

DOCUMENTO

Einleitung a Ellenismo e oltre

Giorgio Colli

PRÓLOGO

El original de la obra que se publica aquí por primera vez —también es inédita en italiano— se conserva en el Archivo Giorgio Colli de Florencia. Lleva la identificación provisoria 1 E VI: está constituido por treinta y seis folios de formato grande escritos a máquina por ambos lados, numerados de 1 a 71, y contiene algunas correcciones a lápiz.

La obra, que tiene un carácter completo, formaba parte de un proyecto más amplio titulado *Ellenismo e oltre*. El plan de tal obra, datable en 1941, comprende y organiza también trabajos realizados anteriormente. Lo transcribimos a continuación, con la advertencia de que los capítulos precedidos por un guión se debían considerar como ya escritos en el momento de la realización del plan mismo.

Partes:

- 1) Filología no muerta
- 2) (Búsqueda de un sistema) + Tentativas sistemáticas
- 3) Los lejanos Griegos
- 4) Buscando otras almas

Subdivisiones:

- | | | | |
|---|---|---|--------------------------------------|
| 1 | – α El filólogo | 2 | α Gnoseología |
| | – β Nietzsche y la «Geburt» | | β Metafísica |
| | – γ Dionisiaco y Apolíneo | | γ Estética |
| 3 | – α Parménides venerable | 4 | α Los místicos |
| | – β Empédocles trágico | | β Los hombres del Renacimiento |
| | – γ Heráclito oscuro | | γ Los románticos |
| | – δ Platón divino | | δ Los grandes filósofos |
| | – ϵ La caída del espíritu dionisiaco | | ϵ Los pequeños filósofos |

Como se ve, la obra proyectada preveía cuatro partes, a su vez divididas en capítulos señalados por letras griegas. La primera de las cuatro partes recoge dos trabajos escritos a caballo entre los años treinta y cuarenta, e incluía uno, todavía por escribir en el momento de la realización del plan, sobre *El nacimiento de la tragedia*. Esta primera parte, una vez completada, constituiría la *Einleitung* de 1941 a *Ellenismo e oltre*, objeto de esta publicación. He extraí-

do el título de apuntes y planes sucesivos, donde la primera parte será llamada definitivamente *Einleitung*.

Se debe a Andrea Pistoia, joven estudioso que en los años pasados ha reordenado junto a mí todo el material dejado por Giorgio Colli, el estudio de los escritos de los años treinta y cuarenta en vista de una edición completa. Él es autor de un bellissimo ensayo sobre el pensamiento de mi padre, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, Erga edizioni, Genova, 1999, del cual he de señalar —a propósito de la *Einleitung*— el capítulo «Il giovane Colli», p. 129. Extraigo de la Bibliografía del libro de Pistoia la descripción del material, en su mayor parte inédito, de los años 1936-1947, conservado en el citado Archivo Giorgio Colli de Florencia (la numeración es provisoria). Con la advertencia de que la primera sección comprende manuscritos y dactiloscritos dotados de un cierto carácter orgánico, mientras la segunda recoge los apuntes, las notas de lecturas, las investigaciones, los planes y el material inclasificable de otro modo. La descripción que sigue da una idea —si bien sumaria— de los escritos inéditos a disposición.

Primera sección

- [1 A I] *Esbozo de un sistema filosófico*, 1936-1937
- [1 A II] *La idea de justicia para los Pitagóricos*, 1937
- [1 T I-II] *Politicismo helénico y Platón* (tesis de licenciatura), 1939
- [1 T I] *El desarrollo del pensamiento político y Platón*, 1937
- [1 T II] *Filósofos sobrehumanos*, 1939
- [1 B I] *Alma e inmortalidad en Empédocles*, 1939
- [1 B II] *Empedocles*, tragedia, 1936(?) - 1940
- [1 D] La teoría de las ideas en el «Parménides», 1940
- [1 E VI] *Einleitung*, 1941
- [1 E VII] Continuación de la *Einleitung*, 1941
- [1 I] Apuntes filosóficos, 1947
publicado en «Nuova Rivista Storica», XXIII, 1939, pp. 169-192 y 449-476.

Segunda sección

- [1 A III] otoño 1936 - marzo 1938
- [1 A IV] invierno 1937 - 1938
- [1 C] *Apuntes críticos sobre los Presocráticos*, fragmentos 1939-1940
- [1 E I-V] otoño 1940 - otoño 1941
- [1 F] septiembre 1940 - diciembre 1943
- [1 G] abril - diciembre 1946
- [1 H] otoño 1946 - primavera 1947

Apéndice

[1 L] marzo 1950 - otoño 1958

[1 M] artículos escritos entre 1945 y 1950.

Doy las gracias a la revista *Res Publica* por el interés demostrado hacia mi padre, así como al Prof. Sandro Barbera y al Dr. Héctor Julio Pérez, sin quienes esta publicación no habría sido posible.

Florenia, 6 enero 2002

Enrico Colli

Einleitung a Ellenismo e oltre

§1.

Todos los hombres viven —la vida es el modo de ser de los hombres que se desarrolla en el tiempo. Sin embargo son pocos los hombres que se han preguntado seriamente qué es esta vida y de qué manera debe vivirse. Muchos quizás han pasado a la historia sin habérselo propuesto, todos los que pertenecieron a familias de grandes pintores o grandes matemáticos, y que se ganaron la celebridad en el mismo campo de sus antepasados, todos los hijos de los padres. Y no sólo ellos, sino muchos filósofos, que por la misma necesidad derivada de su profesión forzosamente tuvieron que preguntárselo, no lo hicieron seriamente. Porque lo importante no es el acto consciente en sí mismo de hacerse esta pregunta, al que cada hombre puede llegar gracias al innato poder de reflexión que le ha sido dado. No se trata de un problema subsistente en el campo de la pura razón, en contradicción consigo mismo desde un principio, por estar separado de la inconsciencia de la vida de todos los hombres. Una pregunta tal no es un momento abstracto, sino que nace de la vida inmediata, tampoco es una manifestación directa— es la prueba ya de una particularísima configuración en la vida de algunos hombres. De ella se puede extraer una doble reflexión de interés, antes que nada lo importante es siempre la vida en su inmediatez, y no se debe uno precipitar en establecer, al unísono con muchos filósofos, antítesis capitales entre consciencia e inconsciencia, a no ser que se trate de racionalidad pura, procedente de una vía completamente diferente de la vida, y que por tanto el acto consciente de plantearse esa pregunta sea también un modo inmediato de vivir; y en segundo lugar que la vida ya desde ahora se muestra en su naturaleza diferente por excelencia, [en esa actitud opuesta en su modo de los hombres excepcionales y de los comunes]* y esta diversidad se descubre justamente a través de su modo de manifestarse

* En adelante se presentan entre corchetes los comentarios y agregaciones que Giorgio Colli realizó de su puño y letra sobre el texto mecanografiado, se supone que algunos meses después de haberlo redactado. La tarea de lectura de estas notas para esta edición ha sido realizada pacientemente por Enrico Colli.

en un particular acto de consciencia. Así pues apenas se plantea seriamente la cuestión: ¿qué es la vida?, algo de su ser ya se revela. Pero volvamos otra vez, para aclararlo mejor, a aquel doble impulso inicial desde donde habíamos partido. Por un lado éste no es otra cosa que anhelo de conocer la vida, pero no a través de un conjunto de representaciones abstractas, como serían por ejemplo el complejo de reglas sistemáticas que constituyen una ciencia jurídica, sino antes bien sintiéndola cercana, como un objeto que es tal siendo diferente de nosotros mismos cognoscentes, pasando a través de su infinita multiplicidad y manteniéndose siempre a sí mismo en la propia limitación de impulso que quiere conocer para vivir de una cierta manera. Aquí se vuelve a conectar con el segundo aspecto de la cuestión: ¿cómo vivir?, que en el fondo forma una sola cosa con el primero. En el complejo momento espiritual que se está examinando, y solamente en éste, se da una perfecta fusión del aspecto metafísico-gnoseológico y del aspecto moral. Se trata de un ímpetu de voluntad, y como tal moral, en la búsqueda de un bien en la vida suprema, y cognoscitivo, búsqueda de un conocimiento concreto y esencial de alegría y dolor, en la conciencia inmediata de un problema de la existencia.

Comienza ahora, espero, a determinarse mayormente la interioridad alcanzada habitualmente por algunos hombres de excepción en su juventud. Pero sigamos todavía. El problema que ellos se plantean, la naturaleza de la vida y el propio modo de comportarse en ella, es absoluto desde su inicio, conlleva un modo de resolverse que no puede dejar de ser radical. Esta otra característica deriva de su primordialidad, de su preceder lógicamente y por dignidad a cualquier otro problema. A cualquier cuestión filosófica o científica, por amplia que sea, debe preceder el problema de nuestra existencia, el único que la hace posible. Y esto, repárese en ello, no tanto en el sentido del idealismo moderno, que hace depender todo del sujeto como si fuera representación suya, sino más bien según el espíritu de aquellas filosofías más profundas, como la griega o la hindú. Los hombres que afronten un problema tal serán los primeros hombres, por encima de cualquier otra forma de conocimiento o de acción: ellos poseen un ímpetu del que los demás carecen, al atravesar con su voluntad el mar infinito de la vida y al escoger en ella el modo más elevado de existencia. Así se aplica su inmenso deseo de dominio, en el conocimiento de todas las cosas, en su valoración y condena, y en conclusión en su vida, que abraza a cualquier otra y la domina.

Hasta ahora he intentado mantener una terminología concreta en la medida de lo posible. Y así la palabra vida, frecuentemente en boca de pesimistas, Leopardi y Schopenhauer¹, para mí tiene el sentido de la realidad cercana, por

1 Para el significado de la palabra «Leben» véase el principio del § 54 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, ed. Reclam pp. 359-360.

cuanto siempre está objetivada, o, en términos schopenhauerianos, vista en la representación. Al mismo tiempo, siempre en honor a la concreción, he querido partir de un punto en el que todavía no fuesen esenciales las distinciones entre aspecto gnoseológico, metafísico y ético. 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. Mas prestemos atención, para ser suficientemente concretos, a no acabar en la indeterminación, e intentemos designar de algún modo la posición dominante de estos hombres. 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. Para hacer esto es necesario querer y sentir al mismo tiempo que se conoce, y hemos visto desde el primer momento que esa es justamente la aspiración de aquellos hombres. De tal manera que para ellos el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio para crearse un íntimo modo de ser perfecto —las innumerables formas de vida que ellos estudian no les sirven para otra cosa que no sea revelar lo que hay detrás del alma del mundo, a partir de la que ellos deben formar su propia alma. Aquello que es más íntimo y secreto constituye la más verdadera realidad, y ésta se puede alcanzar sólo en la inmediata actividad interior, lo que por otro lado acontece en el esfuerzo cognoscitivo, viendo a través de cada modo de vivir una manifestación y una expresión de la esencia. Por el momento dejemos de examinar más profundamente el valor filosófico de una visión del mundo así y busquemos el nombre para tal actividad, que ve el mundo y la vida como una gran expresión y la estudia solamente para descubrir qué hay detrás de ella. Nosotros elegimos el término filología. Ellos aman el «logos», quieren descifrar el «discurso» de la vida, descubrir la realidad a través de las palabras, de la naturaleza y sobre todo de los demás hombres. No son puros artistas porque poseen aquella intimísima consciencia que falta en éstos, aquel incansable arrojo moral, tampoco son filósofos puros, concedores puros, que extraen, por así decir, el «logos» del «logos», alejándose todavía más de la realidad íntima, considerando que la expresión es el fin, nominalistas y racionalistas como son. Ellos son los filólogos, es decir artistas y filósofos humanos en un sentido todavía más profundo que el renacentista. Algo similar lo había visto Nietzsche ya en 1869, cuando en su prelección en la Universidad de Basilea expresaba la esperanza de que se unificasen filología y filosofía, si bien se detuvo demasiado pronto en este camino². Filología es el amor por todo lo que

2 Cf. NIETZSCHE'S, WW., Ed. Naumann. Band IX, en el capítulo «Homer und die klassische Philologie».

aparece, por todo fenómeno, eso sí considerado como creación, y por eso anhela sobre todo alcanzar al creador y vivir su vida. Cada expresión, cada forma de vida es la de un alma creadora individualísima— la individualidad es por tanto lo que más importa al filólogo, es lo real por excelencia. No sólo eso, sino que la individualidad suprema será el objeto constante de su investigación, por aquel carácter absoluto y moral que posee, como ya se ha observado. Y así es como el filólogo no tarda en revelarse un filósofo y un metafísico, con su afirmación de la individualidad como esencial y además de la presencia de un principio jerárquico entre las esencias. En su búsqueda posteriormente él se comporta como un científico, pero incluso aquí bien diversamente del científico puro. Nunca puede detenerse definitivamente en una solución, cuando se encuentra con la dispersión fenoménica de la vida, en la congerie de representaciones contrastantes que no dejan avistar la esencia, y sufre; el científico, para quien nada existe fuera del «logos», en cambio descuida la situación por su irracionalidad, y desde el momento en que no puede dominarla apriorísticamente procede por aproximaciones. 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. La verdad es al mismo tiempo general en grado máximo e individual, y la razón no puede dar sino aproximaciones a estos dos requisitos opuestos. De acuerdo que el concepto será un género, pero un género determinado y aislado de otros géneros, y permitirá sólo un conocimiento parcial respecto a la amplitud; al contrario revelará un tipo y nunca un individuo, y será parcial también en cuanto a la profundidad. La intuición filológica captará en cambio con la máxima claridad las más elevadas y complejas individualidades, conectadas, como veremos, unas con otras, y que son al mismo tiempo los géneros últimos que comprenden en sí las infinitas posibilidades de las pequeñas individualidades que se forman en las ramificaciones fenoménicas.

Otra cualidad del filólogo es la tendencia a establecer un nexo de continuidad entre todas las cosas. Para darse una idea de este sentido de la continuidad piénsese en aquello que los místicos denominan «coincidentia oppositorum», o más simplemente tráigase a la mente una experiencia inferior a la que los hombres comunes a veces también llegan, el hecho de que, cuando se tiene el alma embargada por la felicidad, se interpreta y siente como algo

bueno y eternamente justificado algo que durante toda la vida es juzgado como un mal irremediable. El mundo, en su vestidura fenoménica, aparece diferente, separado, disgregado y contradictorio —el filólogo que penetra en la esencia íntima lo descubre continua y unívocamente real, ligado todo por un vínculo único, por un nexo que vuelve similares incluso dos cosas aparentemente muy diferentes. Este particular sentido se llamaba «magia» en el Renacimiento. Resultan muy adecuadas a propósito las palabras de Pico della Mirandola sobre la magia: «mirabilia artis magicae non sunt nisi per unionem et actuationem eorum, qua seminaliter et separatae sunt in natura»³. El filólogo es así un panteísta, pero no en sentido monístico, porque hemos visto que para él las individualidades son algo esencial: él intenta establecer la unidad en el todo sin poder llegar nunca a ella, chocando con la irremediable diversidad de los individuos. Esta aspiración no puede llamarse sino amor, deseo de alcanzar la intimidad más profunda y más continua, la que tiene mayor valor, deseo de unión indisoluble a la individualidad. El filólogo es un gran amante: estudia y espía cada expresión para descubrir la intimidad que es igual a la suya, para encontrar una conexión con el mundo. Él mira al mundo buscando la forma de vida más elevada y más cercana a su interioridad, y encuentra al hombre; así su naturaleza es sobre todo política, porque es con sus semejantes, con los demás hombres que lo circundan y junto a los cuáles debe convivir necesariamente, con quienes él espera realizar esta unión. De modo que dirige a ellos su amor, que es su modo de ser— sólo si este tentativo fracasa deberá entonces mirar a la naturaleza para encontrar un más difícil nexo de continuidad con ella. Un ensañamiento que radica en la búsqueda incansable de la interioridad concreta de otro hombre, en el anhelo de captarla en su totalidad y de sentirla como propia, búsqueda que él nunca llegará a cumplir. Así que vive solamente para las expresiones de aquella persona, olvidándose de sí, para que cada palabra suya intente penetrar en su interior, y más que cada palabra su voz, sus gestos, aquello que le parece menos conceptual y más cercano al núcleo vital. De ahí se explica también, dicho entre paréntesis, su amor por la filosofía y por la música, por aquello que es general, pues da pie a muchas interpretaciones y a una sola verdadera. Este amor por los hombres tiende desde el comienzo al conocimiento y posteriormente a la vida, a la vida en común. ¿En qué consiste entonces este apasionado momento cognoscitivo del filólogo, este vislumbrar en cada fenómeno una verdad profunda? Por ejemplo en el saber ver en los ojos de una muchacha, sin que ellos se muevan,

3 PICO DELLA MIRANDOLA, *Concl. Mag. XI, XIII*; fol. 105. *Apologia*, fol. 121. Pico es el primer gran filólogo en este sentido; él distingue el momento puramente científico, el estudio de la «qabbalah» o interpretación racional del «logos», de la magia, que es dominio íntimo y acción sobre la naturaleza. (Cf. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Firenze 1937, p. 165).

el repentino deseo de llorar. Ella calla apartada y aquellos que la rodean bostezan aburridos de la vida siempre igual a sí misma, pero en aquel momento el alma del filólogo se ha unido a la de la muchacha. En esta actitud él es muy similar al poeta; aunque mientras este último vive inconscientemente un momento de vida tal y se hace consciente y volitivo lo hace sólo para la expresión y para crear una obra de arte, él quiere esencialmente el sentimiento, emplea para obtenerlo la voluntad filológica, y alcanza aquel momento consciente en el modo que ya hemos visto, sin preocuparse de otra cosa. El amor es para él algo espontáneo, que nunca le falta y cuya ausencia anularía su deseo de vivir. Él lo lleva ya en sí desde el comienzo, un río que corre perennemente por su alma, y sólo intenta poder dirigirlo, escrutando la individualidad de los demás hombres según su modo de manifestarse. Se pone junto a los tímidos y se siente más cercano a ellos cuanto más tímidos son. Como él, ellos tienen un modo de sentir diferente del común, y solitario, porque preferirían a veces morir antes que decir un sentimiento difícil, por temor a ser entendidos equivocadamente. Y los ama bien cuando ellos quisieran preguntar algo y sin embargo callan, para no escuchar el rechazo o también el gélido consenso de quienes les aman, previendo que no comprenderán su contención. Él es atraído también por aquellos que se ruborizan excesivamente, cuando ellos enrojecen por los demás, sufriendo por su humillación, y se mantienen orgullosos de su rubor, porque él los descubre capaces de un gran amor. Él observa a los niños mientras caminan, sabe ver a través del modo en que mueven sus pasos todavía inciertos la individualidad latente, como se desarrollará después de muchos años, y esto también en virtud del amor. Y está frente al alma que sufre y sabe apropiarse de su dolor contemplando largamente su pecho que se eleva y descende, lento y cansado. Para él la vida transcurre así en una peregrinación a través de tantas almas, en busca de las más elevadas y cercanas a la suya. Pero no le faltan las desilusiones, pues las almas nobles son pocas en el breve periodo de tiempo en el que él puede vivir.

