

LAS PRIMERAS IMÁGENES DE LA MUJER EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE: LA MUJER GRIEGA EN LOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS DE JUVENTUD

The first images of women in nietzsche's philosophy:
the greek woman in the posthumous fragments of youth

Vinicius Souza de Paulo

Universidad Universidad Federal de São Paulo

RESUMEN: Este artículo constituye un análisis de las primeras referencias a la mujer en la obra de Nietzsche, en los escritos producidos en la llamada primera fase de la filosofía de Nietzsche, entre 1869 y 1876, más específicamente, en los fragmentos póstumos entre los años 1869 y 1874, buscando construir una interpretación estructurada de estos fragmentos póstumos, demostrando que el tema de la mujer y las reflexiones sobre lo femenino siempre tuvieron un lugar relevante en la crítica de la cultura de Nietzsche.

Palabras clave: Mujer, femenino, trágico, dionisiaco.

ABSTRACT: This article constitutes an analysis of the first references to women in Nietzsche's work, in the writings produced in the so-called first phase of Nietzsche's philosophy, between 1869 and 1876, more specifically, in the posthumous fragments between the years 1869 and 1874, seeking to build a structured interpretation of these posthumous fragments, demonstrating that the theme of women and reflections on the feminine have always had a relevant place in Nietzsche's critique of culture.

Keywords: Woman, feminine, tragic, dionysian

I. INTRODUCCIÓN

El tema de la mujer y lo femenino en la filosofía de Nietzsche fueron, en general, durante mucho tiempo, tomadas con cautela, bien por la misoginia que se creía presente en sus textos, bien por el anti-feminismo que se creía manifestado en ellos. En este escenario, este tema comenzó a ser estudiado como un problema intrínseco de su pensamiento hace apenas unas décadas, y muchos de estos estudios fueron realizados por filósofas e historiadoras feministas.¹ En este contexto, existen varias posiciones e interpretaciones dentro de esta recepción del problema, hay un movimiento para interpretar las afirmaciones más agresivas de Nietzsche insertas desde la perspectiva de su crítica a la modernidad, conservando un núcleo positivo en su texto sobre la mujer; y hay quienes desestiman tales afirmaciones de Nietzsche, denunciándolas en su velada condición peyorativa, que sitúa siempre a las mujeres al margen de los hombres o restringido a roles domésticos, como tener hijos y cuidar de la familia.²

Dentro de este escenario de interpretaciones y recepciones, en los escritos producidos en la llamada primera fase de la filosofía de Nietzsche, entre 1869 y 1876, período que coincide con la cátedra de Nietzsche en la Universidad de Basilea, tanto en sus obras publicadas, por ejemplo, su primera obra, *El nacimiento de la tragedia* (1872), o las llamadas *Consideraciones Intempestivas* (1873-1876), como también en las obras publicadas póstumamente, por ejemplo, el texto titulado *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), no hay referencias directas, articulaciones incisivas sobre la mujer, sobre lo femenino, como en obras posteriores, sin embargo, en las notas preparatorias de estas obras, en los fragmentos póstumos entre los años 1869 y 1874, Nietzsche hace varias inserciones sobre la condición de la mujer en la Grecia antigua y tales notas son significativas para comprender la génesis del tema en su pensamiento.

Hay pocos estudios que hayan tratado de interpretar específicamente estos primeros comentarios de Nietzsche que se encuentran en estos fragmentos sobre la mujer publicados póstumamente. Una de las primeras referencias significativas se encuentra en el trabajo pionero de Carol Diethe, *Nietzsche's women: beyond the whip* (1996), que analiza la relación de Nietzsche con las mujeres de su tiempo desde un punto de vista histórico y biográfico, tratando de crear un paralelismo entre sus posiciones críticas sobre las mujeres y el panorama contemporáneo al filósofo, contrastando sus comentarios con la realidad política y social concreta de las mujeres de la época. En palabras de

1 Sobre la recepción feminista cf. (DIETHE, 1996b) e (OLIVER; PEARSALL, 1998).

2 Sobre estas diferentes posiciones, destaque para (KOFMAN, 1995); (BERGOFFEN, 1996); (IRIGARAY, 1991) e (OLIVER, 1995).

Diethe el libro fue concebido «como un intento de examinar la relación de Nietzsche con las mujeres dentro de un contexto histórico y cultural» (Diethe 1996: 1), más concretamente, escribe la autora justo en la introducción de la obra:

Nietzsche desarrolló una especie de doble vida en este sentido, ya que sus opiniones sobre la conveniencia de una domesticidad enclaustrada para la mujer, cuyo destino siempre consideró el de esposa y madre, se formaron cuando, de joven, miró hacia la antigua Grecia como modelo para el tipo de sociedad que nutriría los valores que admiraba.³ (*Ibid.*).

Sin embargo, todo el análisis de Diethe, específicamente en este punto sobre la admiración de Nietzsche por la antigua Grecia y la tesis que de ella se desprende, que busca crear una interpretación paralela del tema en otros momentos de la obra de Nietzsche, se desarrolla a partir de un ensayo que se encuentra en el segundo volumen titulado *Early Greek Philosophy and Other Essays*, de una colección editada por Oscar Levy y traducida por Maximilian Mügge, que data de 1911, una primera edición completa autorizada de la obra de Nietzsche traducida al inglés, en la que hay un ensayo editado llamado precisamente *La Mujer griega*, que constituye un primer intento de catalogar lo que –a través del fundamental trabajo de edición, corrección, organización y curaría de Georgi Colli y Mazzino Montinari, en la célebre *Kritische Gesamtausgabe* de Nietzsche– sabemos que es una serie de fragmentos póstumos que datan de 1871 hasta 1874, no organizada exactamente en la forma en que editó Oscar Levy.

