre la interpretación*, 16 a, 3 a 5). Se traduce aquí "phonēi" por "sonido articulado" —literalmente "voz"— y "simbola" etimológicamente se ha de entender como "contrato" o "convención". Así Aristóteles dice posteriormente: «Nombre, pues, es un sonido significativo por convención [...]Por convención <quiere decir> que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre» (Aristóteles.: *Categorías*, 16a, 19-20; 26-29)

conservado mediante ese instrumento que llama expresión y que se configurará a través del mecanismo primigenio de la memoria.

Pero analizado desde este punto de vista, ¿cómo podrá ser referido el "ser" de un objeto sino precisamente a través de ese "nombrar" que expresará la representación como nexo interno de "eso" que está delante nuestro? Es decir que, según nuestro autor, cuando nos refiramos a "eso" que podemos señalar con el dedo o nombrar con un sonido de la voz diciendo; «"Eso" es Sócrates», ciertamente no querremos decir con ello que Sócrates existe sino, más bien, que "eso" que indicamos con el nombre de Sócrates resultará un objeto<sup>276</sup>. Sí, "el ser", puesto al lado de la concepción predicativa de la sustancia aristotélica, es para nuestro autor la categoría que expresa la representación como nexo en tanto que relacionada con esa inmediatez. Una categoría que a la vez y tomando la concepción arcaica, más que designar el nexo constitutivo del objeto —que seguidamente veremos que tendrá que ver con la categoría de la causalidad—, designará simplemente «una unificación cumplida, como firmeza y equilibrio de un apaciguamiento»<sup>277</sup> de algo que ya estaba en la inmediatez.

Sólo de esta manera podrá ser interpretada la categoría del ser que el italiano nos presenta dentro de su teoría de la expresión tanto para unificar lo que él llama objeto integrado («A "es"»), como lo que denomina objeto compuesto («A "es" B»). Pues esta categoría, como hemos dicho, más que como causa substancial de estos objetos, será entendida como el nexo que actuará cualitativamente dentro de esta estructura simple o compuesta («A "es"»—«A "no es"; «A "es" B»—«A "no es" B»)<sup>278</sup>.

Pero es cierto que analizado de este modo exclusivamente predicativo:

«... la distinción entre ser existencial y ser copulativo carece de significado: por un lado el objeto integrado forma parte ya de la abstracción y por consiguiente su existir es precisamente su ser [...] y por otro la función "copulativa" del ser no tiene

<sup>276</sup> Aristotele.: *Organon*. A cura di G. Colli. Torino: Einaudi, 1955, p. 761. Citado en Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 242.

<sup>277</sup> Colli, G.: *FE*, p. 101.

<sup>278</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 246.

otra base sino la mala compresión de palabras aristotélicas. En el objeto compuesto el "es" no une lo que está separado, no tiene ningún sentido dinámico, no es unificador, sino que expresa una unión conseguida ya, cuyas raíces están en lo inmediato.»<sup>279</sup>

Ya hemos visto como siguiendo a Aristóteles también Colli había interpretado el nombre no como a un objeto real, sino como a un objeto de una representación. Pero si miramos ahora lo que el estagirita entiende como "verbo" en las *Categorías* encontramos lo siguiente:

«Verbo es lo que cosignifica tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro. Digo que cosignifica tiempo en el sentido de que, mientras salud es un nombre, está sano es un verbo: en efecto, cosignifica que se da ahora. Y siempre es signo de lo que se dice acerca de otro, en el sentido de lo que < se dice>acerca de un sujeto [...] Así, pues, dichos por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo —pues el que habla detiene el pensamiento, y el que escucha descansa—, pero no indican en modo alguno si existe <algo> o no; en efecto, ni siquiera ser o no seres signo de la cosa real, por más que diga lo que es a secas. En sí mismo, en efecto, no es nada, sino que cosignifica una cierta composición, que no es posible concebir sin los componentes.»<sup>280</sup>

De esta suerte, "verbo" sería para Aristóteles eso que se incluye en el predicado del objeto compuesto («A "es B"»)<sup>281</sup>; la parte del enunciado que diría algo sobre el sujeto, aunque de ningún modo podría ser entendido como significante de existencia

---

<sup>279</sup> Colli, G.: *FE*, p. 102.

<sup>280</sup> Aristóteles.: *De interpretatione*, 16 a, 6 a 11; 20-25.

<sup>281</sup> No distingue en este aspecto Colli el objeto compuesto del juicio: «El juicio se define como expresión verbal (es decir expresión impropia) de un objeto simple —sea objeto integrado o universal— o compuesto de forma binaria. Hay que atender especialmente a los objetos binarios (que son aquellos constituidos por un objeto integrado y por un universal o bien por dos universales) que tienen una función molecular en la estructura del logos» (Colli, G.: *FE*, pp. 96-97).

en general ni, en consecuencia, como género ni entidad de nada<sup>282</sup>. Por consiguiente, y alejado de la ontología platónica y sus universales, ni tan sólo este verbo se podría pensar en sí, y sólo encontraría su consistencia apoyándose en la particularidad de un objeto determinable cualquiera, cosa que tampoco, como a primeras se podría pensar, le otorgaría una función copulativa:

«Así decir que "Sócrates es" no significa afirmar la existencia de Sócrates, sino que es la simple aserción de que el objeto integrado Sócrates viene reconocido por el pensamiento discursivo como unido con el objeto absoluto del que es sacado. Decir "Sócrates es mortal" significa que el objeto Sócrates-mortal es una unidad; mientras que afirmar que "Sócrates no es mortal" significa que el objeto Sócrates-mortal no es verdadero, es decir que Sócrates no se halla unido a mortal.»<sup>283</sup>

Leyendo a Aristóteles a través de su *Organon*, nuestro autor parece distinguir en su concepción del Ser —tal como ya había hecho en el caso de Parménides respecto al *τὸ ὄν*, y el *εἶναι*— entre un objeto absoluto que sería anterior al mismo decir —*legein*— y otro que, puesto en relación con éste, permitiría precisamente su determinación. O, dicho de otra manera, el "es" se presentaría «como un elemento propulsivo cuya función consistiría en pensar un objeto pensable como absoluto»<sup>284</sup>.

Todo esto es lo que nos dice Colli en *Filosofía de la expresión* sobre el ser considerado como categoría. Una interpretación del ser aristotélico tomada desde la perspectiva predicativa presentada en el *Organon* y que los críticos al pensamiento de nuestro autor bien podrían considerar parcial; pues bien es cierto que también el estagirita dará en su *Metafísica* otras definiciones del mismo<sup>285</sup>. En todo caso, y tomado apropiadamente dentro de ese problema de la expresión que nos quiere

---

<sup>282</sup> Esto parece quedar claro en muchos pasajes aristotélicos. Por ejemplo en *Metafísica*, B 3, 998b22 ss.; B 4, 1001 a5-6; Z 16, 1040b18; H 6, I04Sb3-7; I 2, 1052b23; K 1, 1059b27-33; *Analíticos segundos*, II 7, 92b14 (Cit. en Aristóteles.: *Tratados de lógica (Organon)* II. Madrid: Gredos, 1995. Nota 35, p. 41).

<sup>283</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 246.

<sup>284</sup> Aristotele.: *Organon* cit., p. 769. Citado en Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 242.

<sup>285</sup> Aristóteles en su *Metafísica* hablará del ser en cuanto a accidente, categoría, verdad y acto y potencia (Aristóteles.: *Metafísica*, 7)

plantear Colli, es manifiesto que ese ser también será sustentador de una verdad o una mentira, en tanto que el objeto pensable podrá reflejar o no el objeto absoluto. Algo que asimismo considero Aristóteles en su *Metafísica* cuando hablo de la relación del ser con el tocar y que a nosotros, puesto en el plano del decir, nos tendrá que permitir pensar en la relación que este "ser" mantendrá con la modalidad y la cualidad.

### 3.4.7. CAUSALIDAD Y SU MECANISMO

No es la categoría del ser la que forma el objeto abstracto, sino la de la causalidad que, en consecuencia, es presentada por Colli en *Filosofía de la expresión* como aquella que expresa la representación como nexo que interviene para formarlo<sup>286</sup>. En primer lugar, pues, se puede interpretar la causalidad como ese enlace que une las series expresivas en un movimiento ascendente o, dicho de otra manera y apelando a la memoria, como ese proceso inductivo que mediante la semejanza de los recuerdos pensará toda representación actual como efecto de una pasada. De esta suerte:

«Si se afirma la semejanza de los recuerdos de los instantes como causa del objeto integrado, si la semejanza entre los objetos integrados es la causa del universal y si la semejanza entre los universales es la causa de otros universales, entonces esta producción, por medio de una extensión universal de la semejanza, es expresada por la categoría de la causalidad, que vincula en línea ascendente todas las representaciones abstractas.»<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> Colli, G.: *FE*, p. 100.

<sup>287</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

Es entonces la misma concepción de la expresión, interpretada por Colli como recuerdo de algo que era y ya no es, la que permitirá que precisamente "eso" que se expresa se presente como causa. Una interpretación que situará al igual esta causalidad en estrecha relación con el tiempo que el italiano ya concibiese —en la revisión de los textos arcaicos realizada en *La sabiduría griega*— al lado de *Ananke*, "la necesidad". Término que definirá, precisamente en el texto en el que ahora estamos acomodados, como la representación del nexo de esta causalidad<sup>288</sup>.

No obstante, dentro de esta causalidad ascendente y atada al mismo desarrollo del tiempo en tanto a necesidad, Colli distinguirá a la vez dos momentos relacionados con los ya anteriormente desarrollados conceptos de flujo y reflujo. Hablará, por consiguiente, de una primera causalidad primitiva y ligada aún a la experiencia sensorial del flujo que, como nexo, será capaz de enlazar mediante su expresión esos puntos de inmediatez a las sensaciones (expresiones primeras) y posteriormente unificar estas últimas —mediante la semejanza de los recuerdos de esos instantes— en un objeto agregado o expresión segunda<sup>289</sup>. Y de un segundo momento, dentro de este mismo movimiento ascendente, que, desvinculado ya de toda experiencia sensorial, permitirá sin embargo el paso a la constitución de los objetos más abstractos. Este paso se dará precisamente a través del reflujo; un movimiento que, recordemos, suponía el acrecentamiento de la misma extensión de la expresión, y que, a resultas, permitiría pasar de una expresión como "Sócrates" (objeto agregado) a un universal que "convertirá" a Sócrates en un "hombre". Expresión abstracta, esta segunda, que designará ya no al ser Sócrates individual, sino a una pluralidad de particularidades mediante su multiplicación que bien podríamos situar, utilizando terminología aristotélica, en ese momento de transición que se daría entre la primera y la segunda sustancias<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> Colli, G.: *FE*, p. 114.

<sup>289</sup> Ésta causalidad denominada primitiva por Colli no pertenecerá aún al ámbito exclusivo del logos humano, sino que efectivamente se dará ya en un momento pre-lingüístico o de "animalidad".

<sup>290</sup> También aquí Colli parece tomar de nuevo la terminología aristotélica para configurar su propio mecanismo de la causalidad. Así para el griego « Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal» (Aristóteles.: *Categorías*, 2a 11-19).

Este segundo grado ascendente dentro de la cadena de la causalidad — vinculada ya en este caso al logos humano y a sus capacidades abstractivas—, es la que Colli, quizás siguiendo de nuevo al también Nietzsche de sus *Cursos sobre retórica*, denominará causalidad primitiva invertida. Ya en la primera parte de nuestro trabajo, ampliamente, y en esta tercera parte, un poco más arriba, nos habíamos referido al cambio semántico operado por un "concepto abstracto" el cual, mediante la figura retórica de la metonimia —según Nietzsche— lograba revertir su propio lugar dentro del mecanismo de la transposición, para convertirse en causa de esos impulsos primarios cuando precisamente, el mismo, se había configurado originariamente como consecuencia de estos. Bien, pues ahora el italiano también hablará, dentro del marco de su propia concepción teórica de la expresión, de la formación de los objetos abstractos a raíz de un tipo de inversión parecida al expuesto por el alemán. Ésta se producirá cuando entre en juego —en este segundo momento inductivo del que nos habla— un tipo de racionalidad (el logos) que terminará identificando la relación causa-efecto por la de razón-consecuencia<sup>291</sup>. Y únicamente de este modo, por ejemplo:

«El objeto agregado "Sócrates", que se ha constituido a través de una serie de expresiones sensoriales, es representado a continuación, cuando resurge una de éstas, como objeto externo que es la causa de tales impresiones. Y entonces esta nueva representación elemental [...] adquiere una estructura más compleja: el objeto integrado, que aparece como causa externa, sustituye al nexo, es decir al primitivo objeto indistinto; pero el sujeto del anterior recuerdo ya no está presente en la

---

<sup>291</sup> «Pero, ¿qué es lo más próximo al contacto: la impresión sensible, el órgano del sentido o el objeto sensible? Parece obvio responder que los dos últimos son causa de la primera; sin embargo esta explicación se obtiene invirtiendo el orden natural de la causalidad y malentendiendo una relación razón-consecuencia como si fuera de causa-efecto. En general, si A es causa de B, entonces bajo ciertas condiciones B será la razón de A. [Por otra parte el órgano del sentido y el objeto sensible parecen preceder en el tiempo e incluso causar la impresión sensorial [Por ejemplo, decimos que la flor es la que causa el olor], pero no es así: manifiestan la agregación de un número elevadísimo de análogas impresiones sensoriales precedentes, y la impresión actual se une a éstas, contribuyendo a completar la representación de ese objeto y de este órgano, y encontrando una expresión temporal y espacial más elaborada justamente allí, donde en el órgano del sentido se escinde una parte del sujeto contenido en la representación de la impresión sensorial. [...] Que las impresiones sensibles se manifiesten en el objeto sensible y en el órgano del sentido no significa sin más que sean su causa...» (Colli, G.: *FE*, pp. 73-74).

misma medida, una de sus partes se ha convertido en objeto de un nuevo recuerdo, y la función objetivante de la causalidad invertida brinda a esta parte una cierta consistencia, como una cierta localización de la impresión sensorial.»<sup>292</sup>

Ciertamente, es cuando una parte del objeto agregado, causado por la expresiones primeras, se escinde para convertirse ésta en un objeto abstracto que da razón de esa originarias impresiones, que habla Colli de una inversión en la dirección de esa causalidad primitiva. Un giro que conllevará ahora, más allá de la categoría del tiempo, también una concepción ya del espacio abstracto que permitirá construir un mundo de objetos en un lugar escindido del propio sujeto empírico<sup>293</sup>. Esta inversión fundadora de la abstracción, a partir de la categoría del espacio, es la que finalmente, y al final de un conjunto de series expresivas realmente elaboradas, posibilitará la consideración de una representación unitaria como el organismo-hombre — en tanto que representada por el sujeto del mismo organismo<sup>294</sup> — como razón del resto de expresiones (objetos agregados, sensaciones...). O dicho de otra manera, entender expresiones menos abstractas como causadas por las más abstractas.