Es con los grandes del pasado con quienes tendrá que ponerse en contacto. Al mundo de la cultura se avecina por necesidad, para satisfacer el deseo de amistades insatisfecho en la vida cotidiana. En esto se diferencia particularmente el filólogo moderno del griego, y se trata de una diferencia ineluctable: el primero está casi obligado a vivir fuera de su tiempo, echando de menos una educación colectiva que le impulse hacia la amistad y, respecto a su posición solitaria, pudiendo encontrar fácilmente la cercanía de aquel inmenso mundo de la cultura a sus espaldas, el segundo vivía en cambio envuelto por su época y por su «polis», sin tener tras de sí grandes panoramas de personalidades ilustres, y con la posibilidad de amar a los hombres que estaban cerquísima, y al «logos» de ellos, en el sentido propio del discurso hablado. Y así la cultura del espíritu, es decir la historia de la filosofía, del arte y de la ciencia debe ser estudiada e

interpretada por él de un modo vital, como un momento esencial y ya creativo de su desarrollo. La historia de la filosofía significa para él una toma de posición filosófica y moral [fase cultural decadente porque es solitaria]; también en esto el verdadero precursor de la filología es Pico della Mirandola⁴. Mas no han sido muchos los que le han entendido: el objetivo al que tendía su dificultoso y enorme tentativo de conciliar el platonismo y el aristotelismo no significaba para él un compromiso erudito, sino que quería extraer el núcleo eterno de ambos sistemas, que constituía la expresión más alta del espíritu humano. En ello estaba ya su aportación creativa, que no sobrevivió, debilitado por las las noches insomnes pasadas sobre los manuscritos intentando demostrar lo que ya había alcanzado como una certeza del alma: no llegó a la propia madurez y no añadió su expresión filosófica a aquellas de Platón y Aristóteles, sucumbiendo por un heroísmo oculto a las multitudes. Y sin embargo la historia de la filosofía está en boga hoy en día, no hay motivo de queja, la mayor parte de los filósofos modernos, Cassirer, Windelband, Dilthey, Zeller, Natorp, Joël y muchos otros son esencialmente historiadores. Mas no son seguidores de Pico, no van buscando el valor supremo en la personalidad de los filósofos, su cultura congela al entusiasta, es objetiva, enciclopédica, informativa. La masa de hegelianos, más nutrida que nunca, señala un supremo valor en el futuro lejano — pero no es esto lo que busca el filólogo deseoso de amistades concretas.

Antes bien en este aspecto de su actividad él se acerca bastante a eso que es llamado comunmente un filólogo — en ello él se manifiesta sobre todo como científico, no teniendo que ver ya con palabras vivas y con miradas, sino con signos muertos sobre los libros, y en consecuencia debe trabajar con la razón y sobre los conceptos. Científico particularísimo en cambio, como ya se ha dicho; pues es perfectísimo según su impulso de dominio. Su punto de partida es la crítica de la ciencia en general y el deseo de descubrir una nueva, más concluyente, más definitiva, es la sensación de insatisfacción, de desaliento y de escepticismo lo que elimina toda aspiración al conocimiento frente a la ciencia actual, mudable y afanosa, que se pierde en la multiplicidad de teorías siempre en contradicción unas con otras. En este momento cultural, en este temporal predominio del conocimiento sobre la vida, y para encontrar una vida superior, él funda una ciencia propia, que tiene un ámbito mucho más amplio que aquel correspondiente a la comunmente llamada filología. Hasta ahora la filología se ha restringido al estudio de la palabra escrita del pasado remoto, estudio de una expresión como tal, no de una expresión para reencontrar la intimidad que subyace a ella. Su objetivo ha sido clasificar y analizar, determinar como una cierta sucesión de palabras escritas según un cierto espíritu informador podría llamarse poesía, o botánica, o filosofía moral. Pero la

4 Cf. GARIN, op. cit. pp. 73-76.

filología verdadera quiere unificar, su campo natural se extiende a todos los tiempos, tiene como contenido cualquier expresión, 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, del mismo modo que la palabra hablada, es decir el campo de acción estudiado hasta ahora por el filólogo. Hoy en día la filología sufre más que nunca los defectos comunes de la ciencia contemporánea en general, el empirismo a ultranza y sobre todo la falta de un criterio o de un método cognoscitivo seguro de la verdad. Mi experiencia a propósito en todos los libros de filología es desconcertante: no se encuentra en ellos una demostración que no tenga racionalmente un punto débil, o que no resuelva la cuestión unilateralmente, descuidando los puntos de vista opuestos. Parece inconcebible que no se dé una cuenta del ridículo cuando dos filólogos contruyen dos teorías sobre un tema de controversia y éstas resultan al tiempo opuestas e igualmente elegantes — cada uno de ellos se basa en uno o dos elementos, cuando se deberían tener en cuenta centenares y se estaría todavía sobre el camino erróneo, por ser empírico. Cada filólogo está no menos seguro de su ciencia y de que es más inteligente y no lo cree de mala fe. Ésta es por lo demás la condición de todas las pretendidas ciencias que podemos llamar humanas, como la historia política y social y las doctrinas jurídicas, que van además tan allá por el camino de la empiria que se reducen a una enorme congerie de feos hechos; se ha llegado al punto de que se valore como un óptimo historiador al que sepa establecer el número de faisanes y perdices que entraron en las cocinas de Enrique VIII de Inglaterra, y aún más su raza y procedencia. Kant había establecido en su tiempo la posibilidad de ciencias perfectas, la matemática y la física puras — ¿por qué no es posible elevar a la par a las ciencias humanas, que también deberían merecerlo? La matemática y la física kantianas están construidas exclusivamente «a priori» y nunca están en antagonismo con el elemento «a posteriori», cuya presencia es necesaria sólo en cuanto contenido posible del «a priori». Se puede afirmar en general que ninguna ciencia puede pretender ser absolutamente tal si está constituida por dos factores en contraste, o, más específicamente, si en ella el elemento racional no sobrepasa netamente al empírico. Una condición de tal fortuna no la tiene ni siquiera la física; la tendencia excesivamente experimental ha hecho que se haya perdido del todo el sentido de la generalísima ley racional que se debe verificar en el fenómeno sólo después de haber sido intuita, y ha reducido la ciencia a una serie interminable de experiencias eléctricas y térmicas y de humillantes cálculos numéricos que conducen a un incomprensible simbolismo analítico, bien lejano del fin de la ciencia: la perfección, la claridad y el carácter racionalmente definitorio, pues a un ojo desinteresado todo ello se le revela como un cúmulo de aproximaciones y de incertezas convertidas en

símbolos. La situación de las ciencias del hombre es desde el primer momento mucho más desfavorable; mientras en el mundo de la naturaleza aparece incardinada también desde su fachada externa una cierta racionalidad, en la circularidad del movimiento de las estrellas y en la periodicidad de muchos fenómenos celestes, el mundo humano se nos presenta como un caos desordenado e irracional. La experiencia es naturalmente la condición inicial indispensable de cualquier ciencia, entendida como adquisición de un patrimonio de representaciones profundamente vividas y regidas por una fuerte voluntad — pero mientras los científicos naturalistas como Leonardo o Galilei abandonaban de golpe este pedestal, para saltar hasta la intuición científica, que tenía un valor originario y para nada derivaba del trabajo experimental que la había precedido, el estudioso del hombre se limita siempre a quedarse en el campo desolado de la experiencia, abstrayendo, para toda satisfacción suya, algún concepto de validez condicionada. Mas aunque se admita que el dato empírico está peligrosamente dominando las ciencias humanas si ha de existir un principio absoluto de verdad que rija la ciencia deberá tener validez también en el campo humano. ¿Cuál es la base que sostiene aquellas supremas leyes de la ciencia natural, en qué se funda la validez incondicional de las intuiciones de Leonardo, Kepler o Galilei? Son intuiciones, de acuerdo, pero en su desnuda formulación no escaparían a una crítica escéptica, y se podría pretender de derecho poseer la intuición contraria, tomando el término intuición en un sentido puramente racional y representativo, como aislado momento espiritual. No basta la sucesiva verificación experimental, que permanece en el campo empírico, para probar la validez absoluta, sino que es necesario remontarse hasta escrutar el alma en el instante que precede a la intuición científica. Tampoco la solución kantiana, aunque sea explicando la objetividad de la ley científica con la universalidad y la necesidad de sus dos intuiciones del tiempo y del espacio, vale para justificar la particularísima actitud individual que asume la intuición física o matemática; esto no puede derivar del tiempo o del espacio, que son formas vacías, y si por contra entrase a formar parte de él el elemento material, la intuición vendría a perder necesariamente su carácter a priori. El secreto de estas sumas intuiciones científicas es otro: Kepler, dice un conocido crítico, «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»⁵. Algo muy similar nos dicen

5 Cf. DILTHEY, *Weltanschauung u. Analyse d. Menschen seit Renaissance u. Reformation*; trad. It. II —123. Por otro lado esta interpretación mística de Kepler es discutida; véase CASSIRER, (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlin 1922, I, pp. 328-377), que sigue la tendencia neokantiana de interpretar toda teoría que ponga en el sujeto el origen de la ciencia como afirmación del a priori, como ha hecho Natorp respecto a Platón.

las doctrinas de los pitagóricos, que afirman la armonía como principio supremo del mundo, armonía de número y sonidos al mismo tiempo. Ésta es la buena vía para llegar al origen de la ciencia más verdadera — si bien yo haría una distinción entre momento musical y momento matemático. Para hablar en términos schopenhauerianos — y dicho entre paréntesis, no es posible seguir en nuestra vía de búsqueda sin haber penetrado a fondo en el sistema de Schopenhauer. 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. En consecuencia hay una sucesión temporal entre momento musical y matemático, entre intimidad y expresión. Para expresar la cosa en términos cognoscitivos, la oposición entre sujeto y objeto cae en el estado de ánimo musical — y ésta es la única condición para llegar a la verdad última de las cosas. Aquí seguimos a todos los místicos y a Schopenhauer, aún cuando debemos distanciarnos de este último cuando se vuelva más particularmente sobre todos estos problemas, sobre la naturaleza de la música y sobre la conveniencia o no de alcanzar la verdad de esta forma. Es raro, con todo, encontrar a científicos que posean semejantes intuiciones — más allá de los grandes de los siglos XVI y XVII podemos recordar a Goethe, con su *Farbenlehre*. Él no va construyendo lentamente una teoría, para exponerla como resultado, todo nace, se puede decir, de la intuición de la luz, y sin duda, justo al inicio de su obra, de que el ojo está constituido por la luz y por la definición del color⁶. Como el originario estado musical, único en poseer la

6 Cf. GOETHE'S sämtliche Werke, Hesses Verlag — Bd. XLI. Zur Farbenlehre (Didaktischer Teil) pp. 12-14: «Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äusseren entgegentrete». Por toda justificación se hace referencia al principio de la antigua escuela jónica, según el cual lo similar conoce a lo similar, tras esto, definido el color «die gesetzmässige Natur in Bezug auf den Sinn des Auges», hace esta consideración sobre la eficacia de su teoría: «Dieser Art, sich die Sache vorzustellen, können wir niemand aufdringen. Wer sich bequem findet, wie wir, wird sie gern in sich aufnehmen. Ebensowenig haben wir Lust, sie künftig durch Kampf und Streit zu verteidigen.» Él es consciente de que su teoría, tomada como expresión, es criticable, llega incluso a decir que él la ha escogido por ser „bequem», pero por otro lado está seguro de que ella deriva de una intuición de una verdad indiscutible, tan seguro como para desdeñar cualquier polémica: bajo un punto de vista esencial debe ser así por fuerza. Inmediatamente después introduce la división en physiologische, physische y chemische Farben, si bien un tal proceso racional y científico tiene para él un valor clarificador, y empeñado advierte que las divisiones del análisis no se introducen sino para ser superadas más tarde: «Indem wir sie nun in solcher naturgemässen Ordnung zum

verdad absoluta, pueda transmutarse en la auténtica intuición de la luz, cómo en general deba entenderse la relación entre intimidad y expresión, y no solamente respecto a la ciencia, sino además al arte y a la filosofía, todas unificadas bajo este amplísimo punto de vista, es un fenómeno que tiene algo de milagroso, y que merecerá que nos detengamos en él de un modo especial en adelante. Como confirmación de nuestra interpretación de la esencia musical de la ciencia tenemos la afirmación relativamente común entre los místicos, en hombres por tanto francamente musicales, en el sentido afirmado antes, de la presencia de la luz en el ojo⁷; El punto de partida de la *Farbenlehre* no es exclusivamente goethiano — la misma cosa se encuentra afirmada por Empédocles, que sin duda podía sentir científicamente esta doctrina, lo que no significa que Goethe supiese tenerlo como predecesor⁸.

Y aquí tenemos al filólogo que en busca de los fundamentos de una ciencia perfecta, que le permita conocer de cerca a los grandes del pasado, llega al contacto con sus primeras amistades. Siguiendo el ejemplo de ellos él construirá su ciencia, la filología, no abstrayendo conceptos hipotéticos de un montón de noticias muertas, sino confiando en su ánimo musical, que no le faltará jamás, pues en el fondo forma una sola cosa con aquel amor que era su vida, según hemos visto. Cuando él entienda en un cierto modo, por ejemplo, a un filósofo, estará seguro de tener en cierto modo la verdad, si no la ha alcanzado fríamente y ha seguido una intuición sentida. ¿Pero cómo se orientará en aquel vasto mundo de grandeza? En su encuentro con Kepler lo oye alabar a Platón y a su teoría de la reminiscencia, y después descubre que su idea de la armonía pertenecía ya a los Pitagóricos; estudiando la *Farbenlehre* Goethe se ve recurriendo al antiguo principio de la filosofía presocrática para la cual lo similar es conocido por lo similar, y bien pronto advierte que también Empédocles había proclamado la existencia de un «fuego primordial» en el ojo. Los filósofos griegos se muestran al filólogo como los primeros modelos de su manera de pensar y de vivir, los más solitarios y austeros, los que con pocas palabras dijeron las cosas más grandes. Si después se vuelve desde la ciencia a la filosofía, es decir si se pasa del problema del método al campo más suyo, la búsqueda de la verdad debe remon-

Behuf eines didaktischen Vortrags möglichst sonderten und auseinanderhielten, gelang es uns zugleich, sie in einer stetigen Reihe darzustellen, die flüchtigen mit dem verweilenden und diese wieder mit den dauernden zu verknüpfen und so die erst sorgfältig gezogenen Abteilungen für ein höheres Anschauen wieder aufzuheben».

7 Véase por ejemplo BOEHME, *Aurora*: V, 22-23 y XXV, 64.

8 Cf. EMPÉDOCLES: fr. 84, vv. 7-11, y fr. 85 (Diels). Nótese que Goethe, en sus investigaciones históricas sobre la *Farbenlehre*, sin conocer los fragmentos mencionados, habla con admiración de Empédocles, recordando su teoría de los «poroi» y de los flujos (*Werke*, Bd. XLIII, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, p. 13).

tarse de nuevo hasta los griegos. Son los jonios los primeros en la historia del pensamiento occidental en plantear el problema filosófico de un modo eterno, son los primeros grandes pesimistas, pero no en sentido religioso, porque no condenan la vida en general, sino aquella del hombre mediocre. El único resultado de la filosofía, que se puede expresar de mil modos, se reduce en el fondo a un «bios»: descubrimiento de algo más verdadero y profundo que aquello que vemos, visión del mundo como una gran expresión, y búsqueda a través de toda la vida de la esencia que subyace a ella. Todo lo que se puede decir al respecto ya ha sido dicho por los filósofos griegos; ellos forman en esta dirección un bloque compacto hasta la conversión madura de Aristóteles, con esporádicas y discutibles excepciones, como el fenómeno ateniense y sofístico, que en verdad no es francamente helénico, y la aparición de Demócrito, sobre el que de cualquier manera queda mucho por investigar. Esta posición espiritual está en lucha con el cristianismo, con su dogmatismo y las teorías que de él derivan, como la del libre arbitrio, e igualmente con la ciencia del puro fenómeno — materialismo y racionalismo puro. No es que reniegue de la razón, sino que la limita, haciéndola depender, como se ha visto, de la intuición. Todo el desarrollo de la filosofía moderna, que había alcanzado sus primeros resultados seguros con Kant, gran limitador de la religión, y que había visto florecer en Schopenhauer su más bello y grandioso sistema, se paró de golpe tras ellos. El ídolo de la razón soberana se impuso contra cualquier concepción del mundo que pudiera considerarse superior: Fichte y Hegel y todos los idealistas por un lado, los positivistas y los materialistas por otro, descuidando aquellos resultados se lanzaron por los caminos equivocados desde el primer momento. [Hoy en día además] la terrible multiplicidad moderna, que se echa a los brazos de la experiencia, conduce a filosofías absurdas. La actual Existenzphilosophie, muy en boga no sólo en Alemania, sino también en Italia, no es más que un conjunto de abstracciones que desearían llamarse concreciones, un informe eclecticismo de hegelianismo y de pseudo-individualismo. Además de eso arrastra al fango a Nietzsche atribuyéndole vulgaridades que su noble alma jamás habría osado pensar, aprovechándose de su lenguaje exaltado y entusiasta, que se dirigía a espíritus iniciados y afirmaba frecuentemente por auto-martirio aquello ante lo que se rebelaba su más íntimo ser. A veces en cambio casi se tiene piedad por el viejo Hegel, viendo los absurdos que derivan de sus doctrinas sus tardíos secuaces. Schopenhauer, que emplea casi una décima parte de sus páginas insultando a Hegel, ciertamente se horrorizaría leyendo estas palabras.