Más concretamente, el contenido del ensayo editado por Levy contempla en realidad una serie de breves recortes de diversos fragmentos póstumos; más consistentemente, dos fragmentos largos, el primero es un extenso fragmento de 11 páginas de principios de 1871, que lleva por título la siguiente anotación: «Fragmento de una versión ampliada de “El nacimiento de la tragedia”, escrito en las primeras semanas del año 1871» (FP I 287, 10[1]). Este fragmento trata en gran medida el problema de la esclavitud en la antigua Grecia, en torno a cuestiones de carácter político, en diálogo con la visión de la República de Platón y solo en el último párrafo Nietzsche comenta la posición de la mujer en este contexto. Es precisamente este párrafo el que usa Levy en su ensayo. El resto del breve ensayo de este volumen en realidad consta de varios recortes de otros fragmentos, siendo el principal un fragmento de finales de 1870, abril de 1871 (FP I 177, 7[122]).

Carol Diethe reconoce esta cuestión en el segundo capítulo de su obra en un punto en el que contrasta los comentarios críticos de Nietzsche sobre la

3 Todas las traducciones del inglés son de nuestra autoría.

emancipación, los movimientos políticos feministas en *Más allá del bien y del mal* con sus posiciones sobre la condición de la mujer en la antigua Grecia tal como se presenta en un ensayo organizado por Levy. Un extracto dice:

Aunque se podría argumentar que *La mujer griega* es un apunte temprano de Nietzsche, encontrado en las obras completas como un fragmento sin título (KSA VII) y nunca publicado por separado, a pesar de la impresión creada por la existencia de la traducción al inglés de que fue, es mi opinión que Nietzsche no cambió significativamente su punto de vista sobre la cuestión de la conveniencia del papel doméstico de la mujer. (Diethé 1996: 42).

El enfoque de Diethé está en la recepción que tales comentarios tuvieron en la sociedad contemporánea a Nietzsche, con más énfasis en las diversas mujeres influyentes de la época, así como en los movimientos feministas, tanto de carácter conservador como más libertario. Sin embargo, si bien el enfoque de Diethé no era realizar un análisis de la posición de la mujer desde un punto de vista filosófico, Diethé interpreta a partir de este rápido análisis que hay en los comentarios de Nietzsche, desde su juventud hasta la madurez, un movimiento que busca fomentar un valor que restringe a la mujer al trabajo doméstico, a un cierto espacio social en el que la mujer debe permanecer. Sin embargo, aunque en realidad no es posible exonerar completamente tal tendencia de Nietzsche,⁴ en diferentes aspectos, como intentaremos demostrar, este análisis, específicamente sobre estos comentarios de Nietzsche sobre la mujer griega, resulta limitado, dejando de lado algunos puntos fundamentales que abordan estos fragmentos póstumos.

La selección de fragmentos utilizados en el ensayo editado por Oscar Levy, que en cierta medida guió el estudio de Diethé, ilustra solo un aspecto limitado del tema; hay una serie de otros fragmentos del mismo período que ayudan a establecer los comentarios de Nietzsche y que amplían fundamentalmente la discusión sobre la posición de Nietzsche con respecto a las mujeres en la antigua Grecia. Dichos fragmentos se articulan con una gama de temas que abarcan cuestiones esencialmente relacionadas con las primeras preocupaciones de Nietzsche sobre el desarrollo cultural del pueblo helénico, como la constitución del Estado griego y las condiciones que propiciaron la formación cultural griega que culminó en el florecimiento de la época trágico exaltado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, escrito precisamente durante o mismo período. El énfasis en este aspecto de lo trágico es fundamental para ampliar la cuestión, como lo es en el campo del arte, la relación crítica entre el conocimiento

4 Un trabajo que analiza en detalle esta cuestión es el libro más reciente de Scarlett Marton *Nietzsche e as mulheres: figuras, imagens e tipos femininos* (2022); particularmente sobre la restricción de las mujeres al rol doméstico y de cuidado de niños, véase el capítulo 2.

racional, entre la concepción ideal socrático/platónica del mundo y la realidad, del individuo de la *pólis* y la sabiduría trágica, dionisiaca de la cultura griega que Nietzsche busca enfatizar y es donde, en buena medida, se desarrolla el punto central de la discusión sobre el valor de la imagen de la mujer griega, como se verá a lo largo de este texto.

Siendo así, sobre estas primeras referencias a la mujer y lo femenino en la obra de Nietzsche se pretende centrar este artículo, buscando construir, de manera breve, una interpretación más amplia de estos fragmentos póstumos, defendiendo la idea de que la cuestión de la mujer en Nietzsche se relaciona de manera muy significativa con Platón y el problema de la mujer en la antigua Grecia, pero no se comprenden del todo si no se tiene en cuenta la cuestión del arte, o el papel de lo trágico y sobre todo de lo dionisiaco. Mostraremos brevemente, por fin, que tales argumentos encontrados en estos fragmentos póstumos de la juventud de Nietzsche son fundamentales para comprender el tema en la llamada última fase de su producción filosófica.

II. LA RELACIÓN ENTRE NIETZSCHE Y PLATÓN SOBRE LA MUJER EN LA ANTIGUA GRECIA

En un trabajo que analiza el problema de la verdad en Nietzsche a lo largo de su producción filosófica, Roberto Machado afirma, sobre la primera fase de la obra nietzscheana que: «la visión trágica del mundo, tal como Nietzsche la interpreta en ese momento, es un equilibrio entre la ilusión y la verdad, entre la apariencia y la esencia: la única forma de superar la radical oposición metafísica de los valores» (Machado 2017: 41). Este equilibrio es pensado por Nietzsche a través de la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco, los impulsos estéticos fundamentales, a juicio de Nietzsche, que pudieron suscitar en la Grecia antigua la visión trágica del mundo, una experiencia estética de la verdad. Sin embargo, mucho más allá de una simple concepción estética de la cultura griega, o de una teoría sobre el nacimiento de la tragedia, el esfuerzo de Nietzsche formaba parte de un proyecto que buscaba en el período trágico un modelo ideal crítico de la cultura moderna, que incluía no sólo una renovación del arte moderno, sino también una visión de la cultura donde el arte jugaría un papel fundamental, no sólo marginal del desarrollo histórico-científico.⁵ Por tanto, durante este período, Nietzsche se vio inserto en una gama de

⁵ Como también destaca Roberto Machado: «El nacimiento de la tragedia, que se refiere a los griegos como “nuestros guías luminosos”, además de reconocer que fue con Winckelmann, Goethe y Schiller que el espíritu alemán entró en la escuela de los griegos, incluso lamenta el debilitamiento de este proyecto de imitación de la cultura griega a la constitución de la cultura alemana. Lo que demuestra que el proyecto de Winckelmann, Goethe y Schiller sobre la importancia de una reflexión sobre los griegos para repensar el mundo moderno y la obra de arte moderna sigue vivo en Nietzsche». (Machado 2005: 176).

problemas interconectados, donde la preocupación era una renovación de la modernidad a través del arte, más enfáticamente a través de la música que tenía en la figura de Richard Wagner la gran promesa del resurgimiento del espíritu griego en la modernidad.