La causalidad, luego, en tanto a categoría, será en primer lugar precursora de una serie de expresiones ascendentes (inducción) que, mediante el flujo y reflujo, conseguirá hacer confluir la apariencia en los objetos abstractos. Unos objetos que, gracias a esa inversión comentada, quedarán finalmente afianzados como la razón de esas causas que los configuraron.

---

<sup>292</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 111-112.

<sup>293</sup> «La categoría del espacio, al igual que la del tiempo, constituye [para Colli] la representación del nexo de la causalidad primitiva invertida. En este sentido, se puede hablar de un espacio abstracto como lugar metafórico en el que los juicios se unen» (Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 251).

<sup>294</sup> Colli, G.: *FE*, p. 113.



Así es como de un modo parecido al que nos brinda Nietzsche en su análisis de los mecanismos de la retórica, también el sentido de la causalidad podrá cambiar para Colli; erigiéndose ahora como nexo entre razón-consecuencia y abriendo una vía descendente que permitirá ir de los efectos más generales a las causas particulares.

Nuestro autor, con todo, no reducirá este movimiento descendente o deductivo a la mera perspectiva inversa del mecanismo de la causalidad ascendente. Pues, este contra-reflujo (como lo denominará), y a diferencia del flujo y reflujo, ya encontrará los objetos abstractos y, por otro lado, proporcionará un tipo de ganancia, ahora de tipo plástica, frente a la anterior extensiva lograda en la inducción.

«Volviéndose más abstractos, los objetos ganan en extensión, según un carácter fundamental de la expresión; el contra-reflujo deductivo deberá acompañarse así de una restricción en la abstracción: dado que la vía descendente también tiene una función expresiva, deberá encontrar una compensación a la pérdida de extensión mediante otro carácter de la expresión —si es cierto que los nexos de la necesidad deben coincidir en la serie ascendente y en la descendente— que se manifestará en la naturaleza de los objetos de la deducción mediante una ganancia en plasticidad, configuración, y también en interioridad y determinación.»<sup>295</sup>

<sup>295</sup> Colli, G.: *FE*, p. 144.

Ciertamente el nexo que constituye la deducción es el que, como hemos visto en el anterior esquema, se da entre C-B y B-A, aunque Colli, dentro de esta causalidad fundada en la relación razón-consecuencia, también introducirá las posibilidades que los silogismos aristotélicos le ofrecerán para desarrollarla. Es así como, para él, la estructura molecular de la deducción requerirá también de al menos dos objetos compuestos o juicios (premisa mayor y premisa menor) y tres objetos simples o términos (A -B-C) que, como razones, permitirán la consecución del objeto A-C. Un "nuevo objeto" que permitirá un acercamiento a la concreción de la que parte la abstracción (A-Sócrates) pero constituida, eso sí, a partir de la necesidad emanada de unos objetos abstractos ya anteriormente constituidos. Así, por ejemplo, tomando la primera figura del silogismo aristotélico:

A	B-C	Todos los hombres son mortales
A	A-B	Aristóteles es un hombre

---

**A      A-C      Aristóteles es mortal**

Podemos llegar a decir que cuando A es causa de B y B es causa de C, también B será la razón del objeto A-C. Un paso que, en este caso, definirá lo necesario como la categoría que expresará la representación como nexo; pero al igual en tanto que unificadora entre sí de los objetos más abstractos en el sentido estricto —principio de razón suficiente—, como la categoría preeminente dentro de la estructura del logos<sup>296</sup>.

---

<sup>296</sup> Así, fundada en este contra-reflujo deductivo, Colli dirá que la ley de la conexión como principio de razón suficiente en su proposición general dictará: «todos los objetos abstractos en sentido abstracto están constituidos por el nexo de la causalidad y reforzados por el nexo entre razón y consecuencia. Y como los dos nexos se unifican en el nexo fundamental de la necesidad, la proposición se sintetizará en la siguiente ley de la conexión: todos los objetos abstractos en sentido estricto se conectan entre sí mediante lo necesario» (Colli, G.: *FE*, p. 146)

### 3.4.8. PREEMINENCIA DE LA MODALIDAD DENTRO DE LA RELACIÓN

Si el universal, a través del vínculo de la causalidad, se forma a partir de una insuficiencia de la expresión que conduce en cierta medida a un abandono, y cada universal es causa de otros universales, parece llegar a un punto indefectible en que todo parece condenado a ser abandonado, excepto la condición extrema y esencia de la representación, que no podrá ser otra que la relación<sup>297</sup>. Visto de esta manera podríamos decir que la teoría de la expresión que nos propone Colli comparte con las filosofías del lenguaje y las logicistas el hecho de dar prioridad a esa categoría suprema de la relación que, anteponiéndose a cualquier otra de tipo sustancial, expresaría la representación como nexo general. Y sin embargo, se alejaría al mismo tiempo de estas concepciones en el sentido de que entre las categorías que compondrían precisamente este perímetro relacional, para Colli sería prioritaria la misma modalidad antes que la cualidad.

En efecto, desde la consideración por parte de la lógica medieval de las nociones modales como simples modos en los que una proposición podía ser verdadera o falsa, la categoría de la modalidad quedó relegada al ámbito asertórico y a los principios que regían la oposición (identidad, principio de no contradicción, tercio excluso)<sup>298</sup>. Empero es precisamente esta subordinación la que denuncia Colli dentro de su concepción de la expresión, ya que sin dejar de considerar ésta que el objeto integrado (simple o compuesto), en sentido estricto, se constituye por la preponderancia del vínculo de lo necesario (Es "o" no es), no por ello se cierra la posibilidad modal de constituir un objeto contingente (simple o compuesto) a través de ese elemento de juego o levedad que se predicaría a través de la conjunción (Es posible "y" posible que no). No podemos olvidar al respecto que la expresión como acto —para nuestro autor— siempre remite a una inmediatez que queda "registrada" a través de una ambigüedad. Una inmediatez, a sabiendas, que es violencia expresada a través de la necesidad, pero también juego expresado a través

---

<sup>297</sup> Colli, G.: *FE*, p. 125

<sup>298</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 255.

de la contingencia<sup>299</sup>. Al lado de los objetos atados por el vínculo de la necesidad, a la vez conviven en el mundo de la representación objetos contingentes que, como los artísticos defendidos por Nietzsche, reprimen el impulso abstractivo de la necesidad y se esfuerzan por restaurar uno de los movimientos primordiales de la expresión; sujetando y fijando el temblor de la *inmediatez*<sup>300</sup>. Dejando, en definitiva, que subsista la ambigüedad de los nexos mediante un tipo de unión que consigue que la supervivencia de los instantes se haga más intensa, «porque su recuerdo es tan fresco que apenas se distancia de ellos»<sup>301</sup>.

La relación suprema como nexo en general no queda reducida, en definitiva, a ese vínculo ilusorio de la necesidad. Pues las expresiones para Colli —al igual que para Nietzsche—, no son siempre casualmente determinables, y eso es debido a que subsiste una alternativa no resuelta que rige la *inmediatez* y a la que constantemente remiten. Un dilema (*Aut aut*) —dirá el italiano— que precisamente refleja la ambivalencia primordial entre juego y violencia<sup>302</sup>.

Antes pues de poder afirmar si un objeto es verdadero o falso, se ha de presuponer si este objeto es necesario o contingente. Una elección que, como analizábamos en la lectura que Colli nos había ofrecido de los arcaicos en su etapa filológica, ya había sido puesta por Parménides en el vértice de la abstracción<sup>303</sup> y que, ahora, subordinará a las categorías de la cualidad y la de la cantidad a un segundo plano.

---

<sup>299</sup>«La modalidad expresa la representación como nexo, independiente del objeto. La modalidad tiene dos especies, y sólo dos: la categoría de lo necesario y la de lo contingente. Su primera definición es negativa: lo necesario es lo no contingente; lo contingente es lo no necesario. La segunda definición de necesario y contingente será metafísica: lo necesario es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que manifiesta en el logos el aspecto de violencia que las expresiones primeras; lo contingente es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que manifiesta el aspecto de juego de las expresiones primeras [...] Una tercera definición podrá establecerse de modo más riguroso dentro de los límites de la expresión. Será la siguiente: lo necesario es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que indicación del carácter objetivante, consolidante, extensivo de la expresión; lo contingente es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que indicación de carácter insuficiente, precario, deficiente de la expresión» (Colli, G.: *FE*, pp. 121-122)

<sup>300</sup>*Ibid.*, p. 59.

<sup>301</sup>Colli, G.: *FE*, p. 159.

<sup>302</sup>«El "aut aut" expresa así la suprema relación como nexo en general» (Colli, G.: *FE*, p. 128)

<sup>303</sup>Cfr. en esta tesis, punto 1.4.10. "La decisión".

«Si la formación de objetos abstractos está condicionada por la modalidad, mientras que las categorías de la cualidad tienen que ver con la estructura de un objeto ya constituido y las de la cantidad expresan nexos internos a los objetos, está claro entonces que hay que conceder a la modalidad una preeminencia sobre la cualidad y la cantidad.»<sup>304</sup>

Una sumisión que sin embargo Colli, tal cual fuera un sabio poseedor aún de ese logos destructivo arcaico, nos invita a discutir en *Filosofía de la expresión*. ¿Pero realmente podremos demostrar nosotros la prioridad de las categorías de la cualidad o la cantidad respecto a la modalidad? Realmente no nos será fácil, ya que esto sólo se podrá hacer por medio de la utilización de una relación de necesidad cuya prioridad precisamente se querrá negar. Demostrar ciertamente algo lógicamente, ¿no significa establecer como necesaria una relación entre unas premisas y una conclusión? ¿Cómo se podrá negar, a resultas, la supremacía del vínculo modal de la necesidad mediante esta misma necesidad?

### **3.4.9. EL PROBLEMA DE LA CUALIDAD ANTE LA ALTERNATIVA MODAL**

De este modo, en el punto más alto de la abstracción, el logos puede descender de nuevo hasta lo concreto a través de la alternativa que expresa la relación como nexo general: o necesario, o contingente. Todo objeto a partir de aquí —sea integrado, universal o objeto compuesto binario— no será otra cosa que una expresión condicionada de un nexo modal, que podrá expresar o bien un vínculo causal (objeto necesario), o bien uno de casual entre representaciones (objeto contingente)<sup>305</sup>. Una alternativa que se formulará en *Filosofía de la expresión* a través de un principio denominado modal, que en su primer corolario rezará en

---

<sup>304</sup> Colli, G.: *FE*, p. 123.

<sup>305</sup> Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos* cit, p. 256.

consecuencia: "imposible unir necesario y contingente", y en su segundo —ahora formulado como definición negativa—: "lo contingente es lo no necesario"<sup>306</sup>. Y que quedará únicamente resuelto cuando mediante una decisión se opte por una de las dos opciones que ofrece (resolución del principio modal).

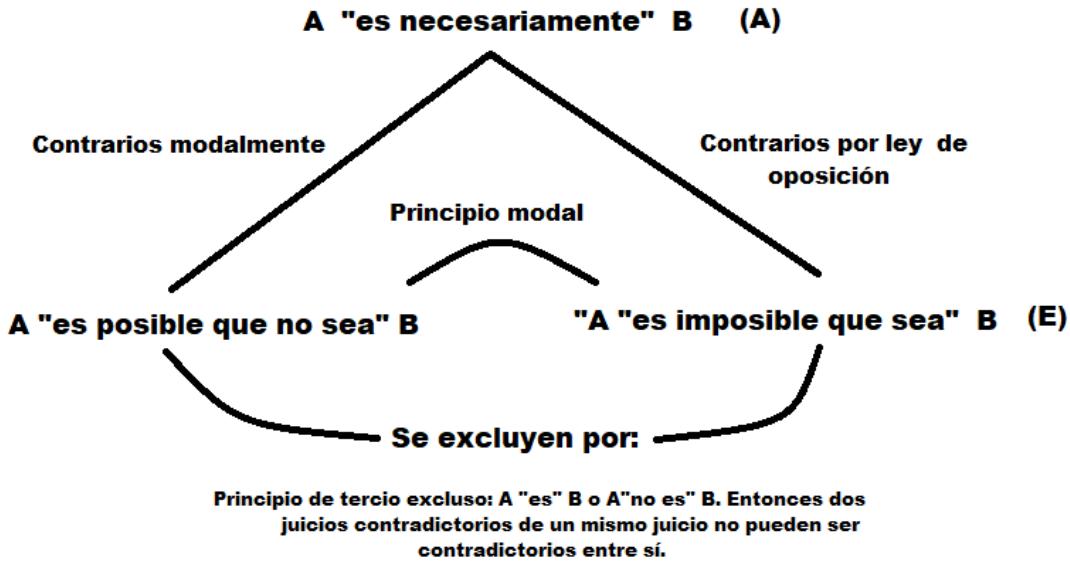
Así queda subrayado que, frente a las categorías relacionales de la cualidad y la cantidad que tomarán relevancia una vez el objeto ya esté constituido, Colli subsumirá antes la totalidad de los objetos representativos a la alternativa modal. Una opción que, tomada como un a priori, prescribirá todo objeto condicionado por este nexo a una proposición general, ya que un objeto necesario, visto de esta manera, podrá ser afirmado o negado cualitativamente únicamente a través de una disyunción, es decir, podrá ser "o" no ser (primera parte de la ley cualitativa); mientras que uno contingente podrá ser afirmado o negado cualitativamente a través de una conjunción, por tanto, será posible "y" posible que no sea a la vez (segunda parte de la ley cualitativa).

Estas discusiones sobre lo contingente y lo necesario, ahora teorizadas, ya habían sido consideradas, no obstante, en las traducciones que Colli nos había ofrecido del *estin* parmenideano en *La naturaleza ama esconderte*. Y, por otro lado, también ha quedado demostrado que eran conocidas por Aristóteles bajo la división modal de las proposiciones que nos ofreció en el *Organon*. Nos queda, con todo, una pregunta en el aire: ¿por qué fue entonces olvidada posteriormente la modalidad en la lógica proposicional o, en el mejor de los casos, clasificada su opción contingente como problemática o apodíctica?