Pero no sólo por esto el filólogo se dirige a los primeros filósofos griegos, sino también por otro elemento, que no encuentra en los modernos, ni siquiera en Kant ni Schopenhauer. Éste es la actitud política que asumen los pensa-

dores griegos, y sobre ella se volverá ampliamente a continuación, es decir la pasión de vivir la propia filosofía, actitud que encuentra una gran correspondencia en el filólogo, que posee un impulso tan fuerte de vivir con los otros hombres. Toda la vida griega que desemboca en la filosofía la reconoce el pueblo helénico como la máxima actividad humana — es significativa la preponderante posición política que obtienen en sus ciudades muchos dioses presocráticos, o la lucha incansable de Platón por realizar su ideal político. El estudio de lo griego es así lo más adecuado a una extensión de la ciencia filológica. El fenómeno espiritual helénico es el único que ha mantenido una sustancial continuidad entre las varias formas de actividad del hombre. Arte, filosofía y política no son otra cosa que «*ergon*», y como tales estudiables bajo un único punto de vista: entre ellas existe agonismo, pero no separación. Aquello hacia lo que tiende el griego es una perfección del «*bios*», y no debe su actividad a nada diferente: cada creación cae bajo este unitario punto de vista, que ya no se comprende en los tiempos actuales. Heráclito criticaba a Homero y a Hesíodo porque hacían afirmaciones que no respondían a la verdad de las cosas, porque vivían por tanto imperfectamente. Hoy en día el poeta y el filósofo viven cada uno en la propia esfera, sin poner en confrontación la propia vida. En Grecia el poeta lírico y trágico era también músico, Hipodamo de Mileto era arquitecto, político y filósofo, Empédocles y Platón eran poetas, filósofos y científicos. Hoy Benedetto Croce ignora el significado de la música y por eso está autorizado desde su punto de vista a poner barreras infranqueables entre el arte, la filosofía y la ética.

No sólo todo esto, sino que otro problema filosófico fundamental, es decir la determinación de lo eterno y lo contingente en el hombre, no se puede resolver de ningún modo desde el punto de vista histórico si no es después de haber descubierto lo griego en su esencia. Comparando el mundo griego y el moderno se encontrarán verdaderos momentos eternos, comunes a ambos, y se revelará contingente aquello que ahora se estima definitivo: el cristianismo como única religión, la libertad del hombre, la existencia del Estado tal y como se comprende ahora, con su carácter de persona a decir de los juristas, o bien el amor hacia la mujer como única posibilidad. Nosotros estamos inmersos hasta la médula en la modernidad, y también nuestros estudiosos, cuando hablan del clasicismo, lo hacen involuntariamente en su concepción moderna; es necesario despojarse del todo de esta última, como nadie hasta ahora ha sabido hacer, e iniciar de nuevo la vida, por decirlo así, griegamente, viviendo sentimientos que hasta ahora nadie ha vivido, comprendiendo por ejemplo el inmenso valor positivo de la institución de la esclavitud, sin conformarse con condenarla sin duda por seguir el punto de vista moderno y cristiano. Así también sería necesario sentir de cerca, y es muy difícil hacerlo a través de las muchas noticias que poseemos, el valor de

la «polis», el modo en que los griegos concebían la amistad, o también intentar acercarse espiritualmente a su música, ya que conocerla con certeza es imposible: nacería entonces verdaderamente el hombre nuevo, que ha sabido encerrar en su alma a las dos civilizaciones opuestas. La griega y la moderna constituyen los únicos ejemplos de civilizaciones completas, enormes individualidades sociales de las que se originan las flores espirituales; la humanidad todavía tiene la posibilidad de muchos otros mundos creados por el espíritu, cuando sepa individualizarse en modos sociales distintos y bien definidos.

Por consiguiente son los filósofos griegos a los que el filólogo estudia apasionadamente y con veneración, relativizando la comparación con cualquier otro fenómeno espiritual del hombre; las razones de este exclusivismo ya se han visto en parte y resultarán más efectivas cuando vayamos a hablar de estos filósofos particularmente. Otras figuras de filósofos y artistas le atraen sin duda, pero él las remonta y las hace depender a todas de este grandioso grupo de personalidades helénicas: entre ellas él da forma a su educación y transcurre su juventud, superando las tristezas y las incertidumbres que tocan en los primeros años a quien ha elegido la grandeza como forma de vida propia con la visión de su luminoso y sereno marchar majestuoso, seguro del propio devenir, porque jamás decaerá la amistad de aquellos. Haciéndose educar de tal manera casi sin darse cuenta él mismo se convierte en un creador, formándose sobre todo una concepción estética propia. 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. Esteta pues también en un sentido más determinado, en el conocimiento de la belleza como fin del arte, porque el filólogo ha escrito versos y tragedias desde su adolescencia, y aún las escribirá a escondidas por toda su vida, avergonzándose frente a la filosofía, como hizo Platón ante Sócrates, mas siguiendo en ello un instinto insuperable. Esta vergüenza de hacer poesía forma parte del secreto de su alma, originada por un sentimiento de disgusto hacia todo lo que a los ojos del vulgo es arte y al mismo tiempo por la aspiración a una poesía soñada que cante la verdad más allá de los cielos y no las miserables pasiones humanas. La experiencia artística, que para los hombres comunes es un divertimento y un placentero recurso para ocupar las horas libres y que para personas más elevadas no sale nunca de la esfera hedonística, para el filólogo constituye en cambio un sufrimiento continuo — este carácter revela la nobleza de su alma. Mirando un cuadro o leyendo una poesía el filólogo sufre porque no son tan sublimes como quisiera, captando fácilmente los signos de las limitaciones de quien ha sido su autor, y todavía más pensando en la fascinación injusta que aquella obra suscita en los hombres y

también, incluso involuntariamente, en sí mismo. La belleza artística no está, como dice la simple concepción de Croce, en la adecuación de la expresión al sentimiento: ¿qué importa una perfecta expresión, si no posee ningún valor la intimidad que subyace a ella, no solamente desde el punto de vista moral, o estético amoralista, sino en sentido vital, en sentido metafísico? El arte con que el filólogo sueña es también filosofía, es también ciencia, y es sobre todo vida moral, el propio «bios», que debe crearse según el modelo de aquellos grandes pensadores helénicos que conocieron la belleza como nadie. No sólo esto, sino que su estética, que al mismo tiempo es moral, se convierte en el origen de su metafísica: él es el filósofo humanístico y místico por excelencia, que posee en su alma el mundo entero — así como estéticamente sabe comprender a los hombres a partir de sus manifestaciones y obras, metafísicamente sabe mirar al mundo como una gran expresión de esencias escondidas y concretas. Las esencias del mundo son las mismas que las de su alma — la suprema a la que llegará al término de su viaje filosófico está conectada con la de partida, que le ha determinado las primeras intuiciones filológicas sobre los filósofos griegos. Aquella intuición inicial ya contenía en sí un valor esencial, de vida, y él se mueve rectilíneamente para alcanzar el valor más alto de la intimidad, de vez en cuando intentando concretar este camino suyo con creaciones y expresiones propias. El estudio de los griegos es la filología joven, receptiva, que asume todas las posibles expresiones dadas para llegar a la intimidad más elevada, ya manifiesta desde el inicio y que debe concretarse — después sobreviene la filología madura, es decir la filosofía artística superior, que a partir de sí crea una expresión adecuada a aquella última interioridad. El objetivo del filólogo de este modo es el reino de las esencias. Ante esta pradera se han detenido hasta ahora los filósofos y los poetas. Kant ha dicho nómeno y rápidamente se ha retirado asustado, Schopenhauer ha anegado esta refulgente llanura del siglo XV bajo su Wille oprimente, Goethe no ha sabido hablar de las Mutter. El filólogo vivirá en esta llanura e intentará expresarla mientras siga en vida.

Nosotros nos esforzaremos por dar estos primeros pasos sobre este camino del filólogo y nos dirigiremos sobre todo a captar en su esencia la personalidad de los primeros filósofos griegos. Previamente se intentará sin embargo esbozar las líneas originarias de este sistema estético y metafísico, sin olvidar a las personalidades que fuera del mundo helénico mueven el ánimo del filólogo y apuntando al modo en que él se sitúa junto a ellas.

§ 2.

«Zukunftsphilologie», filología del futuro, parodiaba y escarnecía el joven Ullrich von Willamowitz-Moellendorf, cuando apareció ahora hace

setenta años la nietzscheana «Geburt der Tragödie». Ellos habían estudiado juntos en Pforta, y no tardaron en oponerse el uno al otro, como los portaestandartes de dos facciones adversarias de la filología; mas las posiciones no tardaron en definirse y sólo a uno de ellos le tocó el título de filólogo, y de gran filólogo. La otra facción pareció apagarse apenas poco después de nacer y su autor abandonó la lucha buscando un alivio en el mar italiano a las atroces migrañas que se había procurado buscando el secreto de los helenos. Y con todo, él llegó mucho más cerca de éste que el pomposo Willamowitz, y sin necesidad de sus enmiendas y restauraciones infinitas de todos los textos posibles de la Antigüedad griega. El entusiástico ditirambo juvenil de Nietzsche no encuentra ciertamente mucho crédito entre la masa de los que se llaman competentes, si bien creyeron en él helenistas profundos, como Rohde y Burckhardt. ¿Por qué una fortuna tan desgraciada? Recuérdese la apreciación de otro de los entusiastas de la «Geburt», Ricardo Wagner: «der Text, aber keine Noten». Parece absurdo, pero a mi entender este mérito del libro fue la causa principal de la indiferencia que encontró en las altas esferas del mundo científico y del sambenito de diletantismo que se le colgó. La cultura contemporánea está encadenada a la nota, al aparato crítico — en la ciencia no se entra sin este salvoconducto. Nietzsche llegó a su obra a través de un trabajo filológico excepcional, esto se ha olvidado demasiado fácilmente, y creyó inútil llenar las nueve décimas partes de sus páginas con pedantes referencias; su teoría estética ciertamente sería más estimada si lo hubiese hecho. La nota es el instrumento típico de la holgazanería y de la hipocresía espiritual moderna — con ella uno se presenta como un sabio cuando no lo es, con ella se conquistan las cátedras universitarias a buen mercado, ya que con facilidad se transforma en un docilísimo medio de falsear. Como si un lector inteligente no estuviese en condiciones de juzgar a partir de su obra la cultura de un autor, sin que éste le venga repitiendo cada dos por tres: ten en cuenta que he leído este libro, y este otro, y además éste. Pues cuando se escribe algo se pretende influir de algún modo en las ideas de nuestros contemporáneos, incluso en el caso de que desde el inicio se nutran de dudas acerca de su inteligencia — de otro modo daría lo mismo dejar en la cabeza cuanto se piensa. De la misma manera por tanto que para escribir naderías y obviedades uno se sirve de letras y de signos convencionales el filósofo está obligado a fin de cuentas a poner en marcha el «aparato crítico» para hacerse entender. Esto es lo que haremos nosotros, para no tener la misma suerte que Nietzsche, si bien sin llegar a los excesos desagradables de tener que recurrir a ediciones especialísimas y rarísimas para dar lustre a nuestra obra, y confesando mantener en el fondo del alma una intención irónica, que el lector atento sabrá descubrir entre nuestras notas. Beethoven compuso, constreñido por el hambre, «La victoria de Wellington», y pocos hombres han sabido vivir sobre esta tierra con su dignidad — de la misma manera hoy

día el filósofo debe vender una parte de su alma para vivir, y solo Dios sabe cuanto sufre por este mercado, por más que lo sepa reducir al mínimo.

El Nietzsche de la «Geburt» es un filólogo, en el sentido que se ha visto antes. Él descubre lo helénico como el verdadero campo de la grandeza y su problema es estético sobre todo, también aquí en el sentido antes mencionado de búsqueda del valor supremo. La intuición esencial a la que llega, que se puede expresar en la determinación genérica de un fenómeno apolíneo y de otro dionisiaco, es sacrosanta e incontestable, perfectamente equiparable a aquellos momentos espirituales supremos de la ciencia renacentista. Esta distinción trae consigo una valoración distinta del fenómeno artístico, desde el momento en que a lo dionisiaco le toca indudablemente una dignidad superior a lo apolíneo, y en consecuencia establece la posibilidad de un arte fundado en el conocimiento, en fin, de un arte filosófico. Aquí está el eterno valor de la «Geburt», en una profundísima vida interior que reside en su base, y gracias a la cual podemos afirmar que, más que Willamowitz, él se acercó a la esencia de lo griego, y en un planteamiento originalísimo del problema estético en su sentido más general. La contraposición entre el carácter dionisiaco y el apolíneo es un criterio fundamental para cualquier interpretación estética, y en la juvenil obra nietzscheana no están sino las semillas de éste método de investigación, que no exigen sino ser ulteriormente desarrolladas⁹. Puesto de relieve este valor inmenso de la «Geburt» es necesario reconocer que los defectos son muchísimos y graves, y naturalmente es necesario criticarlos rigurosamente para que se revele verdaderamente fructífera la vía que parte de ella. Ya la solución de Nietzsche al problema inmediato de la obra, el origen histórico de la tragedia griega, considerada desde un punto de vista filológico, ciertamente no se puede sostener como definitiva; que la tragedia haya surgido efectivamente del popular ditirambo satírico es dudoso, y en esto podría tener razón incluso el denostado Willamowitz, con su introducción al «Herakles». Hasta incluso el planteamiento filosófico de la «Geburt», eso que nos interesa particularmente a nosotros, es más bien incierto. La expresión filosófica que Nietzsche da a su intuición, la construcción de su estética juvenil, puede decirse que depende estrechamente de la metafísica de Schopenhauer. En aquel entonces el encuentro con Schopenhauer había llevado a Nietzsche más a un entusiasmo espiritual que a una profundización fundada en sus doctrinas; así los libros tercero y cuarto de «Die Welt als Wille und Vorstellung» representan para él dos visiones del mundo opuestas, igualmente válidas en su aislamiento, que lo atraen o rechazan al mismo tiempo. Así se asienta en él

9 Cf. NIETZSCHE'S WERKE, Bd. IX, 231 «Die Griechen helfen uns mehr als unsere Aesthetiker in ihrer Hauptunterscheidung des Dionysischen und Apollinischen».

la convicción de que la belleza y la verdad constituyen la máxima antítesis posible. El mundo de la voluntad y el de la representación estaban en antítesis para Schopenhauer de modo bien diferente, unidos estrechamente para formar la realidad total de las cosas, y existía también una relación entre ellas, siendo la segunda la objetivación de la primera¹⁰. Para Nietzsche en cambio existe un dualismo entre los dos mundos, que él erróneamente no establece filosóficamente: la creación más bella, representada para él típicamente por Homero, es por tanto la menos verdadera. Él está obligado a mantener como una vía media, lo que ciertamente no constituye el mejor método para fundar filosóficamente una estética: Homero y su cultura clásica no le satisfacen¹¹, ni tampoco lo dionisiaco originario, separado completamente de lo apolíneo¹². La tragedia pareció ofrecerle así la solución del problema: ella no representaba ni la absoluta verdad ni la absoluta belleza, sino un punto de equilibrio, de tal modo pudo declararla con toda tranquilidad como el culmen de lo griego. El arte basado en el conocimiento es siempre el que tiene mayor valor, pero es más perfecto cuanto más se aleja de la verdad tras haberla alcanzado — su filosofía, declara él, es un platonismo invertido¹³. Esta última consideración lo salva ya por lo menos de la tacha que le habíamos puesto de haberse salvado con un simple compromiso, y en un sentido afín podemos enunciar para disculparlo la idea, que aparece bastante frecuentemente en sus escritos de esos años, de interpretar el «Schein» como símbolo. Pero no hay relación íntima alguna entre Schein y verdad, el primero es concebido como puro signo, casi arbitrario diría, que representa al segundo, sin que se advierta ninguna necesidad en su función simbólica — en fin no hay ninguna relación orgánica entre lo dionisiaco y lo apolíneo, algo que no estaba en modo alguno impedido por las teorías de Schopenhauer. ¿Y al margen de esta interpretación errónea, cuál era finalmente la verdad para los griegos? Sus filósofos la buscaron mucho más que los trágicos, y no tenía nada en común con el «Wille» de Schopenhauer: era el ser perfecto de Parménides, el feliz Sphairos de Empédocles, el agua generado-

10 Sobre esta interpretación de Schopenhauer, que se impone a quien lea a fondo sus obras, insiste por ejemplo P. MARTINETTI, en su introducción a la metafísica, Turín, 1902, pp. 75-76.

11 Para el carácter anti-plástico de Nietzsche véase K. JOËL, Nietzsche und die Romantik, Jena 1905, pp. 307-311, que destaca cómo Nietzsche, al igual que los románticos, valora la plasticidad sólo viéndola en función del símbolo.

12 NIETZSCHE'S WERKE, Bd. IX, p. 123: «Die absolute Musik und die absolute Mystik entwickeln sich zusammen... Mit der orientalischen-christlichen Bewegung überschwemmte das alte Dionysumthum die Welt, und alle Arbeit des Hellenthums schien vergebens. Eine tiefere Weltanschauung, eine unkünstlerische, brach sich Bahn». Véase también p. 122.

13 NIETZSCHE'S WERKE, Bd. IX, p. 192: «Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel».

ra de Tales, e incluso la idea bella de Platón. Así que entonces todo queda más alejado, y la creación podrá tender a la verdad y a la belleza al mismo tiempo. ¿Cuál será pues la mayor creación humana? No la tragedia, que alberga en sí sólo una parte de verdad y de belleza, o el drama musical wagneriano, sino la poesía filosófica de los presocráticos y de Platón, y la música pura de Beethoven. Es necesario no olvidar cómo Nietzsche sintió en estos años la influencia de Schopenhauer y de Wagner, incluso en un modo excesivo; aunque él indudablemente fuese ayudado mucho en su concepción estética por el filósofo y el artista, asimismo es verdadero que él se dio cuenta de la fuerza interna de sus teorías, que le empujaba más allá de aquellos modelos, si bien no supo liberarse de ellos como habría debido. Por un lado se vio obligado a considerar la tragedia como punto culminante de lo griego, y a tener en alto la parte apolínea de la tragedia misma, es decir el diálogo y la parte propiamente dramática, que en realidad no se adaptaban a su naturaleza dionisíaca¹⁴, todo ello como obsequio a la tiranía wagneriana, que le exigía una justificación filosófica de su drama musical — por otro lado fue desorientado por la influencia de Schopenhauer, cuyo pesimismo fue equiparado por él demasiado deprisa con aquel griego y dionisíaco del VI siglo a. C. Wagner y Schopenhauer eran típicamente «modernos», poco afines por tanto al profundo carácter de los griegos, y parece un poco querer romperse la cabeza al seguir ciegamente las huellas en su búsqueda del secreto del helenismo. Aunque incluso queramos recurrir a la más pesimista de las concepciones filosóficas griegas del siglo VI, a la doctrina de Anaximandro, la encontraremos esencialmente diferente, como espíritu que da forma, a la de Schopenhauer. Vuelve fatalmente a entrar en juego el tema que se ha visto hace poco: mientras para el griego el principio en el que todas las cosas se anulan es el «apeiron», es decir la divinidad, principio bueno, para Schopenhauer la esencia metafísica del mundo, la voluntad, es algo malo y doloroso. Para Anaximandro el mal de las cosas terrenales se redime en la naturaleza más verdadera, que es positiva, en el filósofo alemán en cambio redención significa nirvana, cese de la realidad. Nietzsche se las arregló del mejor modo, y sin duda en su concepción de lo dionisíaco fundió las dos visiones del mundo, creyendo que formaban una sola, de modo que para él el estado colectivo de ebriedad resulta una suprema reunión de dolor y placer¹⁵.