Este proyecto de renovación cultural acompañó a las inquietudes políticas del joven Nietzsche, quien también se interrogó por la constitución de una nueva concepción jerárquica necesaria para impulsar una nueva cultura bajo la égida del arte; quien se preocupó por las bases organizativas que estructuran una cultura, por el fundamento y funcionamiento de un Estado ideal donde tal proyecto pudiera florecer. Es en este punto donde se desarrolla fundamentalmente el debate con Platón en estos primeros escritos. Y es en este contexto, también, que Nietzsche ejercita su razonamiento sobre la posición de la mujer en la antigua Grecia.

Las primeras notas sobre la mujer que aparecen en los fragmentos póstumos de Nietzsche datan ya del invierno de 1869 a la primavera de 1870, donde se pueden ver algunas pequeñas afirmaciones, por ejemplo: «Como el arte griego ha idealizado a la mujer» (FP 1 111: 3[63]), o frases similares como «la importancia de la mujer para el helenismo antiguo» (FP 1 114, 3[80]). En septiembre de 1870, Nietzsche relaciona gradualmente a la mujer con otros temas, como en estos fragmentos en los que leemos, por ejemplo: «Trabajo y esclavitud. La mujer. El impulso político. La naturaleza. Falta del erudito» (FP 1 144, 5[122]); o en tramos como este: «Entonces, goce de la apariencia artística, se termina cuando reconoce el dolor del mundo. La mujer como la naturaleza». (FP 1 145, 5[18]). Estas frases breves y sucintas, estos esbozos que relacionan a la mujer con la naturaleza y el impulso artístico se vuelven más coherentes en fragmentos posteriores, como por ejemplo en un fragmento póstumo de finales de 1870, abril de 1871 que Nietzsche comenta sobre la mujer en la antigüedad relacionándola con la concepción platónica de un Estado ideal, y hace varias declaraciones significativas a la cuestión a la que se alude aquí; en su totalidad:

La mujer de la Politeia platónica. No representa una ofensa a la mujer heroica de la poesía, como tampoco a la mujer ateniense. La voz de la naturaleza habla por ellas en este sentido son sabias (Pitia, Diotima). Tácito. Que la posición de las mujeres griegas hubiese sido algo no-natural, es ya refutado por los grandes hombres que nacieron de ellas. Es difícil corromper a la mujer: permanece igual a sí misma. Insignificancia de la institución familiar. El joven era educado por el Estado. La educación de la familia es un recurso provisional, cuando el Estado es malo y no se ocupa de su misión cultural. Lo que afemina la concepción del mundo es el aspecto femenino de nuestra cultura: los hombres griegos son crueles como la naturaleza. Las representaciones ilusorias [*Wahnvorstellungen*] de la mujer son distintas de las de los hombres: y según influyan la una o la otra en la educación,

la cultura tiene una impronta femenina o masculina. El amor fraterno de Antígona. La mujer representa para el Estado la noche: o más exactamente, el sueño, el hombre la vigilia. Aparentemente, ella no hace nada, es siempre igual, una recaída la naturaleza regeneradora. En ella sueña la generación futura. ¡Por que la cultura no ha llegado a ser femenina! A pesar de Helena, a pesar de Dionisio.

La posición justa de la mujer: desmembramiento de la familia. ¿No está el hombre en una situación peor con las terribles exigencias que le impone el Estado? La mujer ha de parir y es por eso por lo que tiene el mejor oficio humano, vivir como las plantas: *λάθε βιώσας* [vive oculta]. Las mujeres no trabajan, son zánganos según Hesíodo. (FP I 161, 7[31])

Hay varios puntos mencionados por Nietzsche en este fragmento que merecen ser analizados con mayor detenimiento y que tienen una amplitud en el alcance de los problemas que rodeaban el pensamiento del filósofo en ese período. En primer lugar, podemos señalar la distinción de Nietzsche entre elementos y disposiciones culturales femeninas en oposición a las masculinas. Nietzsche presenta una serie de características particulares de lo femenino, distintas de los hombres, atribuyéndoles funciones importantes en la constitución del Estado griego: la mujer como noche, como sueño y el hombre como la vigilia, o sea, su contrario. Más adelante, es en la mujer que «sueña la generación futura», lo que acompaña un lamento significativo de Nietzsche: «¡Por que la cultura no ha llegado a ser femenina! A pesar de Helena, a pesar de Dionisio». Aquí encontramos una primera aproximación que pone en el mismo plano a la mujer griega ya Dinosio, lo que, como se verá más adelante, es algo que Nietzsche relacionará constantemente. Hay también en este lamento, inicialmente se supone, la constatación de que una cultura tan íntimamente ligada a la mujer no llegó a ser finalmente femenina, o terminaste perdiendo tus características femeninas.