Pues para nuestro autor este olvido histórico fue debido a la contradicción que hacía imposible la aplicación de los principios de no contradicción y tercio excluso —validos y hechos a la medida de los objetos necesarios que, como hemos resaltado pueden, ser "o" no ser simplemente— a los objetos contingentes que, contrariamente, podían ser "y" no ser a la vez. Una contradicción que Colli denominará contradicción triangular y que ilustramos del siguiente modo:

---

<sup>306</sup> Colli, G.: *FE*, 129-130.



Y es que se presenta aquí la problemática de que un objeto que necesariamente es («A "es" B»), excluye a la vez la opción de que contingentemente no sea (A "es posible que no sea" B) y que necesariamente no sea (A "es imposible que sea" o "no es" B). Pues, en efecto, dos juicios contradictorios de un mismo juicio (lo son respectivamente «A "es posible que no sea" B» —por contrariedad modal— y «A "es imposible que sea" B» —por la ley de oposición entre juicios asertóricos— respecto a «A "es" B») no pueden ser contradictorios entre sí según el principio de tercio excluso.

Esta problemática —según Colli—era ya conocida por Aristóteles y, como hemos visto, había llevado al estagirita a su discusión y enfrentamiento con las aporías zenonianas. Tras ellas, y no de otra manera —como en la segunda parte de nuestro trabajo hemos analizado—, se jugaba aún en ese terreno de la especulación modal abierta por Parménides; un enfrentamiento dialéctico que devenía peligroso cuando pretendidamente se convertía en teoría general del logos por parte de Zenón. Ahora empezamos a entender el porqué de ese peligro: si en las argumentaciones —*logoi*— aceptamos la contradicción modal, puede llevarse cualquier juicio a su contradicción necesaria y esto, en efecto, impide dotar a la ciencia pretendida por Aristóteles de cualquier punto de apoyo válido y objetivo. ¿Qué hará entonces Aristóteles? Pues silenciar ese principio modal que nos lleva a

la contradicción triangular y entronizar la primera parte de la ley cualitativa («un objeto es "o" no es») junto con su corolario («es imposible para un objeto necesario ser y no ser») que son, respectivamente los principios de tercio excluso y principio de no contradicción. Estos principios, a partir de entonces, salvaguardarán la estabilidad de los objetos, es decir, convertirán toda la representación en algo que sólo asertoriamente se podrá afirmar o negar. Una condición, en todo caso, indispensable para afianzar las futuras sistematizaciones que la ciencia posteriormente nos ofrecerá.

### 3.4.10. ARISTÓTELES COMO CONSTRUCTIVO Y DOGMÁTICO

Ciertamente Aristóteles todavía conocía, aunque sólo fuera de manera indirecta, los entresijos de la dialéctica zenoniana, y éstos le servirían para adentrarse en el análisis de las propias categorías que también serán tomadas en consideración por Colli en *Filosofía de la expresión*. Así el italiano nos demuestra en su libro que el estagirita conocía el principio modal, y que es verosímil que tuviera noticias incluso de la contradicción triangular que convertía este principio en peligroso para los fundamentos de su propia lógica asertórica. No airear al mundo todo ello es justamente lo que Colli le recriminará. Es decir, detentar un conocimiento de esta contradicción inherente al tejido de la realidad y, de algún modo, silenciarla. Pero ya se ha dicho, la ciencia tenía que triunfar por encima del resto de fundamentos bajo las pretensiones del estagirita; aunque esto comportara renunciar a enfrentarse con las paradojas a las que Zenón había sometido cualquier principio de la razón.

De igual manera —bajo el silenciamiento de la conjunción que soporta lo contingente— Aristóteles tratará su silogística. Una teoría de la deducción de la que será eliminada, en consecuencia, la modalidad.<sup>307</sup> Pues es bien cierto que en la deducción aristotélica se intenta substituir esa oposición modal, que para nuestro autor constituye el núcleo de la relación, por la cantidad. Una categoría que, a resultas, irá encaminada a observar los juicios universales («"Todos" los hombres

---

<sup>307</sup> Colli, G.: *FE*, 254.

enferman») como si fueran necesarios («El hombre enferma»), y los particulares («"Algunos" hombres enferman») como si fueran contingentes («El hombre "es posible que" enferme»).

Sin embargo, para nuestro autor, el uso de los juicios particulares es insostenible en una teoría de la deducción. Básicamente porque:

«Si se prescinde del entramado modal, el objeto considerado será inadecuado: en tal caso el ser y el no ser, que deberían expresar conjuntamente el objeto [contingente] no pueden hacerlo si no es mediante una fragmentación de su contenido. Tan solo una parte del objeto simple de donde proviene la agregación podrá quedar unida al segundo objeto [«"Algunos hombres" enferman»] mientras que la parte restante [«"El resto de los hombres" no enferman»] deberá quedar separada. En otras palabras, si no apelamos a la modalidad, y si la cualidad de este objeto inadecuado debe expresar "conjuntamente" una referencia a la inmediatez y la ausencia a tal referencia, no queda sino asignar a un fragmento del objeto ["algunos"] la indicación de la referencia y al resto la de la ausencia. En conclusión, mientras que es "contingente" que el hombre enferme se puede aventurar como "verdadero" que algunos enfermen y otros no»<sup>308</sup>

De esta manera, aunque sea cierto que el significado de «El hombre "es posible que" enferme» pueda equiparse a una restricción de tipo cualitativa del tipo «"Algunos hombres" enferman y "otros" no», el significado de las dos proposiciones para Colli no será equivalente pues, llevado al caso extremo, por ejemplo, bien podría ser verdad que de esos "algunos" fueran "todos los hombres" los que enfermaran, o bien que de esos "algunos" fuera «"Ningún hombre" el que enfermara». Lo cual, efectivamente, «impediría una simple identificación del objeto contingente [«El hombre "es posible que" enferme»] con aquello que es expresado en la conjunción de las dos formulaciones particulares [«"Algunos hombres" enferman y "otros" no»]»<sup>309</sup>,

---

<sup>308</sup>*Ibid.*, pp. 160-161.

<sup>309</sup>*Ibid.*, p. 162.

El problema, en definitiva, es que un juicio contingente no está sometido en sí a una alternativa disyuntiva, pues es posible que sea "y" no sea a la vez y, por tanto, únicamente convirtiéndolo en una expresión de tipo cuantitativa se puede optar a que lo parezca. Según Colli, ésta es la intención de Aristóteles, pues con esta equiparación el juicio particular podrá unirse con el juicio particular de cualidad opuesta y no entrar en conflicto ni con el principio de tercio excluso ni con el de contradicción<sup>310</sup>.

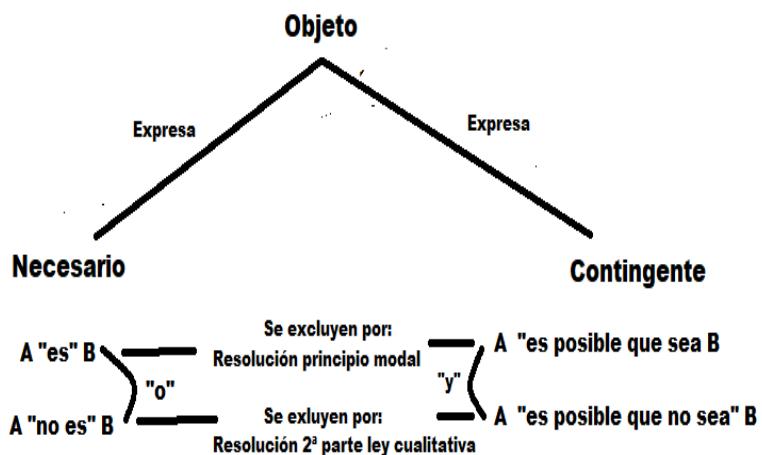
Con todo, no dar el paso que da Aristóteles, reduciendo la modalidad a la cantidad, supondría caer en el inminente carácter destructivo ya advertido por los razonamientos zenonianos. No de otra manera Colli considera que, tras el resultado de las aporías de Zenón —analizadas ya durante la segunda parte de nuestra investigación— se alojan, ahora sintetizados, los mecanismos que operan bajo la ley general de la deducción. Y ésta dicta que «un objeto, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es»<sup>311</sup>.

Un ley que Colli teoriza sobre un objeto cuyo tipo no precisa y que, por tanto, podrá ser aplicada tanto a los objetos simples —tanto sean integrados como universales—, como a los compuestos —tanto sean objetos binarios, ternarios o plurales—. Asimismo, cualquier fundamento representativo en el que se quiera sustentar la razón caerá bajo los entresijos de esa ley destructiva:

---

<sup>310</sup> Por otro lado, si se eliminaran estos juicios particulares como hace Colli (Cfr. *FE*, pp. 167-177) efectivamente el número de modos y reglas de conversión de los términos de un juicio que nos ofrece Aristóteles en los *Primeros analíticos* quedarían considerablemente simplificados. Hay cuatro tipos de enunciados según Aristóteles (A,E,I,O) y cada silogismo está compuesto por tres enunciados (2 premisas y una conclusión), por tanto, hay 64 (4 x 4 x 4) modos en cada una de las 4 figuras. Contabilizándose de este modo en su silogística 256 (64 x 4) modos posibles. Colli los reduce a 2 por lo que refiere a los que contienen tipo de enunciados con premisas necesarias (una con ambas premisas necesarias afirmativas universales y la conclusión necesaria afirmativa universal —o sea modo Bárbara— y otra con la premisa mayor necesaria negativa universal, la menor necesaria afirmativa universal y la menor necesaria afirmativa universal —o sea modo Celarent—) y uno más compuesto por una premisa mayor contingente, la menor necesaria afirmativa universal y la conclusión contingente. Y efectivamente esta simplificación es posible, al menos por lo que refiere a la silogística asertórica, ya que es fácilmente demostrable que de las cuatro reglas de conversión no resta capacidad deductiva utilizar sólo las dos primeras ((Regla de conversión simple: Esp equivale a Eps. (Ej: "Ningún hombre es inmortal" equivale Ningún inmortal es hombre) y Regla conversión per accidens : Asp implica Ips ("Todo hombre es mortal" implica "Algún mortal es hombre")) mientras que, por otro lado, los modos perfectos Darii y Ferio pueden simplemente demostrarse con la única ayuda de estas reglas y de los modos Barbara y Celarent.

<sup>311</sup> Colli, G.:*FE*, p. 180



Y claro está; “un objeto”, o bien expresa lo necesario, o bien expresa lo contingente (principio modal). Si lo tomamos como necesario, por consiguiente, podrá ser “o” no ser (primera parte ley cualitativa), si lo tomados como contingente, será “posible que sea” “y” “posible que no sea” (segunda parte de la ley cualitativa). Pero entonces:

- 1) Resuelto como necesario (en el esquema tomamos el ejemplo de un objeto binario): Tanto si elegimos «A “no es” B» como «A “es” B», en cada una de las dos opciones tomadas, sus contrarios resultarán— excluidos como contingentes — por necesidad necesarios. Pero un objeto necesario es o no es, y por tanto, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es<sup>312</sup>.
- 2) Resuelto como contingente: (en el esquema tomamos el ejemplo de un objeto binario): Un objeto contingente según la segunda parte de la ley cualitativa es y no es («A “es posible que sea” B» “y” «A “es posible que no sea” B»). Si se aísla una de las dos partes, se sigue de esto por necesidad la formulación de la otra. Así, pues, un objeto contingente si es por necesidad no es; si no es, por necesidad es.<sup>313</sup>

<sup>312</sup> Cfr. Collí, G.: *FE*, pp. 180- 181.

<sup>313</sup> Collí, G.: *FE*, p. 181.

De esta manera la ley de la deducción que nos propone Colli no está realmente en conflicto con la primera parte de ley cualitativa. Pues es cierto que esta ley de la deducción no nos dice que un objeto necesario es "y" no es (lo cual vulneraría efectivamente el contenido de la susodicha ley cualitativa), sino más bien que si este objeto es, en consecuencia, no será, y si no es, en consecuencia, será. Una ley de la deducción, a resultas, que no negará la necesidad como la causa de la formación de un objeto pero que, a la vez, la utilizará para posteriormente destruirlo:

«El objeto está condicionado por lo necesario, en su nacimiento y en su destrucción, y a la vez que el objeto están condicionados por lo necesario el ser y el no ser, que expresan el objeto. De lo necesariamente verdadero se sigue lo necesariamente falso y viceversa.»<sup>314</sup>

En conclusión, la necesidad, que a través de la causalidad “construye” el objeto y lo refuerza a través de la deducción, es la que finalmente aniquila el ser de ese mismo objeto y su verdad a través de la consideración de la contingencia. El discurso de Colli, efectivamente, viene encubierto por el engranaje de la dialéctica zenoniana más destructiva y de su propósito de encontrar una teoría general del logos. Así es como, siguiendo sus pasos, cuestiona la viabilidad de cualquier representación abstracta, sobre todo si ésta se quiere resolver mediante la cuantificación. Esto ya se ha hecho patente a través de la discusión que hemos mantenido en la segunda parte de nuestra tesis sobre el argumento de la dicotomía y la paradoja que sostenía racionalmente el punto matemático en su consideración como fundamento<sup>315</sup>. Pero fuera de estas incongruencias de la razón matemática — que ahora entendemos que serán consecuencia de la aplicación de la ley general de la deducción—, científicamente, tan solo restarán entonces las proposiciones de la física

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>315</sup> Cfr. en esta tesis, puntos 2.2.5. “El punto inmaterial, una concesión más allá de su ghenos” y 2.2.6. “Aporía de la dicotomía”

experimental, por tanto, simples juicios contingentes enmascarados para nuestro autor<sup>316</sup>.

### **3.4.11. LA INMEDIATEZ SÓLO SE PUEDE SEÑALAR NEGATIVAMENTE**

La crítica ejercida por Colli sobre Aristóteles no empaña de ningún modo la admiración que el italiano siente por los méritos logrados por el estagirita. Más porque Colli —al igual que ya hiciera en el caso de Nietzsche— descubre en la relectura de su obra aporética un intento de superación de la expresión literaria, con la pretensión de retornar a los orígenes de la escritura como instrumento mnemotécnico. Es vista así su expresión escrita como un instrumento para reflejar ese logos vivo y oral que, como hemos desarrollado ampliamente, se erigía arcaicamente sobre un fondo misterioso dispuesto a forjar las representaciones más abstractas y sus nexos (categorías) a través del combate dialéctico.