14 Cf. JOËL, op. Cit. P. 301: «Er hasst an der Tragödie was sie zum Drama macht: Handlung und Dialog». Nietzsche ama en sustancia el surgimiento de la tragedia, no la tragedia misma.

15 Sin duda contribuyeron a esta particular interpretación del pesimismo griego las teorías de F. CREUZER, sobre cuya influencia en Nietzsche insiste mucho C. ANDLER, *La jeunesse de Nietzsche*, 2 ed. París, 1921, pp. 234-244. Para nosotros sigue siendo cierto que más que Creuzer contaron al respecto las influencias de Schopenhauer y de Wagner, que en esos años le habían formado un espíritu nuevo.

Con ello él cometió de nuevo un error de interpretación, olvidando que para Schopenhauer el estado artístico y el religioso se alcanzan contemplativamente, como sujeto puro de conocimiento, o en todo caso siempre fuera del mundo como voluntad, y por ello sin dolor. Como mucho puede encontrarse un lazo con la teoría de lo sublime schopenhaueriana, que incluso dice algo similar — mas Nietzsche no tendría en cuenta tampoco en este caso la insistencia con que Schopenhauer atribuye este sentimiento a poquísimos hombres excepcionales, algo evidente por lo demás y que quitaría desde el inicio cualquier carácter colectivo al fenómeno dionisiaco. Nietzsche sin duda quería expresar un momento de la vida interior propia, intensísimo y particularísimo, y en homenaje al Bayreuth que estaba por nacer, y a las futuras masas que se entusiasmarían con la música del nuevo modelo teutónico, fue conducido a interpretar colectivamente una experiencia que sólo puede ser sentida por el gran individuo. En el fondo el mayor error de la «Geburt der Tragödie» es justamente este carácter colectivo que asume lo dionisiaco, como un fenómeno anti-individualista que se expresa a través de las orgías religiosas y del coro trágico. Tampoco faltan los precedentes sobre este punto, tanto ambientales como culturales, que influyeron de modo decisivo en Nietzsche, y que también es necesario poner de relieve debidamente, aunque parezca pedante, para que la «Geburt» resulte depurada de cualquier elemento contingente que se haya infiltrado en ella. Por un lado la tendencia a la interpretación colectiva de cualquier fenómeno espiritual, y en particular del artístico, es una característica de la literatura romántica, y no faltaron contactos de esta última con el joven Nietzsche; Sobre todo debió tocar a Federico Schlegel, que estudió la tragedia antigua, consideró la música bajo un aspecto querido a él, y estuvo entre los primeros en descubrir el fenómeno místico en Grecia. El arte surge del sentimiento popular, no se puede estudiar una creación espiritual cualquiera sin conocer en su amplitud la civilización del pueblo a la que el artista pertenece — este pensamiento romántico permaneció enraizado en el espíritu nietzscheano. Pero además hubo otra línea que colaboró en conducirlo hacia una interpretación colectivista, el ambiente de estudios sociológicos en que vivió durante aquellos años en Basilea. Este particular método científico le impuso desde un principio un gran respeto, más que por su valor quizás por admiración hacia las grandes personalidades que lo representaban en Basilea, sobre todo Burckhardt y Bachofen; y así se convirtió para él en el «habitus» científico por excelencia, que mantuvo no sólo en su periodo llamado racionalista, sino hasta sus últimos años, y que fue, según nuestro parecer, la causa principal de aquello que en resumidas cuentas puede llamarse su esterilidad filosófica. Él se abandonó a una ciencia empírica, a la que se rebelaba en lo íntimo de su alma, y condujo hasta el final su error, porque el secreto de su espíritu estaba

formado por la rigidez, la honestidad y la furia ascética de martirizarse con aquello que le era nocivo — y no pudo llegar a la intuición filosófica creativa y constructiva. De Burckhardt y de Bachofen recibió el impulso de ocuparse antes que nada del problema de los orígenes, de ellos 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. Entre los amigos de Nietzsche quizás el más dotado para tal orden de ideas era Erwin Rohde, que en cambio era demasiado tímido y falto de voluntad para llevar a término esta empresa¹⁶.

A nosotros nos importa conocer históricamente la forma en que apareció en Grecia el sentimiento dionisíaco, y bajo este punto de vista la ebriedad orgiástica no era ciertamente una síntesis de alegría y de dolor, sino una alegría suprema alcanzada a través de la liberación de todo vínculo particular y terrenal. Nietzsche se ayudó en su tesis con las investigaciones sociológicas recurriendo a la crueldad, entonces sanguinaria, que acompañaba a los fenómenos orgiásticos y vislumbrando en ellos el aflorar del Wille, el lado doloroso de lo dionisíaco. Esto era sin duda válido en las fiestas religiosas asiáticas, o también tracias, pero no en Grecia, donde el fenómeno dionisíaco tuvo desde el principio una dignidad espiritual superior. Es necesario no confundir la excitación que se produce en una tribu salvaje por una loca danza guerrera, en la que se da una despersonalización, pero de valor espiritual más bien bajo, consistente en la exaltación, hecha toda ella de crueldad, de querer asesinar y ser asesinados, con el sentimiento de alegría desbordante y de amor recíproco que surge en una comunidad de hombres pertenecientes a un grado de civilización superior, por mucho que ellos no sean personalidades excepcionales y puedan haber alcanzado un estado tal por medio de excitantes artificiales, sentimiento este último que bien puede asemejar al primero por su apariencia, pudiendo asimismo, por su violencia, manifestarse a través de gritos y movimientos exagerados. Esta ebriedad era ya un elevarse por encima de lo humano, daba ya lugar a un arte

16 A propósito de las influencias culturales y de las amistades de Nietzsche en este periodo véase ANDLER, op. cit., sobre todo pp. 155-168; 220-266; 431-441; y *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*, París, 1921, pp. 77-93; 235-244; 341-358.

musical, superior a lo apolíneo homérico y a la apariencia, pero dejaba en el fondo del corazón de Nietzsche una insatisfacción, pues él estaba interiormente más allá de este ideal, aunque no se diera cuenta claramente, ni supiese expresarse adecuadamente. Además una exaltación tal es necesariamente colectiva, como ya se ha dicho, y apenas es pensable como experiencia solitaria¹⁷. Por lo que una vez más el resultado es un compromiso y una identificación forzosa entre aquello que debía ser lo dionisiaco histórico y colectivo y su dionisiaco, como él lo había vivido. Y si también creía que el artista trágico griego y Wagner hubiesen experimentado el mismo recóndito sentimiento suyo, el mismo llegar a una alegría y a un dolor supremos, no era todavía una razón suficiente para conceder a todas las bacantes el haber alcanzado las mismas cumbres; éste es un error filosófico esencial de la «Geburt», haber considerado 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. Más tarde Nietzsche se dará cuenta de que su espíritu en aquellos años era diferente de aquel de Wagner y de aquel de los trágicos griegos, de donde se puede argüir mejor qué desazón experimentó en su ser íntimo frente a aquel ambiente espiritual que había elegido como el más afín a sí mismo; se daba cuenta de la discordancia que existía entre su alma y la ebriedad dionisiaca en su sentido histórico, por tantos aspectos tan cercana al cristianismo, y para subsanarla se había remontado a los orígenes y a la crueldad, procurándose quizás una insatisfacción todavía mayor. Dos aspectos de lo dionisiaco se presentan, difíciles de individuar netamente y de definir, tratándose de modos inmediatos de vida. Las analogías musicales, más que una larga serie de conceptos, se hacen útiles en estos casos, pues conducen por una vía paralela a una misma determinación e intimidad: a propósito del estado colectivo de ebriedad por ejemplo se me ocurren los movimientos segundo y cuarto de la novena Sinfonía de Beethoven, la tragedia sobrehumana por excelencia. El segundo movimiento es el más claramente dionisiaco en el sentido griego, como por lo demás Wagner mismo afirmó, y por contra el coro final sobre el «Himno a la alegría» es todo entusiasmo de fe cristiana y de sumisión a la divinidad: ambos de cualquier modo testimonian una superación de la humanidad común y del dolor, un abandono a una vida nueva de pura alegría y de exaltación, vida que se alcanza a través de la unión y el subitáneo amor que aúna a los hombres. El primer y el tercer movimiento constituyen en cambio el aspecto individualista de la gran tragedia heroica, al que no puede unirse la masa de los oyentes, el primero sobre todo,

17 Sobre el elemento colectivo, normal y característico de los misterios, véase MACCHIORO, *Zagreus — Studi intorno all'Orfismo*, Florencia 1930, pp. 205-209 y 247-249.

en el sucederse de aspiraciones y desengaños del solitario, que duran un instante y se recrean siempre diferentes. El Nietzsche joven los descuidaba y seguía fielmente a Wagner en la exaltación del coro final; sus gustos se modificaron notablemente en la madurez, cuando se atrevió a proclamar su dionisiaco tal y como era, y deseó escribir el primer libro del «Zarathustra» en el estilo de la frase inicial de esa Novena Sinfonía.

Tales son los límites con que los ideales juveniles circunscriben su nueva concepción, si bien en él la teoría de lo dionisiaco, tanto desde el punto de vista estético como moral, es una semilla fecunda, una riqueza inagotable de pensamiento y sentimiento, es en el fondo como la fórmula de su vida — se puede decir que él no hace sino desarrollarla para alcanzar su independencia absoluta. Éste es el secreto de Nietzsche, que le hace tan cercano a los griegos, brillar en grandeza más por su modo de afrontar la vida que en sus obras; el reencontrado significado y el valor eterno de la teoría de lo dionisiaco se descubren en mayor medida conociendo las aspiraciones y los sufrimientos de toda su vida antes que en la «Geburt», así como una perfecta biografía haría penetrar en los dolores del «Uebermensch» más que el «Zarathustra»¹⁸. Una ayuda en este sentido nos la ofrecen por otra parte los fragmentos, los escritos menores y póstumos; de un atento examen sobre ellos se aprende que ya en la etapa juvenil su concepto de dionisiaco va asumiendo matices muy varios que más o menos exceden los límites mencionados¹⁹. La desazón que se manifiesta ya en estos escritos, insatisfacción propia de quien quiere decir una cosa y pronuncia otra cada vez más diferente no logrando expresarse, le conduce fatalmente a la crisis formidable de 1876; la música, Wagner y el pesimismo al final le habían hastiado y no le quedó más remedio que rechazar en bloque como demasiado humanas arte, metafísica y religión, implicando un poco en la ruina también a los griegos, que en el fondo eran los más inocentes. Cuando, tras el baño helado

18 Una biografía que ayuda bastante a conocer la inflexible rectitud y el heroísmo de Nietzsche, y que además tiene el mérito de mantenerse discretamente lejana de la habitual retórica que los franceses aman extender en la literatura de este género es el libro de HALEVY, *La vie de Fr. Nietzsche*, París, 1909.

19 Estos escritos están contenidos en los volúmenes IX y X de las Werke, de donde han salido además todas nuestras citas precedentes de la «Geburt», siendo en ellos más precisa la expresión filosófica. A través de ellos se puede entrever toda su insatisfacción respecto al objeto histórico de sus teorías, decidido en aquellos años; es notable en este sentido la confesión reveladora de que la reflexión de Esquilo y de Sófocles le parecían en último término mediocres respecto a su propia interpretación de la esencia de la tragedia (Bd. IX, p. 230). Son numerosos los pasajes que van más allá de los postulados de la «Geburt», lugar de paso entre una y otra concepción y ulterior confirmación de mi interpretación del gradual y fatal desarrollo nietzscheano. Para no extendernos más allá de lo justo en el tema recordamos simplemente los fragmentos de una continuación de la «Geburt» que pasaban de la teoría de lo dionisiaco y lo apolíneo como fuerzas naturales a considerarlos como elementos operantes en el individuo genial, en el que desde lo inconsciente derivan en conscientes (IX, p. 144 y ss.).

do en el racionalismo, llegó a través de una nueva crisis a su más grande creación, su mirada se dirigió más benigneamente hacia el perdido mundo juvenil, ¿y cuáles fueron los únicos supervivientes que vio entonces recuperados de aquel naufragio? Nadie sino Heráclito y Empédocles. Este es el punto capital que a nosotros nos acucia testimoniar: él debía llegar a los supremos presocráticos por una ineluctable necesidad, totalmente liberado y purificado de las contingencias y del ambiente, pues ellos constituían la más verdadera encarnación de lo más profundamente dionisiaco, una vez que los supo descubrir como artistas, filósofos y científicos al mismo tiempo, muchos más cercanos a sí mismo que los trágicos, así como tuvo que retornar al estado de ánimo de la «Geburt» y reconocerlo como el verdadero y supremo estado de ánimo, superior al escéptico, racionalista y malo del «Menschliches»²⁰. A decir verdad ya desde sus años de juventud él siempre estuvo convencido de que los presocráticos eran los únicos filósofos dignos de este nombre y de que desde Sócrates se había iniciado una decadencia de la filosofía — sin bien se puedan alzar dudas de que haya entendido en su esencia a aquellos Presocráticos que más amaba. De vez en cuando se acerca a estos grandes, y se encuentra en su compañía mejor que con ningún otro espíritu de la humanidad — con Heráclito más que con cualquier otro — mas siempre se conforma con ocuparse de su personalidad y componerla, para usar sus palabras, «aus drei Anekdoten», mientras hubiese debido indagar en cambio más en profundidad, con un estudio incansable sobre el contenido filosófico de sus esenciales y enigmáticos fragmentos, descuidados demasiado a la ligera desde el punto de vista especulativo. Cierto que intentó una vez, en torno a 1873, un tratamiento sistemático de este tema, pero no tardó en interrumpir el trabajo, consciente sobre todo de la insuficiencia propia²¹. De ningún modo habría llegado entonces a una comprensión esencial de los Presocráticos, y el impedimento estaba en la teoría estética, que él había llevado a un estadio definitivo y al mismo tiempo muerto, al poner la tragedia en la cumbre suprema del arte, con la devaluación consiguiente de cualquier fenómeno espiritual que incluso hubiera podido participar de lo dionisiaco y se encontrase a priori dominado por el respeto de lo artístico. A la filosofía presocrática, que él mismo había distinguido netamente de aquella que vendría después por la ausencia de cualquier conceptualización en el campo moral, en cambio ahora se le quitaba un carácter que le pertenecía y sin el que

20 Cf. *Wille zur Macht*, 503, III, en donde se exalta el momento espiritual de la «Geburt» como el estado supremo de afirmación de la vida del que no se puede separar el dolor supremo. Véase también JOËL, op. cit. pp. 100 y 320.

21 Sin embargo tuvo por muy querida esta obra inacabada durante toda su vida (cf. JOËL, op. cit. p. 299). Ni siquiera aquí faltan, siempre en la obra póstuma, los atisbos de una interpretación mucho más vasta, como este Planskizze, del verano de 1872: «Einleitung. Unsterblichkeit der grossen Momente» (Bd. X, p. 105).

no podía ser comprendida profundamente, el carácter de la creación artística; y finalmente a Nietzsche no le quedaba otra cosa que considerarla brotada de un impulso científico instintivo (y ciencia no es todavía para él lo que se ha explicado al principio), desde un punto de vista sin duda paralelo, según el cual el héroe de la especulación presocrática, desde entonces y mucho más en los años siguientes de racionalismo, será por fuerza Demócrito. Con la crisis que le alejó del arte vino también el desinterés hacia las doctrinas de los Presocráticos y sus fantásticas creaciones metafísicas. Más tarde, en tiempos del «Zarathustra», de nuevo se acerca a Heráclito y a Empédocles, los únicos que participan en su última soledad, descubiertos finalmente como los únicos ejemplos vivientes de su dionisíaco. Con ello él había llevado a término su teoría juvenil y al mismo tiempo su existencia, que desembocó lógicamente en el sacrificio violento de sí; pero no había agotado la esencia de los Presocráticos, que le superaban todavía en una cosa inalcanzable para él — su carácter apolíneo. Sus sistemas metafísicos permanecieron para siempre extraños. Su definitiva concepción de lo dionisíaco le llevaba a una búsqueda tormentosa de su propia intimidad, a una incansable indagación en los abismos de su alma, y las creaciones derivadas de esta vida espiritual traen en cualquier momento el signo de una interioridad dominante: el «Zarathustra» es una filosofía que abstrae de las representaciones, es sólo el grito y el suspiro de un alma solitaria. También el Nietzsche de estos últimos años ha vivido por tanto hasta un cierto límite en comunión perfecta con las personalidades de estos Presocráticos, aunque no ha penetrado hasta el fondo en la necesidad y el valor de sus doctrinas.

¿Por qué nos hemos detenido tanto en esta crítica preliminar de la estética nietzscheana? Para ofrecer un ensayo de investigación filológica, para contribuir a aquella «pax philosophica» auspiciada por Pico della Mirandola, estableciendo un nexo de continuidad entre los resultados de Nietzsche y los que serán los nuestros, desde el momento en que las divergencias se han demostrado contingentes y en cambio única la aspiración fundamental.

§ 3.