Esta asociación de la mujer con lo dionisiaco es reforzada por Diana Behler en un artículo titulado *Nietzsches view of woman in classical greece*, que es también uno de los pocos estudios centrados directamente en estos fragmentos que, a diferencia del trabajo de Diethe, proporciona un análisis más profundo de los comentarios de Nietzsche sobre la mujer griega, relacionándolos con los apuntes sobre el Estado griego, sobre Platón y las inquietudes en torno a las preguntas sobre el nacimiento de la tragedia ática. En cuanto al amplio panorama en el que se encuentran las afirmaciones sobre la mujer griega, para Behler,

Nietzsche sitúa a la mujer más cerca del origen, de la naturaleza y de la “*Ur-Eine*”, pero hace una distinción tajante entre mujeres indiferenciadas pertenecientes a las masas y aquellas que incorporan la “*göttliche Weisheit*” [sabiduría divina] y representan la idealidad de las diosas. Estas últimas son la Pythia, Cassandra y otras sacerdotisas videntes que están íntimamente ligadas a la naturaleza y los principios

de paz, equilibrio y armonía, como lo están todas las mujeres hasta cierto punto. Advierten el estado de “*Zersplitterung*” [fragmentación], división y atomización, y contrarrestan al macho más apasionado, malhumorado y activo. La mujer se considera más embrionaria y ligada a la naturaleza, pero en sus manifestaciones más elevadas, Nietzsche la ve más serena, eterna y sabia. (Behler 1989: 367).

En efecto, la representación de la creación del estado estético de Nietzsche, para Behler, utiliza analogías sexuales repetidamente, «tanto la existencia como el arte se basan en la duplicidad [*duplicity*], la doblez [*doubleness*], la fusión irracional y temporal de opuestos en guerra» (Behler 1989: 369), en ese sentido, ella ve «Apolo, ilusión, individualidad y civilización proyectada como una identidad polar más bien masculina; y Dioniso, la fecundidad, la naturaleza y la totalidad como la dimensión más femenina» (*Ibid.*).

En este contexto, es posible ver a lo largo del fragmento 7[122], el principal fragmento sobre la mujer en este periodo, que Nietzsche presenta un análisis de la posición de la mujer en la *politéia* platónica, afirmando que existe un aspecto en profunda oposición a las costumbres griegas, «Platón hace que la mujer participe plenamente en los derechos, conocimientos y deberes de los hombres limitándose a considerar a la mujer como el sexo más débil, que no puede ir demasiado lejos en todas las cosas: sin disputarle por eso el derecho a todo esto» (FPI 177, 7[122]). De esta intención de Platón Nietzsche dice tratar, además de la expulsión de los artistas del Estado ideal, de «líneas colaterales, diseñadas con audacia, pero de una manera equivocada, de desviaciones por decirlo así, de una mano en otro tiempo tan segura, de desvaríos de un ojo que en otro tiempo contemplaba con serenidad» (*Ibid.*). Esta excentricidad de Platón al otorgar un estatus igualitario a la mujer, para Nietzsche, como destaca Behler «lo hacía peligrosamente vulnerable a la seducción femenina» (Behler 1989: 372). En consecuencia, Nietzsche cuestiona la posición de la mujer en Platón a favor de otra perspectiva, dice Behler:

Nietzsche prefiere abarcar la visión helénica de que la mujer posee el poder curativo de la naturaleza para el estado, al igual que el poder del sueño del individuo. [...] Más cercana a la naturaleza, la mujer se mantiene fiel a su propia naturaleza interior, y debido a que el núcleo de la mujer, eternamente fiel a la naturaleza, permanece interior e impermeable a la cultura, los atenienses nunca tomaron demasiado en serio la cultura femenina y hasta lo consideró ridículo. (Behler 1989: 372-3).

Estas posiciones de Nietzsche comentadas por Behler se pueden evidenciar mejor en el mencionado fragmento póstumo 7[122], donde se pone de manifiesto el valor que Nietzsche otorga a la mujer y, sobre todo, la acentuación de las diferencias entre la mujer y el hombre, a lo que se refiere Behler. En otro extracto del fragmento Nietzsche escribe:

La mujer significa para el Estado lo que el sueño para el hombre. En su esencia se encuentra la fuerza curativa, que reconstituye lo que se ha gastado, la calma benéfica, en la que encuentra un límite todo lo que no tiene medida, la eterna uniformidad, en la que se regula lo que es excesivo y lo extravagante. En ella sueña la generación futura. La mujer está más cercana a la naturaleza que el hombre y permanece igual a sí misma en todo lo que es esencial. (FP I 178, 7[122]).

Nietzsche reitera aquí el poder de lo femenino en la cultura griega para regular y controlar los impulsos desmedidos de una cultura esencialmente masculina. Siguiendo el mismo aforismo Nietzsche prosigue su razonamiento:

La esencia de la mujer permanece igual en todo esto, pero su poder es diferente a tenor de la posición del Estado frente a ella. También ellas tienen realmente la fuerza de compensar incierto modo las lagunas del Estado siempre fieles a su esencia, que yo he comparado con el sueño. En la Antigüedad griega ocupaban la posición que les venía asignada por la suprema voluntad del Estado: por eso, han sido exaltadas como nunca lo fueron después. Las diosas de la mitología griega son sus imágenes reflejadas en un espejo: la Pitia y la Sibila, así como la Diotima socrática, son las sacerdotisas desde las que habla la sabiduría divina. Ahora se comprende por qué no puede ser una fábula la orgullosa resignación de las espartanas ante la noticia de la muerte del hijo en combate. (FP I 179, 7[122])

Nietzsche identifica la fuerza de la mujer como sabia, poseedora de los poderes vigorizantes de la cultura que engloba el ámbito religioso, campo esencialmente femenino en la antigua Grecia. La referencia a Pitia, Sibila y Diotima apuntan en esa dirección, todas son mujeres, sacerdotisas y representan la fuerza mística religiosa de la cultura. Esta imagen de la mujer sacerdotisa que Nietzsche valora se reafirma en otro pasaje posterior del fragmento póstumo ⁷[122]:

Pero hubo también en Grecia una preocupación nunca aplacada: que el impulso político, terriblemente sobrecargado, dispersase como polvo y en átomos a los pequeños organismos estatales, antes de que ellos pudiesen alcanzar de cualquier modo sus objetivos. Para ello, la voluntad griega se creó siempre nuevos instrumentos, desde los que hablaba, allanando, moderando y advirtiendo: pero es ante todo en la Pitia, en la que se manifestó con un vigor nunca más repetido la fuerza de la mujer de compensar al Estado. (FP I 179, 7[122]).