Aristóteles, luego, teoriza aún como el último de los sabios sobre la base de ese vacío extra representacional, y por eso lo llena de recursos con el fin de expresarlo. Una tarea que, sin embargo, lo conduce a veces a acercarse demasiado a "él" para, al intentar nombrarlo, emplazarlo cerca de una sensación o impresión sensible que si bien Colli considerará un paso bien orientado para asir las expresiones primeras, no dejará de ser, a la vez, fruto del ambicioso engaño platónico por alcanzar los primeros principios mediante una filosofía. Y es que es cierto que la inmediatez de la que Colli nos enseña que Aristóteles se nutre no es presentada nunca por el primero como un concepto, ni tan sólo como un postulado, sino como "algo oculto" y únicamente testificado por la presencia de la memoria. Es esta última, por consiguiente, la que permite —a través de la distancia a la que nos aboca el recuerdo— intuir a ese innombrable como algo que reside fuera del tiempo

---

<sup>316</sup> Es interesante al respecto volver a pensar en la teoría de la potencia y acto que nos ofrece Aristóteles para resolver la aporía zenoniana de la dicotomía. Cfr. en esta tesis, punto 2.2.7. "Potencia y acto".

pero que es abocado en el tiempo. Como un intangible situado en una dimensión extra que, tal vez y por ello, únicamente podamos intuir a través del progresivo acercamiento que nos pueda proporcionar una especie de teología negativa, y un proceso apofántico que comporte la definición negativa de precisamente eso que esa inmediatez no es. Una filosofía cuyo ideal sea un reflejo de ese silencio místico en el cual naufraga cualquier posibilidad de decir positivamente el *arjé*<sup>317</sup>.

En este sentido no está a demasiada distancia "eso" que Colli intenta señalar negativamente en *Filosofía de la expresión* del τὸ ὄν que Parménides refiere con el nombre de *aletheia*, ni su discurso de ese logos de Heráclito que, como hemos visto, podía ser entendido como expresión de una inmediatez paradójicamente puesta fuera del mismo decir. Y es que, ciertamente, afrontar el problema filosófico de la expresión quizás comporte, más que descubrir la representación adecuada de eso que se expresa, investigar las artimañas que utiliza la palabra precisamente para enmascararla. O si se quiere, visto ahora desde el plano crítico, en denunciar el fallo lógico que implica todo juicio que no asuma la ambivalencia del juego y violencia a la que está sometida toda representación que quiera expresar esa inmediatez.

Pero asumida esa intangibilidad de resonancias nouménicas, la escritura sistemática que Colli nos presenta en su libro de referencia teórico no podrás ser asumida nunca como un intento metafísico por comunicar la cosa en sí, sino, en todo caso, como una filosofía de la expresión cuyo objeto será la ley que regula el mundo como expresión de ese indecible<sup>318</sup>. Por otro lado, y desde el punto de vista formal, es evidente que con *Filosofía de la expresión* se rehúye de una comunicación "amable" de los contenidos y a veces sus itinerarios nos proponen un desafío a la inteligencia puesto al nivel de los errabundos argumentos trazados bajo los designios del arco y la flecha apolíneos.

«Se trata [...] de las trampas que por doquier le prepara al lector, enquistándolas en el grano mismo de la prosa: del uso errátil de las partículas que se sitúan en lugares inverosímiles de la frase (como para romper el ritmo "natural" e introducir la

---

<sup>317</sup> Montevercchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* cit., p. 135.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 137.

modificación correspondiente acompañándola con una suerte de hiato que quiebre las expectativas de inteligibilidad del lector, deteniéndolas, desviándolas, obligándole a volver sobre sus pasos); de todas las ambiguas ironías que a menudo se permito con la terminología lógica tradicional (los argumentos se retuercen, la funciones se satisfacen, las alternativas tienen cuernos...); de todos cuantos vocablos inventa [...]; de esa especie de deliberado feísmo con el que, aquí y allá, espolvorea su prosa, como advirtiéndonos de que el lenguaje es un mero instrumento, de que lo que estamos leyendo no es sólo literatura...»<sup>319</sup>

Y es inequívoco que, identificada la expresión filosófica como esa reforma expresiva producida por una simple intervención literaria que supuso una "transposición" respecto al logos original y oral, lo escrito sólo podrá ser defendido por Colli como un medio para transmitir la intuición humana original. Es decir, para educar a los otros y ayudarles a alcanzar unos valores que no apaguen la llama de la vida.

Porque ahora, en efecto, extinguidas las doctrinas filosóficas que durante cientos de años se transmitieron sumidas en el secretismo de la privacidad, sofocado el lenguaje oscuro y desafiantemente enigmático de los crueles sabios arcaicos como Heráclito, e incluso el simbolismo místico de Plotino a Böhme, tan solo nos quedan los libros elaborados en la imprenta y destinados al público amplio. Unos libros que, sin embargo, para que dejen ser fines de ese saber de los hombres de cultura modernos denunciados por Nietzsche, Colli nos invita a usar como instrumentos; lo que consistirá, justamente, en entender que hay que utilizarlos para que no dejen de ser precisamente eso que son, un sustituto<sup>320</sup>.

No en vano, el italiano nos ha descubierto —a través de esta última parte de nuestra tesis —que, dentro del desarrollo de esta pretendida historia de la cultura, la palabra escrita no ha sido más que unos de sus episodios. Un capítulo catalogado como nihilista, pero que aún puede ser resuelto en tanto que recuperación de una expresión primitiva que Colli encuentra inactualmente en los griegos.

---

<sup>319</sup> Morey, M.: "Nota del traductor" en *FE*, pp. 16-17.

<sup>320</sup> Colli, G.: *RE*, pp. 98-99.

« Si la vita sorgiva giece sepolta nel passato, se la nostra esistenza può trarre un significato soltanto da uno scavo en quella tenebra, per farne zampillare ciò che è obliato, allora alla scrittura può toccare un alto aprrezzamento, quando la si usi como utensile di quella escavazione.»<sup>321</sup>

Y es que es verdad que si la literatura ha sido dictada en la urgencia de la memorización —según Colli—, ésta también podrá ser redimida mediante la nostalgia que nos proporciona el instante. Como un instrumento, en definitiva, puesto al servicio de la recuperación de la vida a través de la memoria. Porque sólo de esta manera «si viene a surrogare la desolazione, laridità del presente con una pienezza già vissuta, che si rappresenta como strappata alle condizioni del divenire»<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> «Si el manantial de la vida permanece oculto en el pasado, si nuestra existencia sólo puede tener significado después de excavar en aquellas tinieblas para que brote lo olvidado, entonces a la escritura le puede tocar un buen papel, si se usa como utensilio de excavación» (Colli, G.: *RE*, p. 529).

<sup>322</sup> «se sustituye la desolación, la aridez del presente, con una plenitud ya vivida, arrancada a las condiciones del futuro» (*Ídem*).



## A MODO DE CONCLUSIÓN: GIORGIO COLLI FRENTE AL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Ciertamente, cuando uno se enfrenta a *Filosofía de la expresión* de Giorgio Colli tiene la sensación de habérselas, por momentos, en el mismo campo de juego en que se desarrolla la *Ética* spinoziana. Estructuralmente ambos libros son trazados a través de un conjunto de proposiciones —principios, leyes y corolarios en el caso del primero— que persiguen la constitución de un orden predominantemente geométrico —en terminología del segundo—. Y en el que cada una de estas expresiones, de tipo teórico, forma parte de un sistema consistente en el desarrollo lógico-necesario de una única substancia de tipo mística —para Spinoza, Dios; para Colli, la inmediatez—. De esta manera, el problema que como fulcro articula el corazón de ambos obras parece erigirse —como ya habíamos anunciado en la introducción de nuestra investigación— en tanto que uno de tipo expresivo. No en vano, si toda expresión debe contener aquello que es expresado y las formas concretas en que se expresa, cabrá formular la pregunta de cómo se establece ese punto de contacto que permite la articulación de esa sustancia y sus representaciones.

Por su parte la respuesta de Spinoza parece clara: "*Deus sive Natura*". A través de ésta Dios se concibe, a sabiendas, como la razón de la Naturaleza (*natura naturans*), y el mundo como razonado por Dios (*natura naturata*). Es decir, como principio natural constitutivo o productor (substancia y atributos) y como naturaleza en tanto a producto (modos). Una relación de tipo inmanente que, a pesar de todo, no rehuirá nunca una pregunta que Colli magnificará a través de su propia aportación al problema comentado; porque es cierto que si bien este Dios o substancia se expresa en sí mismo<sup>1</sup>, habrá que matizar que sus resultados expresivos no expresarán nunca completamente su propia sustancia, por lo cual, y dado que el resultado expresivo y lo que se expresa no podrán ser distintos desde el punto de vista de contenido, sólo lo podrán ser formalmente<sup>2</sup>. Efectivamente, la divinidad que tutela los principios presentados en el libro de Spinoza no produce

---

<sup>1</sup> «Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa» (Spinoza: *Ética*, I, Def.3).

<sup>2</sup> Castilla, A.: "Deleuze, lector de Spinoza" en *Convivium*, 24, 2011, p. 168.

exclusivamente por necesidad, dado que en sí no carece de nada, aunque tampoco lo hace libremente al estilo de ese dios subjetivo y moderno que aún podía tomar sus propias decisiones. Así, su producción, en caso de que la entendamos como necesaria, parece que no tendrá que ver nunca con la carencia de algo, sino más bien con una potencia expresiva infinita que tenderá al máximo grado de su realización. Una capacidad que apremiará, a resultas, a distinguir a Spinoza entre substancia y atributos por un lado, y modos por otro, pues sólo esta escisión permitirá salvaguardar la unidad de la substancia, en tanto que su esencia se podrá expresar en sí misma y potencialmente en un número infinito de maneras concretas<sup>3</sup>.

Sin embargo, es cierto que si Spinoza confía en poder ofrecer en su *Ética* un desarrollo sistemático y correcto del problema expresivo resumido hasta aquí, es porque cree que el entendimiento humano también participa, en tanto a poseedor de una serie concreta de atributos, de esta estructura formal o lógica mediante la que, según su visión, se desarrolla su dios-naturaleza<sup>4</sup>. En cuanto a la concepción del conocimiento que por ello nos propondrá, es cierto que, partiendo del intento por reconstruir ese mundo tras el cual se concebirá esa divinidad originaria, entrañará ya un tipo de búsqueda que actuará en el sentido inverso al generalmente desarrollado por la epistemología moderna. Pues, considerado el conocimiento como una producción propia de esa misma unidad originaria, siempre se habrá de recorrer, para conquistarla, el camino contrario al que proponga el descubrimiento de cualquier trascendente impuesto a priori sobre el tejido de la realidad. Aunque también es cierto, del mismo modo, que al conceder Spinoza al entendimiento del hombre la capacidad de percibir unos atributos concretos —que son los constituyentes esenciales de la substancia—, también supeditará a este conocimiento a un principio potencial que le permitirá, a través de una serie de conquistas cognoscitivas llegar a una adecuación con el mundo. Así, en definitiva, si el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, será porque

---

<sup>3</sup> Castilla, A.: "Deleuze, lector de Spinoza" cit., p. 168.

<sup>4</sup> Recordemos que la totalidad para Spinoza está formada por una única substancia que se expresa en una infinidad de atributos de los cuales el hombre conoce únicamente dos; el pensamiento y la extensión. El atributo, de esta manera, será eso que el entendimiento percibirá como constituyente de la esencia de la substancia. Mientras que los modos serán la manifestación en tanto a determinaciones de esos mismos atributos. En el caso del hombre pues, cuerpo y espíritu.

no existirá separación estricta para Spinoza entre una cosa y la idea perfecta y adecuada a ella. La cosa —para el autor de la geométrica *Ética*— no se concebirá sin su idea perfecta y adecuada, mientras que la idea perfecta y adecuada será la cosa misma en tanto que conocida perfectamente. Un optimismo de tipo racionalista que, llanamente, le permitirá al final del proceso identificar realidad y conocimiento, ser y pensar, y que se trasladará a las pretensiones sistemático-constructivas que encontramos en la *Ética*.

Pero pensamos que justamente esta afirmación constructiva será denunciada por la misma estructura exhibida en *Filosofía de la expresión*. Y es que el libro que en buena parte incentivó la elaboración de nuestra tesis, creemos que insistirá, como se ha sugerido, en la escisión formal de la totalidad que nos propone Spinoza, aunque añadiendo a esa potencialidad productora infinita el falseamiento que a la vez implicará. Así, sobre el esqueleto asentado en una estructura impecable, hecha de principios, leyes y corolarios, la obra de Colli también proyectará, al mismo tiempo, un recubrimiento que rozará la agramaticalidad según su propio traductor<sup>5</sup>, pero que, creemos, sólo será el síntoma manifestado expresivamente de una pretensión de destrucción de cualquier tipo de *adaequatio* sistemática entre lo que se expresa y lo expresado.

Para nuestro autor, en efecto, toda metafísica que pretenda un contacto con esa substancia divina —al que aludirá con el nombre de inmediatez o contacto— se las tendrá que ver con el vacío no dominable que se abrirá entra esta última y toda posible representación de la misma. Un intersticio metafísico que, defendíamos en la primera parte de nuestro trabajo, sería descubierto por Colli en la relación de tipo filológico que mantenían las potencias de lo dionisíaco y lo apolíneo sobre el escenario de la Tragedia. Recordemos, en cuanto que el segundo polo, desde este punto de vista de la traducción estética, aparecía como el impulsor de un mundo de imágenes sustentado sobre el sentir del primero. Sin embargo, esa traducción, ese baile al sentir de una música de fondo era el que entrañaba, al pensar de Nietzsche, y más allá del ámbito estético que sustentaba el *Nacimiento de la tragedia*, una falsificación de esa substancia original. Un salto expresivo que en sus escritos

---

<sup>5</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.4.10. "La inmediatez solo se puede señalar negativamente"; Morey, M.: "Nota del traductor" en Colli, G.: *FE*, pp. 16-17.

filológicos se manifestaría a través de una transposición de tipo conceptual y aunada en la misma imposibilidad de expresar completamente "eso que se expresa". Y que, en consecuencia, convertía toda reducción teórica, todo concepto, en una ilusión peligrosa en su tendencia a olvidar su simple calidad figurada o alusiva, e identificarse con la misma esencia de las cosas<sup>6</sup>.