Se trata entonces de ampliar la concepción de lo apolíneo y de lo dionisíaco, tanto en un sentido histórico, en el específico ambiente cultural griego, como en un ulterior desarrollo estético y filosófico. Para empezar podemos preguntarnos cuál es el origen de la inagotable fecundidad que atribuimos a esta contraposición en el campo filosófico y especulativo. Puede hasta causar sospecha y estupor el hecho que hayamos tenido una fortuna tal y tan repentina, como si hubiera caído desde el cielo, y el mismo Nietzsche, aunque proclamara altamente los méritos incommensurables de esta cornucopia, no supo explicar sus virtudes. El secreto está en sus orígenes filosóficos, que se remon-

tan directamente a aquella distinción fundamental de la metafísica schopenhaueriana entre voluntad y representación. No obstante Nietzsche, que carecía de sentido sistemático, chapuceara y se contradijera cuando se trataba de dar solidez a sus teorías, no le faltó nunca el terreno para apoyarse, porque estaba constituido por las ideas de Schopenhauer, más luminosas que el sol. Schopenhauer es el hombre que ha planteado el problema filosófico en su sentido más general, de manera definitiva e insuperable; esto no se podrá nunca demostrar suficientemente con palabras e imponerlo a quien no lo sienta, y para un sofista o un escéptico será siempre muy fácil demostrar que las doctrinas de un Schopenhauer no valen más que las de un Hegel —pero la verdad permanecerá siempre siendo la verdad y, como mucho, el escéptico destruirá la envoltura que la reviste, sin llegar a su corazón. Lo que hay de inmortal en Schopenhauer es el haber asumido la contraposición entre fenómeno y noumēno permitiendo al hombre acceder a ambos términos; por un lado tenemos la representación, que está en el intelecto y en la razón, por otro tenemos la cosa en sí del mundo, que llevamos en lo íntimo de nuestro corazón. El pesimismo, el haberse quitado de encima la cosa en sí llamándola voluntad y de otras maneras, como veremos, constituyen los puntos débiles de Schopenhauer, pero los defectos desaparecen ante de sus méritos. En lugar de voluntad y de representación nosotros hablaremos de interioridad y de expresión, y ya antes lo hemos hecho. La terminología schopenhaueriana y la nuestra tienen un valor metafísico, son usadas para indicar los principios universales y supremos de la realidad; aunque es notable el hecho de que los términos voluntad, representación, interioridad y expresión sean deducidos del hombre y de su actividad— el microcosmos con su manera de vivir proporciona, en sustancia, los medios para descifrar el macrocosmos. Este último es intuido de manera muy general, y para expresar su verdad se procede hacia el microcosmos, en cuya esfera todo se hace más claro y vivaz. Se entenderá ahora simplemente el por qué de la extraordinaria fertilidad de una contraposición entre apolíneo y dionisiaco, la cual no representa otra cosa que una aproximación todavía mayor al hombre, un paso desde el tratamiento metafísico al antropológico; lo que llamaré interioridad y expresión, tratando los principios de las cosas, se podrá llamar también dionisiaco y apolíneo si me acerco a la vida y a las aspiraciones del hombre y las estudio de cerca, como un buen filólogo. El enlace con lo metafísico que está tras ella es lo que da vitalidad a esta contraposición y lo que ya ha aparecido de este trasfondo metafísico en el tratamiento inicial sobre el filólogo sirve para aclarar el sentido, y su diferencia respecto a la nietzscheana, de mi definición de apolíneo y de dionisiaco. Usando estos dos últimos términos se llega a una determinación mayor que la antítesis general entre interioridad y expresión, y para quien tenga una cierta educación inicial sobre el helenismo se impone inmediatamente como visión

y sentimiento también la dirección de una tal determinación, con sólo oír hablar de interioridad dionisiaca y de expresión apolínea. Es necesario en primer lugar notar que cada término en cuestión debe ser inicialmente estudiado como complejo modo de vivir, como fase antecedente al específico momento estético; este último no es nada más que la transformación final de las dos visiones del mundo, su suprema lozanía en los individuos excepcionales, y en rigor podría hablarse de lo estético sólo a propósito de lo apolíneo [dificultad], que hemos visto identificarse con la expresión. Nietzsche, en verdad sin darse cuenta de ello, se detuvo más sobre el aspecto ético que sobre el estético de la contraposición; en efecto él habla de un estado de sueño y de uno de ebriedad, o sea de un modo de vivir apolíneo y dionisiaco, que el artista no hace sino imitar con su obra²², sin pensar que estos «estados» no son otra cosa más que peldaños preparatorios para los supremos momentos creativos de las grandes personalidades, donde aquellas visiones universales del mundo se individualizan definitivamente, momentos que nunca son imitaciones de lo que por dignidad es inferior a ellos. De ahí nuestro reproche a Nietzsche sobre el carácter colectivo de lo dionisiaco, no porque no exista o no se deba estudiar, sino porque al detenerse exclusivamente en él se olvida la vitalidad que existe en el concepto de lo dionisiaco y en su movimiento gradual y grandioso en una sola dirección para agotar a través de múltiples aspectos su naturaleza. Lo apolíneo y lo dionisiaco son entonces fenómenos muy complejos, y no habrá por qué sorprenderse si durante la investigación se encontrarán mezclados y entrelazados, y se revelará un aspecto dionisiaco de lo apolíneo y frente a él una actitud apolínea de lo dionisiaco, porque en el secreto más escondido de la vida caen y se deshacen todas las distinciones. Nietzsche no supo afrontar una tarea así en su sentido más amplio, y su tratamiento de lo apolíneo y de lo dionisiaco es conducido desde un punto de vista desigual y al mismo tiempo limitado. El primero es considerado en su fase culminante, en su desembocar a través del sueño en la creación artística, el segundo al contrario es tomado en su aspecto primordial, colectivo o también cruel. Todo esto es inapropiado e incompleto — Nietzsche sentía ciertamente la superioridad esencial de lo dionisiaco sobre lo apolíneo, y siempre a causa de aquel bendito compromiso en honor del drama wagneriano sin quererlo tuvo que asumir al primero en su peor manifestación y al segundo en la mejor, sin lo cual nunca hubiera podido llevarlos al mismo plano.

Lo apolíneo es entonces, en sentido amplio, expresión. Si no es por que resulta duro puede decirse que cada expresión tiene tras ella una interioridad, que expresa exactamente. De lo que con igual facilidad se comprende que la naturaleza de lo apolíneo está ya «ab initio» condicionada, o sea que es en su

22 NIETZSCHE, *Geburt der Tragödie*, par. 2

misma esencia inferior a lo dionisiaco. Esto no quiere decir que el término en cuestión pierda seguramente cualquier valor e independencia, porque la vida de todos los hombres, que no son naturalmente filólogos, se mueve sólo entre lo que es realizado y el exterior, es decir entre lo que es simplemente expresado, sin pensar ni creer en algo más escondido. Así un personaje se gana la fama sólo con la cantidad de dinero que logra recaudar o con el número de copias de sus libros que se han podido vender, o en el mejor de los casos, cuando ya haya sido sublimado por la muerte, si se han llenado muchas páginas de las enciclopedias con información relativa a su persona. Para hablar menos vulgarmente y expresar más extensamente nuestra idea, podemos decir que este mundo en el que vivimos, que no es otra cosa que lo apolíneo y la expresión universal, sigue viviendo por su cuenta, casi olvidándose de tener a sus espaldas una esencia que lo sostiene, y ofrece tan bien esta imagen de autosuficiencia que ni siquiera hoy han cesado de florecer teorías materialistas e idealistas. Sin embargo no sería suficiente que todos los hombres vivieran en una cierta dirección aproximada para establecer un fenómeno espiritual determinado; se podrá hablar de apolíneo cuando encontremos una visión del mundo basada en la expresión, perfectamente independiente y completa en sí misma, consciente de ser por propia naturaleza limitada, triunfante y feliz en su inocencia. Una concepción tal ha sido realizada únicamente en la antigüedad clásica [La contraposición sólo tiene sentido en la antigüedad clásica porque entonces la representación tenía una autonomía: de hecho no había religión]. Recuérdese además que con expresión queremos decir algo muy parecido a la representación schopenaueriana, con su «*principium individuationis*», gobernado por la férrea ley de la causalidad. Lo que cuenta en la antigüedad es efectivamente el individuo humano, la más perfecta expresión de este mundo, el individuo en el sentido exclusivamente fenoménico, mortal sí, pero que representa algo bien sólido y sereno a pesar de todo, todavía ignorante de la metafísica. El derecho romano es la típica realización de este genérico carácter apolíneo del clasicismo. El mundo es variado en sus formas, y tampoco él quiso forzar sus contornos, los hombres son distintos y para que la individualidad triunfe, él tuvo que sacrificar a los esclavos, a las mujeres, a los extranjeros, a los «*filii familias*»; sin embargo nacieron los «*Quirites*», que no permiten añorar a la poco luminosa «*Gemeinschaft*» del derecho germánico. Se juzga a un hombre por su manera de hablar y de comportarse, no por las intenciones que tiene en sí o por las razones que lo impulsan; la forma impera soberana y el ciudadano perfecto, digno de participar en el gobierno de Roma, es el espejo viviente del «*jus civile*». La esencia de lo jurídico y de lo político está en la fórmula que no puede cambiar, en la acción típica; el cristianismo, anti-apolíneo por naturaleza, introducirá en el derecho la interioridad, cosa absurda y contradictoria, exaltando la «*voluntas*», la cual desde el derecho de

Justiniano en adelante irá adquiriendo cada vez mayor preponderancia. Lo apolíneo en su sentido vasto encuentra una realización todavía mayor en Grecia: para completar el concepto de apolíneo no es suficiente una visión del mundo exclusivamente representativa, sino que es necesario añadirle el lado creativo y más propiamente expresivo de la individualidad, que construya libre y artísticamente la propia vida a través de la apariencia — lo cual en el fondo constituye el perfume más secreto de lo apolíneo. Lo jurídico es la representación dada e impuesta al individuo, y no podía ser aceptada de buen grado por un griego, que quiere vivir exteriormente, basándose en valores objetivos y plásticos, reconocidos por los otros hombres, sino que quiere también dar un tono personal a esta existencia — y será entonces sobre todo un político. La actividad política para el griego no es sólo el ocuparse de manera directa de los asuntos del Estado, sino que significa en sentido amplísimo toda forma de expresión, toda manifestación en la «polis» de su propia personalidad. De esta manera es político cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tenga una función en la vida de la «polis»; también cuando surja el espíritu dionisiaco con los poetas trágicos y los filósofos, ellos no podrán nunca quitarse este traje connatural apolíneo y político y más que cualquier otro influirán en la formación de la espiritualidad de la «polis», en calidad de educadores de la juventud. Se convierten en políticas todas las actividades espirituales del hombre, también el arte, la religión, la filosofía: no es concebible en el mundo griego un religioso que sea conducido por su vida interior al ascetismo, de manera que abandone completamente toda convivencia con otros o en cualquier caso toda forma de expresión; de la misma manera no existen poetas que escriban sus versos para los descendientes, sin querer influir en la «polis» o por lo menos en los contemporáneos. La religión olímpica por ejemplo, nace precisamente de esta interpretación política de todas las cosas. El griego, saliendo de la limitación de su ciudad, ve otras ciudades griegas y bárbaras, y luego, alcanzando a todo con una sola mirada, divisa el mundo entero — ahora, en el mismo momento en el cual lo intuye como unidad, no puede concebir que él también no sea una «polis». Ésta sin embargo no puede ser una «polis» constituida por hombres: en primer lugar él no querría ni siquiera vivir en un país que ocupara un territorio tan extenso como la tierra, desde el momento en que ahí la vida en común, condición política indispensable, sería necesariamente imposible, y además él está completamente convencido de que el hombre, por naturaleza limitado, no puede vivir sino en una «polis» limitada. El mundo será entonces una ciudad constituida por los dioses, los cuales, en la religión homérica, no son nada más que hombres infinitamente poderosos, que realizan sus individualidades en el cielo o en toda la tierra, en lugar de hacerlo en la «polis». Casi toda la poesía, a su vez, se incluye en este vasto concepto de política: Homero era considerado por los Griegos, hasta

Platón y Alejandro Magno, como el educador por excelencia, Callino, Tirteo y Solón exhortaban con sus versos a las virtudes políticas, Alcmanes educaba las vírgenes espartanas para el canto y la danza, y toda la actividad poética de Aristófanes es una lucha contra la democracia. El mismo Estado reconocía en el arte esta función política y Atenas pagaba a sus ciudadanos para que asistieran a las tragedias y se educaran. Para el hombre moderno es difícil comprender este significado de política, porque hoy el Estado es algo completamente distinto de la «polis» griega, y sobre todo porque la personalidad política es ahora incluso demasiado distinta de la moral, sin que se descubra en ellas ningún nexo de continuidad, y verdaderamente, podemos decirlo, goza de poco predicamento. La «polis» griega tiene una amplitud tal que dentro de sus confines cada individuo puede desarrollar concretamente su vida ético-política, en este sentido apolínea, puede entrar en relación con gran parte de sus conciudadanos, puede conocer la patria en su inmediatez, abarcarla toda, en fin, con sus ojos. Moral y política acaban por coincidir así para el hombre apolíneo que todavía no ha conocido la interioridad y la nueva moralidad dionisíaca, por cuanto además entre individuo y «polis» no existen campos de acción verdaderamente importantes [quizás es mejor no hablar siquiera de moral]: la familia fue desvalorizada completamente en Grecia, y al derecho privado en general le faltó siempre una autonomía suficiente, precisamente porque no era apto para la libertad y la creatividad expresiva helénicas. ¿Cómo podemos ahora determinar mejor este genérico carácter político griego, dejando de lado por el momento la particular actitud que asume en los individuos dionisíacos, y estudiar desde cerca la manera de comportarse de lo apolíneo? Ya se ha visto que el individualismo, que se ha formado en la pura representación, con valor de expresión en lo limitado, constituye la raíz de esta visión del mundo; además, la misma lengua griega nos ofrece un término que nos acerca todavía más concretamente a una tal posición política — «phthonos». Esta palabra tiene un significado complejo, en el cual entran celos, envidia, malicia — el interés en hacer triunfar la propia personalidad fenoménica²³. Sin embargo es notable el hecho de que por cuanto sea necesario acudir a los sentimientos para explicarla, su naturaleza permanece eminentemente representativa y para nada pasional. Si el «phthonos» fuera celos furiosos, a bien pobre cosa se reduciría lo apolíneo, que al contrario es siempre algo perfectamente consciente o incluso cerebral; el culto de la propia personalidad no es nunca ilimitado, ya que en cada instante ella se reconoce como limitada. El egoísmo helénico no sería soportable sin este límite innato, si el «phthonos» no

23 El término es usado típicamente sobre todo por Platón. Una interpretación muy parecida a la nuestra ya fué proporcionada por STENZEL (*Platon der Erzieher*; trad. italiana. 201-208), que sin embargo se detiene demasiado pronto en la investigación.

estuviera estrechamente unido al «metron», para constituir la gélida y mala belleza griega. Hostil y repelente es el griego apolíneo con quien se le acerca, y el odio mesurado es su naturaleza, el odio ya casi no como un sentimiento, sino como representación. Cuando a veces ama, su amor sin palpitación no es otra cosa que el medio para un odio más grande: la «polis» no existe en sí, es sólo el estable amor de más individuos que han renunciado de momento a la discordia entre ellos, para dirigir juntos su «phthnos» contra otra ciudad. El mundo homérico es el ejemplo típico de este amplio «phthnos»: la crueldad de Aquiles nos repugnaría si no pensáramos que él no siente así, y que él ignora la interioridad y el dolor del enemigo arrastrado por el polvo — para él todo eso es bello como visión pura, y necesario para ser un héroe, para que triunfe su personalidad a la luz del sol, en el gesto de arrojar la lanza mejor que nadie. Las cosas importantes en la Iliada no son el diálogo entre Héctor y Andrómaca, o el llanto de Aquiles por Patroclo, o las súplicas de Príamo a los pies del hijo de Tetis, sino las infinitas luchas entre los héroes, monótonas para el moderno que busca las originalidades psicológicas, y sin embargo llenas de interés para el hombre apolíneo, porque en ellas el mundo está reducido en representaciones siempre nuevas, vistas plásticamente desde cualquier lado y en cualquier dimensión, y que expresan todas el único grande motivo fundamental del «phthnos» en virtud del cual los Aqueos y los Troyanos sufren atrozmente sin darse cuenta. Con Ulises más tarde lo apolíneo llega a sus extremos [es todavía más típico]: no solo es el egoísta, aunque no demasiado, y representa la encarnación del «phtonos» no pasional, sino que su vida es la perfecta antítesis de lo dionisíaco, completamente cerebral y calculadora, perfectamente encerrada en la representación. Para aclarar lo que queremos decir, piénsese en los juegos de los matemáticos y de los lógico-matemáticos contemporáneos, con sus superabstracciones. Si bien existe siempre una diferencia muy relevante entre ellos y Ulises: mientras con las ecuaciones trascendentales ellos van a tientas en el vacío absoluto, Ulises, con su cerebralismo construye engaños artísticos y en sus razonamientos siempre tiende hacia el triunfo de su «phthnos» grandioso [no es demasiado efectiva]. El principio supremo de este mundo, la «Moirá» homérica, la «Ananche», confirma plenamente cuanto se ha dicho: ella regula sin pasión el transcurrir de las cosas mortales según una ley siempre igual, superior a los dioses olímpicos, y los hombres apolíneos no obtienen en su corazón ninguna consolación por ella, pero tampoco terror, porque ellos mismos la desean y ninguna otra divinidad puede hacer triunfar así el mundo como visión y apariencia. La «Ananche» es la ley suprema de la representación, la misma e idéntica cosa que en un estadio teórico muy desarrollado será el «Satz vom zureichenden Grunde» de Schopenhauer. Para concluir con el argumento diremos que la escultura griega también debe ser considerada una expresión de esta particular concepción de la vida.

No se debe buscar el alma de los efebos, de los discóbolos y de las Afroditas, porque ellos no la poseen, el secreto de su belleza y de su perfección está en ser totalmente carentes de interioridad. La escultura moderna es más grande cuanto más dionisiaca, es decir quiere expresar una interioridad sobrehumana: los «Prisioneros» de Miguel Ángel son una lucha contra la representación como tal, y un tentativo de alcanzar la libertad interior, sacudiéndose para siempre el dominio de la «Ananche». El dolor inmenso de la obra es todavía mayor por la consciencia de servirse de algo representativo justo en la lucha contra la representación, porque eso está en la esencia de la escultura, creada para los griegos apolíneos. Miguel Ángel dejó entonces unos pedazos de mármol inacabados, para que no se pudiera ver físicamente la forma (la cual era sin embargo el verdadero fin de los griegos), y se mirara en cambio con el alma la forma más íntima, que ya no tenía contornos limitados y era sólo sentimiento. Por tanto la forma es para él finalmente un símbolo, mientras la escultura griega es perfectamente tal como aparece, y tiene ojos lisos de mármol porque no nos lleva a mirarla en el alma, sin tener nada escondido tras sus líneas bien definidas, nada inexpresable que deba ser realizado, está toda allí, cumplida, la representación tipo.