La Pitia es esa imagen femenina que renueva la cultura, que compensa los excesos, que modera. Esta referencia femenina, este espíritu femenino en la cultura helénica representa esta sabiduría, este es el fondo que abarca en sí mismo todo el campo místico religioso en conflicto en la cultura griega

que, sobre todo, realiza la unidad a través de la estética. Nietzsche señala el problema de la falta de este sentido de unidad estética en el Estado moderno. La observación es que el Estado moderno, entonado como nación unida, representa un debilitamiento de la idea de unidad, lo que manda, la «voz», no es la entonada por la pitonisa, es un grito puramente instrumental y bélico de soberanía:

Temo que por el hecho de que nosotros hayamos acogido generalmente el concepto moderno de nacionalidad, la naturaleza nos haya dicho que no le importamos mucho. En todo caso, nuestra voluntad política no está sobrecargada, y cada uno de nosotros admitirá esto con una sonrisa: y la expresión de esta atrofia y debilidad es el concepto de nacionalidad. (FP I 179, 7[122]).

Como Comenta Behler:

Las mujeres como “*warnende Prophetin*” [profetisa admonitoria] como la Pitia eran herramientas de la voluntad helénica que representaban un miedo que nunca dormía en Grecia de que el impulso político terriblemente abrumador dispersaría a las pequeñas entidades estatales en polvo antes de que pudieran alcanzar sus objetivos. [...] Tal estado es la antítesis directa de la nación moderna, que para Nietzsche carece de un enfoque central y una meta. (Behler 1989: 373-4).

Toda esta discusión sobre la idea de nacionalidad reafirma el interés de Nietzsche por establecer los valores de la cultura griega como modelos para cuestionar el valor actual de la cultura moderna, de hecho, el valor de la mujer griega en este proyecto de renovación cultural se destaca aquí con mayor énfasis. Este es el sentido de la imagen de Pitia, que se presenta como modelo referencial de la posición de la mujer: la que une, restaura y vigoriza. En la imagen de la mujer sacerdotisa, de la mujer como oráculo que porta la capacidad de renovar y compensar al Estado, se comprende también la importancia de este aspecto religioso en la constitución de todo el arte griego, por lo tanto, el mismo impulso que es religioso es también artístico, este es el punto central en las afirmaciones de Nietzsche y, de hecho, es uno de los factores fundamentales de la teoría de Nietzsche sobre lo trágico en su obra *El nacimiento de la tragedia*. Como afirma Roberto Machado, «el arte y la religión están, para los griegos, íntimamente ligados o, mejor dicho, son idénticos: el mismo instinto que produce el arte produce la religión» (Machado 2017: 24). Nietzsche termina el fragmento póstumo 7[122] indagando precisamente esta relación de los ritos religiosos con los movimientos artísticos:

Junto a aquel orden apolíneo de los Misterios, completamente velado, cinta entonces paralelamente un orden dionisíaco, que es símbolo de un mundo habitado sólo a pocos individuos, del que sin embargo podía hablarse ante

muchos hombres mediante un lenguaje simbólico. Aquella embriaguez extática de las orgías dionisiacas se ha insinuado, por decirlo así, en los Misterios: es el mismo impulso el que domina aquí y allí, la misma sabiduría es proclamada aquí y allí. ¿A quién no le gustaría comprender este trasfondo del ser griego en sus movimientos artísticos? (FP I 181, 7[122]).

Según Behler, sobre este tema:

El arte es análogo a la humanidad, su creación y función son similares a las de la unión sexual –el mantenimiento de la vida sobre la base de fuerzas opuestas, antagónicas pero copuladoras que tienen poderes transformadores al tiempo que conservan sus identidades específicas. La civilización moderna atomiza, nivela y diluye, minando las energías creativas para la reproducción artística y humana al desactivar los poderes creativos y minimizar las diferencias de oposición para Nietzsche. (Behler 1989: 375).

La formación del estado moderno, en este sentido, ha perdido su función de sustentar la vida y de luchar contra lo que percibe como una civilización decadente. De esa forma, escribió Behler, así «como el estado moderno se opone al estado griego, los seres humanos modernos deben resistir y vencer al estado en la misma medida en que los individuos helénicos se han abrazado y subordinado a su cultura» (Behler 1989: 375).

Todavía, cabe señalar que la discusión de Behler que se desarrolla en ese momento a través del fragmento 7[31], ya citado anteriormente, donde Nietzsche no sólo acentúa la diferencia, sino que se refiere a ellas peculiarmente como «representaciones ilusorias», traducción del término en alemán *Wahnvorstellungen*. Este término es mencionado por Nietzsche en otros fragmentos de la misma época, creando así un paralelo que permite comprender mejor su significado. En un fragmento del invierno de 1869-70 leemos: «Las representaciones ilusorias griegas como prevenciones del instinto necesarias y saludables para Grecia» (FP I 90, 2[6]); en otro fragmento de septiembre de 1870, Nietzsche escribe: «Las representaciones ilusorias. La tarea más seria del arte. Sólo del arte musical dramático. Ejemplo de la vida griega. Apolo y Dioniso. Disolución en el socratismo» (FP I 126, 5[24]); que se complementa con el fragmento subsecuente: «Las representaciones ilusorias: quien mira a través de ellas sólo tiene como consuelo el arte» (FP I 127, 5[26]).

Todo este contexto ayuda a entender lo que está en juego detrás de las diferencias entre hombres y mujeres. Nietzsche no se refiere a un aspecto simplemente cultural, con pretensiones historiográficas, de mujeres y hombres: cuando dice que las representaciones ilusorias son diferentes, lo que se destaca en el uso del término es una característica importante, indica que tales concepciones fueron artísticamente concebidas, señala la forma en que

el griego idealizaba artísticamente su propia existencia, su visión del mundo, por tanto, la contraposición de géneros aquí es inseparable de la duplicidad que configura, para Nietzsche, en este período, la raíz de todo el arte griego, a saber, Apolo y Dionisio. Como escribe Nietzsche en el primer párrafo que abre *El nacimiento de la tragedia*:

Mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado, no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, en lucha permanente y en reconciliación que sólo se produce periódicamente. (OC I: 338).