Hay, pues, una distancia, un vacío de tipo expresivo que Colli trasladará del ámbito estético propuesto por Nietzsche al ámbito del conocimiento hallado en las fuentes de la sabiduría griega. El logos auténtico arcaico habría nacido, a resultas, como un intento de acercamiento a ese sustrato místico, irrepresentable, mas bajo la ineludible consideración de que toda expresión del mismo tenía que consistir en llenar ese *chorismos* ontológico ya tenido en consideración por Anaximandro en su separación establecida entre el *ἄπειρον* y la realidad fenoménica. Una tarea que, posteriormente, sosteníamos que ejercería la figura expresiva del conocedor Parménides, distinguiendo entre el *τὸ ὅν*, "lo que es" y su expresión predicativa: *τὸ εἶναι*, "el Ser".

Es precisamente a través de ese salto expresivo que Colli edificará su genealogía de la razón; un salto que, de todos modos y según su original concepción, únicamente podrá ser testificado, finalmente, por una facultad arcaica que por otro lado sustentará en gran parte su propia teoría de la expresión; nos referimos a la memoria.

Y es que ciertamente si, volviendo a la referencia spinoziana que hemos utilizado para abrir nuestra conclusión, podíamos insinuar que Colli, en cierto modo, se podía tildar de racionalista debido a la aplicación en *Filosofía de la expresión* de un método lógico-deductivo, no es menos cierto que también podríamos catalogarlo de empírista cuando toma de este movimiento la concepción de un sujeto encarnado a través de unas percepciones que constituirán su propia substancia. Siguiendo a Hume, por ejemplo, sabemos que el sujeto no será concebible más que como una reiteración de una serie de impresiones posibilitadas por la facultad de la memoria, las cuales, finalmente y ante la repetición que comportan las mismas, podrán establecer relaciones entre ellas llegando a hacer creer que es un supuesto "sujeto"

---

<sup>6</sup> Cfr. en esta tesis, punto 1.1.3. "El filólogo concebido como artista: una teoría de la ilusión".

el que las inventa y al mismo tiempo las descubre<sup>7</sup>. Para nuestro autor el proceso es similar; tampoco para él los constructos que posibilitan la representación residen en ningún sujeto pre-constituido aunque, por consiguiente, tampoco a este último pertenecerá exclusivamente la facultad de la memoria. *Mnemosine*, la diosa arcaica que ampara el discurso de los poetas órficos, no será por ello una facultad meramente psicológica para Colli, sino un *factum* metafísico que hallará su papel como testimonio de ese espacio vacío que se dará entre la expresión y lo expresado. Es decir: adquiriendo el sentido de una facultad "reevocativa" incrustada en la propia necesidad de la representación y que, con su sola presencia, atestiguará el carácter derivado y siempre subsidiario de cualquier experiencia. Pero que, del mismo modo, permitirá desvelar un sustrato que siempre permanecerá oculto.

La memoria será, a ojos de Colli, esa facultad que permitirá, al mismo tiempo, la propia realidad de la representación y la conservación cognoscitiva de una alteridad expresada como signo. Una capacidad de reminiscencia, si utilizamos lenguaje platónico, que abrirá la posibilidad de concebir la razón como un discurso de búsqueda de ese límite que presentará la inmediatez, pero que también supondrá la degradación inherente respecto a lo que manifiesta o traduce<sup>8</sup>.

El conocer original para Colli, a sabiendas, siempre nos remitirá a un momento fundacional, místico, pre-lingüístico, enigmático en que ese algo que se representa todavía no era representación. En consecuencia, será más afinado desde su posición denunciar y finalmente obviar la *Vorstellung* moderna (en cuanto fiel reflejo de esa supuesta verdad fundamentada en la adecuación entre sujeto-objeto), para desenterrar la inadecuación que presentará la *aletheia* griega. Una verdad tenida en consideración desde tiempos arcaicos, y siempre según su visión, como un término alusivo ideado con la finalidad de des-ocultar lo real. Así, en ese punto de contacto imposible entre las entidades que modernamente posibilitan el conocimiento (un objeto para un sujeto) Colli fijará la posición de ese extra-representativo en *Filosofía de la expresión*. Un hueco sustentado sobre un límite de

---

<sup>7</sup> Castilla, A.: "Deleuze, lector de Spinoza" cit, p. 166.

<sup>8</sup> «Si el pasado tiene una menor realidad que el presente, cuanto menos para quien está inmerso en el presente, entonces también el conocer es menos real que el vivir inmediato (si es posible vivir fuera de la representación), porque cada conocer está hecho de recuerdos, objetos, palabras, cuyo origen para nosotros es el pasado» (Colli, G.: *FE*, p. 34)

convergencia entre dualidades, donde se ubicará el infinito y que, por tanto, en su intento de expresión, siempre conllevará un falseamiento mínimo, aunque decisivo, que cruzará todo el proceso expresivo descrito por Colli.

En este aspecto la filosofía del italiano creemos que también será deudora en un grado importante de la de Schopenhauer, en tanto que la razón presentada por este último partirá de ese momento de "animalidad" o instinto vital soportado por la misma voluntad de vivir. Una voluntad que, por consiguiente, se hallará en el bulbo de la vida entendida como expresión, y que comportará una alegría de expansión cercana a la propuesta por Spinoza, pero que, sin embargo, terminará siendo negada por Schopenhauer bajo sus connotaciones de deseo y egoísmo insaciables. Para Colli, a la contra y siempre cercano a Nietzsche en este aspecto, esa voluntad tendrá que ser afirmada, aunque no a partir de un impulso vital e instintivo, apartado del conocimiento representativo que nos aporta Apolo, sino precisamente a través del impulso cognoscitivo que este último nos brindará en los efectos diferidos implicados de la acción de su arco<sup>9</sup>. Así, el conocimiento, entendido como expresión por Colli, «nacerá en un impulso de crecimiento cuantitativo, como consuelo, compensación de la imposibilidad de colmar cualitativamente lo que le separa de la vida inmediata»<sup>10</sup>

Vivir, en efecto, también supondrá, para el autor tratado en esta investigación, una conquista a través de un impulso cognoscitivo. Una vida que, a resultas, se configurará sobre un compuesto de sensaciones primarias, pero también de ideas y palabras atadas a un presente mediante un recuerdo que hallará su origen en el pasado. La memoria constituirá de este modo la sustancia de la representación, porque precisamente sus recuerdos harán referencia siempre a algo distinto a ellos mismos; a ese presente al que solo se podrá aludir mediante un nombre: *inmediatez*.

---

<sup>9</sup> La acción cruel del arco de Apolo, que en su herir produce la enfermedad y la muerte lenta, será también trasladada por Colli a su concepción de la sabiduría. De esta manera, como hemos visto, está nacerá de la interpretación de la palabra oscura lanzada por el dios en su santuario de Delfos. «El dios se sirve de la palabra, es decir, de un elemento que no pertenece propiamente a la sabiduría; la palabra le sirve de intermediario — lo mismo que la flecha, que también es intermediario del dios- para despertar en el hombre la sabiduría...» (Colli, G.: *SG*, I, p. 29; Cfr. en esta tesis, punto 3.1.2. "Dionisos y Apolo reformulados").

<sup>10</sup> Aragay, N.: *Origen y decadencia del logos (Colli y la afirmación del pensamiento trágico)*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 270.

Pero lo más interesante, como decíamos, es que lejos de impedir que fructifique el conocimiento, cada uno de estos falseamientos producidos por la insuficiencia de un decir sometido al vacío abierto por el tiempo —entre inmediatez y mediado, entre el instante y su devenir—, es el que producirá, precisamente, que la expresión obtenga un beneficio. Una ganancia en representatividad que permitirá romper la frontera que a veces se ha querido establecer entre conocer y vivir. Ciertamente, toda abstracción posibilitada por la razón, como hemos justificado en esta tesis, no dejará de suponer en el fondo para nuestro autor un acercamiento a la inmediatez de la que surge.

Bajo este supuesto, pensamos que podrá ejercer la filosofía de la expresión de Colli una crítica al principio de individuación que, en parte, sigue rigiendo las filosofías vitalistas de Nietzsche y Schopenhauer. Porque éstas, si bien afirmarán que la realidad es una ilusión provocada por la misma representación, no dejarán de edificar esta última sobre una voluntad vital o de poder que, aunque fragmentada en pequeños trozos, seguirá remitiendo a una substancia<sup>11</sup>. Según Colli el conocimiento existe, y surge de la expresión de una inmediatez, pero "no pertenece" al hombre, ni tampoco al instinto del animal, aunque con éste ya lo manifieste. Nadie, ni nada es portador de ese conocimiento. Y sin portador del conocimiento, ¿cómo podrá existir un portador de la acción; una voluntad? ¿Quién actuaría?<sup>12</sup>

Queda claro, en consecuencia, que ni objeto ni sujeto pueden ser los elementos formales o substanciales que puedan fundamentar la representación para el italiano. Pues esta dualidad —y cualquier otra— sólo podrá ser afirmada a posteriori, mediante los mismos constructos que posibilitarán la representación y que permitirán incluso hacer a esas dos entidades sustentadoras de la *Vorstellung* intercambiables entre ellas, ya que siempre será «possibile ogni volta risolvere il soggetto in puri termini di oggetto»<sup>13</sup>. Esa razón conectada a la vida como expresión

---

<sup>11</sup> Defendíamos en nuestra tesis que entre las contribuciones de Nietzsche al respecto estaría la de fragmentar la voluntad de Schopenhauer en pequeños átomos de voluntad de poder, cada uno de los cuales, sin embargo, ocultaría ya un sujeto substancial. La voluntad de poder, ciertamente, presupone entonces «una serie de obstáculos o resistencias interiores a un sujeto, y esto en términos metafísicos significa "postular una pluralidad de sujetos sustanciales y de otras tantas voluntades, porque a un centro de voluntad —elemento primordial— solo se puede oponer otra voluntad» (Colli, G.: *DN*, p. 180).

<sup>12</sup> Colli, G.: *FE*, p. 43.

<sup>13</sup> «... [será] posible cada vez resolver el sujeto en puros términos de objeto» Colli, G.: *RE*, p. 586.

que nos ofrece Colli en *Filosofía de la expresión*, por tanto, únicamente podrá ser vista como una conexión fluctuante entre polaridades que sólo provisionalmente podrán constituirse como objeto y sujeto. El mundo fenoménico para Colli pasará a convertirse, con ello, en una concatenación de objetos tejido por una estructura cognoscitiva que, sin embargo, y allende de convertirse en una mera relación autorreferencial como en ciertas filosofías del lenguaje, siempre remitirá a un elemento final extra-representativo o inmediatz.

En este aspecto su concepción pensamos que estrechará lazos con los postulados presentados por Kant en su primera edición de la *Critica a la razón*, pues también Colli situará del lado de ese noumeno kantiano a su objeto "inmediato" o "lo expresado", y del lado del fenómeno el objeto mediado o la expresión. Asegurándose, de este modo, la premisa de que la expresión siempre remitirá a "una cosa" que precisamente la expresión no es y que, por otro lado, "esta cosa" nunca podrá ser cubierta totalmente mediante la representatividad.

Pero, precisamente, la conservación de este elemento final irrepresentable — diríamos que traducible pero no abarcable — es el que, creemos, permitirá incluir en la concepción de la expresión fijada por el italiano un matiz del todo novedoso. Es decir, la expresión nos será entendida únicamente en tanto que "efecto de expresar" (cuyo producto entonces serían los objetos representados o abstractos), sino también en cuanto a "acto de expresar" (en cuyo caso, el producto serán los nexos o categorías que establecerán el vínculo entre el contacto y la representación, o entre resultados expresivos). Así, tenida en cuenta la expresión en tanto que mecanismo que permitirá el simple hecho de decir, será posible reconocer en su acto, en primer lugar, un elemento que no parará de esforzarse en conservar la consistencia de la inmediatz de la vida de donde surge, y en segundo, un elemento de juego que permitirá renovar continuamente el camino recorrido en el paso de la inmediatz hasta cualquier afinación expresiva. A sabiendas, por un lado un elemento que será capaz de unir los objetos mediante el vínculo de la necesidad y, por otro, un elemento contingente, casual, arbitrario, artístico dispuesto a revocar continuamente el reflujo que hará posible cualquier universal estable. En este aspecto, el impulso expresivo para Colli será infinito y por ello, al reflejar en el tiempo la naturaleza

extra-representativa de lo inmediato en un retorno infinito de cosas iguales, podremos decir que también participará de la teoría del eterno retorno nietzscheano.

Sin duda estos dos elementos, juego y violencia, que permitirán la abstracción o el reflujo, al decir de Colli, serán decisivos para entender cómo se produce la inducción, aunque también los encontraremos reflejados en el proceso deductivo que nuestro autor sostendrá, será afianzado mediante los mecanismos utilizados por la dialéctica. Un arte que históricamente propiciará el desarrollo de la lógica clásica y que será recogida posteriormente por Aristóteles en su *Organon* y, sin embargo, cuya intención inicial no iría destinada a encontrar respuestas a las preguntas lanzadas por el interlocutor —como en tiempos de Platón—, sino más bien a persistir en el desafío impuesto por éstas. Ya nos hemos hecho eco de esto, la sabiduría oral que fundó el tan apreciado logos griego, a diferencia de la posterior filosofía desarrollada a partir de una simple reforma literaria, es presentada por el italiano como una exégesis de la acción hostil de Apolo<sup>14</sup>. En otras palabras, como un producto de la herida sangrante que esta arma producirá en el adversario y que nuestro autor trasladará a los fundamentos de una gnoseología que nunca consistirá, a resultas, en la comunicación directa de una serie de doctrinas, sino más bien en la interpretación de un fondo misterioso. Un *legein* que, por lo tanto, no nos propondrá inicialmente un conocimiento lúcido, sino un enredo tenebroso de palabras auspiciado, en primer lugar, por la palabra enigmática que el dios lanzará al hombre, y cuyo carácter destructivo será recogido, posteriormente, por la pregunta dialéctica lanzada por el interrogador al interrogado.<sup>15</sup> . Este carácter enigmático atribuido al logos sapiencial es el que permitirá laertura de un problema y, por consiguiente, el desarrollo de una investigación cuya respuesta final, a la contra, siempre podrá ser contradicha a través de las tramas elaboradas por el interrogador. Y es que el arte de la discusión

---

<sup>14</sup> Colli.G.: *NF*, p. 34.