Con todo esto no hemos querido decir que en el hombre apolíneo falte una vida interior y sentimental; eso chocaría contra la misma explicación de lo dionisiaco y lo apolíneo en términos de interioridad y expresión, cuya unión, en último término indivisible, constituye cualquier vida. Se puede sin embargo hablar de una existencia en la cual prevalece lo apolíneo, o más bien en la cual los principios apolíneos, distintos en su esencia de los dionisiacos, son vividos con perfecta coherencia y en un modo autónomo. Así los héroes homéricos a veces son presa de grandes pasiones, aunque la ira terrible de Aquiles por ejemplo no tiene ningún valor en sí misma, y se consume toda en su manera de manifestarse, existe sólo representativamente, en su triple grito que aterroriza. A menudo aflora una interioridad de amor, de esperanza o de dolor, pero nunca se la considera en su independencia, en su valor diferente de otros sentimientos o en su posibilidad de influir seriamente sobre el «Ananche»; ella se realiza perfectamente en los gestos y en las acciones de los héroes, y en sus almas no queda ningún residuo más de ella. Homero dice «se alegró en su corazón», pero el verso tiene un valor plástico y representativo, sirve para completar el cuadro del paisaje, reduce el alma del hombre a algo visivo, situado por ejemplo cerca de la descripción de los fuegos en la noche del campamento aqueo. Todo ese admirable equilibrio de lo apolíneo es desconocido en el mundo moderno, o en la misma Grecia a partir del siglo VIII a.c.; y empiezan a hacerse oír voces discordantes. Lo que la lírica elegíaca y jámica de esta edad dice, si se excluye alguna serena personalidad todavía apolínea, como la del glorioso progenitor de Platón, el legislador Solón, no es

otra cosa que el canto de la humanidad en su sentido más amplio, siempre igual a sí mismo durante siglos, para nada espejo de una visión de la vida claramente individuada en sentido apolíneo o dionisiaco, y un canto doloroso de arrepentimiento por cosas que no deben ser motivo para ello o de insatisfacción, un auténtico pesimismo de la mediocridad, o, podemos también decir, schopenhaueriano. Cuando la interioridad es relevante en sí misma el sufrimiento es inevitable, desde el momento en que nunca puede acontecer una perfecta realización de lo que es íntimo en su expresión. Para pasar de aquel a ésta se desciende desde el sentimiento infinito hasta la limitación de la representación, y algo resulta fatalmente perdido, rechazado por la férrea «Ananche», algo que es un «Weltschmerz». No es necesario remitirse a un pesimismo metafísico sin esperanza para explicar el dolor en el mundo. La esencia misma, o sea la intimidad, no es tocada por la inadecuación de su relación con lo finito. Si una interioridad posee por sí misma un gran valor, su irrealizabilidad es más lógicamente prevista, en consecuencia casi obvia ya desde el principio, y el dolor que deriva de ella es compensado por su grandeza; frente a esto, para un hombre común no cuenta nada su propio sentimiento, que es principalmente deseo vulgar, sino más bien su actuación en la vida corporea, y en vista de que ésta será necesariamente incompleta, su existencia se reduce a una insatisfacción que siempre se renueva y a un dolor sordo, dos interioridades para nada elevadas. Él pertenece completamente a la esfera representativa y a su «phthnos», sin poseer la pura belleza, y al contrario pretendería casi obtener el acceso al mundo dionisiaco por aquel sufrimiento del cual no consigue liberar a su corazón; aquí está el retrato del típico hombre «moderno» del «décadent», ni una cosa ni otra. Así son los Baudelaire, Debussy y los pintores de Montparnasse, los cantores «langoureux» de la «pluie», y todavía peor, todos los novelistas contemporáneos en conjunto, los cuales extraen de sus tristes casos personales nuevos principios metafísicos del mundo — ¡ne sutor ultra crepidam! Mucho más apreciables que éstos son los apolíneos puros, aunque no posean tales interioridades y pasen de una a otra representación con ligereza sin detenerse demasiado en ninguna de ellas, ellos, que viven con el alma en la mirada, admirando sin dolor el resplandor del sol y la larga sombra de la lanza, y cuando alguna vez les asalta alguna interioridad, clara y violenta como la ira de Aquiles, saben expresarla perfectamente sin que en su corazón se quede ninguna insatisfacción, matando hileras de guerreros en batalla asistidos por las diosas olímpicas. Ellos son héroes y pueden matar cuantos hombres quieran, al contrario los pesimistas viven entre cuatro paredes y no saben mirar el mundo que está fuera sin tener ningún mérito para sus sufrimientos. El colmo del ridículo lo alcanzan cuando tienen miedo de morir, estos pesimistas, y entre ellos pongo de mala gana, después de haberlo exaltado tanto, también a Schopenhauer, que en cuestión de miedos y manías tiene pocos rivales:

tevpeov moi, fivle qnev: tav~ au\ tine a[lloi e[ontai a[nre ,
ejgw; de; qanw;n gaia mevlain~ e[crai.

(Teog. v. 1-1070a)

Entonces, ¿por qué querer gozar si se ha reconocido la nulidad de la vida? Las conclusiones éticas budistas no representan para nada descubrimientos teóricos para añadirse a las premisas pesimistas, sino simplemente una declaración de coherencia y de honestidad ya contenida implícitamente en aquel pesimismo. Hemos citado algunos versos de Teognis, haciendo de ellos casi un modelo en la antigüedad de una tal actitud «modernista», y hemos sido injustos porque Teognis no es simplemente eso, si no por otras razones por lo menos porque es griego. Dicho entre paréntesis, se podría objetar que para explicar en sentido amplio el concepto de apolíneo hasta ahora hayamos tomado como ejemplo a los artistas griegos, tropezando entonces con la misma equivocación que antes reprochábamos a Nietzsche, o sea no distinguiendo suficientemente entre el momento colectivo y el propiamente estético. Para defenderme diré que he elegido unos artistas cuyas obras son una expresión inmediata de un modo colectivo de pensar [a los que cito atendiendo sólo al comportamiento humano que se revela en los versos], y que por lo que concierne a su comportamiento de hombres tienen un valor perfectamente idéntico al de la masa que representan; lo que en cambio los distingue, o sea su valor creativo e individual, será tenido en consideración a su tiempo. Volviendo a Teognis, podemos descubrir aquí y allí a través de sus versos no solo aquello pseudo-dionisiaco que hemos visto, sino también los principios de un dionisiaco más verdadero, ya bastante individual:

Oujdevna pamphvdhn ajgago;n kai; mevtrion a[ndra tw;n nu;n
ajnqawpw;n hjevlio kaqraĩ.

(v. 615-616)

El «metrion» testimonia que el ideal de hombre soñado era todavía prevalentemente apolíneo, pero en compensación la condena resuelta de las pretensiones absolutas que sin duda la han provocado es prueba de una general crítica humana, condición inicial de lo dionisiaco. Y lo que todavía cuenta más es la aparición en otros versos del sentimiento dionisiaco del impulso:

oi; me;n ejgw; ptev~ e[dwka, u;n oi| ~ ejp~ ajpeivrona povnton
pwthv hi, kata; gh;n pa an ajeiromeno rjhi>diw :

(v. 237-239)

Aquí estamos por fin en el verdadero terreno dionisiaco, porque este «Schwung» tiene un valor relevante en sí mismo como pura interioridad. Así como se podía hablar propiamente de apolíneo a propósito de la escultura griega, por el triunfo en ella de la expresión en su independencia, nos encontramos ahora delante de una interioridad autosuficiente, que no tiende por necesidad a una manifestación fenoménica. Otro signo de lo dionisiaco es el carácter simbólico que adquiere la expresión de una interioridad así, en el caso de que ella se intente a través de las vías del arte: los versos citados de Teognis atribuyen a Cirno el poder de volar — se recurre entonces simbólicamente a algo contrario a las leyes de la «Ananche» para expresar una intimidad profundamente alejada del fenómeno y que nunca podría encontrar una realización directa en él, ni siquiera aproximada. Se trata entonces de un sentimiento impulsado hacia el infinito, lo cual por naturaleza es la antítesis de la representación, bastante parecida en el fondo al movimiento inicial del «Sturm und Drang». Pero mientras que el heroísmo romántico alemán es quizá más intenso, aunque menos constante y suele replegarse tristemente en la «Sehnsucht», el griego se mueve más serenamente desde su aparición en la lírica, y enseguida se muestra más firme, filosófico y concreto. En el sentimiento helénico hay una tensión más seria hacia la grandeza, y además del impulso se encuentra un amor individualizado, entendido como «paideia» [En la parte analítica sería necesario documentar el uso de los términos técnicos en la literatura]: «thumos» es la palabra griega que expresa esta primera intimidad dionisiaca que hemos encontrado. El mismo Píndaro, que entre el general proliferar del pesimismo mantuvo intacto hasta el siglo V el espíritu de lo puro apolíneo, deja entrever de vez en cuando su «thumos»:

e[*cw* gonavtwn o]rma:n e]laf ravn: kai; pevran povntoio pavllont~
aijtoiv.

(Nem. V, vv. 22)

Con todo, pretender descubrir un dionisiaco ya en su sentido individualista en versos esporádicos de poetas, que con sus restantes obras nos testimonian exactamente lo contrario, estaría completamente injustificado. Es más oportuno estudiar lo dionisiaco en un sentido más amplio y en su aspecto colectivo, para llegar luego, enriquecidos por estos conocimientos, a las grandes personalidades que son los más auténticos representantes de él. Ya el concepto de «thumos» se presta a ser ampliado, y si lo consideramos como sentimiento particular de la sensibilidad helénica se revela un cierto sentimiento de ira: en todo caso tendremos la posibilidad de volver más tarde a esta palabra, que tiene mucha importancia para Platón. Ahora hay que tomar en

consideración la personalidad de Arquíloco, a quien Nietzsche llamaba el primer dionisiaco; el llamarlo así estaba bastante justificado, desde el momento en que el sentimiento central de su vida, la ira, adquiere en él una relevancia de pura interioridad. La ira de Aquiles, ya lo hemos visto, encontraba una expresión plena en el actuar del héroe y como sentimiento en sí no está en absoluto en antítesis con el mundo de la apariencia. Al contrario el «thumos» de Arquíloco es una rebelión contra la ley de la «Ananche», entonces algo ya sobrehumano y verdaderamente dionisiaco: no es tanto el deseo insatisfecho de poseer Neobule, en un sentido puramente limitado y particularista, lo que le causa dolor, sino el hecho de que las concepciones abstractas y representativas de un Licambe puedan triunfar contra un verdadero sentimiento. Por eso en su alma se desarrolla una furia genuinamente helénica de responder al mal con el mal, de sofocar este estúpido mundo con una pasionalidad más poderosa y que sale desde el interior. Además su espíritu es ciertamente más coherente y más noble que aquel lujurioso y pesimista de su contemporáneos, y ni siquiera le conmueven las riquezas de Gige. De todas formas es quizás necesario descender hasta una mayor profundidad para encontrar los orígenes más lejanos de lo dionisiaco, hasta en la baja pasionalidad humana, que es en todo caso algo interior. En este estadio parece desvanecerse, a decir verdad, cualquier distinción superviviente entre interioridad y expresión: en el deseo sexual del hombre mediterráneo o en la corrosión de sus celos, él no puede hacerse [claramente] luz, ni una tendencia representativa, interrumpiendo por un momento con el freno el cumplirse de la pasión y dando tiempo a la actividad reflexiva de la razón, ni por otro lado una intervención de la intimidad, que supere por ejemplo el cumplimiento de la pasión en el fenómeno, llegando a un estadio superior de valor interno. Así es la vida del hombre primitivo y del hombre del civilísimo siglo veinte, si la miramos desde cerca tras las paredes de las casas que ocultan sus vergüenzas. En el animal esta unión de interioridad y expresión es absoluta: para él es suficiente ver su comida habitual para tener hambre, así como nunca podría nacer en él un hambre que no pudiera ser satisfecha por la comida de siempre. La cosa no es muy distinta en el animal hombre, con un poco de cerebralismo y de mentira añadidos, sin que él sepa ni siquiera usarlos artísticamente como Ulises: de la misma manera que Mime, él balbucea de pasión cuando una serie miserable de representaciones desfila en su mente. Él no existe ni siquiera como persona, existen sólo sus engaños y sus lujurias, perfectamente adaptados los unos a los otros y ambos no más grandes que la cabeza de un alfiler: sus representaciones son limitadas porque su deseo es pequeño, nunca podría pensar en la política o querer ser el hombre más rico del mundo. Un individuo hecho así es feliz porque cualquier aspiración suya es inmediatamente realizable, desear y gozar son para él la misma cosa, y además, usando su razón, sabe prolongar con pequeños cerebralismos

sus deseos y puede pasar sus días bastante a gusto: si debiera hipotéticamente morirse de hambre [perdónese la paradoja] no sería por eso menos feliz e imaginaría comer, gozando como si fuera verdad, por la ancestral costumbre de estar satisfecho con el solo nacimiento de la representación. Una felicidad y unidad tales asustan e inducen al pesimismo al hombre fuerte, porque aquí la humanidad llega a su nivel más ínfimo, cerca de la muerte; sólo cuando él descubre un signo decidido de infelicidad su corazón vuelve a la esperanza. Ya los celos, por ejemplo, cuando son furiosos, representan algo más porque no siempre pueden ser satisfechos y necesitan en todo caso una expresión relevante, y también las bajas pasiones superan notablemente aquel estadio de vida que hemos visto poco antes. Elevándonos un poco más vemos abrirse las dos vías de lo apolíneo y de lo dionisíaco, y simultáneamente al hombre crear un valor para su existencia. La unidad se rompe y empieza el dolor profundo, pero los hombres adquieren una personalidad lanzándose por una de las dos vías y luchando contra el principio opuesto, que no pueden de ningún modo eliminar de su corazón. Las primeras formas características de vida que encontramos son por un lado el «phthnos» y por otro el «ubris», las raíces de la cultura griega. Esto no quiere decir que Grecia no haya tenido aquel estrato ínfimo de humanidad, que existe en todos los tiempos y en todos los países, aunque se mantuvo siempre escondido, como si una nación así hubiera tenido su base sobre un pedestal superior y desde el principio Dionisio y Apolo hubieran sido bien distinguidos. Una cultura superior siempre tiene que basarse en una dualidad, aunque no sea claramente consciente de una antítesis entre fenómeno y nóumeno sobre la diversidad esencial de la realidad, dualidad que permita un movimiento y una aspiración definida, aunque su resultado final sea una unidad suprema; desdichadamente no parece ser este el caso de la cultura moderna, si tenemos que asumir como representantes suyos a los periodistas y a los novelistas, a los materialistas y a los psicoanalistas, cuyos personajes y cuyo objeto de búsqueda son extraídos precisamente de aquella indiferenciada vida animalesca. Hace poco hemos mencionado la «ubris», la insolencia: éste es verdaderamente el primer estadio en el cual lo dionisíaco sale de la indiferenciación, muy inferior por dignidad al «thumos» determinado antes. A decir verdad no está ni siquiera justificado llamar dionisíaco a la «ubris», desde el momento en que no existe en ella nada esencialmente anti-tético al mundo de la representación, donde al contrario las formas del «phthnos» son muy adecuadas a su manifestación. Es sólo el carácter desmesurado lo que lleva a definirla como dionisíaco: su naturaleza es en el fondo limitada y egoísta y tendría en sí misma escaso valor si no pudiera expresarse en el fenómeno, sin embargo en ella hay además un impulso infinito de apoderarse de este último, y extender lo más posible su dominio en el mundo de la apariencia. Excediendo la órbita de cualquier «metron», esta pasión helénica se

diferencia de las bajas pasiones de las que hablábamos antes. Por ejemplo, la irrupción del sentimiento de venganza se desahoga y se aplaca una vez que sea posible expresarlo adecuadamente en el fenómeno, o sea una vez que una sola representación, que constituía en un cierto modo un obstáculo para la propia personalidad empírica, sea eliminada; no sucede así con la «ubris», que en su forma típica, la tiranía, es algo muy distinto de la simple pasión ambiciosa y no se para en el dominio sobre algunos individuos, sino que anhela tener en su mano una infinidad de hombres y subyugarlos de manera absoluta traspasando a menudo los mismos confines de la «polis», último límite al que llega la actividad del ciudadano griego. Así el espíritu tiránico tiene por un lado naturaleza política y vive en el puro ámbito del fenómeno, y es pues apolíneo en sus fines, por otro lado es dionisíaco en su impulso. Las dos concepciones de la vida se distinguen ya en él, pero no consiguen todavía oponerse claramente²⁴. A través de la propia «hubris» el pueblo griego intuyó la contraposición entre apolíneo y dionisíaco en su primordial manifestación, a la cual sólo él podía llegar, y por eso podemos decir que los griegos también como masa son superiores a los otros pueblos posteriores. No es por nada que en el curso de la historia nunca existieran quizás tantos tiranos como en Grecia: sus ciudadanos otorgaban honores reales a los tiranocidas, sacerdotes de Apolo, pero sabían también admirar a los tiranos y confiar en ellos algunas veces, como hizo el mismo Platón.