Por tanto, lo que aquí, en *El nacimiento de la tragedia*, sólo se esboza indirectamente a respecto de la dualidad de los sexos, en los fragmentos póstumos preparatorios, se puede ver más claramente la articulación que hace Nietzsche entre hombre y mujer, aunque lógicamente, al ser notas separadas, tales análisis no ocurren de manera sistemática, como un núcleo cerrado de interpretación. Sin embargo, es innegable que esta discusión sobre el papel de la mujer en la antigua Grecia, tal como aquí se desarrolla, no puede interpretarse más allá de las discusiones sobre estética, sobre el nacimiento de lo trágico en la cultura helénica.

Lo que está en juego para Nietzsche, a diferencia de Platón, es un conflicto entre una visión apolínea de la cultura y una dionisiaca. En este sentido, Behler continúa afirmando que «el arte y la vida son vistos por Nietzsche como mutuamente interdependientes y engendrados, tal como Apolo y Dionisio se interrelacionan manteniendo sus identidades y funciones separadas y únicas» (Behler 1989: 375), como resultado, «la mujer retiene su poder resistiendo los intentos de la civilización moderna de reducirla a un medio para un fin, tal como Dionisio resiste el encierro y la subyugación por la dominación apolínea» (*ibid.*), sobre todo, «las fuerzas creativas deben permanecer vitales e inalterables en su unión para producir un gran arte o cultura» (*ibid.*). Así interpreta Behler el siguiente fragmento de finales de 1870, abril de 1871, que es muy similar al pasaje de *El nacimiento de la tragedia*, citado anteriormente: «Así como la naturaleza ha unido la procreación de la duplicidad de los sexos ha unido la suprema procreación, la obra de arte, la individuación en general» (FP I 2010 164, 7[52]); que se complementa en el fragmento subsecuente, de la misma época, que dice al final: «Meta del Estado: Apolo. Meta de la existencia: Dionisio» (FP I 2010 164, 7[54]), que para Behler «se podría sustituir fácilmente “hombre” por Apolo y “mujer” por Dionisio» (Behler 1989: 375). Así, resume Behler:

Está claro a partir de estas comparaciones que Nietzsche ve los intentos modernos de emancipar a la mujer y hacerla más parecida al hombre como una desnaturalización y degradación de sus cualidades inherentes, una castración que le robará sus capacidades únicas e idealidad tal como él percibió la pérdida de la vitalidad dionisiaca en la decadencia de la tragedia griega. (Behler 1989: 375).

En efecto, el problema que aparece en el corazón de la decadencia de la tragedia, para Nietzsche, es precisamente esta racionalización dogmática de la sociedad, una preocupación historicista que desmitifica el mito, que lleva al plano de la razón lo que antes era articulado por las fuerzas naturales de lo humano, a saber, lo instintivo, lo corporal, lo animal y los elementos místicos/religiosos de lo trágico. Para Nietzsche, la verdad dionisiaca muere cuando se racionaliza, cuando se busca un fundamento histórico para el mito y la religión, «está es la manera como las religiones suelen fallecer» (OC I: 376), escribe Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*:

cuando, bajo los ojos estrictos e intelectuales de un dogmatismo ortodoxo, los presupuestos míticos de una religión son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con inquietud la credibilidad de los mitos, pero oponiéndose frontalmente a que éstos continúen viviendo y multiplicándose con naturalidad, cuando se extingue, así pues, la sensibilidad para el mito y en su lugar se presenta la pretensión de la religión de poseer fundamentos históricos. (OC I: 376).

Nietzsche acusa a Eurípides de ser el gran vocero de esta pretensión de desmitificar el mito, de buscar los fundamentos históricos de los misterios religiosos (*ibid.*). Este diagnóstico de la decadencia de lo trágico se aplica también a la cuestión de las mujeres. Fuera de lo trágico, la mujer se constituye bajo la «mirada» racional, bajo la pretensión de «pintar» la realidad de las cosas, «tras los velos» del mito, como lo hace Eurípides; como escribe Nietzsche: «Cortar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y construirla de una manera pura y nueva sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacas – he aquí la tendencia de Eurípides, que ahora se nos descubre con toda claridad» (OC I: 383). Lo que en la tragedia se constituye de un valor divino, artístico, en una concepción «realista», euripidiana, donde habla una masa uniforme, el «hombre de la vida cotidiana», la mujer pierde su sentido, quedando sólo una condición degradada de lo femenino, se convierte en una «línea mal dibujada», pierde su relación esencial con la naturaleza dionisiaca, con el cuerpo, con el instinto, ese trasfondo monstruoso que abraza los misterios manteniendo el transfigurado «velo apolíneo» de la apariencia sobre la realidad.

III. CONSIDERACIONES DEL TEMA A LA LUZ DE LA OBRA TARDÍA DE NIETZSCHE

Todo este argumento sobre el valor que Nietzsche otorga a las mujeres griegas y a las imágenes femeninas en el florecimiento de la cultura trágica helénica no sólo tiene un impacto importante, sino que puede expandirse a lo largo de su producción tardía, teniendo en cuenta, inicialmente, la ruptura con el «metafísica del artista», del primer período de la producción filosófica de Nietzsche, y con una parte de las propuestas inauguradas en *El nacimiento de la tragedia*, destacando el alejamiento de las tesis que Nietzsche había heredado de Schopenhauer y la ruptura y desencanto con el proyecto musical de Richard Wagner, muy evidente en el prefacio de 1886 a la nueva publicación de *El nacimiento de la tragedia*, titulado precisamente de *Ensayo de autocrítica* (OC I: 239). Este es un punto significativo en relación con el tema investigado hasta ahora y debe ser enfatizado como fundamental para la consideración del tema a la luz de la obra tardía de Nietzsche.