<sup>15</sup> El desafío dialéctico, según Colli, transcurría, como veíamos, de la siguiente manera: «Comenzaba con una formulación interrogativa [por parte del interrogador], y de la respuesta que se daba [el interrogado] derivaba una tesis. Conduce la discusión quien ha planteado la pregunta primitiva en busca de personas interesadas en el enfrentamiento. Podría escogerse como argumento cualquier objeto, pero es importante destacar que se trataba en general de un objeto abstracto [...] Por tanto, el que guía la discusión pone una pregunta, a la vez que el interlocutor responde generalmente con un sí o un no. De este modo se acepta la tesis, que es sometida a crítica por el interrogador mediante una cadena de argumentos demostrativos de la falsedad de la tesis: cada elemento de esta demostración (cada pregunta) debe recibir el asentimiento del interlocutor, que de este modo participa en la demostración de la falsedad de su tesis...»(Colli, G.: *GYP*, p.196)

que puso los cimientos del logos nunca buscó llegar a unas conclusiones relacionadas con la verdad<sup>16</sup>. Y quizás por ello se entregó a la mezcla de juego y violencia ejercida por el interrogador, que, como "el dios que hiere de lejos" y sabiendo que va a vencer, «se entretiene, saborea de antemano su victoria, interponiendo las tramas errabundas de su argumentación»<sup>17</sup>.

A través de la dialéctica pues, hemos aprendido con Colli que el auténtico logos griego siempre fue palabra viva en su arrojarse contra las palabras de otros hombres. Una discusión inacabada que, no obstante, fomentaría, un camino de ida y de vuelta expresivo, o dicho de otra manera, un ir de las expresiones más concretas a los universales (reflujo-inducción), y un volver, mediante un camino deductivo (reflujo), de las premisas abstractas a las conclusiones concretas.

Es este camino de vuelta el que nos embarcará en *Filosofía de la expresión* en una teorización de los silogismos, los cuales deberán completar el proceso expresivo para Colli y posibilitar la interrogación de los tres principios lógicos que se hallan en la deducción clásica, o sea, el principio modal, el de contradicción y el de tercio excluso<sup>18</sup>. Unos principios que, detalladamente, hemos visto como en su convivencia permitían aún en la Grecia arcaica que la contingencia y la necesidad fueran de la mano en las discusiones dialécticas, pero de cuya incompatibilidad —de estos principios— ya nos alertó Parménides e hizo explícita Zenón a través de sus paradojas. Una incompatibilidad que Colli sintetizará a partir del principio de contradicción triangular<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> «El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir, que afirma con su respuesta que ésa es la verdadera, elige. Esta respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De este modo consigue la victoria, porque, al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de esta, es decir, refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial» (Colli, G.: *NF*, p. 65). «Las consecuencias de ese mecanismo son devastadoras. Cualquier juicio, en cuya verdad crea el hombre, puede refutarse. No sólo eso, sino que, además toda la dialéctica considera indiscutible el principio de tercio excluso, o sea, que considera que, si una proposición se demuestra como verdadera, eso significará que la proposición que la contradice es falsa, y viceversa; así que, en el caso en que primero se demuestre como verdadera la proposición que la contradice, resultará que ambas proposiciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo, lo que es imposible. Tal imposibilidad significa que ni una ni otra proposición indican algo real, ni, siquiera, un objeto pensable» (*Ibidem*, pp. 74-75).

<sup>17</sup> Colli, G.: *NF*, p. 69.

<sup>18</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.4.9. "El problema de la cualidad ante la alternativa modal".

<sup>19</sup> *Ídem*.

El dilema que denunciará Colli con éste es que, en el fondo, ninguno de esos principios que juntos formaban parte de una lógica que contemporáneamente podríamos calificar de modal —y que según nuestro autor ya era practicada en la Grecia arcaica— podía ser eliminado. Y eso a pesar de las contradicciones de tipo cualitativo en las que el objeto de investigación dialéctica, debido a la aceptación conjunta de esos principios, podía llegar a incurrir<sup>20</sup>. Pero este peligro, precisamente, es el que no será aceptado por Aristóteles, que decidiría, a resultas, ocultar uno de ellos. Una ocultación producida, claro está, con el fin de prolongar el propio desarrollo expresivo, pero que supondría a partir de entonces dejar de lado el principio modal<sup>21</sup> y, con él, los objetos contingentes ligados a ese elemento de juego también coexistente, junto a la violencia, dentro de la expresión entendida como acto de expresar.

Sin duda, para Colli, la comunicación del conocimiento y la escritura ligada a ésta contribuirán históricamente a este ocultamiento. ¿Qué podrán ser los postulados de la ciencia dentro de este contexto sino el mejor recurso para tapar la contingencia originalmente ligada a esa inmediatez expresada por el objeto dialéctico?<sup>22</sup> La ciencia parte, como se ha analizado ampliamente en la segunda parte de nuestros trabajo, de la aceptación de una serie de postulados que surgen como simples concesiones necesarias a las aporías presentadas por los *logoi* zenonianos. Premisas tomadas como válidas, en consecuencia, con la intención de salvaguardar algún tipo de conocimiento necesario. Pero, justamente, esta concesión en pro de permitir la comunicación de un conocimiento que finalmente tendrá que ser aceptado por todos es la misma que Colli atribuirá al sentido instaurado por la palabra filosófica escrita. Es decir, que si la palabra, según la teoría expresiva defendida por nuestro autor, no dejaba de ser en su sentido evocativo una expresión

---

<sup>20</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.4.9. "El problema de la cualidad ante la alternativa modal".

<sup>21</sup> «Todo parte del principio, cuya primera expresión —a través de la primera deducción— clarifica la alternativa y se formula como principio modal: o necesario o contingente [...] Un primer corolario del principio modal reza: es imposible unir necesario y contingente. Formalmente va afirmándose ("imposible" evidentemente) el peso de lo necesario, reforzado por este otro vínculo deductivo. Lo contingente se oculta sin embargo en el "unir", dado que lo contingente es aquello que puede ser "y" no ser. Un segundo corolario es la definición negativa de las categorías modales: "lo necesario es lo no contingente"; "lo contingente es lo no necesario". Donde el "es" se usa en sentido definitorio» (Colli, G. *FE*, pp. 129-130)

<sup>22</sup> Cfr. en esta tesis, punto 3.4.10. "Aristóteles como dogmático".

impropia de la inmediatez, más impropia será la palabra escrita que precisamente sacará al universal de la interioridad de la cual había nacido, para erigir su identidad bajo el testimonio de una comunidad de conocimiento.

La palabra fijada sobre el papel, frente a la oral, supondrá un paso de decadencia en la historia del logos. Para empezar, porque cerrará, bajo la imposición de su definición<sup>23</sup>, ese vacío a llenar de posibilidades entre lo expresado y la expresión, y seguidamente porque, efectivamente, la palabra escrita no podrá expresarse ulteriormente, sino únicamente interpretándose. Así si originariamente el logos había surgido para conservar la vida en primer lugar, y posteriormente para interrogarla en un proceso sin pausa. Ahora la razón, hecha de palabras, será solo algo exterior a lo cual se le habrá escapado el interior que buscaba<sup>24</sup>.

De esta manera Colli nos cuenta que la escritura surgirá históricamente de la necesidad de hallar un recurso mnemotécnico que ate de manera estable el orden de las palabras durante las discusiones dialécticas orales, con el fin de comunicar ese tejido o ovillo inextricable de la discusión de manera plástica a un público indiferenciado. Una escritura pues, íntimamente ligada a la retórica que buscará la estilización de esas discusiones orales arcaicas, pero que en la cultura ateniense del siglo V a. C acabará por olvidar esa raíz oral de la que provenía. A raíz de esta reforma, quizás hará falta entonces que también nosotros, en estas conclusiones, recurramos a un fragmento ya citado en el texto principal de nuestra tesis, para ejemplificar el entorpecimiento que la reforma expresiva supuso para la memoria:

«En lo escrito la interioridad se pierde. La memoria se obstruye, se entorpece y a la vez permanece retrasada, extrañada, desligada de su punto de partida. Con la mutación de los tiempos y de los lugares los signos de la escritura ya no tienen capacidad de evocar todo aquello con lo que han sido cargados y que por naturaleza podrían retener, mientras que todo cuanto por necesidad abandonan es aquello que

---

<sup>23</sup> Con ella se identifica el objeto definido (*definiendum*) con una multiplicidad de elementos abstractos (*definiens*) el conjunto de los cuales no es ni una substancia ni una expresión naciente, sino un objeto integrado o un universal. Cfr, en Colli, G.: *FE*, pp.149-154.

<sup>24</sup> Colli, G.: *RE*, p. 276.

más importa, el lenguaje viviendo al ritmo de la respiración, enraizado en cosas animadas, junto a su reflejo en el rostro de los interlocutores.»<sup>25</sup>

Hay algo siniestro en la escritura como recurso expresivo, nos dice Colli, porque efectivamente por muy lentamente que leamos un texto, como nos invitaba a hacer Nietzsche en el prólogo de Aurora, el que lee siempre se siente impulsado a abreviar pasos. La escritura, esta es la cuestión, nació simplemente como un recurso comunicativo diseñado para trasladar a un público callado, sin capacidad de respuesta, la oportunidad de escuchar ese enredo de palabras dialéctico antes confiado a la facultad memorística de los protagonistas dialécticos — Platón con sus diálogos nos ofrece el mejor testimonio—. Pero lo importante en este enredo, como decíamos, es que se confunde en este caso el medio con el fin y este paso implica un gesto de poder. La palabra, claro está, ante el interlocutor silencioso que no modula su sentido, sólo puede tomar forma como tratado doctrinario. Un peligro que se magnifica si la palabra, entendida de este modo, se erige en cultura, es decir, en la educación de todo un pueblo. Pensamos que Colli nos advierte de todo ello mediante las posibilidades expresivas que nos abren las figuras expresivas analizadas durante esta tesis, con el fin de conservar aún esa interioridad de lo que todo debería surgir.

---

<sup>25</sup> Colli, G.: *FE*, pp. 234-235



# BIBLIOGRAFÍA

## OBRAS DE GIORGIO COLLI

*Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca.* Milano: Tipografía del Corriere de la Sera, 1948.

*Filosofía dell'espressione.* Milano: Adelphi, 1969 (6<sup>a</sup> ed., 2015). Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela, 1996.

Colli, G.: *Dopo Nietzsche.* Milano: Adelphi, 1974 (6<sup>a</sup> ed., 2015). Traducción a cargo de Carmen Artal en *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978 y ss.

*La nascita della filosofia.* Milano: Adelphi, 1975 (26 ed., 2014). Traducción a cargo de Carlos Manzano en *El Nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977 y ss.

*La sapienza greca, 3 vol.* Milano: Adelphi, 1995 y ss. Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega I-III*. Madrid; Trotta, 1995 y ss.

*Scritti su Nietzsche.* Milano: Adelphi, 1980 (5<sup>a</sup> ed., 2015). Traducción a cargo de Romeo Medina en *Introducción a Nietzsche*. México: Folios Ediciones, 1983.

*La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cargo de Enrico Colli. Milano: Adelphi, 1982

*La natura ama nascondersi. Physis kryptesthai philei* (2<sup>a</sup> ed.). Milano: Adelphi, 1988. Traducción a cargo de Miguel Morey en *La naturaleza ama esconderte*. Madrid: Siruela, 2008.

*Per una enciclopedia di autori classici.* Milano: Adelphi, 1995. Traducción a cargo de Pilar Giralt Gorina en Colli, G.: *Enciclopedia de los maestros*. Barcelona: Seix Barral, 2000.

*Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965.* Milano: Adelphi, 1998. Traducción a cargo de Miguel en Zenón de Elea. México: Sexto Piso, 2006.

*Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967.* Milano: Adelphi, 1998. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Gorgias y Parménides*. Madrid: Siruela, 2010.

*Platone politico.* Milano: Adelphi, 2007. Traducción a cargo de Jordi Raventós Barlan en *Platón político*. Madrid: Siruela, 2008.

*Filosofi sovrumani.* Milano: Adelphi, 2009. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011.

## **TRADUCCIONES DE GIORGIO COLLI**

Hildebrandt, K.: *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*. Torino: Einaudi, 1947 (ed. or. *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin: G. Bondy, 1933).

Löwith, K.: *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Einaudi, 1949 (ed. or. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich: Europa Verlag, 1941).

Cassirer, E.: *Storia della filosofia moderna*, vol. 2. Torino: Einaudi, 1953 (ed. or. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2. Berlín: B. Cassirer, 1906-1907).

Aristotele.: *Organon*. Turin: Einaudi, 1955; Milan: Adelphi, 2003.

Kant, I.: *Critica della ragione pura*. Torino: Einaudi, 1957; Milano: Adelphi, 1977 (ed. or. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: J.F. Hartnock, 1781 y 1787).

Platone.: *Simposio*. Torino: Boringhieri, 1969; Milano: Adelphi, 1976.

Schopenhauer, A.: *Parerga e paralipomena*, vol. 1. Torino: Boringhieri, 1963; Milano: Adelphi, 1981 (ed. or. *Parerga und Paralipomena*. Berlín: A.W. Hann, 1851).

Nietzsche, F.: *Richard Wagner a Bayreuth e frammenti postumi 1875-76*, vol. 4, tomo 1 delle *Opere*. Milano: Adelphi, 1967 (ed. or. *Richard Wagner in Bayreuth. Chemnitz: Schmeitzner, 1876 y Nachgelassene Fragmente, in Werke. Kritische Ausgabe*. Berlín: Walter de Gruyter, 1967 y ss.).

- Nietzsche, F.: *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*, vol. 6, tomo 4 delle *Opere*. Milano: Adelphi, 1970 (ed. or. *Dionysos-Dithyramben*, Leipzig, 1888).
- Nietzsche, F.: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti dal 1870 al 1873*, vol. 3, tomo 2 delle *Opere*. Milano: Adelphi, 1973 (ed. or. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in Werke. Kritische Ausgabe*. Berlín: W. de Gruyter, 1967 y ss.

### **ARTÍCULOS, ACTAS DE CONFERENCIAS Y CAPÍTULOS DE LIBRO PUBLICADOS POR GIORGIO COLLI**

"Lo sviluppo del pensiero politico di Platone" en *Nuova Rivista Storica*, fasc. III y IV, 1939, pp. 169-192 y pp. 449-476.

"Pace difficile" en *La Nuova Stampa*, Turín, 6 de octubre de 1945, p.1.

"Pietre di Toscana" en *La Nuova Europa. Settimanale di politica e letteratura*, III, 6, 10 de febrero de 1946.

"Mormorazione intorno alla fama en Nuova Antologia", f. 1778, a. 84, febrero de 1949.

"K. A. Götz, «Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht»" [recensione] en *Rivista di filosofia*, 1949, pp. 227-231.

"Leggere i filosofi" en *Bollettino editoriale Einaudi*. Torino: Boringhieri, 1955.

"État de textes de Nietzsche". Acta de conferencia: Nietzsche, Cahiers de Royaumont [VIIº colloque, 4-8 Juillet 1964] en *Collection "Critique"*. Paris: Les Éditions Minuit, pp. 127-144.

"Nietzsche, Oeuvres" en *Le Monde*, Paris, 12 de julio de 1969.

"Nietzsche" en *The Times Literary Supplement*, Londres, 17 de julio de 1969.

"Stato dei testi di Nietzsche" en *Il Verri*, 39-40, Milan, 1972, pp. 58-68.

"Nietzsche e il passato" en *Riscoprire Nietzsche*. Palermo: Edizioni dell'Associazione internazionale di studi e ricerche su Nietzsche, 1980.

## **ESCRITOS INÉDITOS DE GIORGIO COLLI**

*Abbozzo di un sistema filosofico.* Manuscrito, diciembre 1936-enero 1937.

*L'idea di giustitia per i pitagorici.* Manuscrito, 1937.

*Anima e immortalità in Empedocle.* Documento mecanografiado, fecha probable, 1939.

Manuscrito de apuntes críticos sobre Empédocles y Parménides, 1940.

*La teoria delle idee nel "Parmenide" platónico.* Documento mecanografiado, 1940.

*Einleitung a Ellenismo e oltre.* Documento mecanografiado de apuntes destinados a *Elenismo e oltre* y escritos sobre filología titulado *Einleitung*. Traducidos al español en *Res Publica* 7, 2001, Murcia, pp. 181-235.

*Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca.* Manuscritos y manuscritos preparatorios para *La natura ama nascondersi*, 1941-45.

*Diario.* Manuscrito, 1944-45

"La democrazia di Julien Benda" Recensión del libro de Benda, J.. *La democrazia alla prova.* Torino: Einaudi, 1945. Probablemente inédito.

"Vittorini". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en noviembre de 1945.

"Dove saremo tra un anno?". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1946.

"La guerra non si farà". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1948.

"Musica e pittura". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1948.

"L'avvenire della Francia". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1948.

"Lucca come scenario". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1948.

"Cultura parola ambigua". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1948.

"Sicilia senza tempo". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en vernoado de 1949.

"Donna triste". Artículo de periódico probablemente inédito, fechado en 1949.

Manuscritos y mecanografiados relativos al *Organon* de Aristóteles, 1952-1955.

Manuscritos y mecanografiados relativos a la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Manuscritos respecto al programa de contenidos de la colección *Enciclopedia di autori classici*, 1957-65.

Manuscritos y mecanografiados relativos a los contenidos de la edición crítica de la obra completa de Nietzsche y la correspondencia con Mazzino Montinari, 1962-78.

Manuscritos y mecanografiados relativos a los contenidos de *Filosofia dell'espressione*.

Manuscritos y mecanografiados relativos a los contenidos de *Dopo Nietzsche*.

Manuscritos y mecanografiados relativos a la conferencia radiofónica *Nascita della filosofia*.

Manuscritos, apuntes, audios y mecanuscritos relativos a los cursos universitarios de los años setenta:

"Il misticismo filosofico greco", 1970-71 y 1971-72.

"Le origini della filosofia greca", 1973-74

"La religione di Dioniso e l'Orfismo", 1974-75.

"La comunicazione della cognoscenza", 1976-77.

Manuscritos relativos al contenido de la Enciclopedia dell'antichità classica, 1969-78.

Manuscritos relativos al contenido de *La Sapienza greca* y el problema de Fermat, 1977-79.

## **BIBLIOGRAFÍA Y WEBGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE GIORGIO COLLI**

### **LIBROS**

Anzalone, L y Minichiello, G.: *Lo specchio di Dioniso*. Bari: Dedalo, 1984.

Aragay Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Auteri, G.: *Giorgio Colli e l'enigma greco*. Catania: C.U.E.C, 2000.

Braccini, S.: *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*. Firenze: Il ponte editore, 2015.

Campioni, G.: *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*. Pisa: ETS, 1992.

Colli, C.: *Nietzsche filologo tra inattualità e vita: il confronto con i Greci*. Pisa: ETS, 2009.

Colli, M., Colli, M., Manfriani, F., Valenciano, C., et al.: *Il giovane Colli*. Lugano: Agorà & Co., 2014.

Ferracuti, G.: *La sapienza folgorante*. Milano: Settimo Sigillo, 1994.

Giametta, S.: *Nietzsche e i suoi interpreti: oltre il nichilismo*. Venezia: Marsilio, 1995.

-*Colli e Montinari*. Napoli: Istituto italiano per gli studi filosofici, 2007.

Lanata, G.: *Esercizi di memoria*. Bari: Editore Levante, 1989.

Menichetti, G., Fersen, A., Lanata, G., et al.: *Giorgio Colli, encontro de studio*. Milano: Franco Angeli, 1983.

Montevvecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

-*Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*. Morolo: IF Press, 2011.

Montinari, M.: *Su Nietzsche*. Roma: Editori Riutini, 1981.

Negroni, B.: *Odissea della regione*. Chieti: Sofarelli, 1984.

Pistoia, A.: *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*. Genova: Erga edizioni, 1999.

Raciti, G., Auteri, G y Mangarano, P.: *Saggi su Colli, Spinoza, Derrida*. Catania: C.U.E.C.M, 1999.

Rossi, M.: *Colli come educatore*. Castelfranco Veneto: Tipogr. Cartostampa, 1994.

Sini, C.: *Metodo e filosofia*. Milano: Unicopli, 1986.

Tagliapietra, A.: *La metafora dello specchio*. Milano: Feltrinelli, 1991.

## CAPÍTULOS DE LIBRO

Banfi, A.: "Nietzsche, Colli, Foa: l'azzardo di un'edizione critica e di una nuova casa editrice" en *Giulio Einaudi nell'editoria di Cultura nel Novecento italiano* (pp. 273-285). Firenze: Olschki, 2015.

Barbera, S.: "Il Nietzsche di Colli: 1940" en *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni* (pp. 49-62). Pisa: ETS, 2006.

Carchia, G., Kein, R.: "Zum denken Giorgio Collis" en *Die Geburt der Philosophie* (pp. 109-128). Frankfurt: Europäische Verlag, 1981.

Castilla, A.: "Giorgio Colli: por una lectura crítica de Nietzsche" en *Nietzsche o el espíritu de la ligereza* (pp. 121-137). Madrid: Plaza y Valdés.

Cimino, L.: "Colli, Giorgio" en *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1988.

De Pauli, M.: "Giorgio Colli e i greci: annotazioni su alcune traduzioni" en *Episteme. Un laboratorio dei saperi e delle pratiche educative nella scuola superiore* (pp.85-105). Milano-Udine: Mimesis, 2011.

Kasprzysiak, S.: "Bedzieszpoznawal" en *Narodzinyfilozofii* (pp. 9-20). Kraków: Oficyna Literacka, 1992.

Meattini, V.: "Le fibre dell' inmediato. Dioniso in Giorgio Colli" en *Studi e ricerche* (pp. 353- 367). Bari: Cacucci, 2010.

-"La madre di tutti gli individui. La via dell'arte di Giorgio Colli" en *Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione* 1995-2005 (pp. 43-61). Bari: Laterza, 2007.

Montinari, M.: "Postface a «Philosophie de l'expression» en *Philosophie de l'expression*. Paris-Tel Aviv: L'éclat, 1988.

-"Erinnerung an Giorgio Colli [Nachwort] en *Distanz und Pathos* (pp. 165-173) Frankfurt: EuropäischeVerlagsanstalt, 1982.

Musso-Colli, A.M.: "Ricordo di Giorgio Colli" en *Saggi su Nietzsche* (pp. 11-14) Brescia: Morcelliana, 1980.

Tonni, A.: "Giorgio Colli. Dominio dell'apparenza" en *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni* (pp. 381-393). Pisa: ETS, 2006.

## ARTÍCULOS EN REVISTAS ESPECIALIZADAS

Alessio, M.: "Giorgio Colli: oltre la politica" en *Tellus*, 22, 2000. pp. 147-154.

Anzalone, L.: "Giorgio Colli e la nascita della filosofia" en *Ricontri*, I, 1980, pp. 85-107.

Banfi, A.: "Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)" en *Kleos, estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'Antico*. Bari: Levanti editori, 2004, pp. 221-271.

-"Il bisogno di dire. Colli interprete di Nietzsche" en *Riscontri*, 2-3, a.3, 1981.

Barbera, S.: "El Nietzsche apolítico de Colli-Montinari" en *Res publica*, 7, 2001, pp. 11-36.

-"Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli" en *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, pp. 83-102.

Barnes, J.: "La sapieza greca (recensión)" en *ClassicalReview*, 29, 1979, pp. 242-243.

Bernardi-Guardi, M.: "Giorgio Colli un sapiente nel nostro tempo" en *Intervento*, 70-71, 1985, pp. 103-106.

Blondel, E.: "Dopo Nietzsche (recensión)" en *Revue Philosophique de la France e de l'Étranger*, 114, 1989, pp. 237-238.

Busellato, S.: "Un altro Nietzsche. La lezione di Giorgio Colli" en *Analele Universității din Craiova*, vol XXXI, 1-2, 2009, pp. 99-118.

Cambiano, G.: "La sapienza greca di Giorgio Colli" en *Rivista di filosofia*, 16, 1980, pp. 157-162.

Campioni, G.: "La passione rabbiosa per la verità. Lettere a Giorgio Colli" en *Belfagor*, 42, 1987, pp. 313-34.

Capizzi, A y Rosati, P.: "Eraclito e la sua leggenda" en *Rivista di studi crociani*, 17, 1980, pp. 92-94.

Ciani, M.G.: "Giorgio Colli" en *Belfagor*, 42, 1987, pp. 291-312.

Cimmino, L.: "Giorgio Colli e la crisi della ragione" en *La Nottola*, 3-4, 1983, pp. 63-80; 1984, I 2-3.

Cleri, M.: "Giorgio Colli e il concetto di apparenza" en *Filosofia oggi*, 67, 1994, pp. 349-55.

Crespo, A.: "Después de Nietzsche" en *Anales del Seminario de Metafísica*, 14, 1979, pp. 76-78.

De Launay, M.B.: "Dopo Nietzsche (recensión)" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1989, p. 283.

De Martino, F.: "Il sapiente Eraclito di Giorgio Colli" en *Giornale critico di filologia*, 33, 1981, pp. 145-51.

- "Symposium Heracliteum en *Belfagor*, 36, 1981, p. 375.

- "Unaedo dolcissimo" en *Belfagor*, 37, 1982, p. 445.

Düring, I.: "Organon (recensión a la edición del Organon de Giorgio Colli)" en *Gnomon*, 28, 1956, pp. 204-10.

Falchi, F.: "Lo specchio della sapienza. Giorgio Colli e l'eurasiatismo" en *Eurasia. Rivista di studi geopolitici*, 3, 2010, pp. 11-26.

Gaburri, F.: "Essere ed espressione nella filosofia di Giorgio Colli" en *Il Rinnovamento*, 199, 1992, pp. 33-36; y 200-201, 1992, pp. 18-22.

Gonzalez Urbano, E.: "Scritti su Nietzsche" (recensión) en *Anales del seminario de metafísica*, 19, 1984, pp. 261-62.

Giuseppe, R.D.: "Giorgio Colli e la nascita della filosofia" en *Rojstvo filozofije*. Ljubljana: KUD logos, 2010.

Graf, F.: "La sapienza greca (recensión)" en *Classical Review*, 29, 1979, pp. 239-42.

Homann, U.: "Die Anfänge der Philosophie im Spiegel der Gegenwart" en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 36, 1986, pp. 74-88.

Houben, T y Gietelink, A.: "Da waanzin is de bron van wijsheid" en *Krisis*, I, 1988, pp. 32-36.

La Rocca, C.: "La filosofia de l'espressione di Giorgio Colli" en *Giornali di Metafísica*, 30, 1, 2008, pp. 75-94.

Lanata, G.: "La mossa del cavallo. Premessa alla lettura di Giorgio Colli" en *Giornale ferrarese di retorica e filologia*, 3, 1991, pp. 133-41.

Manfriani, F.: "Giorgio Colli e «La sapienza greca»" en *Segni e comprensione*, 13, 1991, pp. 54-49.

Masini, F.: "Dopo Nietzsche (recensión)" en *Nietzsche-Studien*, 12, 1983, pp. 495-97.

- "Giorgio Colli. Le philosophe et l'éénigme" en *Archives de philosophie*, 57, 1, 1994, pp. 135-140.

Meattini, V.: "Giorgio Colli" en *Annali dell'Università di Pisa*, 1979, pp. 896-899.

Mihai, A.: "Giorgio Colli et la non-philosophie" en *Dogma. Revue électronique de philosophie et de sciences humaines*, 2010/01.

Minichiello, G.: "Giorgio Colli e il tempo della metafisica" en *Riscontri*, I, 1980, pp. 64-84.

-"Il bisogno di dire. Colli interprete di Nietzsche" en *Riscontri*, 2-3, 1981, pp. 175-84.

-"Per una enciclopedia di autori classici (recensión)" en *Riscontri*, 4, 1982, pp. 125-27.

Minio Paluello, L.: "Organon (recensión a la edición del Organon de Giorgio Colli)" en *Giornale critico della filosofia italiana*, 35, 1956, pp. 251-61.

Montevecchi, F.: "Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso" en *La società degli individui*, 14, 2002, pp. 35-44.

-"Colli eretico" en *Quaderni di Cifre e Lettere*, 2, 2003, pp. 53-60.

Montinari, M.: "Presenza della filosofia. Il significato della filosofia di Giorgio Colli" en *Renascita*, 7, 1979, pp. 42-43.

Montrasio, P.: "Giorgio Colli e le forme pratiche della filosofia" en *Il Rinnovamento*, 204, 1992, pp. 32-36; 205, 1992, pp. 23-24.

Morey, M.: "El desafío de la tortuga" prólogo a Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos, 1993, pp. 9-26.

-"¿Un juego de niños? El Despues de Nietzsche de Giorgio Colli" en *Estudios Nietzsche*, II, 2001, pp. 53-65.

Moriani, F.: "Invito alla lettura di... Giorgio Colli" en *Abstracta*, 4, 38, 1989, pp. 48-57.

Negróni, B.: "Giorgio Colli als Lesser Schopenhauer. Eine Kritische Lekture seines «Nach Nietzsche»" en *Schopenhauer Jahrbuch*, 65, 1984, pp. 7-12.

Piossek Plebisch, L.: "Nietzsche en la edición de Colli y Montinari" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 1975, pp. 252-58.

Pralon, D.: "La sapienza greca (recensión)" en *Revue de Philologie*, 56, 1982, pp. 129-131.

Sassi, M.M.: "Due recenti edizioni eraclitee" en *Rivista di filologia e di istruzione clasica*, 109, 1981, p. 124.

Skalera-McClintock, G y Tortorelli-Ghidini, M.: "Aletheia nelle tavolette di Olvia Pontica" en *Filosofia e teologia*, a. IV, 1, 1990, pp. 73-83.

Tonni, A.: "La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer" en *Fenomenologia e società*, 3, 2005, pp. 95-115.

Vasoli, C.: "A che servono i filosofi in Italia" en *Itinerari*, 49, 1961, pp. 96-98.

Völke, A.-J.: "La naissance de la philosophie selon Giorgio Colli" en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 117, 1985, pp. 208-13.

Volpi, F.: "Scritti su Nietzsche (recensión)" en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 34, 1981, pp. 170-71.

-"La natura ama nascondersi (recensión)" en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 43, 1989, pp. 152-53.

Weir, R.: "La sapienza greca (recensión)" en *Revue de Philologie*, 52, 1978, p. 377.

## ARTÍCULOS EN PERIÓDICOS

Abbagnano, N.: "Sotto il segno di Nietzsche" en *Il Giornale*, 13 de enero de 1979.

Barone, F.: "Ci fece riscoprire Nietzsche e la prima sapienza ellenica" en *La stampa*, 9 de enero de 1979, p. 3.

Cabanero, A.: "Prima del concetto. Barlumi di interiorità presocratica" en *Il Manifesto*, 13 de octubre de 1988.

Cacciari, M y Giurato, B.: "Pensiero debole o realismo? Solo mode, i sto con Colli" en *Il giornale*, 20 de febrero de 2013, p. 26.

Cimatti, P.: "Dentro e oltre Nietzsche" en *Messaggero Veneto*, 26 de enero de 1979.

Del Corno, D.: "Quei sapienti che aprirono la lunga strada del pensiero" en *Corriere de la Sera (corriere dei libri)*, 2 de julio de 1978, p. 10.

Giameta, S.: "Giorgio Colli" en *Il Mattino*, 18 de enero de 1979.

Masini, F.: "Giorgio Colli" en *L'Unità*, 18 de enero de 1979.

Montinari, M.: "Lavò la faccia al superuomo" en *L'espresso*, 21 de enero de 1979.

Nucci, M.: "Il maestro che spiegò la filosofia che nasce dalla follia" en *Il venerdì* (inserso del Corriere della Sera), 18 de diciembre de 2015.

Paratore, E.: "Giorgio Colli" en *Il Tempo*, 9 de enero de 1979.

Parlato, V.: "Giorgio Colli" en *Il Manifesto*, 9 de enero de 1979.

Savinio, A.: "Natura ama nascondersi" en *Corriere de la Sera*, 12 de octubre de 1948, p. 3.

Sofri, A.: "Federico il pendolare" en *Panorama*, 22 de febrero de 1987.

Guarini, R.: "Il nostro ermo Colli" en *Il foglio*, 12 de septiembre de 2009.

## WEBGRAFÍA

Archivo Giorgio Colli, <http://www.giorgiocolli.it/it>

Centro Studi Giorgio Colli, <https://centrostudigiorgiocolli.it/>

"Giorgio Colli, filosofo, intervistato da Enzo Siciliano". Entrevista realizada por Enzo Siciliano en 1974 en el programa "Settimo Giorno (Attualità cultural)". Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6QStiLk4f9g>

"Modi di vivere. Giorgio Colli: una conoscenza per cambiare la vita". Film realizado en 1980 para la RAI 2 y dirigido por Marco Colli. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=142&v=giPb42wCy3E](https://www.youtube.com/watch?time_continue=142&v=giPb42wCy3E)

"Si è fatta sera: perdonatemi che si sia fatta sera! ". Film realizado en el Simposio "Il giovane Colli" (Lerici, 26 de enero de 2013) y dirigido por Marco Colli  
Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=R2zgK8fhnBM>

## **RESTO DE REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DIGITALES CONTENIDAS EN ESTA TESIS**

Andler, C: *Nietzsche, sa vie et sa pensée, II*. Paris. Éditions Bossard, 1921.

Antoranz, S.: "Nietzsche y los enemigos de la filología" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 47, 2014, pp. 283-290.

Aristóteles.: *Física*. Traducción de fragmentos a cargo de Giorgio Colli en *La natura ama nascondersi. Physis kryptesthaiphilei* (2<sup>a</sup> ed.) Milano: Adelphi, 1988 y ss. Traducción a cargo de Miguel Morey en *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela, 2008 y en *La sapienza greca*, 3 vol. Milano: Adelphi, 1995 y ss. Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega I-III*. Madrid; Trotta, 1995 y ss.

Barrios, M.: "Friedrich Nietzsche, 1875-1882: la metamorfosis de un espíritu libre" en *Fragmentos póstumos de Nietzsche*. Volumen II. Madrid: E. Tecnos, 2006-2010.

Bernabé A.: *Poetaepicigraeci: testimonia et fragmenta: Pars II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Bernabé, A. y Jiménez, A.I.: *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid: Ediciones clásicas, 2001.

Bidez, J.: *La biographie d'Empedocle*. Gand: Clemm, 1894

Burkert W.: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1977. Traducción al español en *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editoris S.L, 2007.

-*De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: El acantilado, 2002.

Burckhardt, J.: *Griechische Kulturgeschichte*. Berlin: W. Speman, 1898-1901.  
Traducción en Burkhardt, J.: *Historia de la cultura griega* (obra completa).  
Barcelona: Iberia, 1999.

- *Über das Studium der Geschichte*. Del texto «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» sobre la base preparatoria de Ernst Ziegler tras los manuscritos editados por Peter Ganz. Munich: Beck, 1982.

- *Weltgeschichtliche Betrachtungen Erstdruck*: Berlin: Spemann, 1905. Traducción al españolde Wenceslao Roces en Burckhardt, J.: *Reflexiones sobre la historia universal*, México: Fondo de CulturaEconómica, 1996. En catalán: Burckhardt,J.:*Consideracions sobre la història universal*, Barcelona: Edicions 62, 1983.

Clemente de Alenjandria.: *Protréptico*. Madrid: Gredos, 1994.

Crawford, C.: *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

De Marchi, E.: *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*. Torino: Clausen, 1905.

De Santiago Guervós, L.E.: "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica" en Nietzsche,F.: *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.

Diels, H.: *Doxographi Graeci*. Berlin: De Gruyter, 1879.

- *Simplicius, in Aristotelis PhysicorumlibrosquattuorCommentaria*, Berlin: Berolini 1882.

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannschebuchhandlung, 1903.

Diogenes Larcio.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Zamora: Lucina, 2010.

Dilthey, W.: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*. Leipzig: Teubner, 1914.

Dodds, E.R.: *The Greeks and the Irrational*. Los Angeles: University of California press, 1951.

Edmonds, R.: *Myths of the Underwold Journey. Plato, Aristophanes, and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge University Press, 2004.

Epicuro.: *Opere*. Torino: Einaudi, 1960. Texto crítico y notas de Graziano Arrighetti, 1960.

Esquilo.: *Fragmentos, Testimonios*. Madrid: Gredos, 2008.

Faggi, A.: "Parmenide di Elea e il conetto dell'Essere" en *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali* 67, 1931-32, pp. 293-308.

Ferrer, J.: *El pensament presocràtic* (Fragments i testimonis). Girona: Accent Llibres SL, 2012.

Frenkian, A.: "Études de philosophie présocratique" en *L'antique Classique*, 7, fasc. 2, 1938.

Gerber, G.: *Die Sprache als Kunst*. Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung, 1871.

Ginzo Fernández, A.: "Nietzsche y los griegos" en *Polis Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, pp. 85-135.

Guthrie, W.K.G.: *Orpheus and Greek Religion*, 1935. Traducción al español a cargo de Juan Valmart en Guthrie, W.K.G.: *Orfeo y la religión griega*. Madrid: Siruela, 2003.

- *The Greek and their Gods*, Boston: Becon press, 1955.

Gutiérrez Girardot, R.: *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires: Ed. Fudeba, 1966.

Hesíodo.: *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 2006.

Homero.: *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2014.

- *Himnos homéricos. La "bratacomiomaquia"*. Madrid: Gredos, 2004.

Jaeger, W.: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.

- *The theology of the Early Greek Philosophers*. London, 1968.

Joël, K.: *Geschichted er antiken Philosophie*. Tubinga: Mohr, 1921.

Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1970 y ss.

Lindforth. M.: *The art of Orpheus*, 1941. Berkeley: University of California Press, 1941.

Lobel, E. y Page, D.: *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Löwith, K.: *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Einaudi, 1949. Traducción al español en Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Lukasievicz, J.: en *Sobre el principio de contradicción de Aristóteles*. Madrid: Encuentro, 2015.

Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*. Madrid: Antonio Machado libros, 2006.

Mas, S.: *Hölderlin y los griegos*. Madrid: Ed. Visor, 1999.

Moulinier, L.: *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris: Les BellesLettres, 1955

Moreno Claros, L.F.: "Prólogo" en Nietzsche, F.: *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003. pp. 9-27.

Morey, M (5/5/2011): "Sobre Nietzsche. El filósofo com artista". Ponencia en MACBA (1<sup>a</sup> sesión), Barcelona. Recuperado de <https://www.macba.cat/es/video-morey-sobre-nietzsche-1a-sesion>

Morillas, A.: "Estado actual de la edición Colli-Montinari (W. de Gruyter) en *Estudios Nietzsche*, 6, 2006, pp. 150-151.

Müller, K.O.: *Die Dorier*, Breslau: Fr. Schneidewin, 1841.

- *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*. Vol II. Breslau, 1841.

Navarro Perez, J.: "Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político" en *Res pública*, 6, 2000, pp. 133-134.

Nietzsche, F.: *Obras completas*. Volúmenes I-IV. Madrid: Tecnos, 2011. (2<sup>a</sup> ed., 2016).

- Fragmētos póstumos de Nietzsche*. Volúmenes I-IV. Madrid: E. Tecnos, 2006-2010.
- Correspondencia de Friedrich Nietzsche*. Volúmenes I-V. Madrid: Trotta, 2005 y ss.
- F. Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe (BAW)* ed. H. J. Mette, K. Schlechta, W. Hoppe, E. Thierbach, H. Krahe, N. Buchwald y C. Koch. Munich: Beck, 1933-1940.
- F. Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe (GOA)* Leipzig: Kröner, 1905 y ss.
- F. Nietzsche Werke, Musarionausgabe (MU)*, ed. R. Oehler, M. Oehler y F. Würzbach. Munich: Musarion, 1920-1929.
- Nietzsche Werke in Drei Bänden (NBD)*, ed. K. Schlechta. Munich: Hansen, 1965.
- Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, ed. G. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1967 y ss.
- Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe (KSA)*, ed. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1980 y ss.
- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*, ed. G. Colli y M. Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1986.
- Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*, ed. Giuliano Campioni y otros. Berlín: Walter de Gruyter, 2003.
- Werke auf CD-ROM*, De Gruyter, 1994; *Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe*. Electronic edition, Charlottesville, V.A.: InteLex Corporation, 1995, <http://www.nlx.com/collections/89>
- Pasquinelli, A.: "Introduzione" en *I Presocrati. Frammenti e testimonianze*. Torino: Einaudi, 1958.
- Penzo, G.: *Saggi su Nietzsche*. Brescia: La Morceliana, 1980.
- Píndaro.: *Istmicas*, en *Obra completa*. Madrid: Cátedra, 2000.

Platón.: *Timeo*. Madrid; Gredos, 2011.

-*Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos, 2004.

Pugliese Carratelli, G.: fasc. 154-155 en *La parola del passato*, Napoli, 1974, pp. 108-126, 135-144.

-*Le lame d'oro orphiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi, 2001

Rée, P.: *Psychologische Beobachtungen*. Berlín: C. Duncker, 1875

-*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Berlín: E. Schmeitzner, 1877.

Rohde, E.: *Psique*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Sánchez Meca, D: "La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud" y "Nietzsche y la filología clásica" en Nietzsche, F.: *Obras completas. Volumenes I-II*. Madrid: Tecnos, 2013.

Séneca, L.A.: *Annaei Senecae Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*. Lipsiae: Sumptibus librariae Weidmannianae, 1842

Schlegel, F.: "Diálogo sobre la poesía" en *Poesía y Filosofía*. Traducción y edición de Diego Sánchez Meca. Madrid: Alianza, 1994.

Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellungen Sämtliche Werke*. Mannheim: Brockhaus, 1988. Traducción a cargo de Rafael-José Díaz Fernández y Mª Montserrat Armas Concepción en *Schopenhauer*, vol. I y II. Madrid: Gredos, 2010.

*Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. Berlín: A.W. Hayn, noviembre de 1851. 2<sup>a</sup> edic. (póstuma), 1862.

Schuhl, P.M.: *Essai sur la formation de la pensée Grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

Vermal, L.: "Contexto de los escritos y advertencias de su edición" en Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2009.

Vernant, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1985.

-*La muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa, 2001.

-*El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Anagrama, 2009.

Wilamowitz, U.V y Moelendorff, P.: *¡Filología del futuro! Una refutación de El nacimiento de la tragedia de Friedrich Nietzsche*. Berlín: Eggers, 1872.