Dejando estas dos primeras inciertas formas de lo dionisíaco, «ubris» y «thumos», volvamos a la ebriedad, donde se manifiesta perfectamente el aspecto colectivo de lo dionisíaco. Aquí entendemos el fenómeno desde un punto de vista psicológico, o también fisiológico, así como aparece típicamente en la excitación alcohólica. Los otros elementos accesorios que encontramos en las orgías griegas, las carreras de las bacantes en las montañas y sus alocados gritos, la mímica y el sonido de las flautas, todos derivan de un excitación nerviosa primaria de ese tipo, no son otra cosa que la manifestación de la ebriedad perfecta en una exaltación colectiva. Para el hombre medio la ebriedad representa una redención de este valle de lágrimas, una vida distinta que rompe el círculo limitadísimo y doloroso de su cotidiana existencia. Y es también la única vida distinta, porque la religiosidad verdadera, que también lo llevaría fuera de la representación, ya no toca al hombre medio, exige la capacidad de ser ascetas, y no llega de repente como una fácil liberación al alcance de la mano. Para el hombre superior, al contrario, la ebriedad no supone estupor y atracción, porque salir de «esta» vida es su esfuerzo constante, y

24 No piensa así JOËL (*Geschichte der antiken Philosophie*, Tübingen 1921, pp. 202 -227), quien al contrario considera genuinamente dionisíaco el espíritu tiránico. Por lo demás eso es natural para él, que ve culminar el helenismo y la espiritualidad humana en lo apolíneo y ello lógicamente le lleva a detener su búsqueda en los primeros estadios de lo dionisíaco.

a menudo consigue también hacerlo, con mucho más mérito, en ese estado artístico, filosófico o religioso. Dostojevskij nos ha dado en «Crimen y castigo», con el magnífico personaje de Marmeladov, aunque en sentido moderno, y por eso solitario y pesimista, un ejemplo de esta huida de la vida terrenal, lejos de la representación obsesionante, aunque fuera en un oscuro olvido. La ebriedad nace de una potenciación de la interioridad, es un fenómeno debido a una transformación desde lo íntimo, por eso genuinamente dionisiaco, y el alma se llena entonces repentinamente de vida atesorada y sobreexcitada. En cambio el hombre común vive inmerso en la representación, como ya hemos dicho, y su costumbre de esa existencia es tanta que la potenciación repentina de la propia interioridad, normalmente insignificante, no puede ser sentida como tal, y se refleja sólo indirectamente en un nuevo mundo representativo. No es que cambien las formas que sostienen la representación, las intuiciones del tiempo y del espacio, cambian al contrario, con el transformarse de la interioridad, la relación de objetivación y las mismas representaciones resultantes en cuanto al predominio y a la amplitud de sus conexiones. Es un irrumpir de lo dionisiaco que domina y transforma la representación: no puede prescindir de ella, pero ya que las antiguas y utilizadas expresiones no bastan, debe buscar otras sin saberlo. Así también el hombre mediocre se hace dionisiaco, pero un dionisiaco pasivo e inconsciente, que no se da cuenta de haber cambiado dentro de sí mismo y, al contrario, encuentra fuera de sí formas, rostros y colores distintos, los cuales no son otra cosa que el reflejo de la propia mutación esencial. La interioridad se ha valorizado, más bien se ha hecho distinta, ahora tiene una naturaleza superior de modo que su intelecto sabe divisar una cadena de causalidades mucho más amplia, que responde a un mayor sentido de continuidad, en oposición a sus comunes representaciones que daban sólo un paso simple e inmediato del nexo de casualidad, expresión de una interioridad limitadísima. Dicho más simplemente, en un momento así cae el «phthnos» y nace lo sobrehumano, lo dionisiaco en su naturaleza más verdadera y originaria en contraste con el «principio individuationis» fenoménico: como el intelecto ve desde muchos lados lo que antes consideraba desde un único punto de vista, así el corazón (que es mucho más esencial) ya no siente la avidez, sino que vislumbra por vez primera el amor universal. Y ni siquiera se debe creer que todos los hombres en estado de ebriedad sean capaces de este sentimiento, desde el momento en que podemos ver ejemplos en que el «phthnos» se multiplica antes que desaparecer en los apolíneos puros que rehuyen de cualquier interioridad, y también en aquella indiferenciada masa humana de la cual hemos hablado antes. Sin embargo la ebriedad típica no puede ser nada más que altruismo: al hombre medio, una vez perdida aquella personalidad limitada, que es el conjunto concentrado en torno a un núcleo de sus representaciones, no le queda ninguna otra, y en virtud de la ebriedad vienen

a sustituir a la antigua otras innumerables personalidades limitadas, o sea tantas como los nuevos núcleos de representaciones adquiridos por él en su valorización, y todas cubiertas con la grande capa unificadora de lo continuo. La ebriedad tiende entonces por naturaleza al colectivismo, y por eso se comprende cómo la orgía dionisiaca griega haya sido su perfecta realización. Considerados según este planteamiento general se hacen claros los fenómenos que normalmente acompañan a la ebriedad, como la aparente cercanía que adquieren todos los objetos y el sentido confidencial de intimidad que emana de ellos, o como la impresión de estar perdidos en la niebla de lo indefinido y no ser capaces de realizar algo preciso y concreto, mientras en cambio acciones difíciles resultan llevadas a término sin saber cómo, por una repentina confianza, como si hubiese tras cada uno un destino sobrehumano que le guiara. Para este individuo la intuición del espacio es enormemente más amplia, pues a «su» espacio se añade aquel poseído por muchas individualidades similares a la suya (ruego que se me perdone la aparente incoherencia filosófica de esta frase) su representación de la realidad es en concreto sólida, y no sólo de una superficie; en tal espacio merodea, y ejercerá en él el poder que los demás le han delegado. El tiempo a su vez será más largo y más breve que el normal, por ser no solamente suyo, y sobre todo más vivido, más cargado de intimidad y de secreto en cada fracción suya. El hombre superior, al contrario, permanece siempre consciente en estado de ebriedad, siempre igual a sí mismo, y su personalidad no es suprimida, desde el momento en que los efectos antes observados están en perfecta consonancia con su naturaleza. En todo caso incluso será ayudado en su grandeza, pues resultan eliminados los inevitables residuos de «phthonos» como por encanto, siempre presentes hasta en los más nobles espíritus. Él tendría entonces momentos magníficos de vida, si su espíritu moral, vigilante también en este caso, no le advirtiese que no son merecidos, no son frutos de su voluntad. Con todo él es el más adecuado para apreciar la ebriedad en su esencia; habituado como está a vivir en el «propio espíritu», para él la ebriedad se desvelará en su origen y naturaleza más verdaderos, en cuanto variación de intimidad. Y hasta en la excitación no se sorprenderá de haber caído de repente en un mundo nuevo extraño a él, sino que estudiará su espíritu hecho extraño y diferente. Además de ello mantiene su visión individualista, aunque en sentido dionisiaco; mientras en el hombre medio la ebriedad hace conjugarse a las cosas desde el exterior [porque originariamente no posee una interioridad propia], en virtud de aquella particular interioridad de hundimiento en lo indefinido y de despersonalización que se ha visto, el alma del hombre se llena de múltiples individualidades, incluso infinitesimales, luminosas y vivas, y entonces él mira con una intuición cognoscitiva extraordinariamente aguda, alcanzando a su parte íntima por detrás, la esencia de cada cosa singular, eso que hace temblar y ondear sus contornos

en la representación de los hombres ebrios comunes, que se le acercan desde fuera. El hombre mediocre puede ascender hasta el amor colectivo, que libera del «phthonos» y hermana a los hombres — el superior es siempre un conocedor, la suya es una conciencia mística e inmediata de amor, a la que llega solo.

Ya desde este breve análisis de la ebriedad se revela una sustancial divergencia en el campo dionisiaco entre actitud colectiva e individual, y ahora nuestra tarea de estudiar el paso de la primera a la segunda, tal y como se manifiesta en la Grecia del siglo VI a.C., es el terreno más claro y perfecto para una indagación. Se ha considerado a la ebriedad como el origen típico de lo dionisiaco, y para un mejor acercamiento a la esencia de las cosas ha habido una limitación a un tratamiento estrictamente psicológico; pero hay otros elementos que se añaden para completar el fenómeno colectivo, si se inserta el problema en el ambiente histórico helénico. Además de las orgías dionisiacas encontramos en esta época el florecimiento de los misterios, los ditirambos satíricos y fúnebres, las comunidades ascéticas del Orfismo relacionadas más tarde con las pitagóricas; es un proliferar confuso de misticismo, cuya naturaleza más profunda se ha agotado con cuanto se ha dicho de la ebriedad fisiológica, pero que posee por contra una amplitud y un ímpetu tal que lleva a considerarlo como movimiento religioso. Una religiosidad tan violenta nace en Grecia en cuanto sus condiciones de vida se hacen cada vez más complejas, desde Occidente se va difundiendo el lujo, las luchas políticas se hacen atroces, en cuanto finalmente el dolor de la humanidad es sentido más cruelmente. Nos encontraríamos por tanto ante un ascetismo y una creencia en la justicia ultraterrena, ante las condiciones de la más profunda religión, que no busca la liberación del fenómeno a través de medios accidentales y cómodos, sino con un esfuerzo moral perenne. Pero es importante no ilusionarse demasiado fácilmente con que una religión así haya sido posible en Grecia, y con un amplio radio de acción; el instinto apolíneo de la individualidad fenoménica, el «phthonos», en fin, no muere en ellos. La creencia misma en un mundo ultraterreno es una prueba de conexión con el fenómeno, y aunque no se quiera afirmar esto de cualquier movimiento religioso en Grecia la cosa es indudablemente válida; aunque huya del individuo y del mundo del más allá el iniciado quiere ver conservada el alma que pueda gozar el premio de su ascesis, de modo que en último término él renuncia a la realización de la propia individualidad en este mundo para poder triunfar en el otro. En la renuncia al egoísmo hay a fin de cuentas más vileza frente al dolor que impulso de confundirse con la vida totalmente, que es un ímpetu de pocos²⁵. Y estos griegos

25 Esto lo debió admitir ya Nietzsche (*Werke*, IX; 173), que sin embargo concede igualmente a los iniciados el alcance del conocimiento. Para mí no se puede llegar a lo dionisiaco partiendo del «phthonos».

no sólo no logran liberarse de su «phthonos», sino, con mayor razón, ni siquiera de su común carácter político, de la visión del mundo típicamente representativa, y en consecuencia en neta antítesis con toda religiosidad: no es concebible una libre y aislada participación en los misterios órficos y dionisíacos, es necesario entrar en las comunidades donde viven, las cuales en cuanto asociaciones dirigidas a un fin moral tienen también siempre un significado político en la mentalidad griega. Esta fundamental estructura política se muestra en un modo clarísimo en los hombres más representativos de tales tendencias religiosas, Epiménides, Ferécides, Pitágoras y el mismo Empédocles en algún momento de su agitada juventud se convierten en personajes contradictorios, pues su profundo impulso pesimista y romántico a morir en el todo y salir del ciclo de la necesidad les lleva a un contacto con la masa de los religiosos que quieren dejar su personalidad y anhelan un jefe; entonces se depierta su formidable individualidad fenoménica escondida, el renegado carácter apolíneo, ya no mesurado y limitado, sino lleno de la desenfrenada pasión dionisíaca, que tiende a dominar tiránicamente a los hombres. La religiosidad griega amenaza así con caer en la «ubris». Si de hecho observamos a los primeros filósofos, es decir a los primeros representantes de lo dionisíaco individual, comprobaremos que ellos también son políticos, pero en un sentido profundamente diferente, ya no sometido al clásico principio del «phthonos». Y aún así esos primeros filósofos fueron íntimamente tocados e influenciados por las experiencias de las orgías y de los misterios. Con todo cuanto se le pueda decir en contra, este pesimismo trágico y religioso tiene ya una dignidad inmensamente superior al ascético, del que antes se ha hablado, de los poetas líricos, es el primer fenómeno francamente dionisíaco en su ímpetu por librarse de las miserables pasiones humanas, de estas luchas egoístas y de esta agitación vana y convulsa. Respecto a ciertos aspectos presenta ventajas para un espíritu superior en comparación con otros movimientos religiosos. En primer lugar no era un pesimismo pasivo, es decir no quería superar la vida negándola, como es la tendencia general de la religiosidad y del ascetismo cristiano y budista, era en cambio un pesimismo positivo, por cuanto la experiencia de éxtasis sobrehumana, en el caso de la orgía, no impulsaba al griego a abandonar la vida dolorosa, sino más bien a amarla más que esta existencia, que podía darle en cualquier momento alegrías muy divinas; siguiendo con el caso de coro, y admitiendo como verdadera la tesis nietzscheana, la positividad del pesimismo se manifestaba en el aprovechamiento estético del rapto dionisíaco, en el crear una forma de arte superior que aplacase la insatisfacción por el arte humano. En segundo lugar el carácter de las orgías y de los misterios era efectivamente colectivo, pero bien lejano de ser popular: participaba en él un grupo aristocrático que realmente tendía a un modelo de divinidad mejor, más que una masa de ascéticos o de sufrientes que

buscara un narcótico o cualquier otra salida al sufrimiento del mundo. ¿Pero bastaba esta superación de lo humano a los espíritus más grandes de aquel siglo? Aquí la investigación se vuelve verdaderamente interesante para nosotros, aparece el individuo superior por primera vez. Los hombres que se habían reunido en los misterios tenían todavía una conciencia filosófica muy imperfecta, como cada uno puede comprobar en el estudio de las teogonías y cosmogonías órficas; habían intuido que la concepción de la vida política y apolínea dominante hasta el momento en Grecia llevaba en sí un cantidad de dolor enorme, basada como estaba en el agonismo y en la voluntad de cada individuo de expresarse a sí mismo contra los demás en la «polis», y también habían entrevisto un estado de vida mejor, que para los órficos era el más allá, y para los dionisiacos la ebriedad y el éxtasis orgiástico, aunque con todo ello nunca llegó a estar clara en su espíritu la antítesis entre fenómeno y esencia, tal y como la encontramos por vez primera en Anaximandro, y que es el inicio de toda filosofía verdaderamente profunda. Los individuos más abiertamente filosóficos fueron más allá de este estado dionisiaco colectivo. ¿Qué importaba finalmente el momento transitorio de la ebriedad orgiástica, si dejaba subsistir a la vida normal con sus contradicciones? ¿Qué era lo sublime en la tragedia, si también ella estaba obligada a tratar las pasiones humanas? Ellos vieron en sustancia que el iniciado quería superar su personalidad y no hacía otra cosa que ahogarla en una pasionalidad suprema, en las representaciones de todos sus semejantes, en un «phthonos» universal, tan fuerte que les hacía perder (sin contar con que en el Orfismo no se llegaba siquiera a este resultado) el sentido de su personalidad fenoménica. La suya es una crítica del contenido y del resultado, también del resultado, porque ellos conservan en la ebriedad la propia individualidad, como se ha visto. El paso de lo dionisiaco colectivo a lo individual es ascender desde la inconsciencia hasta la consciencia, aunque no racional. En el amor de la ebriedad inconsciente estaba mezclado todavía mucho odio, como dicen los crueles orígenes del orgiasmo, mientras en el amor consciente del presocrático, dirigido por una individualidad superior, hay un progreso enorme de pureza, de felicidad y de valor. Sobre el complejísimo problema de la consciencia se volverá en cualquier caso después. Este amor tendería a una expresión, a una más elevada vida política, incluso cuando no es posible una adecuada realización en estos primeros años, es demasiado difícil. Lo dionisiaco joven no sabe renunciar a su amor y sufre. Ha criticado el modo colectivo de vivir lo dionisiaco, y con mayor razón todo lo que está en el campo de lo apolíneo y del «phthonos», aunque no sabe ni se puede separar de una u otra concepción de la vida. Cuando, tras la duda y la juvenil desilusión de quien quiere creer apasionadamente en algo y no es capaz, su alma se decide por la vida dionisiaca, que es su más verdadera vía, cumple con el paso sólo porque está en un nivel superior de interioridad, ya no

colectiva y de ebriedad, si bien conserva la aspiración a un carácter político propio mayor, un deseo de poder y de realización por entonces sólo soñado e incierto, mas que quizás espera alcanzar un día. Él se pone lenta y dolorosamente en su nuevo camino, y desde el pesimismo religioso pasa a buscar el principio del mundo, el «arché», principio bueno que da felicidad, superior a cualquier pasión humana, al que uno se acerca indagando en uno mismo y abandonando a los hombres. Una verdadera superación de todo lo que es humano implica necesariamente para él también una distancia respecto a los hombres, un concentrarse completamente en lo íntimo de su propia alma. Él puede continuar viviendo en medio de sus semejantes, como en realidad hacen la mayor parte de estos presocráticos, más no obstante se siente profundamente solo con el espíritu presa de un continuo tormento, sin apagarse con lo que a todos les resulta común, criticando incansablemente los valores existentes. La inmensa superioridad propia sobre todos los hombres con los que ha tenido contacto y su consiguiente necesidad de vivir en soledad pertenecen a su naturaleza, y él siempre ha sido consciente, desde sus años de adolescencia, en los que el mundo era para él todavía algo que daba miedo y tan agresivo que le producía a veces inseguridad en sí mismo²⁶. La actividad espiritual se dirige así toda hacia el interior, el ímpetu dionisiaco es un fatal movimiento centrípeto, que tiende a potenciarse cuanto más noble sea el alma que lo posee, y en consecuencia cualquier forma de creación es devaluada, ningún carácter apolíneo es tenido por digno de consideración. De aquí también su ascetismo, el signo más riguroso y objetivo de su nobleza, que no tiene nada que ver con la patología del ascetismo cristiano que se martiriza con el cilicio, o con el ascetismo mezquino y egoísta que espera la recompensa ultraterrena. Éste deriva de un sentimiento insostenible del mal en el mundo, reencontrado en la propia alma, localizado en las fibras más escondidas, que envenena cualquier pureza y resurge inmediatamente apenas aniquilado, que en cada instante debe ser combatido con todas las fuerzas para que se pueda pronunciar una palabra o una verdad sin vergüenza. Ascetas en este sentido lo fueron, tras los griegos, sólo los más grandes y rectos entre los místicos y los conocedores: Pico della Mirandola, Spinoza, Böhme, Nietzsche. El moderno no siente lo indispensable de este ascetismo, como condición fundamental de la verdadera grandeza, de esta crítica y cohibición continua de cada ínfimo movimiento del alma que crea un inmenso desprecio hacia uno mismo, porque carece de coherencia en el vivir. Esta coherencia fue llamada «xunón» por los presocráticos, es decir continuidad en la propia actuación y en el ser universal, y adorada supremamente: una cualidad tal está en todas las cosas divinas, siempre

26 Sobre este carácter inmediato del hombre superior véase el aforismo 585 de Nietzsche, *Wille zur Macht*; también el aforismo 629 sobre la fatalidad de la soledad.

iguales a sí mismas, o transmutándose sin brusquedades, con memoria de lo que eran antes, y nunca en contradicción con ello. Pero si lo dionisiaco mira a los hombres los ve discontinuos, pasando a través de chispazos de vida aislados, que no recuerdan más un instante tras haberlo vivido, trágicamente ingratos hacia las bellezas que han contemplado, e inocentes en su olvido. Los hombres superiores se sienten llamar con una voz de amor y volviéndose hacia un instante tienen el corazón encogido de angustia al ver el odio en sus ojos. Se entiende cómo al fin ellos deban despreciar profundamente el alma humana, y su ascensión solitaria hacia la verdad aparezca como la perfecta antítesis del general carácter político griego del que se ha hablado.

La cosa es sin embargo más compleja, porque ellos no han renunciado a un carácter apolíneo superior, si bien han postergado a un futuro su realización; su individualidad, eso que desde su juventud es su dios, aun no teniendo nada que ver con la fenoménica de los demás hombres y dirigida al interior es originariamente dionisiaca, no obstante todo ello contiene en sí un inmenso deseo de dominio, un impulso a expresarlo tarde o temprano en la representación, en este mundo, y esto por el simple hecho de que la determinación localizada todavía siempre en su naturaleza tiende, como se verá, a algo concreto, y no precisamente al Nirvana al que llegan los iniciados de las orgías, con su despersonalización. Con su filosofía ellos conseguirán finalmente la expresión, pero primero debemos todavía seguir a la individualidad en su íntima excavación del alma y en la represión del deseo de poder, que les lleva a la concepción heroica del mundo. Para dominar a la representación ellos podrán darse a la tiranía, mas su individualidad no les permite dominar a los demás hombres, porque dominándolos ellos deberían ponerse en contacto y sus manos se harían impuras. Y no solamente esto, sino que la tiranía subyuga sólo a los hombres y no al mundo, solo a una parte de los hombres, y les iguala con los demás tiranos, que son hombres y abyectos en la mayoría, no les separa de la cercanía con los mortales, haciéndoles así sentir una limitación insoportable. Así pues los tiranos y los profetas religiosos como Pitágoras son objeto de un profundo desprecio. Por otra parte no podrán adaptarse a la posición limitada y apolínea del ciudadano en la «polis», sometidos a los hombres inferiores a ellos: he aquí que desde otra perspectiva reaparece la inexcusable necesidad de la soledad. Con ella el primer paso de su heroísmo se ha cumplido. El segundo se realiza cuando el alma en su solitario engrandecimiento llega a identificarse con el mundo, y ellos en lugar de maldecir la vida individual, el nacer y el morir y el dolor que mantienen alejados de este estado sublime son capaces del heroísmo de afirmar la existencia con todo su dolor, nacer y morir, que constituyen sin embargo el medio de tocar este supremo conocimiento. También el segundo es obra de su individualismo; ellos comprenden que es justo esta personalidad la creadora del conocimiento, esa que

en su ser infinito y a la vez limitado constituye el nudo que aprieta el nómeno al fenómeno y los hace a ambos esenciales, esa que ha dominado al mundo, lo ha completado, le ha dado un sentido afirmándolo en su conocimiento, y ha emergido como una nueva divinidad, el dios cognoscitivo. Por tanto un tal conocimiento no puede sino ser afirmativo y querer heroicamente esta individualidad, ya que negándola no haría sino abolir su presupuesto. En los místicos pesimistas la identificación entre individuo y mundo significa una absorción del primero por el segundo, en los filósofos heroicos la relación en cambio está invertida y el acento cae en el individuo y en su interioridad. Cuanto se ha dicho por ahora muestra el acercamiento del hombre superior a su expresión en el mundo, a su momento creativo, a su reunificación con el fenómeno, pero es necesario tener presente que el instante puntual del conocimiento místico es todavía completamente íntimo, fuera del mundo, antirrepresentativo por excelencia. Se aclara ahora el significado final dado por nosotros a lo dionisiaco: es la fase de aspiración íntima de ciertos hombres antes de alcanzar toda expresión, el impulso de superar todo lo que es humano, como interioridad del gran individuo. Lo dionisiaco individual es interioridad pura, sentimiento y voluntad desnudos de imágenes. Ellos están convencidos de que en su alma está el secreto del mundo, y en el curso de la vida heroica que han elegido para sí se elevan a sus intuiciones místicas. Verdaderas intuiciones no se pueden llamar, estando más allá de las representaciones, y preferimos el término «vivenciedad» (por cuanto se trate de una traducción del alemán, incluso un poco equívoca) para indicar estos supremos momentos. Sobre el valor gnoseológico de la «vivenciedad» se volverá en adelante — por ahora interesa saber si es posible determinar los fundamentos de estas «vivenciedades». De lo que se ha dicho anteriormente resulta que para estos hombres el gran sufrimiento es el sentirse comunes, vulgares, unidos al mundo, experimentando sentimientos y sensaciones que todos tienen, la imposibilidad de no tener nada en común con sus semejantes. En el seno de este sufrimiento existe una fuerza positiva que les hace superar cualquier obstáculo, les alivia de cualquier fatiga con los puños apretados y alzados, el corazón que se exalta en un grito incapaz de transformarse en un sonido de la voz, esa misma que les ha empujado lejos de la masa. En el periodo de la temprana juventud, pesimismo negador, este impulso está latente, tiene valor sólo en cuanto medio para la liberación de la multiplicidad y de la vida misma, no es alegría, alegría es la redención, el éxtasis fuera del mundo. Solamente con la crisis que le conduce en lo más profundamente dionisiaco se revaloriza plenamente el momento de la aspiración, se convierte en la «vivenciedad» heroica. En un instante sublime ellos comprenden que eso que aferra su alma como un torbellino de viento otoñal tiene un valor divino en sí mismo, que la alegría extática no tendría sentido si no siguiese

necesariamente a la aspiración heroica, y no adquiriese con ella su dignidad; esta última es ahora el momento supremo, que abraza la alegría paradisiaca como su conclusión, conclusión beata que ya no está fuera del mundo, sino que es ella misma una fase en el curso de la vida y del individuo, que retorna cíclicamente. Y así apenas pasados por la «vivenciedad» heroica se llega a la paradisiaca, que ya no es el éxtasis quieto en el conocimiento de una divinidad distante y fría, sino un paraíso que nos pertenece, un reposo del héroe que se puede vivir en esta tierra²⁷. Estas dos son las «vivenciedades» fundamentales, ambos movimientos, la primera un torrente que se precipita desde escarpadas rocas, la segunda un lento y dulce fluctuar de una amplia corriente. Ellos llenan y comprimen sus almas como si quisieran golpearlas, por naturaleza quieren expresarse, encontrar la realización, volver a los hombres de la gran soledad donde han sido vividas y hablar con ellos con símbolos visivos y auditivos. Este periodo en el que todo lo que es comprendido urge una creación es el más intenso, apasionado y terrible de su existencia. Aquí lo dionisiaco tiende desesperadamente hacia lo apolíneo, se confunde ya con él, pues en el inmediato aclararse de estas «vivenciedades» están ya surgiendo sus sistemas filosóficos. El impulso heroico es el movimiento concebido como divinidad, la rehabilitación y afirmación del mundo, de la vida y de la lucha, eso que les hará llamarse hilozoístas por aquellos que no les comprenden; la paz no es sino un momento de este ciclo, un tomar aliento en el que se compensa todo el dolor. Ambas «vivenciedades» comprenden en sí alegría y dolor y las dominan en un sentimiento superior. Un estado así puede llamarse trágico: cuando alguno ha vivido por algún tiempo en esta esfera se siente cercano a la muerte, advierte como insostenible el peso del propio cuerpo y lo desprecia, considera supremamente inútil su individualidad fenoménica. Ahora finalmente entra en juego eso que dice de la ebriedad Nietzsche en la «Geburt»: el sentimiento del que habla no se aplica a los poetas trágicos o a las bacantes, sino a los presocráticos. Toda esta tensión sin embargo cae y da paso al reposo duradero, a lo apolíneo, cuando ellos logran crear. Con ello el filósofo griego vuelve a lo político, aplaca la antigua necesidad de expresión para los hombres. Tal es además el punto que distingue al fenómeno místico helénico de cualquier otro en la historia del espíritu afín a él: en el místico hindú, en el asceta cristiano del Medioevo, o en Schopenhauer el lado cognoscitivo puramente interior sobrepasa en modo casi completo el impulso a actuar prácticamente sobre los demás hombres. Recordándonos cuanto habi-

27 Del momento paradisiaco parece darse cuenta también NIETZSCHE (*Wille zur Macht*, aforismo 532), que lo llama por otro lado ebriedad apolínea. Esto se debe a su insuficiencia en la determinación del concepto de apolíneo. Lo justifica el hecho de que la «vivenciedad» paradisiaca es el momento interior más próximo a las creaciones y a la expresión.

amos dicho en principio sobre el filólogo podemos afirmar que los griegos fueron perfectos filólogos, y todos los demás en cambio místicos de «filopsique», por decirlo de algún modo, en el mejor de los casos. Los griegos en cambio sienten como insuprimible la necesidad de expresar su íntima «vivencia» de un modo tan claro y definitivo que los hombres estén obligados a aceptarla, y así a comportarse políticamente en la vida en base a estos nuevos conocimientos. En la soledad ellos han llegado a sentimientos supremos desnudos de imágenes y de racionalidad, y tan lejanos de los sentimientos y de las ideas comunes de la humanidad que ni siquiera serían capaces de traducirlos en palabras, y cuando sin embargo lo lograsen no los harían accesibles a la inteligencia humana. Entonces, en este nuevo plano en el que sienten deber expandirse desde la interioridad hacia el mundo, deber crear, encuentran su vía de expresión dirigiéndose al universo y diciendo su verdad, sin hablar de modo inmediato de la propia interioridad, sino sirviéndose de símbolos que todos tienen ante los ojos, de manera que hacen nacer la ciencia de la naturaleza y más tarde la racionalidad. Su impulso político sofocado en la juventud, no pudiendo ellos ni limitarse a tener una magistratura en la ciudad, ni rebajarse al intento de la tiranía, se realiza ahora en las doctrinas filosóficas que constituyen como una legislación dada no a la ciudad, sino a todo el universo, viniendo a ocupar el lugar de la religión olímpica para la aristocracia griega. Nadie que no lo hubiera oído ya habría podido comprender eso que estaba oculto en sus almas, y que ellos, en honor a lo apolíneo, renuncian a expresar como en realidad se había desarrollado, qué fruto precioso ha dado en ellos la soledad, la alegría de decir las propias intuiciones divinas. Esto no lo supieron hacer los modernos, que no tenían la educación de vivir políticamente de los griegos: Giordano Bruno en los «Eroici Furori» y Nietzsche en el «Zarathustra» por ejemplo quieren expresar directamente su interioridad, y por ello jamás logran librarse de la aspiración heroica en la paz apolínea y en la serenidad visiva de la creación objetiva.

Veamos ahora más de cerca el modo en que llegan a la expresión estos hombres. Lo apolíneo, de cuanto ha resultado antes, no es otra cosa que representación, fenómeno, y por esto justamente el individuo dionisiaco tiene tanta dificultad para volver con nosotros, siendo su verdadera patria la esencia. El hombre medio, en cambio, que vive en lo apolíneo y se mueve en la representación, aun siendo un artista o un científico que busca una expresión, se encontrará perfectamente en este campo, y su creación será completamente adecuada a lo que el quiere. De lo que resulta claro que la creación humana y la dionisiaca siguen vías diferentes. Pero conviene no dejarse engañar por esta consideración y creer que la antítesis sea absoluta. En ese error cae Nietzsche cuando identificó lo apolíneo con el arte humano, ayudado en ello por la precipitada ecuación entre la música y lo dionisiaco: pero incluso él mismo se

había situado en el buen camino al admitir una parte apolínea en la tragedia, la acción y el diálogo. Apolo es el dios de la expresión en el sentido más amplio, y nadie puede escapársele; además de esto antes habíamos manifestado que cada expresión, como tal, debe tener tras de sí una interioridad, y debe estudiarse ahora si esto sucede de modo relevante respecto a la creación humana. Nietzsche ha llamado apolíneo, siguiendo a su modo la senda de Schopenhauer, un estado de sueño en que el artista se vuelve espontáneamente creador a través de la apariencia. Lo que explicaría entre otras cosas cómo los más grandes artistas humanos superen también en cierto sentido la humanidad en el estado creativo: Dante o Shakespeare, mientras nos hablan de las más humanas pasiones, enfurecidos se liberan en una serena atmósfera de calma y sueños. Esta explicación estética de la creación humana tiene en cambio el defecto de no remontarse a los orígenes: ¿cómo se genera en el artista ese estado de sueño? ¿Cuál es el momento interior que precede a esta objetivación? En este punto viene en nuestra ayuda el mismo Schopenhauer, con su genial teoría del sueño en los «Parerga»: según él los sueños estarían determinados por un sistema de ganglios en el cerebro, que determina a su vez las representaciones, una vez que esté libre de las excitaciones externas de los sentidos y de sus mismos pensamientos²⁸. Traduciendo el lenguaje fisiológico en el mío estético se puede decir que el sueño significa una intervención de lo dionisiaco (para Schopenhauer el sistema periférico representa directamente la voluntad), que manifiesta por tanto un poder suyo preponderante incluso en la vida cotidiana de cualquier hombre mediocre. Así en el soñar tanto físico como artístico hay que entender un único fenómeno, hay como un sustraerse a la representación dada y la parcial creación de una nueva, no ya dirigida por un «phthonos», porque nace de una interioridad inicial que es siempre universal. Cuanto más pura sea la creación, lo que sucede en los grandes artistas, más libre estará el cerebro de las representaciones usuales y del «phthonos», que se han quedado como enredadas. La personalidad fenoménica, representada típicamente por el cuerpo, entonces está ausente y deja el paso a lo dionisiaco. De todo ello resulta como debe introducirse una distinción entre apolíneo general y eso que es expresión de una actividad espiritual humana, sea filosofía, arte o ciencia: el primero es autónomo y vive como separado de lo dionisiaco, en el segundo en cambio la interioridad es siempre relevante, aunque no sea fácil de descubrir. Lo que se ha dicho del sueño vale también de modo similar para la ebriedad, que según estas consideraciones fisiológicas sería una transformación y potenciación del sistema de ganglios, que opera en el cerebro y modifica sus representaciones. La diferencia entre los dos fenómenos, que para Nietzsche representaban la antítesis más neta que se pueda imaginar, es que en

28 Cf. SCHOPENHAUER: *Werke*, IV (vers. Üb. Geisters.) 262ss.

cambio han mostrado un estrecho parentesco de naturaleza, y está en el hecho de que en la ebriedad el factor interno es lo que predomina y experimenta en todo individuo un aumento de su normal actividad, mientras los efectos representativos no son más que un reflejo en el sueño sin embargo el único interesado es el cerebro; el cual se apropia de la vida que por regla no le concierne en el sistema periférico. Ambos son desarrollos espontáneos, libres, inaferrables para la racionalidad, y sustraídos al «Ananche» en el momento inicial de interioridad y en el inmediatamente sucesivo paso a la representación. Mas está claro que la ebriedad será vivida perfectamente por el individuo dionisíaco, mientras que el sueño lo será por el apolíneo. Volviendo a los artistas humanos puede decirse que también en ellos existe un lado de interioridad, un impulso que en esa medida podremos llamar dionisíaco. Esa interioridad es un sentimiento infinito que ha dado lugar a una imagen creada espontáneamente, a partir de una sensación o en cualquier caso de una experiencia personal, y al mismo tiempo un impulso de la voluntad que lo conduce al estado de ánimo inconsciente y soñante, donde alcanzan su purificación y se expresan. La creación se da naturalmente a través de lo humano. En el sueño ellos vuelven a la imagen o a la experiencia inicial, en su inconsciencia se apaga el momentáneo impulso dionisíaco, el sentimiento se realiza a través de la cosa, se asienta en ella, encuentra un satisfactorio reposo y un límite a la propia infinidad. Para los pintores y escultores casi siempre es la misma imagen la que ha dado lugar al sentimiento que la transforma después artísticamente, una vez llegado el momento del sueño — para los poetas es lo mismo o algo análogo, conectado en cualquier caso con la primera. No insistiré por tanto en hablar de lo dionisíaco por lo que se refiere a los artistas humanos; a ellos les importa sólo la realización y cuanto les conduce a un resultado tal es devaluado a simple medio. Así el punto de partida y la conclusión siguen siendo humanos y ellos no lo desean de otra manera. Bien diferente es la cosa para el verdadero creador dionisíaco, que parte desde dentro, sin estímulos externos y sin la impresión de cosas particulares; cuando su soledad desborda de «vivenciedad» el siente la necesidad de actuar, de comunicar a los hombres y busca afanosamente símbolos visivos que expresen su interior. Su sentimiento es infinito y busca la infinidad, no puede pararse en cosas determinadas que den paz porque es una aspiración eterna, y quiere así expresarse en el género, en lo indeterminado, en eso que mantiene su pesar porque no se puede prescindir de ello, en algo genérico que no sea abstracto, que refleje la esencia de la vida de la que brotan y en la que están comprendidas y representadas las cosas singulares. Una creación dionisíaca así se encuentra en su total cumplimiento sólo en Grecia y en algunas obras de místicos y de músicos. Digo la música porque una generalidad que sea concreta se encuentra en máximo grado en el motivo musical, como ha observado Schopenhauer en los suplementos al libro III de

«Die Welt als Wille und Vorstellung», requisito necesario de la creación dionisiaca. Aunque esta coincidencia de generalidad y concreción, que Schopenhauer encuentra correspondida ampliamente en la música, a mi entender está limitada a los músicos dionisiacos, es decir a pocos. Éstos no se distinguen de los poetas-filósofos sino por la falta de sentido especulativo y político. Los presocráticos establecen los «archai» como principios filosóficos inmutables y los imponen a los hombres como la propia legislación. Beethoven, que puede considerarse el típico músico dionisiaco, en cambio no intuye la necesidad filosófica de alcanzar la máxima generalidad en una creación única e inmutable, y recurre por ejemplo a una inextinguible variedad de motivos para expresar una «vivenciedad» suya única del heroísmo, aunque se repita muchas veces con innumerables matices. La filosofía naturalista de los presocráticos nace de esta búsqueda artística de expresión; ellos alcanzan los símbolos cósmicos porque son los más generales y plenos de vida. Pero sobre el reencontrado sentido de sus doctrinas volveremos ampliamente a continuación, y lo haremos en lo singular.

Traducción de Héctor Julio Pérez y Fabiola Lavezzari