En *Ecce Homo*, autobiografía publicada en 1888, al hablar de su primera obra, Nietzsche destaca los puntos fundamentales que aún veía conservados:

Las dos *innovaciones* decisivas del libro son, por una parte, la comprensión del fenómeno *dionisiaco* entre los griegos: se brinda aquí la primera psicología de dicho fenómeno, se ve en él la raíz única de todo el arte griego. La otra es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por primera vez como instrumento de la desintegración griega, como *décadent* típico. «Racionalidad» *contra* instinto. (OC IV: 817-18).

La valoración tardía de Nietzsche de su primera obra conserva fundamentalmente lo dionisiaco entre las diversas concepciones trabajadas en ella, y de particular importancia, la «primera psicología» de lo dionisiaco, «raíz única de todo el arte griego». Esta «única raíz» de todo el arte griego refuerza y reafirma indirectamente la apreciación de Nietzsche por lo femenino en estas primeras notas destacadas por los fragmentos póstumos comentados anteriormente, de la aproximación de la imagen de la mujer griega con lo dionisiaco, porque también está en *Ecce Homo*, en el capítulo titulado *Por qué escribir libros tan buenos*, una declaración en el que Nietzsche se autodenomina «el primer psicólogo del eterno femenino», en el tramo se lee: «¿Podría yo, de paso, aventurar la sospecha de que conozco a las mujercitas? Esto forma parte de mi dote dionisiaca. ¿Quién sabe? Quizá yo sea el primer psicólogo de lo eterno femenino» (OC IV: 814). Esta afirmación no sólo vuelve el concepto en su relación con lo femenino, sino que amplía el significado del concepto de lo dionisiaco, poniéndolo en contacto con la filosofía producida en la última fase de su pensamiento. Por tanto, los comentarios de Nietzsche en este capítulo de *Ecce Homo* –que son tal vez, en esta etapa de su producción filosófica, los

extractos más virulentos y agresivos en relación con las mujeres modernas— se desarrollan a través de los ojos del psicólogo Nietzsche, y esta mirada psicológica se refiere a un «don» dionisiaco.

En este nivel, Nietzsche refuerza la relación entre lo femenino, entendido a través del elemento dionisiaco, y el problema de la mujer moderna, ligado constantemente a la «mujer emancipada», a la «mujer ideal», a la «mujer en sí», como se refiere irónicamente Nietzsche siguiendo el mismo fragmento del *Ecce Homo* mencionado previamente:

«Emancipación de la mujer» — esto es expresión del odio instintivo de la mujer mal constituida, o sea, incapaz de tener hijos, contra la mujer bien constituida, — la lucha contra el hombre nunca es nada más que un medio, un pretexto, una táctica. Al elevarse a sí misma como «mujer en sí», como «mujer superior», como «idealista», quiere rebajar el nivel general de la mujer; ningún medio más seguro para ello que la educación secundaria, los pantalones y los derechos políticos del animal que vota. En el fondo, las emancipadas son las anarquistas en el mundo de lo «eterno femenino», las malogradas, cuyo instinto más bajo es la venganza... (OC IV: 815).

Nietzsche recupera, en cierto modo, el aspecto de «degeneración» de la mujer moderna, que rebajó la «posición general de la mujer» en el mundo de lo «eterno-femenino», es decir, que rebajó la condición de mujer que alguna vez fue de total reverencia e importancia en concebir una visión dionisiaca de la vida. En la crítica de la mujer moderna, como ocurre aquí, en esta última fase del pensamiento de Nietzsche, el énfasis vuelve a la fecundidad, a la generación de la vida, que en los fragmentos póstumos de 1869 a 1874, como puede verse, se relacionan con los ritos y cultos religiosos, a partir de los cultos de Dioniso, sintetizados por la imagen femenina intrínseca de la cultura trágica griega en su proximidad a la naturaleza, al cuerpo, al instinto, como valor fundamental de la mujer. En esta perspectiva, Nietzsche reafirma y de hecho desarrolla la crítica a la condición de desvalorización de lo femenino que en los citados fragmentos póstumos sólo se insinúa y esboza preliminarmente.⁶

Esto se vuelve más claro en algunos extractos de *Crepúsculo de los ídolos*; por ejemplo, en el pasaje donde Nietzsche hace la siguiente afirmación: «La psicología del orgasmo como un sentimiento desbordante de vida y de fuerza, en el interior del cual incluso el dolor todavía produce efecto como un estimulante, me dio la clave para el concepto de sentimiento trágico» (OC IV: 690). En este importante capítulo, titulado *Lo que tengo que agradecer a los*

⁶ En otro pasaje de *Ecce Homo*, también sobre *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche vuelve a mencionar a Platón en términos de degeneración de la cultura en un sentido que refuerza aún más lo que aquí se argumenta cf. (OC IV: 554) y también (OC IV: 818).

antiguos, Nietzsche reconstruye el hilo conductor de su propio pensamiento, poniendo lo dionisiaco en el centro del problema abordado en la fase final de su filosofía. Es en este registro que Nietzsche rescata, junto al espíritu trágico griego, también la feminidad griega, la imagen poética/trágica femenina fundamental de la cultura griega, como oposición a lo femenino del romanticismo, el «feminismo» de la modernidad, la mendacidad idealista de la imagen femenina decadente acentuada por el arte romántico inundado de un ideal ascético. Esto se hace muy claro en otro pasaje del mismo capítulo:

Pues el *hecho fundamental* del instinto helénico solo se expresa en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco del ánimo –su «voluntad de vida». ¿Qué se garantizaba a sí mismo el heleno con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el triunfante sí a la vida, por encima y más allá de la muerte y del cambio; la vida verdadera como la perpetuación colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. Por eso el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el genuino sentido profundo que existe en el interior de toda la religiosidad antigua. Todas y cada una de las particularidades en el acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento, despertaban los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios está santificado el *dolor*, los «dolores de la parturienta» santifican el dolor absolutamente, – todo devenir y todo crecer, todo lo que es garantía de futuro, *implica* dolor... Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, ha de existir también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco ningún simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el de las Dionisias.⁷ En él está experimentado religiosamente el instinto más hondo de la vida, el instinto de futuro de la vida, de eternidad de la vida, –el camino mismo hacia la vida, la procreación, está experimentado como el camino sagrado... Solo el cristianismo, con su *ressentiment contra* la vida en el fondo, ha hecho de la sexualidad algo impuro: lanzó lodo sobre el comienzo, sobre el requisito de nuestra vida... (OC IV: 689-90).

Nietzsche no sólo reafirma, por tanto, todo el valor otorgado a la mujer griega desde los fragmentos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, claramente aquí en una forma más elaborada y dentro de un contexto más amplio que en los fragmentos de la juventud, como también amplía las dimensiones de interpretación de sus referencias a la gestación, la fecundidad de la mujer en su relación con lo dionisiaco.⁸ Nietzsche señala que el núcleo de este «triunfante

7 Sobre el culto y la fiesta a que se refiere aquí Nietzsche cf. (Vernant 2006). Todavía sobre la relación más específica entre estos cultos de Dionisio y las reflexiones nietzscheanas cf. (Kofman 1998).

8 Para un análisis más completo del tema de la mujer y el nacimiento en la filosofía de Nietzsche, véase el texto de Sigridur Thorgeirsdottir (2010).

Sí a la vida» está dado directamente por la imagen de la procreación, la fecundidad, el dolor del parto. Es esta valoración de la sexualidad, del cuerpo, de los instintos de la mujer lo que Nietzsche encuentra perdido en la cultura moderna, a través del cristianismo, que hizo de la sexualidad algo impuro, que tomó del cuerpo de la mujer, de su sexualidad, toda esa esfera de valores que constituían para los griegos la voluntad misma de vida, el «hecho fundamental del instinto helénico.»⁹ Es en esta clave de lectura que entendemos que debe ser interpretado este aspecto particular del valor de la mujer, de lo femenino que exalta Nietzsche en los textos comentados hasta ahora.

IV. CONCLUSIÓN

Por fin, se puede afirmar que la crítica y la valorización de la mujer y de lo femenino por parte de Nietzsche en estos fragmentos póstumos preparatorios de sus primeras obras, mucho más allá de un estrecho debate entre Nietzsche y Platón, se insertan en el ámbito del problema de la decadencia del espíritu trágico, de la degeneración de la cultura, de la reducción del elemento místico, de los ritos orgiásticos, de la reducción de la fuerza del mito, del degeneración, expresado por el derrocamiento del socratismo platónico, del arte y de la vida que degenera también la posición de la mujer, la fuerza femenina de la cultura. No obstante, si bien destacamos que la crítica de Nietzsche a la modernidad se desarrolla en un registro y una argumentación muy específicos, dentro de un peculiar diagnóstico del problema cultural, político de la modernidad, tal análisis no redime en modo alguno a Nietzsche de la acusación de restringir la cuestión de la mujer a través de una valoración de lo femenino completamente ajena a cuestiones políticas de la vida social, como la lucha por la igualdad de condiciones de trabajo, de subsistencia, la dignidad y posibilidad de transitar y actuar en todas las esferas de la acción humana sin restricciones.

Así que, por fin, aunque sea necesario destacar que para una mejor comprensión de toda la extensión y desarrollo del problema que aquí se acaba de esbozar, a propósito de la repercusión del tema a la luz de la obra tardía de Nietzsche, exigiría un análisis detallado que excedería los límites de este ensayo, es innegable que estos primeros fragmentos póstumos de Nietzsche, sus primeros comentarios y análisis sobre la condición de la mujer griega, sobre el valor de la mujer en el florecimiento de la cultura trágica helénica, son fundamentales para comprender el desarrollo de tales cuestiones a lo largo de su obra y demuestran que el tema de la mujer, lejos de ser algo sólo marginal o de menor interés, había sido siempre un tema esencial y fundamental a lo largo de toda su producción filosófica.

⁹ Específicamente sobre el tema de la sexualidad en la discusión de género en Nietzsche, ver el innovador trabajo de Vanessa Lemm (2020).

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEHLER, D. (1989). NIETZSCHE'S VIEW OF WOMAN IN CLASSICAL GREECE. *Nietzsche-Studien*, 18(1), 359-376. <https://doi.org/10.1515/9783110244373.359>
- BERGOFFEN, Debra B. (1996). *Nietzsche's Women*. *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 12, p. 19-26. Disponible: www.jstor.org/stable/20717652
- DIETHE, Carol. (1996). *Nietzsche's women: beyond the whip*. Berlin/New York: de Gruyter.
- DIETHE, Carol. (1996b). *Nietzsche and the Early German Feminists*. *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 12, p. 69-81. Disponible: www.jstor.org/stable/20717655
- IRIGARAY, Luce. (1991). *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Translated by Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press.
- LEMM, Vanessa. (2020). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KOFMAN, Sarah. (1995). "The Psychologist of the Eternal Feminine (Why I Write Such Good Books, 5)." Translated by Madeleine Dobie. *Yale French Studies*, no. 87, p.173–189. Disponible: <https://www.jstor.org/stable/2930331>
- MACHADO, Roberto. (2017). *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.
- MARTON, Scarlett. (2022). *Nietzsche y las mujeres: figuras, imágenes y tipos femeninos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- NIETZSCHE, F. (1911). *Early Greek Philosophy and Other Essays*. Vol. 2. Edited by Oscar Levy. Translated by Maximilian Mügge. The Macmillan Company: New York.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*. 2.ed. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2011). *Obras completas, Volumen I: Escritos de Juventud*. Traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2016). *Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos*. Traducción, introducción y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- OLIVER, Kelly; PEARSALL, Marilyn. (1998). (Orgs.). *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- OLIVER, Kelly. (1995). *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the Feminine*. London: Routledge.
- THORGEIRSDOTTIR, Sigridur. (2010). *Nietzsche's Philosophy of Birth*. In.: SCHOTT, Robin May (Org.). *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Bloomington: Indiana University Press.
- VERNANT, Jean-Pierre. (2006). *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes.