



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

ENFERMEDAD, SALUD Y FILOSOFÍA

PERSPECTIVAS SOBRE LA ENFERMEDAD EN LA *FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA TRÁGICA DE LOS GRIEGOS DE NIETZSCHE*

Gilbert Hernán García Pedraza

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá D.C., Colombia

2021

ENFERMEDAD, SALUD Y FILOSOFÍA

PERSPECTIVAS SOBRE LA ENFERMEDAD EN LA *FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA TRAGICA DE LOS GRIEGOS DE NIETZSCHE*

Gilbert Hernán García Pedraza

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Director:

Dr. Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de Investigación:

Historia de la filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá D.C., Colombia

2021

A mi madre y a mi tía.

Nada tenía entonces, y, sin embargo, tenía lo suficiente: el impulso hacia la verdad y la complacencia en la ilusión. Dadme de nuevo aquel ímpetu indómito, aquella honda y dolorosa dicha, la fuerza de la esperanza, el poder del amor. ¡Devolvedme otra vez mi juventud! (Goethe, Fausto)

Agradecimientos

Al finalizar este documento, que es el producto de los últimos años de investigación y a su vez, de varios años de preocupación e inclinación por el pensamiento de Nietzsche en mi vida, vienen a mi memoria distintas personas a quienes deseo agradecer por su apoyo directo o indirecto en su desarrollo. Quisiera comenzar agradeciendo a mi madre, Dora Lilia Pedraza, por su apoyo directo en todos los momentos de desarrollo, no solo de este proyecto investigativo, sino de mi vida intelectual completa.

Agradezco a la *Universidad Nacional de Colombia* (sede Bogotá) por acogerme como mi *alma mater* y participar de manera determinante en mi proceso de formación. Proceso en el cual el *Departamento de Filosofía* ha influido de modo central, pues ha fomentado y ayudado a constituir las bases de mi pensamiento y preocupaciones filosóficas esenciales. Quisiera agradecer de modo más directo y explícito a tres de sus maestros. Al Dr. Alfonso Correa por su ayuda oportuna en el momento en el que más crítica y compleja resultaba la posibilidad de terminar mi formación como filósofo durante el pregrado, del mismo modo por motivar mi inclinación hacia la filosofía antigua y sus problemas sobre la medicina. Al Dr. Luis Eduardo Gama por acercar una lectura crítica y una línea de interpretación de la filosofía moderna por medio de sus inquietudes y conversaciones. Muy especialmente me encuentro agradecido con el Dr. Germán Meléndez, en primera medida, por ser un *ejemplo* como filósofo y como *persona*, por cada una de sus conversaciones desde el inicio de mi carrera hasta este punto. En segunda instancia por acompañarme durante este proyecto investigativo. Cada una de sus observaciones, correcciones, cuidadosa lectura y direcciones de interpretación fueron sumamente esclarecedoras para mi propio acercamiento al pensamiento de Nietzsche, a las cuales espero honrar de modo adecuado en esta versión del escrito.

También quisiera agradecer el *Departamento de Lenguas Extranjeras* por su apoyo y confianza al permitirme, durante todo el proceso de mi maestría, dar el saber de *Psicología y educación*. Experiencia profesoral que ha sido sumamente determinante en el desarrollo de mi vida académica. A ellos por su confianza y continuo apoyo agradezco de forma sincera.

También quisiera agradecer a mis colegas del grupo de investigación *Aurora* por su ayuda y lectura de mi tesis en los momentos en que fue necesario. Al Dr. Harol Villamil, Mg. Carlos Felipe Díaz, Mg. Julieta Escobar, Sr. David Martínez, Sr. Kevin Peña, Sr. Andrés Montenegro, Sr. Brian Vargas, Srta. Nayaska Cepeda y Sr. Jem Casallas muchas gracias por sus lecturas, conversaciones y guías interpretativas.

Adicionalmente quiero agradecer a Melba Triana y Juan Herrera, secretaria y secretario del *Departamento de Filosofía*, por su ayuda y colaboración en el desarrollo de esta maestría. Ayuda que fue más allá del contacto burocrático y llegó a convertirse en amistad. La cual en algunos casos también permitió la discusión de algunos de los temas trabajados a lo largo de esta obra. De modo especial quisiera agradecer a Laura Acosta por su consejo y ayuda, sin el cual no hubiera sido posible cursar mi maestría.

Finalmente quisiera agradecer a personas muy cercanas a las cuales puedo llamar amigos y compañeros de camino, los cuales aguantaron y estuvieron a mi lado en todo este proceso: Germán Vargas, Jhon Ardila, Carolina Ladino y Andrés Ladino. Compañeros y amigos que aguantaron mi continua y hasta obsesiva insistencia en los temas aquí problematizados. Por último, y con emoción sincera, quiero agradecer de modo profundo a Angélica Aguilar por darme su mano y acompañar todo este proceso, por levantarme en los momentos en que mis fuerzas decaían, por leer en muchas ocasiones este documento y ofrecer sus correcciones. A ella mi agradecimiento total por ofrecerme su cariño y fuerza en el proceso de escritura de esta obra.

Resumen

En este trabajo investigativo se examina las conexiones que el joven Nietzsche establece entre filosofía, salud y enfermedad en una de sus obras inéditas de su periodo como docente en la Universidad de Basilea titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873). Con base en esta obra inédita se intenta realizar un examen a lo que Nietzsche comprende en este escrito como “enfermedad de la cultura” y “salud de la cultura” para, desde allí, entender el modo en que la filosofía es una terapia profiláctica que busca proteger la salud cultural de un pueblo sano y no una terapia curativa de la enfermedad de la cultura. Tal examen permitirá establecer una conexión entre filosofía y cultura, de modo que la relación que entabla el filósofo como instrumento de la cultura puede mantener la unidad de estilo, ello es la cultura, de un pueblo o diluirla dependiendo del modo en que este se relacione con el “impulso de saber” de ese pueblo, bien sea dominándolo y poniéndole límites, o bien sea abandonándose a un exceso de conocimiento que convierte al impulso de conocimiento en irrefrenable. Lo anterior conducirá nuestro examen a abordar la comprensión que Nietzsche tiene de los filósofos preplatónicos como “médicos de la cultura” que buscan proteger la unidad de estilo de su pueblo. Lo cual a su vez nos permitirá comprender cómo la filosofía es una terapia del conocimiento que busca mantenerlo en los justos límites de unidad de la cultura.

Palabras clave: Nietzsche, enfermedad, salud, cultura, filosofía, terapia, unidad de estilo, impulso de saber, tensión.

Contenido

Resumen	iii
Contenido	iv
Prefacio	vi
Abreviaturas y signos editoriales	ix
Introducción	1
Capítulo I	12
Sobre la óptica de lectura y la ubicación de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i> en la obra de Nietzsche	12
Capítulo II	26
Sobre la estructura interna de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	26
2.1 Panorama general	26
2.2 Estructura general de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	28
2.2.1 Las introducciones de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	28
2.2.2 Los numerales §1-2 de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	31
2.2.3 El cuerpo de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i> (§3-19)	36
Capítulo III	38
La enfermedad de la cultura en <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	38
3.1 Presentación de la perspectiva de Nietzsche sobre la enfermedad de la cultura en <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	38
3.2 Enfermedad de la cultura: filosofía e impulso de saber	41
3.2.1 Pueblo, cultura y unidad.....	41
3.2.2 Cultura, genio e individuo	49
3.2.3 Enfermedad de la cultura: distensión y desunión	55
3.2.3.1 Tensión, fuerza y unidad	57
3.2.3.2 Enfermedad de la cultura: la ruptura de la unidad de estilo.....	60
3.2.4 La enfermedad del conocimiento: el filósofo y el impulso de saber.....	67
Capítulo IV	74
La salud de la cultura en <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	74
4.1 La salud de la cultura: los griegos como el pueblo sano por excelencia	74
4.1.1 Salud de la cultura y unidad de estilo	75
4.1.2 El arte de aprender productivamente: sobre el dominio del impulso de saber	79
4.2 Sobre el genio y la cultura griega trágica	86
Capítulo V	89
La filosofía como terapia preventiva	89
5.1 Acercamiento a la filosofía como terapia desde la tradición filosófica	89
5.2 La filosofía como terapia profiláctica en <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	91
5.2.1 Interpretación de la filosofía como terapia profiláctica	92

5.2.2 La tarea terapéutica del filósofo preplatónico.....	95
OBRAS CITADAS	100
OBRAS DE NIETZSCHE	100
Ediciones de escritos de Nietzsche en alemán	100
Ediciones de escritos de Nietzsche en inglés	100
Ediciones de escritos de Nietzsche en español.....	100
Edición: Obras completas	100
Otras ediciones.....	101
Fragmentos póstumos	101
Correspondencia.....	102
LITERATURA SECUNDARIA	102

Prefacio

Nietzsche es uno de esos pensadores cuya lectura constituye una experiencia de transformación para aquel que lo lee. Transformación en muchos casos dolorosa, pues pone frente al lector, con una honestidad descarnada, las partes oscuras, enfermas y decadentes de su propio ser. Pero a su vez también es una experiencia curativa. Dicha experiencia curativa se expresa allí donde la interpretación de la filosofía nietzscheana se convierte en una autointerpretación del ser más íntimo del lector. Tal experiencia es una lucha, un combate que tensiona y exige las máximas fuerzas del lector para lograr tomar una perspectiva de análisis y desentrañar sus palabras en cada página. A pesar de que en muchos casos se siente que cada palabra estuviera hablando directamente a nuestro ser. Para mí esta experiencia en la cual, por medio de la interpretación de su filosofía, he ido transformando y comprendiendo mi propio ser comenzó en mi adolescencia. En esa época en la cual trataba de revelarme fehacientemente contra los preceptos, la disciplina y la moral cristiana, propia del colegio en el que estudiaba, llegó a mis manos por primera vez una obra de Nietzsche por intermedio de un amigo cercano. Recuerdo que era una muy mala edición de *Así habló Zaratustra* (1883-1885), uno de esos libros baratos que se consiguen en las librerías del centro de Bogotá que no tienen por objetivo una verdadera lectura del autor, sino proveer a los padres de una edición económica de los libros del canon literario o filosófico que el bachillerato exige. Empero, este filósofo nunca fue parte del canon de mi colegio, de hecho, parecía estar prohibido, pues todo lo que supe de él fue una obtusa biografía y un resumen de su pensamiento por medio de un párrafo de uno de esos “libros de texto” que siempre usaron mis docentes para impartir el saber filosófico. Pese a ello, y muy a pesar de mi mediocre o casi nula educación filosófica, esa edición de hojas amarillentas de papel periódico me generó una fascinación. Fascinación sobre todo de tipo estético más que de tipo filosófico, pero tal encuentro me abrió un sendero hacia la filosofía.

Dicha fascinación me ha acompañado en el desarrollo de mi pensamiento y vida, de esa manera se convirtió en una inquietud vertebral de mi ser. Esta inquietud fue tratando de darse forma poco a poco al encontrarme con distintas obras de Nietzsche, entre ellas: *La genealogía de la moral* (1887) o *El crepúsculo de los Ídolos* (1888), así como el análisis ya clásico de Heidegger. Este camino se entrecruzó y cambió de dirección cuando las reflexiones en rededor de la noción de

enfermedad en la filosofía antigua emergieron en mi sendero. Las reflexiones antiguas sobre la enfermedad desde filósofos y médicos comenzaron a cautivarme y dirigir mi acercamiento e interpretación de la filosofía en general, y del pensamiento de Nietzsche en particular. Este encuentro entre la comprensión antigua de la enfermedad y mis lecturas del pensamiento de Nietzsche se transformaron en el carácter vertebral de mi perspectiva de interpretación de la filosofía nietzscheana. Así la pregunta por la enfermedad en Nietzsche comenzó a surgir, pregunta que se entrecruzó con la interpretación de la noción de salud y la pregunta por el papel que la filosofía podía ejercer como una medicina para el individuo y la cultura. En este contexto, se propone una lectura del pensamiento del joven Nietzsche en el grupo de investigación de Nietzsche: *Aurora*. Este cruce de caminos fue labrando poco a poco el sendero por el cual mi pensamiento comenzaría a discurrir. Las nociones de enfermedad y salud se convirtieron ahora en una preocupación vertebral. Preocupación que comencé a sentir y pensar de modo vital, pues sentía que Nietzsche me llevaba a comprometer mi vida misma, mi modo de comprender mi realidad y mi cultura con relación a esos conceptos. Sentía que entre más ahondaba en la concepción de la salud y la enfermedad más me adentraba en un revelar mi propia enfermedad. Enfermedad que siento que comparto con mi época, aunque puede tener matices diferenciales. Me vi de pronto autoconfesando mi propio malestar espiritual, sintiendo que mi época y mi propio ser estaba plagado de cierta manera de aquello que Nietzsche denunciaba. Este texto es en cierta manera un acto de curación, un modo en que exploro y expreso aquel malestar que Nietzsche reveló a mis ojos.

No obstante, esta obra no solo autoconfiesa ese proceso académico que ha ocurrido durante estos años, sino que a su vez es la autoconfesión del momento histórico en el que escribo. Así, este texto es la catarsis de las sensaciones que trajeron el escribir esta tesis en medio del encierro, el aislamiento, la desesperación y la muerte, producto de uno de los años más tumultuosos que he vivido en mi vida. Las palabras escritas aquí están marcadas por una profunda desesperación que me ha hecho reflexionar innumerables veces el modo en que se coordinan ciertos *acontecimientos* en medio del azaroso devenir de la existencia, pues justamente mis reflexiones e interpretaciones versan sobre la salud y la enfermedad en el momento en que el mundo entero está en un estado de profunda desazón por la inminencia de la enfermedad y la muerte. La huella de la *pandemia* recorre cada uno de mis pensamientos, y de modo implícito esa preocupación integra las líneas aquí

escritas. Y la integra no de modo externo y aislado, sino de modo constitutivo, pues en los primeros meses de crisis hospitalaria una de mis tías más cercanas muere producto de *esta* enfermedad. En su momento mi crisis espiritual se centró en esa sensación y en el cómo la reflexión sobre la enfermedad también me podía hacer comprender el dolor de la muerte que me embargaba. En algún modo este texto es una manera de comprenderlo, a su vez es un monumento a ese dolor y una manera de rendir homenaje a mi tía.

Ahora, mientras escribo estas líneas no puedo dejar de sentir el modo en que esta reflexión sobre la enfermedad, la salud y la filosofía me han transformado como persona, pues, en cuanto filósofo, es decir, un individuo que decidió ser un tipo de concreción de la vida filosófica, estas palabras marcan una confesión personal de mi modo de comprender tales nociones. En ese sentido siento que mi modo de vivir la filosofía nietzscheana se ha enriquecido, pero mantiene una columna vertebral sobre la que se sostiene: *solo puedo leer a Nietzsche comprometiendo mi vida y mi ser en ello*. Así, lo que sigue es la muestra concreta de ese compromiso.

Abreviaturas y signos editoriales¹

Nietzsche

Ediciones de escritos de Nietzsche en alemán

- KSA Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlín, etc.: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- KGW Nietzsche, F., Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín, etc.: Walter de Gruyter
- eKGWB *Elektronische Kritische Gesamtausgabe*. www.nietzschesource.org/#eKGWB

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español

- OC Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., Llinares Chover, J.B., Santiago Guervós, L. E. d., & Aspiunza, J. (2011). *Obras completas*. Madrid: Tecnos.
- OC I Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2011). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- OC II Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2013). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos.
- OC III Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2014). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.

¹ Para las abreviaturas y signos editoriales seguimos la edición de *Obras completas de Nietzsche* de la editorial Tecnos, la cual se ha convertido contemporáneamente en un referente canónico para citar las obras de Nietzsche en español. Ahora bien, dado que los traductores de esta obra deciden usar las abreviaturas de la KSA de Colli G. y Montinari M., las obras del segundo tomo de *Obras completas. Escritos filológicos* no se encuentran incluidos en su tabla de abreviaturas, ya que tampoco son incluidas en el KSA, sino en la KGW. Así pues, para las obras que se citan de este tomo se ha usado las abreviaturas en alemán compiladas por Axel Pichler en su *Abbreviations of Nietzsche's Works* para De Gruyter. Del mismo modo sigo las abreviaturas de Pichler para los comentarios que Nietzsche hace en *Ecce Homo* a sus obras.

- OC IV Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K., Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. (2016). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos.
- FP Nietzsche, F., & Sánchez Meca, D., et. al., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (2006-2010). *Fragmentos póstumos* (2 ed.). Madrid: Tecnos.
- FPI Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Santiago Guervós, L. E. d. (2007). *Fragmentos póstumos. Volumen I, (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.
- FP II Nietzsche, F., Barrios Casares, M., Aspiunza, J., & Sánchez Meca, D. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II, (1875-1882)*. Madrid: Tecnos.
- FP III Nietzsche, F., Conill Sancho, J., & Sánchez Meca, D. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. III, (1882-1885)*. Madrid: Tecnos.
- FP IV Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Verma, J. L. (2006). *Fragmentos póstumos. Vol. IV, (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- CO Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005-2012). *Correspondencia*. Madrid: Trotta.
- CO I Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005). *Correspondencia I: Junio 1850-Abril 1869*. Madrid: Trotta.
- CO II Nietzsche, F., Romero Cuevas, J. M., & Parmeggiani, M. (2007). *Correspondencia II: Abril 1869-Diciembre 1874*. Madrid: Trotta.
- CO III Nietzsche, F., & Rubio, A. (2009). *Correspondencia III: Enero 1875-Diciembre 1879*. Madrid: Trotta.
- CO IV Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2010). *Correspondencia IV: Enero 1880-Diciembre 1884*. Madrid: Trotta.

Obras de Nietzsche

- BA Sobre el futuro de nuestros centros de formación
- CV Cinco prólogos para cinco libros no escritos
- CV-5 El certamen de Homero
- DS David Strauss, el confesor y el escritor. Primera Consideración Intempestiva
- DVPP Las *Λυδογαί* de los filósofos preplatónicos

EH	Ecce Homo
EH-Vorwort	Ecce Homo. Prólogo
EH-GT	Ecce Homo. El nacimiento de la tragedia
EH-UB	Ecce Homo. Las Intempestivas
EH-MAM	Ecce Homo. Humano, demasiado humano
EH-JGB	Ecce Homo. Más allá del bien y del mal
GT	El nacimiento de la tragedia
GT-Versuch	El nacimiento de la tragedia. Ensayo de autocrítica
HkP	Homero y la filología clásica
HL	Sobre la utilidad y los inconvenientes de a historia para la vida. Segunda Consideración Intempestiva
JGB	Más allá del bien y del mal
MA I	Humano, demasiado humano (Vol. 1).
PHG	Filosofía en la época trágica de los griegos
SE	Schopenhauer como educador. Tercera Consideración Intempestiva
VPP	Los filósofos preplatónicos
WB	Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta Consideración Intempestiva
WL	Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
Za	Así habló Zaratustra

Signos editoriales utilizados por Colli-Montinari

[-]	Palabra indescifrable en el manuscrito
[- -]	Dos palabras indescifrables en el manuscrito
[- - -]	Dos o más palabras indescifrables en el manuscrito
- - -	Oración incompleta
[+]	Laguna en el manuscrito
[]	Texto tachado por Nietzsche
	Adición de los editores
é ù	Adición de Nietzsche
á ñ	Completación de los editores
[]	Indicación de los editores

/	Final de línea o de verso en el manuscrito
[?]	Lectura incierta
<i>cursiva</i>	Letras espaciadas en el original y subrayadas en el manuscrito. Palabras en otros idiomas.

Introducción

La enfermedad (*Krankheit – Erkrankung*) y la salud (*Gesundheit*) son dos de las nociones centrales de las que se ocupa el pensamiento del joven Nietzsche. La inquietud por determinar las condiciones en las que el individuo, el pueblo o la cultura son constitutivamente sanas o enfermas vertebró el *espíritu* desde el que hablan sus primeros escritos. Esta inquietud muestra que en la obra de juventud las nociones de salud y enfermedad están íntimamente conectadas a una crítica de la cultura. Por lo cual, las apariciones de estas nociones en la obra nietzscheana de juventud no son, ni pueden tratarse, como un problema al margen o simplemente un azar o casualidad argumental. Tienen, por el contrario, una importancia central, ya que permiten abrir un campo de interpretación fructífero del pensamiento del joven Nietzsche. Campo en el cual la enfermedad y la salud se conectan con la comprensión que el joven Nietzsche tiene de filosofía, de modo que es por medio de esta conexión que Nietzsche piensa la relación entre filosofía y cultura.

Lo que se observa, entonces, es que en las obras juveniles la óptica de la enfermedad y la salud es determinante para interpretar la perspectiva crítica que Nietzsche tiene tanto de su tiempo como del ser humano en general. Lo cual se manifiesta en el hecho de que muchos de los conceptos que articulan el pensamiento de Nietzsche en estas obras sean constituidos desde la noción de enfermedad y, por ende, en contraposición de la noción de salud. Ejemplo de ello son nociones como: enfermedad del artista moderno², enfermedad moderna³, enfermedad del lenguaje⁴, enfermedad de la historia⁵. Ahora bien, frente a estos diferentes modos de enfermedad Nietzsche ve en el filósofo una tarea. Tal tarea es: “*el filósofo como médico de la cultura*” (FP I, 23[15]). Así, la filosofía tiene una *tarea* terapéutica acorde a los fines de la cultura. Incluso nos atrevemos a insinuar, a modo de intuición interpretativa, que la cultura se sirve de la filosofía para cumplir sus tareas y metas, tal que la filosofía es un ejercicio médico que favorece la salud del pueblo.

² Cfr. FP II, 1.^a, 12[31].

³ Cfr. FP II, 1.^a, 17[51].

⁴ Cfr. OC I, WB-5. 832.

⁵ Cfr. OC I, HL-10. 756-758; FP I, 19 [330]; FP I, 27[81].

Las nociones de enfermedad y salud nos plantean un sendero interpretativo en el cual podemos revelar el cimiento crítico del pensamiento juvenil de Nietzsche, como, a su vez, el modo en que el joven profesor de Basilea comprendía la *tarea* del filósofo y la filosofía en la cultura. Tarea en la que posiblemente se devela el pensamiento auténtico del joven Nietzsche. Lo anterior nos permite ver una íntima relación entre la enfermedad, la salud y la filosofía. De allí que una interpretación de los conceptos de enfermedad y salud en conexión con la filosofía permitiría crear un sendero de comprensión para la obra juvenil, un modo de develar un pensamiento propio en el joven Nietzsche más allá del aparente sesgo wagneriano y schopenhaueriano que se hace presente en este tiempo.

Sin embargo, la relación que Nietzsche tiene con la enfermedad, la salud y la filosofía no se reduce a una pura apropiación conceptual. La conexión entre estas nociones es para él un modo de comprensión de sus propias transformaciones vitales. De ese modo, su obra se abre como una autoconfesión donde se expresan esas profundas transformaciones de su ser, en las cuales la enfermedad y la salud es una representación vivida. Ejemplo de ello, es el hecho de que el propio Nietzsche denomine a *Humano, demasiado humano* (1878), obra con la que inicia el llamado “periodo medio” del desarrollo de su pensamiento, como el monumento de una crisis⁶. Crisis que es vista como el padecimiento de una enfermedad⁷. Esta enfermedad Nietzsche la entiende como el sufrimiento de una honda melancolía⁸. Sin embargo, es justamente este padecimiento el que le permitirá a Nietzsche un retorno a su auténtico “sí mismo”⁹. Mas aún, el propio Nietzsche confiesa en *Ecce homo* (1888) la íntima conexión que su vida y sus obras, como expresiones de su propia *persona*, han tenido con la salud y la enfermedad, con las siguientes palabras: “Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar

⁶ Cfr. OC IV, EH-MAM §1. 825. ASP, 1998. 89. Seguiré la traducción que Andrés Sánchez Pascual realiza para la editorial Alianza, sin embargo, cito la edición de *Obras completas* que la editorial Tecnos, la cual se ha convertido en el referente más usual en habla hispana. Razón por la cual citaré esta última en primera instancia y posteriormente la traducción de Andrés Sánchez Pascual con las siglas ASP.

⁷ Cfr. OC IV, EH-MAM §3-4. 827-828. ASP, 1998. 92-94.

⁸ Cfr. OC IV, EH-MAM §2. 826. ASP, 1998. 91. Para la caracterización de la «*melankholía, quasi Melánia kholé*», de «cólera negra» o *melancolía* como enfermedad puede consultarse Burton, R. (2008). *Anatomía de la melancolía* (1ª ed.). (A. D. Tursi, Ed., & A. P. Estrada, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Winograd. Existe una segunda compilación de los tratados en Burton, R. (1947). *Anatomía de la melancolía* (1ª ed.). (C. Austral, Ed., & A. Portnoy, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Espasa - Calpe.

⁹ Cfr. OC IV, EH-MAM §1. 825. ASP, 1998. 90.

Aurora, o *El caminante y su sombra*, para comprender lo que significó esta «vuelta a mí mismo»: ¡una especie suprema de *curación!*» (OC I, EH-MAM §4. 828. ASP, 1998. 94). El continuo tránsito entre la enfermedad y la salud que Nietzsche debe padecer como persona, no solo a nivel físico — Nietzsche padeció a lo largo de su vida de dolores de cabeza continuos, debilidad intestinal, fiebres, espasmos gástricos con vómitos, tensiones nerviosas entre otros dolores físicos — sino, lo que es más terrible, a nivel psicológico y espiritual. Padecimientos que finalmente lo arrastraron a la locura a inicios de 1889. Y es justamente este terreno de largos periodos de enfermedad y pequeños momentos de asombrosa salud el terreno fructífero desde el que emerge su filosofía. Vemos entonces que la salud y la enfermedad en Nietzsche son determinantes de su propio pensamiento, de su propia vida, en suma, de su filosofía.

Ahora bien, si prestamos oídos atentos al modo en que Nietzsche usa los conceptos de enfermedad y salud en su obra de juventud, nos encontraremos con cierta variabilidad en el sentido de estos conceptos. Tal variabilidad de sentido lleva a que la conexión entre enfermedad y salud con la comprensión que Nietzsche tiene de filosofía sea un problema complejo de interpretar. Esta diversidad de sentidos se debe a que Nietzsche usa las nociones de enfermedad y salud unas veces en sentido metafórico para realizar una crítica a los valores de su época, y en otras ocasiones, usa estas nociones para realizar un diagnóstico médico de la cultura y el individuo. En lo que sigue, nuestros esfuerzos no buscarán esclarecer cuándo Nietzsche está haciendo un uso metafórico o diagnóstico de estas dos nociones. Por el contrario, buscamos servirnos de esta pluralidad de sentidos, ya que tal pluralidad nos sirve como marco de interpretación para observar las posibilidades semánticas, críticas y diagnósticas que tienen los conceptos de enfermedad y salud en el pensamiento del joven Nietzsche.

El espectro amplio con que Nietzsche usa las nociones de enfermedad y salud en sus escritos de juventud invita a un análisis cuidadoso. Por ello, nuestra empresa interpretativa se centrará en una de las obras inéditas de su periodo de juventud: *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873). De este modo, buscaremos en esta obra comprender la manera en que Nietzsche expone la relación entre filosofía y pueblo. Relación desde la cual Nietzsche interpretará la enfermedad y la salud de la cultura, así como el valor terapéutico de la filosofía. Terapia filosófica que Nietzsche ve íntimamente ligada a la vida del pueblo griego trágico y a la *tarea* del filósofo preplatónico como

individuo de la cultura. Tarea que se cifra en la relación que el filósofo establece con el impulso de saber, y cómo puede dirigirlo en dirección a los objetivos de la cultura. Por ende, ello muestra al filósofo como un instrumento de la cultura. Instrumento de tipo médico, pues para Nietzsche los filósofos preplatónicos son el cimiento de comprensión de la labor del “filósofo como médico de la cultura” (FP I, 23[15]).

Así, el presente escrito constituye un punto de partida que busca pensar el modo en que Nietzsche usa en PHG las nociones de salud y enfermedad como óptica de lectura para la justificación de la existencia de la filosofía. Lo cual nos permitirá evidenciar la comprensión que Nietzsche tiene de estos tres conceptos y sus relaciones. Para comprender las relaciones que el joven Nietzsche teje entre salud, enfermedad y filosofía PHG constituye un terreno fructífero, ya que en esta obra inédita el concepto de enfermedad y salud aparece de modo explícito como perspectiva de evaluación de la cultura, lo cual ocurre en directa conexión con la filosofía. Razón por la cual en esta obra inédita es posible ver cómo las conexiones entre filosofía, enfermedad y salud emergen de modo explícito. De esta manera, realizaremos una exégesis detenida a la primera y segunda sección de PHG, pues es allí donde estos elementos se evidencian de modo más claro.

Ahora, tomar esta obra como cimiento interpretativo no es un simple capricho de lectura. Por el contrario, tiene a su base ciertas razones que deseamos presentar. En primera instancia, esta obra constituye el primer escrito de juventud donde la enfermedad y la salud cumplen un papel argumental vertebral para la comprensión y justificación de la noción de filosofía, lo que nos evidencia un uso consciente de tales nociones por parte del joven Nietzsche. De tal manera que el uso consciente de tales nociones en este escrito abre la posibilidad de un terreno de reflexión sobre el cual paramos para pensar los conceptos de enfermedad, salud y filosofía, así como sus conexiones.

En segunda instancia, en esta obra se presenta un análisis filológico atípico de los pensadores que Nietzsche denomina “preplatónicos”. Esta lectura centra su atención en un análisis de la filosofía en términos de la salud o enfermedad del pensador que formula la doctrina. Este ejercicio atípico, sin embargo, es central en el entendimiento de la obra nietzscheana y el modo mismo en que Nietzsche enfrenta la lectura de los filósofos en general, lo cual Germán Meléndez nos muestra

en su ensayo “*Hombre y estilo (su) grandeza y unidad en Nietzsche*”. En este texto él afirma que “Nietzsche insiste en que en ellos [los filósofos] la filosofía emerge de lo más ‘personal’: de su cuerpo, y más concretamente, de la salud o enfermedad del mismo” (2001, 217). Este carácter médico que reside en la interpretación de la filosofía y del filósofo en general es más determinante al hablar de los filósofos preplatónicos, los cuales son, para Nietzsche, el ejemplo mismo de la vida filosófica para el resto de la historia de la filosofía. De tal modo que, para Nietzsche, en los pensadores preplatónicos se hablaría de una filosofía de la salud. Filosofía que sería la expresión de la salud del pensador. Salud que podemos suponer decae con la aparición de Platón en la historia griega. Pero tal caracterización de la filosofía y su conexión con la salud, a su vez, nos abre el terreno para pensar las condiciones diagnósticas en las cuales se hace impracticable la filosofía debido a que el individuo o el pueblo están enfermos. Así pues, esta obra nos ofrece un uso consciente y vertebral de las nociones de enfermedad y salud en conexión con la filosofía y el filósofo. Lo cual nos lleva al terreno de interpretación donde surge la pregunta por las condiciones culturales del pueblo que evidencian una enfermedad o estados salubres, así como las condiciones en que los individuos pueden considerarse como sanos o enfermos.

Por otro lado, y en tercera instancia, en esta obra inédita se presenta un modo particular de lectura de los filósofos preplatónicos, ya que Nietzsche los entiende como médicos de la cultura. Médicos filósofos que buscan *reformar* el mundo griego y crear un alto tipo de legislador. Esta lectura de Nietzsche de los filósofos preplatónicos quedó registrada en un fragmento póstumo del invierno de 1872 a 1873 y hace parte de los escritos preparatorios para PHG. Allí Nietzsche afirma:

Entonces, todo el grupo de filósofos se hizo incomprensible. Más tarde se le quitó lo que podía utilizarse a estas figuras incomprensibles y venerables, se les desvalijó, y luego un brazo de Parménides, un fragmento del hombro de Heráclito, un pie de Empédocles, aparecieron ora aquí, ora allá, en la Academia de Platón, o en la Estoa y en los jardines de Epicuro. Para comprenderlos en su totalidad hay que reconocer en cada uno de ellos [los filósofos preplatónicos] el ensayo y el esbozo del *reformador* griego; [ellos] debían preparar la llegada de este reformador, debían anticiparla como precede la aurora al sol. Pero el sol no llegó, el reformador se malogró: de este modo, la aurora se quedó casi solamente en un fenómeno espectral. Pero que había algo nuevo en el aire, lo demuestra el nacimiento contemporáneo de la tragedia; sin embargo, lo que ocurrió fue que nunca aparecieron ni el filósofo ni el legislador que hubieran comprendido la tragedia, y así murió también este arte y la reforma griega llegó a ser imposible para siempre (FP I, 23[1]).

En este fragmento Nietzsche nos presenta a los pensadores preplatónicos como heraldos que preludian la llegada de un gran legislador, de un gran reformador que pueda legislar; lo que podemos entender como un gobernar y dirigir la cultura griega hacia un tipo de cultura superior que fuera capaz de criar un nuevo tipo alto de ser humano. De esta manera, los pensadores preplatónicos no solo son médicos que quieren mantener la salud de su pueblo, sino también potenciarla a niveles cada vez más altos, hacia la grandeza. Esta juvenil interpretación médica de los filósofos preplatónicos, que se relaciona estrechamente con la reforma de la cultura y la tragedia, parece determinar el pensamiento más auténtico de Nietzsche. Pensamiento que parece tener repercusiones en su obra posterior, pues, precisamente este papel reformador de la cultura tomará un papel central en su época del *espíritu libre*.

Ya en MA I el espíritu libre tomará ese papel reformador que busca ser tránsito de una cultura inferior a una cultura superior, sometiendo a crítica, ello es, a su impulso de conocimiento que se expresa en su tendencia científica hacia la verdad, las fuerzas centrales en las que se manifiesta la cultura. Propensión de juicio que en *Más allá del bien y del mal* (1886) transformará el espíritu libre en el heraldo de un nuevo tipo de *legislador* que podrá servirse de las anteriores fuerzas culturales, como la política, la moral o la religión, para gobernar un nuevo tipo de comunidad que formará un nuevo y alto tipo de ser humano. Estas ideas reformadoras que Nietzsche observa en los filósofos preplatónicos, nosotros consideramos que se encuentran unidas al obrar médico de sus sistemas filosóficos, los cuales se aplican en un ideal reformador que Nietzsche observa en el núcleo mismo de la cultura griega trágica. De esta manera, PHG constituye un intento de vislumbrar estos individuos desde la óptica de la *personalidad*, y así poner de relieve el modo en que sus personalidades y doctrinas contribuyen a estos altos fines de la cultura. Objetivo que se encuentra íntimamente ligado a la tragedia como manifestación de esa renovación cultural griega, no por nada Nietzsche pensaba a PHG como una continuación de los pensamientos desarrollados en el *Nacimiento de la tragedia* (1872), pero ahora mostrando el correlato filosófico de la tragedia como fenómeno artístico en la Grecia trágica. Pues, después de todo el revuelo que causaron los pensamientos presentados en su *opera prima*, Nietzsche pensaba, contrario a retractarse de ellos, profundizar en su elaboración y mostrar el modo en que las demás fuerzas culturales, en este caso la filosofía, se dirigían hacia el mismo objetivo cultural. PHG es justamente la concreción de ese intento. Sin embargo, evidenciar

este objetivo en PHG, es decir, el papel reformador, y con ello conectarlo a esta perspectiva médica de los filósofos trágicos, queda incompleta, puesto que Nietzsche abandona la obra antes de concluirla, y aún cuando vuelve a ella para escribir la primera introducción en 1874 y dictar la segunda introducción a su madre en el invierno de 1875/1876¹⁰, este escrito jamás verá la luz del día, así quedará como una obra inédita, como un proyecto de juventud. Por lo cual, para vislumbrar estos objetivos debemos servirnos de los ecos interpretativos que esta obra inédita crea en otras obras o fragmentos de la época.

No obstante, esta consideración en rededor de la lectura reformadora de los filósofos preplatónicos, y el modo en que se conecta con su filosofía como terapia, nos ha llevado al terreno en que las obras de juventud tienen relación con el pensamiento posterior de Nietzsche. Esta conexión nos lleva a la cuarta razón por la cual tomamos como base interpretativa a PHG. Tal razón se debe precisamente al hecho de hacer visible el pensamiento auténtico del joven Nietzsche en una época donde la mayoría de los intérpretes sostienen que su pensamiento se encuentra aún bajo la tutela de sus maestros, especialmente Wagner. En este sentido, consideramos que PHG puede ofrecer una ruta de interpretación que permita a los intérpretes de la obra nietzscheana develar el carácter auténtico del pensamiento juvenil de Nietzsche.

Queremos ahora detenernos a presentar someramente la razón por la cual estamos pensando las nociones de salud y enfermedad en conexión con la filosofía. Ello se debe a que, como dijimos, los términos enfermedad y salud presentan un uso ambiguo que hace que se amplíe a múltiples fenómenos, de tal manera que sus pluralidades de sentido generan complicaciones al momento de determinar qué es lo que Nietzsche entiende por enfermedad y por salud. Debido a ello, es necesario crear un espectro significativo desde el cual sea posible pensar esta multiplicidad de sentido. Lo cual es posible si seguimos con ojos atentos el modo en que Nietzsche usa y determina estas nociones en su obra de juventud. Este complejo sendero de multiplicidad de sentido parece tener una ruta de apertura en cierta preocupación que el joven Nietzsche tiene sobre la filosofía. Veamos esta ruta de apertura de manera más detallada.

¹⁰ Véase el prefacio que Luis E. Santiago Guervós redacta para la su traducción de los *Escritos póstumos del período de Basilea* en la editorial Tecnos (p. 481).

La filosofía o, más exactamente, el filósofo como la encarnación de la vida filosófica es un problema que el joven Nietzsche enfrenta tempranamente y de modo directo en PHG. Pues en PHG Nietzsche desarrolla dos problemáticas íntimamente ligadas. Por un lado, busca justificar la existencia de la filosofía de tal modo que el filósofo aparece como un instrumento de la cultura que cumple una tarea al interior de un pueblo, y por otro lado, nos entrega su interpretación de lo que es un sistema filosófico y cómo este se relaciona con el filósofo. Esta última problemática es abordada de modo directo y general en la primera introducción de esta obra. En esta introducción Nietzsche asevera que una doctrina o sistema filosófico no es más que una confesión inadvertida del filósofo, es decir, de la personalidad del filósofo¹¹, de esta manera, la labor del intérprete es extraer la *persona* desde la doctrina, hacer que el filósofo se confiese. En ese orden de ideas, Nietzsche nos muestra desde la introducción de PHG que existe una íntima conexión entre la doctrina y la vida de un filósofo. Esta conexión es para nosotros, por ahora, una línea interpretativa, la cual ahondaremos de modo más explícito en lo que viene. Sin embargo, lo que nos interesa mostrar en este punto es que este modo particular de interpretar un sistema filosófico tiene una importancia determinante al momento de justificar la existencia de la filosofía. Pues, para Nietzsche, es entre los filósofos preplatónicos o filósofos trágicos donde la filosofía se encuentra justificada. Justificación que se plantea en términos terapéuticos para el pueblo. La tarea del filósofo preplatónico al interior del pueblo griego sería una actividad médica. Vemos entonces que el abordaje de la filosofía en PHG, es decir, su justificación, nos lleva inmediatamente por el camino de la salud y la enfermedad. De esta manera se nos muestra que los conceptos de salud, enfermedad y filosofía parecen estar íntimamente interconectados al interior de esta obra inédita. Esta íntima conexión merece ser pensada detenidamente, de allí que nuestro objetivo sea vislumbrar caminos interpretativos que nos evidencien el modo en que Nietzsche entiende las conexiones entre los conceptos de salud, enfermedad y filosofía.

De acuerdo con lo anterior podemos observar que la filosofía es un problema que ronda con diferentes grados de centralidad el pensamiento del joven Nietzsche. No obstante, pensar este concepto nos lleva de inmediato al problema del conocimiento, dado que la filosofía es un modo de manifestación de un cierto *impulso de conocimiento* (*Erkenntnisstrieb*). Ahora, esta conexión entre

¹¹ Cfr. OC I, PHG- "In-1". 573.

impulso de conocimiento y filosofía no es un simple azar, sino que la pregunta por el conocimiento y su beneficio o perjuicio para la vida resulta ser una de las inquietudes fundamentales en PHG – incluso nos atrevemos a decir que una de las preguntas que recorre el pensamiento de Nietzsche de manera íntegra –. Esta inquietud, al ser comprendida por Nietzsche en términos de beneficio o perjuicio (daño) para la vida, abre en la obra de juventud una óptica médica desde la cual puede ser interpretada. El conocimiento y la filosofía, ya que se encuentra conectada al impulso de conocimiento, pueden tener un grado en que pueden ser saludables para la vida y un grado en que pueden ser enfermizas para la vida, es decir, pueden ser beneficiosas o perjudiciales. Así pues, como vemos, este sendero de pensamiento que nos conduce hacia la filosofía y su conexión con el conocimiento tiene un espectro de comprensión médico que podría formularse en términos de en qué *grado* es saludable o enfermizo este *impulso de conocimiento*. De esta manera, mi ruta metodológica buscará realizar una exégesis detenida del modo en el que el joven Nietzsche piensa en PHG la filosofía desde la óptica de la salud y la enfermedad. Reflexión que se hará dentro del marco de la conexión que estas dos nociones guardan con el conocimiento y, en últimas, con el *impulso de conocimiento*.

Para desarrollar nuestros objetivos e intuiciones interpretativas el presente escrito estará dividido en cinco capítulos. Los dos primeros capítulos buscan crear un contexto interpretativo que nos permita adentrarnos a la obra con un conocimiento tanto de su relación con el corpus nietzscheano como de su estructura interna. Así, en el primer capítulo intentaremos ubicar esta obra inédita en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche y, en especial, en el contexto histórico que emerge en la obra de juventud. De esta manera, nos serviremos de las indicaciones que Nietzsche realiza en EH cuando, al releer su propia obra, la enlaza bajo la óptica de “su tarea”. El segundo capítulo nos adentrará en la obra desde una perspectiva estructural. Así, este capítulo presentará una estructura global del texto, que nos permitirá, por un lado, ubicarnos en la estructura y objetivo global de la obra, así como, por otro lado, nos permitirá ubicar estructuralmente la base textual que será nuestra preocupación interpretativa a lo largo de los posteriores capítulos.

Del tercer al quinto capítulo nos adentraremos en una interpretación detenida de la primera y segunda sección de PHG. Así, en el tercer capítulo examinaremos lo que Nietzsche entiende por

“enfermedad de la cultura” y su conexión con el filósofo y el impulso de saber. Para ello seguiremos la presentación que Nietzsche hace de la enfermedad en términos de distensión y desunión de los vínculos entre el individuo y el pueblo en el inicio de PHG. En primera instancia, buscaremos aclarar las nociones involucradas en esta definición de la enfermedad de Nietzsche. Por lo cual exploraremos, por un lado, la noción de pueblo y su conexión con la definición restringida que Nietzsche tiene de cultura y, por otro lado, determinaremos el individuo del cual se habla en PHG, mostrando que es el filósofo, en general, y el filósofo preplatónico, en particular, la preocupación que Nietzsche tiene en esta obra inédita. Con tales nociones aclaradas nos adentraremos a analizar detenidamente la enfermedad de la cultura. Para ello seguiremos las huellas conceptuales que Nietzsche nos ofrece en las palabras distensión y desunión. De esta manera, buscaremos conceptualizar la noción de tensión sirviéndonos de la exposición que Nietzsche realiza del pensamiento de Heráclito en PHG y VPP. Lo cual nos permitirá comprender la enfermedad de la cultura como una disolución de la unidad de estilo del pueblo causada por la distensión entre los individuos de la cultura y los impulsos del pueblo. Finalmente, este capítulo examinará el caso particular de la relación entre los individuos de conocimiento, entre ellos el filósofo y el impulso incontrolado de saber, para ver cómo un impulso incontrolado de conocimiento termina causando enfermedad en la cultura.

El capítulo cuarto, por su parte, se encargará de examinar la noción de “salud de la cultura”. De esta manera, nos serviremos de las herramientas conceptuales que hemos logrado mostrar al hablar de la enfermedad, pero ahora buscando discernir lo que es la salud de la cultura. Para ello este capítulo tomará como base el ejemplo del pueblo sano por excelencia para Nietzsche: los griegos trágicos. Evaluaremos en qué consiste su salud para desde allí, si tal pueblo es la autoridad para determinar lo que es sano en todo pueblo, poder comprender lo que significa la salud de la cultura. En ese sentido, veremos cómo los griegos son una verdadera cultura, lo que significa que poseen unidad de estilo como pueblo. En este punto veremos cómo la tragedia y la filosofía de la época trágica del pueblo griego apuntan a un mismo objetivo de la cultura. Objetivo que unifica y da forma a su cultura. Posteriormente nos ocuparemos del caso puntual de la filosofía entre los griegos trágicos. Así, nos detendremos a pensar cómo era la relación de aprendizaje entre los griegos y los pueblos orientales que les precedían, y desde la cual nace la filosofía. Tal relación de aprendizaje nos evidencia uno de los síntomas característicos de la salud de la cultura griega, su

arte de aprender productivamente. Reflexión que nos llevará a exponer el modo en que los filósofos preplatónicos se relacionaban con el conocimiento, es decir, el modo en que domaron su impulso de saber. Por último, nos detendremos en un breve excursus sobre la relación entre el genio y la cultura griega.

Finalmente, el capítulo cinco constituiría nuestro punto de llegada. En este capítulo examinaremos la comprensión nietzscheana de la filosofía como terapia. Así, comenzaremos con una contextualización del pensamiento de Nietzsche dentro de la tradición que entiende la filosofía como terapia, por lo cual veremos los dos afluentes antiguos de la filosofía como terapia del alma: Sócrates y las escuelas helenísticas. Esta contextualización nos permitirá ver que Nietzsche es heredero de esta tradición filosófica, pero que, se aparta de ella en cuanto al modo de comprensión de lo que significa la filosofía como terapia. De esa manera, como segundo paso, ahondaremos en la comprensión particular que Nietzsche tiene de filosofía como terapia, comprensión que deviene de su interpretación del *para qué* de la filosofía entre los griegos trágicos. De allí que nuestro paso final de interpretación constituya preguntarnos cuál es la *tarea* del filósofo preplatónico en relación con su pueblo.

Capítulo I

Sobre la óptica de lectura y la ubicación de *La filosofía en la época trágica de los griegos* en la obra de Nietzsche

Para realizar nuestro análisis sobre la enfermedad, la salud y su conexión con la filosofía en el pensamiento del joven Nietzsche hemos propuesto centrar nuestro examen en PHG. En este orden de ideas, resulta fundamental ubicar esta obra en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, ya que, si nuestra óptica de lectura se centrará en PHG buscando evidenciar la comprensión que el joven Nietzsche tiene sobre la filosofía y su conexión con la salud o la enfermedad del pueblo, es necesario poner en relevancia el lugar que tal escrito tiene para la obra temprana de Nietzsche. Cabe aclarar que algunas de nuestras interpretaciones también acudirán a fragmentos preparatorios para PHG, algunas obras inéditas y escritos publicados de la obra juvenil de Nietzsche. No obstante, en vista de que PHG constituye el centro de nuestro examen, lo primero que intentaremos realizar es dar un panorama general a esta obra inédita que nos permita comprender el papel que ella ocupa en el desarrollo del pensamiento del joven Nietzsche, ya que ello nos permitirá dar claridad y estabilidad sobre la relevancia del terreno textual sobre el que se sustentará nuestra interpretación. Así, el objetivo de este capítulo será ubicar a PHG en la obra juvenil, y desde allí dar algunas claves interpretativas sobre el modo en que la problemática de la salud y la enfermedad tiene relevancia para el pensamiento del joven Nietzsche.

Del tiempo en que se escribe esta obra se conocen algunas indicaciones anecdóticas que resultan particularmente interesantes tanto para ubicar a PHG en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, como también para hallar algunas claves interpretativas que nos permitan un sendero de análisis de esta obra. Así pues, lo que se sabe es que Nietzsche compone PHG para ponerla a juicio Richard Wagner, lo cual realizó durante un viaje a Bayreuth para el cumpleaños de su maestro. La evidencia de ello nos la ofrece una carta que Nietzsche compone para su amigo Carl von Gersdorff el 2 de marzo de 1873:

Mi escrito crece y va asumiendo el aspecto de un apéndice a la «tragedia». El título será quizás: «el filósofo como médico de la cultura». Con este trabajo querría darle una verdadera sorpresa a Wagner en su cumpleaños. (CO II, Nr. 298, 392)

En estas líneas escritas a Gersdorff, Nietzsche nos habla de un texto que compone como “apéndice” de GT y que *quizá* lleve por título “El filósofo como médico de la cultura”. Tal escrito está pensado como un regalo a Wagner por su cumpleaños. Es decir, Nietzsche piensa poner en las manos de su maestro la obra que se está gestando en su pluma, por lo menos desde mediados de 1872, como lo muestran las anotaciones de esta época¹². Así, PHG es una obra que Nietzsche piensa prioritariamente someter a juicio de su maestro. Ahora bien, sabemos que la obra llega finalmente a las manos de Wagner, pero con un título totalmente diferente. Entre marzo y abril de 1873 Nietzsche decide cambiar el título de su escrito. Las huellas de este cambio Nietzsche las evidencia en una nueva carta a Gersdorff del 5 de abril:

A Bayreuth llevo conmigo un manuscrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, para leerlo con los demás. Pero el conjunto todavía está muy lejos de la forma de un libro, cada vez me vuelvo más severo conmigo mismo y hará falta mucho tiempo antes de que intente una nueva exposición. (CO II, Nr. 301, 398)

Vemos entonces que el texto final que Nietzsche lleva a Bayreuth para someter a juicio de su maestro es considerado por él mismo una obra inacabada, pero que ya posee un título definido. Es este escrito el que el pupilo entregará finalmente al maestro como obsequio. Pero en medio de esa ofrenda Nietzsche busca la aprobación de su maestro. Sin embargo, Wagner no ve con buenos ojos esa obra, de hecho, le propone a Nietzsche que se dedique a un asunto diferente más acorde a sus propias intenciones. Wagner le propone a Nietzsche que abandone PHG y se dedique a componer un escrito contra David Strauss. Propuesta que Nietzsche termina por aceptar. Esta actitud por parte de Wagner hacia el pequeño manuscrito del joven Nietzsche nos la evidencia Whitlock en su prefacio a la edición inglesa de VPP. Whitlock afirma allí:

Once Nietzsche had arrived in Bayreuth for the session mentioned in the letter to Gersdorff above, Wagner himself called a surprising halt to Nietzsche's beloved little essay and

¹² Los rastros textuales de PHG se pueden hallar, p.e., en el cuaderno preparatorio que los estudiosos de Nietzsche como p.e., Paul-Laurent Assoun (Cfr. Assoun, 1986. 82), han titulado *El libro del filósofo* o *El filósofo* (FP I, 19), y que contiene fragmentos preparatorios tanto para PHG como para WL. Este *Libro del filósofo* es redactado por Nietzsche entre el verano de 1872 y comienzos de 1873. Del mismo modo se puede encontrar en un segundo cuaderno de anotaciones del invierno de 1872-1873 anotaciones para PHG (FP I, 23).

suggested instead a pamphlet against David Strauss. Consequently, Nietzsche never returned to *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, whereas he did continue for years afterward on the project represented here. (Whitlock, 2006, xxvii)

Esta consideración de Whitlock se ve confirmada en una carta que escribe Nietzsche a Wagner el 18 de abril, cuando él ya se encuentra de nuevo en Basilea, solo unos cuantos días después de su visita a Bayreuth. En estas líneas Nietzsche muestra su profunda melancolía y tristeza por el desagrado causado a su maestro debido a su ingenio lento y poco versátil¹³. Pero Nietzsche también expresa su deseo de ser útil y de agrado para Wagner, y para el proyecto wagneriano, en algún momento. Utilidad que Nietzsche ve posible de lograr por medio de un escrito contra David Strauss. Escrito en el cual Nietzsche se propone que revelará lo obtuso y vulgar de este autor.

Es verdad, cada día me vuelvo más melancólico porque me doy perfectamente cuenta de que quisiera ayudarle y serle de algún modo útil, y en cambio soy absolutamente incapaz de ello, hasta el punto de no poder ni siquiera contribuir a distraerle y serenarle. Sin embargo, a lo mejor un día lo conseguiré, cuando haya llevado a cabo lo que ahora tengo entre manos, esto es, un escrito contra el famoso escritor David *Strauss*. He leído ahora su *Vieja y nueva fe* y me he quedado estupefacto por lo obtuso y lo vulgar tanto del autor como del pensador. Una bonita recopilación de los pasajes más detestables hará ver de una vez por todas qué es realmente este presunto «clásico». (CO II, Nr. 304, 402)

En esta carta a Wagner se evidencia que en cuestión de unos días la perspectiva de Nietzsche ha cambiado. Su visita a Bayreuth o, en otras palabras, el mal juicio que tiene Wagner hacia su pequeño escrito sobre los filósofos preplatónicos hace que su mirada se dirija a un tema diferente. Un tema que atraiga el agrado y la mirada aprobatoria del venerado maestro. Así, Nietzsche decide abandonar el proyecto de PHG, pese a que entre 1874 y 1876 Nietzsche redacte dos introducciones para este escrito, en su lugar concentrará sus fuerzas en una obra contra David

¹³ “Vivo en el constante recuerdo de los días de Bayreuth, y todo lo nuevo que he aprendido y vivido en ese periodo brevísimo se despliega ante mí en una plenitud cada vez mayor. Si usted no parecía satisfecho de mí cuando estaba allí presente, lo puedo entender hasta demasiado bien, pero no puedo hacer nada, porque aprendo y percibo muy lentamente, y luego cada momento que paso junto a usted es una experiencia en la que nunca había pensado, y es mi deseo imprimirla en mi mente. Sé muy bien, queridísimo maestro, que a usted una visita de tal clase no le proporciona sosiego alguno, y que más bien a veces es completamente insoportable” (CO II, Nr. 304,402)

Strauss. PHG nunca verá la luz, y por el contrario esta obra que busca seguir ser de servicio para la tarea wagneriana sí llegará a la imprenta como su primera *Intempestiva*.

Las anteriores indicaciones anecdóticas nos revelan unas cuantas sospechas de interpretación que debemos analizar con mayor detenimiento. En primera instancia, el hecho de que Nietzsche piense PHG como un “apéndice” de GT, lo cual nos lleva a suponer una conexión entre estas dos obras, pero ¿cuál es la conexión temática entre PHG y GT?, ¿qué es aquello que PHG desarrolla de GT, que en esta última está de modo inacabado tal que necesita un apéndice? En segunda instancia, la duda en el título por parte de Nietzsche nos revela que la conexión entre filosofía y medicina resulta central para este texto, razón por la cual es necesario aclarar un poco esta conexión. Y, por último, el abandono de este texto por parte de Nietzsche para dedicarse a un texto que va, de modo decidido, en dirección del proyecto wagneriano resulta cuanto menos curioso. ¿No es acaso este abandono de PHG un abandono de algo muy propio del pensamiento del joven Nietzsche para esconderse tras el proyecto wagneriano? Tratemos estas problemáticas de modo somero, pues consideramos que tales cuestionamientos nos permiten dar la ubicación y relevancia que tiene PHG en el pensamiento del joven Nietzsche.

La primera de estas sospechas interpretativas nos pone en la difícil tarea de relacionar GT con PHG. Es decir, nos lleva a preguntarnos por qué conexión hay entre una obra que se dedica a estudiar las dos pulsiones artísticas fundamentales de los griegos, las cuales le dieron forma a la tragedia griega, y una obra sobre el valor de la filosofía entre los filósofos preplatónicos. La respuesta más natural y directa nos conduciría a pensar que PHG, por una parte, tiene como centro de reflexión el problema de la filosofía en la época trágica de Grecia, y por su parte, GT reflexiona también sobre el fenómeno de la tragedia y su surgimiento desde la voluntad helénica. Es decir que en las dos obras Nietzsche estaría analizando un mismo tiempo determinado: la época trágica del pueblo griego. Pero si esta es la conexión entre PHG Y GT, tal conexión nos lleva a preguntarnos por la razón por la cual Nietzsche recurre a la óptica médica para evaluar la filosofía entre los griegos en PHG, debido a que dicha óptica por lo menos no es explícita al evaluar el arte trágico en GT. Lo cual se puede evidenciar en el hecho de que la palabra “enfermedad” o su campo semántico explícito solo hace una aparición en todo GT. Aparición que adicionalmente

ocurre casi finalizando la obra, a la altura del capítulo veintitrés¹⁴. Entonces nos encontramos frente a una obra donde el tema de la enfermedad y la salud parece ser tangencial, y frente a una segunda obra donde este tema se transforma en central, pues es desde allí que se justifica la existencia de la filosofía preplatónica, e incluso la filosofía misma. Pero ¿qué pasaría si justamente esto que resulta ser lo divergente entre PHG y GT es precisamente el camino de conexión entre las dos obras? Es decir, ¿qué pasaría si el tema de la salud y la enfermedad es aquello que conecta a PHG con GT? Esto nos lleva a conectar esta primera sospecha interpretativa con la segunda que hemos enunciado, es decir, el papel médico y la duda de Nietzsche referente al título que esta obra inédita llevaría.

Como vimos, entre marzo y abril de 1873 Nietzsche cambia su decisión sobre el título de la obra que ha estado preparando desde mediados de 1872. Tal decisión no se debe tratar como un tema tangencial, pues, como sabemos, Nietzsche es un autor que toma muy seriamente el título de sus obras, razón por la cual el hecho de que la relación entre medicina y filosofía esté explícitamente puesta en el primer título que Nietzsche piensa para PHG es fundamental. Tal título nos revela que Nietzsche ve al filósofo como un médico de la cultura. Finalmente, la obra termina llamándose “filosofía en la época trágica de los griegos”¹⁵. Sin embargo, el tema médico no desaparece, pues en las dos primeras secciones de PHG tal tema aparece de modo directo¹⁶ como óptica de juicio sobre el valor de la filosofía trágica y el filósofo preplatónico. Esto nos permite ver que el valor que Nietzsche tiene sobre los filósofos preplatónicos o trágicos es médico, es decir, que para Nietzsche estos filósofos son “médicos de la cultura”, cumplen una tarea médica para su cultura y en ello cifran tanto el valor de su propia vida filosófica como la de su doctrina. Así pues, aunque el título cambia, el valor médico de la obra se conserva y, por ende, es esta una de las ópticas principales que este escrito demanda al ser interpretado.

Con lo anterior se nos aclara el valor médico inmerso en PHG, lo que a su vez nos hace comprensible la duda que Nietzsche tiene sobre el título. No obstante, parece no mostrarnos un

¹⁴ Cfr. OC I, GT-23. 433. ASP, 1984.183.

¹⁵ Otros títulos alternativos que Nietzsche tuvo para PHG fueron: “*El filósofo entre los griegos*” (FP I, 32[21]) y “*Los filósofos de la época trágica*”. No obstante, estos títulos alternativos no generan una diferencia drástica en el enfoque, como sí lo es el de “*El filósofo como médico de la cultura*” (FP I, 23[15]). No obstante, estos títulos parecen hacer énfasis en la figura del filósofo. Tal énfasis lo tendremos en cuenta en nuestro examen de PHG.

¹⁶ Cfr. OC I, PHG-1. 575-578.

sendero claro para conectarla con GT. Sin embargo, como lo insinuamos antes, consideramos que precisamente la conexión entre estas dos obras se debe al carácter médico que se puede rastrear someramente en GT y que es central en PHG. Para poder evidenciar la importancia de ello nos vamos a servir ahora del comentario que Nietzsche hace a GT en EH. Recurrimos a este comentario debido a que Nietzsche extrae en este corto texto lo que considera es la “tarea” fundamental de GT, su valor más propio, el cual escapa al sesgo wagneriano de su juventud. Tarea que Nietzsche nos presenta en EH desde la óptica médica.

En EH Nietzsche presenta breves comentarios a algunas de sus obras bajo el criterio de “rendir cuenta de sí mismo”¹⁷. Nietzsche busca bajo la rúbrica de la autoconfesión dar unidad a su propia obra. De modo que aquello que autoconfiesa su obra es el desarrollo de “su verdadera *tarea*”. Es así como el desarrollo de una *tarea* propia es el eje de unidad para Nietzsche, tanto para su obra como para su propia persona¹⁸. Cabe aclarar que dicha *tarea* no es unívoca, sino que es dinámica; y en ese sentido, cada obra desarrolla esta tarea que se transforma con la vida misma de Nietzsche.

Así pues, sigamos ahora a Nietzsche como comentarista de su obra juvenil. La breve reflexión que Nietzsche compone para GT inicia buscando hacer justicia sobre ella. Esa justicia corre en dos direcciones: por un lado, busca poner en relevancia el gran error que ella contiene y, por otro lado, busca evidenciar lo que de *propio* tiene esta primera obra, ello es, el modo en que ella expresa su *tarea* durante su periodo juvenil. Desarrollemos estas dos líneas interpretativas.

En primera instancia, Nietzsche lamenta que aquello por lo cual GT ha fascinado y ha logrado cierta recepción entre sus contemporáneos es precisamente lo más erróneo e impropio de

¹⁷ EH constituye una autobiografía intelectual en la que Nietzsche tiene como objetivo “dar cuenta de sí mismo”, en otras palabras, confesarse, evidenciando que aquello que da cuenta de su sí mismo es su obra. Así, Nietzsche en el prólogo de esta obra afirma: “Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de «dar testimonio» de mí” (OC IV, EH-Vorwort §1. 781. ASP, 1998. 17). En este inicio se evidencia que Nietzsche busca evidenciar *quién es Nietzsche*, es decir, rendir cuenta de sí mismo. Sin embargo, este objetivo se ha ido cumpliendo ya, pues él no ha *dejado de dar testimonio de sí*. Podemos suponer, entonces, que aquello que ha dado testimonio continuamente de su sí mismo es su obra. En últimas, la obra revela, confiesa al autor. Razón por la cual Nietzsche se propone interpretar y comentar su obra para ver cómo lo ha ido revelando a él mismo.

¹⁸ OC IV, EH. 809-852. ASP, 1998. 63-134.

la misma, ello es, su devoción a Wagner. Así, Nietzsche afirma frente a este escrito que “sólo se ha tenido oídos para percibir en él una nueva fórmula del arte, del propósito, de la *tarea de Wagner*, — en cambio no se oyó lo que de valioso encerraba en el fondo ese escrito” (OC IV, EH-GT §1. 817. ASP,1998. 75). En lo anterior se observa, entonces, que GT parece cumplir simultáneamente con dos tareas: la tarea de Wagner y la tarea de Nietzsche. Y lo que más conduce al maduro Nietzsche es que su *opera prima* ha sido interpretada por sus contemporáneos dando prioridad a la tarea de Wagner y desconociendo por completo su propia tarea. Ahora bien, podemos intentar, siguiendo las indicaciones del maduro Nietzsche, posar nuestros ojos sobre el modo en que la tarea nietzscheana se manifiesta en GT. Lo cual nos lleva a preguntarnos qué es eso que resonaba en el fondo de esta obra y no fue escuchado, es decir, ¿qué es eso auténtico y de mayor valor que encerraba GT? Para evidenciar esto Nietzsche propone cambiar el título de esta obra por *Grecia y el pesimismo*. Este título reflejaría de modo menos ambiguo la enseñanza más profunda de la tragedia griega: *la superación del pesimismo* por parte del pueblo griego. Interpretación con la cual Nietzsche ya estaría subvirtiendo a Schopenhauer y saliéndose de la tarea de Wagner¹⁹. Es justamente la superación del pesimismo lo que resonaba, o tal vez quería cantar con todas sus fuerzas, en la interpretación nietzscheana de la tragedia. Entonces quizá esta “superación del pesimismo” es un primer modo de aparición de una tarea propia en el joven Nietzsche. Tarea que se entrega entremezclada con su devoción a Wagner. Sin embargo, este primer despunte de la tarea parece quedar simplemente relegado a una especie de eco opacado ante la apología a la música wagneriana, lo cual muestra la profunda devoción a la tarea de Wagner por parte del joven Nietzsche.

En la revelación del origen psicológico de la tragedia griega, es decir, la creación de esta por la voluntad helénica para la superación del pesimismo, se expresa, según el Nietzsche de 1888, la más auténtica revelación de su tarea, a saber: la interpretación de lo dionisiaco y lo socrático.

Este comienzo es extremadamente notable. Yo había *descubierto* el único símbolo y la única réplica de mi experiencia más íntima que la historia posee, — justo por ello había sido yo el primero en comprender el maravilloso fenómeno de lo dionisiaco. Asimismo, por el

¹⁹ Cfr. OC IV, EH-GT §1. 817. ASP,1998. 75-76.

hecho de reconocer a Sócrates como *décadent* había dado yo una prueba totalmente inequívoca de que la seguridad de mi garra psicológica no es puesta en peligro por ninguna idiosincrasia moral. (OC IV, EH-GT §2. 818. ASP, 1998. 77)

En esta contraposición entre lo dionisiaco y lo socrático, que sería el fundamento mismo de la lectura psicológica de la voluntad helénica que nos ofrece el joven Nietzsche en GT, encontramos el cimiento para nuestra sospecha interpretativa. Es decir, en la interpretación de la existencia por parte de los griegos desde lo socrático y lo dionisiaco se muestra una cara médica desde la cual es posible conectar GT con PHG. Veamos esto con más detalle.

Desde una óptica médica, Nietzsche afirma en EH que, al encontrar estas dos nociones fundamentales, lo dionisiaco y lo socrático, en el análisis psicológico del origen de la tragedia griega, logró comprender la antítesis fundamental de la historia occidental²⁰. Antítesis entre un instinto *degenerativo* “que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza” (OC IV, EH-GT §2. 818.ASP,1998. 77) y una fórmula de *afirmación suprema* “nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia” (OC IV, EH-GT §2. 818. ASP,1998. 77). Así, Nietzsche afirma que Sócrates es “reconocido por vez primera como instrumento de disolución griega, como *décadent* típico. «Racionalidad» *contra* instinto. ¡la «racionalidad» a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socaba la vida!” (OC IV, EH-GT §1. 818. ASP, 1998. 76). Sócrates es decadente, es una violencia de disolución del pueblo griego, una violencia contra la vida, en suma, un instinto degenerativo. Degeneración que es causada con una “«racionalidad» a cualquier precio” o, en otras palabras, por un impulso de conocimiento incontrolado. Todo este campo semántico, con el cual es presentada la figura de Sócrates en EH, nos refiere a la óptica de la enfermedad. Es justamente la enfermedad la que socaba la vida, diluye y hace que el enfermo decaiga, degenera. Si, como hemos dicho, este “instinto degenerativo” o impulso de decadencia propio de lo socrático es la expresión del padecimiento de una enfermedad, la cual afectaría a la cultura griega desde sus cimientos, e incluso a la historia humana completa, entonces la noción de enfermedad resulta central para entender los propósitos de Nietzsche en GT, y su lectura de la

²⁰ Nos atrevemos a decir aquí que es una contraposición en que se despliega en toda la historia occidental, precisamente porque Nietzsche no tiene reparo en poner en la misma línea socrática a Platón, al cristianismo, a Schopenhauer y al idealismo entero (cfr. OC IV, EH-GT §2. 818. ASP,1998. 77).

cultura griega. Por su parte, su contrario, es decir, esa “formula de afirmación suprema” que es lo dionisiaco, sería a su vez una expresión de la salud. De esta manera, la antítesis fundamental en la que se despliega la historia de occidente es susceptible a interpretarse como la antítesis entre la salud y la enfermedad, entre una “formula de afirmación suprema”, que sería un impulso salubre, y un “instinto degenerativo”, que sería un impulso enfermizo. Y Nietzsche lo presenta de modo más fuerte aún: “«Racionalidad» *contra* instinto”. En este orden de ideas, la salud y la enfermedad no parece ser un pensamiento meramente circunstancial o tangencial en GT, sino una vértebra fundamental de su reflexión más profunda y auténtica. Si esto es así, entonces podemos suponer, por lo menos, que la comprensión desde la salud y la enfermedad como despliegue del pensamiento nietzscheano es un fundamento que se encuentra en el origen de su obra de juventud.

Esta interpretación de Sócrates y el socratismo como una enfermedad que aqueja al pueblo griego trágico no se limita a EH, sino que también es expresada, p.e., en el *Ensayo de autocrítica*, prólogo redactado en 1886 para GT. En este texto Nietzsche pregunta:

¿Qué significa, precisamente en los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito *trágico*? ¿Y el fenómeno tremendo de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia? —Y por otra parte: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, suficiencia y serenidad del ser humano teórico — ¿cómo?, ¿no podría ser precisamente este socratismo un signo de declive, de fatiga y enfermedad, de unos instintos que se disuelven anárquicamente? (OC I, GT-Versuch §1. 330)

En esta consideración que Nietzsche realiza pasada más de una década de la primera publicación de GT, él busca presentar el fenómeno fundamental que significó esta obra para su pensamiento, y desde allí revelar el tema cardinal que envuelven sus páginas, y que sus contemporáneos habían dejado en las sombras. De esta manera, en las líneas anteriormente citadas vemos cómo se evidencia la tarea fundamental de este escrito. Nietzsche se pregunta por el significado de la tragedia, nacida del fenómeno de lo dionisiaco, para el pueblo griego. En estas líneas, Nietzsche parece evidenciar que desde su juventud ya entreveía el significado trágico de la

existencia como la superación del pesimismo²¹ por parte de los griegos trágicos, y en estas líneas nos lo presenta relacionando por medio de interrogantes que conectan las nociones de mito trágico, tragedia y fenómeno dionisiaco. Por otro lado, Nietzsche interpreta lo socrático como el fenómeno que mata la tragedia. Sin embargo, esa muerte no parece ser una estocada directa, una manifestación de fuerza que, en un ágil movimiento, clava el estilete en el corazón de la tragedia. No, Sócrates y el socratismo son un lento proceso de decadencia, una fatiga de los impulsos, un declive de la vitalidad del griego trágico; en síntesis, Sócrates y el socratismo son una enfermedad.

Las consideraciones de Nietzsche en EH y en GT-Versuch nos evidencian el papel central que las nociones de salud y enfermedad juegan en GT, de modo que es desde estas nociones que se puede entender “la más grande de las tareas” que asumió esta primera obra en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche. El propio Nietzsche enuncia en EH esta tarea de la siguiente manera:

Aquel nuevo partido de la vida que tiene en sus manos la más grande de todas las tareas, la cría selectiva de la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario, hará posible de nuevo en la tierra aquella *demasia* de vida de la cual tendrá que volver a nacer también el estado dionisiaco. (OC IV, EH-GT §1. 819. ASP,1998. 79)

Esta confesión del Nietzsche a puertas de su declive final que mira a su primera obra nos muestra que el joven Nietzsche, que ve salir de su pluma esta obra sobre la tragedia griega, estaría asumiendo, tal vez de modo no totalmente consciente, esa tarea, que es “la más grande de las tareas”. El joven Nietzsche se enfrenta a un fenómeno que busca la renovación de la cultura, o por lo menos, sentar las bases para una nueva cultura. Renovación que se abre desde una interpretación médica de la cultura, desde un develar un profundo *agón* histórico entre la enfermedad y la salud a lo largo del devenir histórico de occidente, el cual para los griegos se develó en la disputa entre Sócrates y la tragedia. Esta óptica médica que nos abre la disputa entre Sócrates y la tragedia nos permite afirmar que la pregunta por la salud y la enfermedad de la cultura, que

²¹ En este mismo *Ensayo* Nietzsche habla de un “pesimismo de la *fortaleza*” que evidencia un modo de afrontar la vida en el pueblo griego desde sus instintos fuertes o, en otras palabras, desde su voluntad fuerte. Es justamente una voluntad fuerte que *desea* lo terrible, lo duro, lo problemático, en suma “lo trágico”, como aquello en lo que hundir sus propias raíces. Esa predilección por lo terrible, del que surge la tragedia, Nietzsche lo denomina “pesimismo de la *fortaleza*” (Cfr. OC I, GT-Versuch §1. 329-330)

en su *opera prima* se expresa desde el examen de la cultura griega, es una preocupación fundamental presente en GT. Pero que pese a su centralidad queda difuminada en el modo en que la tarea de Wagner se adueña de páginas enteras de la obra²².

Hasta este punto hemos visto cómo la temática de la salud y la enfermedad es central en GT desde la interpretación que Nietzsche tiene de esta obra en EH. Pero ¿podríamos volver a la obra misma y encontrar rastros de estas consideraciones? Consideramos que ello es posible si prestamos oídos atentos a la aparición explícita de la noción de enfermedad [*krankhaftem*] en GT. Veamos el pasaje:

A ese estado, desde la reanimación de la Antigüedad alejandrino-romana en el siglo XV, y después de un prolongado entreacto difícil de describir, nosotros nos hemos aproximado de la manera más ostentosa. En las cumbres, las mismas ganas superabundantes de saber, la misma no satisfecha felicidad de encontrar, la misma monstruosa mundanización, y junto a ello un apátrida andar vagando, un ávido acudir en masa a las mesas extranjeras, un frívolo endiosamiento del presente, o un alejamiento estúpidamente aturdido, todo sub *specie saeculi* [bajo el aspecto del siglo], del «tiempo de ahora»: síntomas idénticos que permiten adivinar en el corazón de esa cultura un defecto idéntico, la aniquilación del mito. Parece que apenas es posible trasplantar con éxito persistente un mito extranjero sin dañar con ese trasplante al árbol de manera incurable: el cual quizá una vez sea lo bastante fuerte y sano como para volver a expulsar con una lucha terrible ese elemento extranjero, pero de ordinario tiene que consumirse enfermo [*krankhaftem*] y atrofiado o a causa de un crecimiento convulsivo. (OC I, GT-23. 433)²³

²² Un ejemplo de esa devoción a Wagner la podemos encontrar en el siguiente pasaje “A esos auténticos músicos les dirijo la pregunta siguiente, ¿pueden acaso imaginarse un ser humano que esté capacitado para sentir el tercer acto de Tristán e Isolda sin ninguna ayuda de palabra e imagen, puramente como un enorme movimiento sinfónico, y que no expire bajo un espasmódico despliegue de todas las alas del alma? Un ser humano que, como aquí, haya concentrado el oído, por así decirlo, en el ventrículo del corazón de la voluntad universal, y que sienta cómo desde este lugar el furioso deseo de existir, como corriente atronadora o como finísimo arroyo pulverizado, se difunde por todas las venas del mundo, ¿no debería de inmediato quedar despedazado? ¿Debería soportar, encerrado en la miserable cápsula de cristal del individuo humano, el oír el eco de innumerables gritos de placer y de dolor precedentes del «extenso espacio de la noche de los mundos», sin recurrir irresistiblemente, en esta danza pastoral de la metafísica, a su patria primordial? Pero si semejante obra puede, ciertamente, sentirse como un todo sin negación de la existencia individual, si semejante creación pudo crearse sin destrozar a su creador [Wagner] —¿dónde obtendremos la solución de semejante contradicción?” (OC I, GT-21. 424).

²³ Los traductores de la edición española de Tecnos deciden traducir la palabra *krankhaftem* como “achacoso”, sin embargo, presento aquí una traducción literal del término que permitiría visibilizar de modo explícito la aparición de la noción de enfermedad en GT.

La aparición más explícita de la noción de enfermedad en GT a puertas de terminar esta obra resulta ser central para la conexión de esta obra con PHG. Lo cual se debe, en primera medida, por el contexto argumental de este capítulo de GT, en el cual Nietzsche está invitando a su lector a examinarse a sí mismo con respecto a dos tipos de espectadores de la obra de arte. Por un lado, el “verdadero oyente estético” y, por otro, el ser humano “socrático-crítico” (OC I, GT-23. 431)²⁴. Sin embargo, esta contraposición del tipo de individuos no se queda a lo largo de este capítulo de GT en el plano de lo personal, sino que Nietzsche se mueve rápidamente al terreno de lo cultural. Crítica cultural que tiene en su centro la noción de mito. Noción en la que para Nietzsche reposa la salud misma de la cultura, y la diferencia fundamental entre una cultura artísticamente formada, como la griega trágica, y la cultura moderna, donde reina como tirano el “ser humano abstracto” (OC I, GT-23. 431) propia de los alemanes de su época. Es el lugar que ocupa el mito lo que diferencia una cultura como sana o enferma, pues “sin el mito toda cultura pierde su fuerza natural sana y creadora: solo un horizonte rodeado de mitos cohesionan todo un movimiento cultural y le da unidad” (OC I, GT-23. 431). En el nicho mismo de la cultura griega reposa el mito como salvaguarda de su cohesión y unidad cultural, en tanto que en el mundo moderno se renuncia al mito por una doctrina socrático-crítica que domina todas las manifestaciones de estos pueblos. Para Nietzsche ello se debe, si seguimos el pasaje, por una “reanimación de la Antigüedad alejandrino-romana en el siglo XV”, es decir, por una reanimación cultural cuyas características principales son: unas ganas superabundantes de saber, un no satisfecho deseo de encontrar, una mundanización, un andar vagando y recurriendo a lo extranjero y un endiosamiento del presente. Todas características que son síntomas del aniquilamiento del mito en el núcleo de sí mismas.

Vemos en Nietzsche una preocupación por la caracterización de dos tipos de culturas, que a su vez determinarían dos tipos de hombres: una cultura artística donde el mito le daría unidad y cohesión a sus expresiones culturales, y una cultura socrático-crítica que ha aniquilado el mito y carece de tal unidad y cohesión, es decir, está *desunida*. Esta contraposición entre estos dos tipos de culturas podría verse desde la óptica que Nietzsche nos ofrece en EH, es decir, como la oposición entre lo dionisiaco y lo socrático. Lo dionisiaco aquí caracterizado como la unidad que da el mito

²⁴ “Quien quiera examinarse a sí mismo con todo rigor para saber la medida de su parentesco con el verdadero oyente estético o si pertenece a la comunidad de los seres humanos socrático-críticos, no necesitará más que preguntarse sinceramente por la sensación con la que percibe el *milagro* presentado en el escenario” (OC I, GT-23. 431).

en una cultura artística y lo socrático como caracterizado como el aniquilamiento del mito en una cultura socrático-crítica. En ese sentido, la oposición entre una cultura sana y una cultura enferma, lo que ya nos mostraría la óptica de análisis que Nietzsche toma en PHG en estas líneas de GT. Sin embargo, la relación no culmina allí, sino que una de esas características que la modernidad adaptó de la antigüedad alejandrino-romana es sus “ganas superabundantes de saber” o, en palabras más cercanas a PHG, su “impulso incontrolado de saber” (OC I, PHG-1. 577). Ahora, es justamente la relación con el impulso de saber lo que caracteriza al filósofo como individuo de la cultura, es decir, el papel que juega el filósofo como instrumento de la cultura se cifra en el tipo de relación que realiza sobre el impulso de saber. En el contexto que nos ha presentado GT, podemos sospechar que el trabajo del filósofo será hacer que ese impulso de saber sirva al mito en una cultura, es decir, debe también intentar cohesionar y dar unidad al movimiento cultural de un pueblo. Ya que uno de los síntomas de una cultura que aniquila el mito, y ello implica que carece de unidad, es unas ganas superabundantes de saber. El filósofo debe combatir de alguna forma esas ganas superabundantes. Vemos entonces que esta crítica cultural que Nietzsche despliega finalizando GT se convierte en un tema central para PHG. Pues en esta obra Nietzsche busca justificar la existencia de la filosofía, y ello es justificar la existencia del filósofo, desde una óptica médica que participa en la salud y enfermedad de una cultura. Ahora, si el filósofo es individuo de cultura por su relación con el impulso de saber, entonces debe buscar cierta manera de expresión de tal impulso que sea beneficioso para la cultura. Las preguntas por la relación entre filosofía, enfermedad y salud ya subyacen en la crítica cultural que Nietzsche desarrolla en GT, solo requieren ser exploradas de modo más profundo y autónomo, cosa que Nietzsche realiza en PHG. Por lo cual, si existe un tránsito de diálogo entre GT y PHG. Tránsito que este breve examen no agota, y menos busca llevar a sus últimas consecuencias, pero que sí nos sirve para nuestros propósitos: ubicar PHG en el desarrollo del pensamiento del joven Nietzsche.

PHG es un desarrollo de ciertas intuiciones interpretativas que Nietzsche encuentra en los griegos trágicos y que ya se encuentran en un estado de germen en GT. Intuiciones que acuden a lo *más propio* de esta primera obra del joven Nietzsche. Esta última afirmación nos dirige a lo que hemos denominado el pensamiento propio del joven Nietzsche que escapa a su devoción al proyecto wagneriano y lo acerca a su auténtica tarea. Como el propio Nietzsche nos lo evidencia en EH, el gran problema que reposa en GT es su marcado sesgo wagneriano, sesgo por lo cual esta obra fue recordada entre sus contemporáneos. No obstante, también nos dice que aquello *propio* que demarca la verdadera tarea de esta obra reposa en la comprensión del nicho psicológico que vio nacer la tragedia con la cual los griegos afrontaron el pesimismo. Nicho en el cual Nietzsche encontró una oposición entre lo trágico y lo socrático, entre un instinto afirmador y una pulsión degenerativa de la vida. Oposición que en GT observamos que reposa en la crítica cultural

que Nietzsche hace entre, por un lado, una cultura artística en la cual el mito cohesionaba y da unidad a sus manifestaciones culturales y, por otro lado, un pueblo socrático-crítico que aniquila el mito, razón por la cual carecen de unidad. Oposiciones que, en últimas demarcan una oposición fundamental: la oposición entre salud y enfermedad. Y es justamente esta oposición la que determina la tarea del filósofo al interior de un pueblo, y por ende, logra en PHG justificar el *para qué* de la filosofía en un pueblo. Vemos entonces que PHG es el desarrollo de lo que sería lo *propio* o *auténtico* de GT, un desarrollo de su propia tarea de juventud, pero que Nietzsche abandona prematuramente buscando el abrigo y aprobación de su adorado maestro al componer una *Intempestiva* contra David Strauss.

* * *

Capítulo II

Sobre la estructura interna de *La filosofía en la época trágica de los griegos*

Antes de proceder a una interpretación detenida del modo en que se presenta la noción de enfermedad y salud en PHG, es pertinente dar un panorama general de la estructura argumental del texto que nos permita ubicarnos tanto en la propuesta de lectura que presenta la obra sobre “la filosofía en la época trágica de los griegos”, como en el papel que las nociones de enfermedad y salud juegan en el todo del argumento que se desarrolla a lo largo de ella. Razón por la cual el presente capítulo busca ofrecer una estructura de lectura de PHG, que permita ubicar las principales partes argumentativas con las cuales Nietzsche presenta su lectura sobre los filósofos preplatónicos.

2.1 Panorama general

PHG es escrita en el tiempo en que Nietzsche es profesor de filología clásica en la universidad de Basilea, y tiene como objetivo una lectura interpretativa de los pensadores clásicos griegos que nosotros llamamos presocráticos. Dicha lectura parece abrigarse bajo la mirada interpretativa del filólogo. Sin embargo, la perspectiva de Nietzsche parece ser mucho más amplia, ya que mezcla lo filosófico con lo filológico de un modo muy particular. Desde tal perspectiva mixta Nietzsche interpreta los filósofos de la Grecia trágica, los cuales denomina “filósofos preplatónicos”. No obstante, Nietzsche no se propone realizar un tratado o investigación exhaustiva de todos los filósofos anteriores a Platón, como sí lo podría ser para nosotros contemporáneamente el estudio crítico escrito por G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield titulado *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Texto en el cual estos tres autores realizan una selección e historia crítica de los filósofos presocráticos siguiendo una interpretación del pensador, la región y la escuela de pensamiento a la que este pertenece, con la intención de englobar tanto a los pensadores como a sus teorías²⁵. En cambio, la empresa de Nietzsche parece seguir una cierta ruta interpretativa totalmente diferente. Es así como nos encontramos al interior de la obra, a pesar de estar

²⁵ Cfr. Kirk, G.S., Raven, J.E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos. Trad. Jesús García Fernández (1970).

inconclusa, una específica selección de filósofos preplatónicos deliberadamente pensada y elegida. Esta selección es presentada en la primera sección de la obra. Allí Nietzsche habla de los “maestros de la antigua Grecia” (OC I, PHG-1. 577), entre los cuales se nombran a: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates²⁶. Pero cabe preguntarnos por qué son justamente estos pensadores el centro de la reflexión de esta obra y no otros, es decir, ¿por qué no presentar un Anaxímenes, Jenófantes o Zenón, o cualquier otro dentro de su selección? O ¿por qué no hablar de un modo más amplio de tal modo que se reflexione sobre los pitagóricos?

Las anteriores preguntas tienen a su base una intuición interpretativa. Ella es la pregunta por el criterio de selección que Nietzsche toma para determinar sobre cuáles filósofos va a reflexionar en esta obra. Podría resolverse ese problema de manera rápida y acudir al hecho de que la obra está incompleta o también, como lo dijimos anteriormente, que Nietzsche no busca ser exhaustivo. Estas respuestas nos serían útiles para el propósito de esta investigación, puesto que no buscamos reflexionar a fondo sobre el criterio de selección de Nietzsche, ya que este no es nuestro problema fundamental. Sin embargo, quisiéramos decir algo acerca de tal criterio, así sea de manera somera y preliminar, pues creemos que Nietzsche tiene a la base de su selección un criterio interpretativo fundamental para comprender la intención que persigue PHG y que la distingue de otro tipo de obras que tienen como objetivo una recopilación filológica sobre los primeros filósofos griegos. Este criterio interpretativo se muestra desde la primera introducción de la obra, pues aquello que le interesa exponer a Nietzsche es el “gran hombre” (OC I, PHG-“Intro”. 573) que está a la base de los sistemas filosóficos de los pensadores preplatónicos. Ello es, mostrar el modo en que el sistema emerge como una planta de un terreno vivo que sería el gran hombre. Lo que vemos entonces es que Nietzsche quiere poner en relevancia la *personalidad*, la *persona* por medio de la doctrina, pues esta solo es la expresión de la persona. Así que podemos, por lo menos, suponer que son justamente los filósofos preplatónicos expuestos en PHG los que encajan con ese criterio de selección del “gran hombre”. De modo que, de manera general, esta obra se propone exponer cronológicamente estos filósofos preplatónicos, teniendo como objetivo el revelar la *persona* como el terreno del que emerge la doctrina, iniciando en el más antiguo de ellos, Tales de Mileto, hasta llegar a Sócrates. Dicho propósito se ve truncado y termina por quedar inconcluso, ya que Nietzsche decide archivar el

²⁶ Cfr. OC I, PHG-1. 577.

proyecto ante la desaprobación de Wagner. Sin embargo, otros escritos relacionados con estas reflexiones, en los que se podría profundizar, se puede encontrar en los escritos preparatorios que Nietzsche diseña para sus clases de 1872, 1873 y 1876, escritos que se recopilan bajo los títulos de: VPP²⁷ y *Las Διαδοχαί de los filósofos preplatónicos* (1873-1874)²⁸.

2.2 Estructura general de *La filosofía en la época trágica de los griegos*

Presentamos ahora una estructura general de PHG, para la cual nuestro criterio de esquematización ha sido la temática general que Nietzsche expone en cada sección. De modo que consideramos que la estructura es tripartita: las introducciones constituyen un primer segmento argumentativo, las dos primeras secciones, un segundo segmento y desde la tercera sección hasta el final de esta obra inédita, un tercer segmento. Trataremos de exponer de modo general la temática inmersa al interior de cada parte de la estructura sin adentrarnos en los pormenores formales que cada segmento puede ofrecer.

A modo general podríamos establecer una estructura tripartita en PHG. La primera parte de la obra comprendería las dos introducciones. La segunda abarcaría la primera y segunda sección del escrito, donde el primer numeral busca justificar la legítima existencia de la filosofía desde la salud del pueblo, en tanto que el segundo numeral extraerá un conjunto de consecuencias para el individuo y el pueblo que practique filosofía de acuerdo con si estos están enfermos o sanos. Finalmente, del numeral tres hasta el décimo noveno podemos establecer una tercera parte argumental, la más larga de esta obra, la cual, como lo veremos, puede subdividirse internamente, y donde Nietzsche presentará uno a uno los filósofos preplatónicos de acuerdo con su interpretación. Desarrollemos esta estructura de modo más detallado.

2.2.1 Las introducciones de *La filosofía en la época trágica de los griegos*

La primera parte de esta exposición de los filósofos preplatónicos se erige sobre la tesis que Nietzsche presenta en las dos introducciones compuestas para esta obra (PHG-“Intro”1-2. 573-574). Esta tesis atípica plantea una lectura poco convencional para los estudios filológicos de la

²⁷ Cfr. OC II, VPP. 327-428

²⁸ Cfr. OC II, DVPP. 429-440.

época. De modo general, la perspectiva de interpretación que Nietzsche propone para estos pensadores se puede enunciar de la siguiente manera: al enfrentarnos a los sistemas de pensamiento de estos filósofos, la verdad de su doctrina no reposa en la doctrina misma, pues esta puede resultar totalmente refutable a ojos de filósofos posteriores, los cuales le niegan la verdad a la doctrina, ya que el fin de aquel viejo filósofo no es su propio fin. Razón por la cual para los filósofos posteriores el sistema es fundamentalmente erróneo. Así, p.e., muchos filósofos pueden negarle a la doctrina de Tales que el cosmos sea originado por el agua como un todo. Entonces, es posible preguntarnos ¿qué valor tienen estas doctrinas?, ¿qué es aquello irrefutable en ellas, si es que lo hay? Para Nietzsche sí hay algo irrefutable en estas doctrinas, y es aquello irrefutable en lo que se cifra el valor de tales sistemas.

De acuerdo con Nietzsche, aquello irrefutable en la doctrina es el “talante” o “carácter” del sujeto que la formula, pues la doctrina es la *expresión* del carácter del filósofo. Así, el valor de una doctrina filosófica es la unidad entre el pensamiento y el carácter²⁹ que en ella se expresa. Según Nietzsche, en un sistema filosófico se manifiesta “un colorido personal” desde el cual es posible “obtener la imagen del filósofo”, del mismo modo que “podemos deducir de la vegetación de un lugar la naturaleza del terreno” (OC I, PHG-“Intro.1”. 573). En este orden de ideas, un sistema de pensamiento o doctrina filosófica sería la vegetación que revela el terreno de la que emerge, tal terreno sería *la personalidad* del filósofo al ser ésta el origen de la doctrina. En suma, interpretar una doctrina filosófica es revelar al hombre del que ella emerge, es decir, *su personalidad*³⁰. De esta manera, Nietzsche interpreta a los filósofos preplatónicos poniendo de relieve en su doctrina aquello que forma parte de la personalidad y revela al *gran hombre* en cada sistema, lo cual sería el “aspecto irrefutable e indiscutible que la historia tiene que conservar” (OC I, PHG-“Intro.1”. 573) de toda auténtica filosofía³¹. Este modo de enfrentarnos a las doctrinas filosóficas nos plantearía

²⁹ “Todo pueblo tiene de qué avergonzarse, cuando se señala a una sociedad filosófica tan admirablemente idealizada como la de los maestros de la antigua Grecia. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates. Todos estos hombres están hechos y esculpidos de una sola pieza. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad” (OC I, PHG-1. 577)

³⁰ Cfr. OC I, PHG-“Intro”1-2. 573-574.

³¹ Greg Whitlock, tomando como base interpretativa una carta que Nietzsche escribe a Gersdorff el 5 de abril de 1873 (CO II, Nr. 301, 397-399), sostiene que PHG es un tercer intento por sintetizar a los filósofos preplatónicos. Los dos intentos que le preceden serían: la serie de conferencias agrupadas bajo el rótulo de VPP y los estudios sobre Demócrito y *La historia del materialismo* de Friedrich Lange. Ahora bien, Whitlock afirma que entre las conferencias sobre los filósofos preplatónicos y PHG hay una diferencia central de énfasis en el modo en que Nietzsche los sistematiza, a

una nueva *tarea* tanto a los filósofos como a los filólogos posteriores a Nietzsche: “la tarea es desvelar aquello que debemos *siempre amar y venerar* y lo que no podrá sernos sustraído por ningún conocimiento futuro: el gran hombre” (OC I, PHG-“Intro.1”. 573). De esta manera, la tarea del intérprete sería una “tarea psicológica e histórica”, ya que tiene como objetivo evidenciar cómo la obra es una “confesión involuntaria” de su autor como “tipo de hombre”³². Interpretar es un modo de llevar a la doctrina a confesar aquello que tal vez el autor no se confesó a sí mismo, o incluso buscó desesperadamente ocultarse: el colorido personal que la doctrina tiene. De allí que a lo largo del texto nos encontramos con un modo particular de lectura de los filósofos preplatónicos, donde Nietzsche se esfuerza por sacar la personalidad de cada uno de ellos desde su filosofía. Extraer, p.e., la personalidad de Heráclito o Tales de su doctrina filosófica, y con ello evidenciarlos como “tipos de grandes hombres”.

Esta lectura que busca interpretar la obra como una suerte de “memorias inadvertidas” del autor, y la labor del intérprete como una especie de confesor que lleva al autor a confesar el colorido personal de su obra, es algo a lo cual debemos presentar oídos atentos; pues este proyecto que se propone esta obra inédita puede ser central para develar el desarrollo del pensamiento auténtico del joven Nietzsche. Esto último parece revelarlo el propio Nietzsche en una carta a Lou von Salomé en 1882. En esta Nietzsche le dice: “Mi querida Lou, su idea de reducir los sistemas filosóficos a los actos personales de sus autores es verdaderamente una idea salida del «cerebro hermano»: yo mismo en Basilea expuse la filosofía antigua en *este* sentido, y me gustaba decir a mi auditorio: «Este sistema está refutado y muerto — pero la *persona* que está detrás de él es irrefutable, a la persona no se la puede eliminar» — por ejemplo Platón” (CO IV, Nr. 305, 263-264)³³. Sin

saber: “The lecture series approaches the pre-Platonics out of interest in doctrines. Philosophy in the Tragic Age of the Greeks is more concerned with the personalities of the pre-Socratics” (Whitlock, 2006. xxvi).

³² Esta interpretación psicológica e histórica que considera la filosofía como una expresión o confesión de la personalidad del autor que es postulada en los prólogos de PHG tienen una importancia fundamental para interpretar la obra posterior de Nietzsche, tanto en el periodo medio como en el de madurez. Así, p.e., finalizando la primera parte de MA I se enuncia una cierta injusticia o error interno que el sujeto proyecta en todo acto de conocimiento, de tal modo que todo acto de conocer implica una proyección de su propio sí mismo que determina una injusticia o perspectiva personal (Cfr. OC III, MA I-1. §32-33. 90-92). A su vez, respecto a su obra de madurez, Nietzsche afirma en la primera parte de JGB una tesis que parece ser un desarrollo de la perspectiva de interpretación de la filosofía que nos presenta en las dos introducciones de PHG, dado que la filosofía es una suerte de “memorias involuntarias” o inadvertidas donde el autor confiesa su propia personalidad. (Cfr. OC IV, JGB-1. §6. 300. ASP, 1972. 26)

³³ Esta intuición de la importancia psicológica de la pregunta por la personalidad del filósofo detrás del sistema en el pensamiento del joven Nietzsche y sus repercusiones en su filosofía posterior es compartida y desarrollada de manera mucho más detallada por Germán Meléndez en su texto *Filosofía como “autoconfesión de su autor”*. Específicamente en el apartado tres de este artículo (2016, 295-310).

embargo, este proyecto de largo aliento queda inconcluso ante la desaprobación de Wagner, lo que lleva a que Nietzsche archive el proyecto y jamás vuelva a él, pese a que en sus fragmentos póstumos se puedan rastrear anotaciones referentes a los filósofos preplatónicos hasta 1876.

2.2.2 Los numerales §1-2 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*

Si dirigimos la mirada a la segunda parte de la estructura en que hemos dividido esta obra inédita (PHG, §1-2) y, con ello, nos adentrarnos en el cuerpo de la obra misma, vemos que los dos primeros numerales tienen un objetivo que a primera vista resulta extraño. Estas dos primeras secciones de PHG buscan justificar la existencia de la filosofía preplatónica, y quizá la filosofía en general, desde la salud del pueblo o individuo que la practica. Este movimiento argumental de Nietzsche podría resultar insólito si no fuera porque se encuentra íntimamente relacionado con la perspectiva de lectura de los pensadores preplatónicos propuesta en las dos introducciones de esta obra. Pues, si lo irrefutable de una doctrina es el carácter de su creador, parece ser lícito preguntarse si dicho carácter es enfermizo o salubre. En este giro hacia la pregunta por la salud o enfermedad, tanto del pueblo como del individuo, se encuentra el terreno más prometedor para el análisis de la noción de enfermedad en el joven Nietzsche y, por tanto, el espacio textual en el que concentraremos nuestros esfuerzos interpretativos a lo largo del presente texto.

La propuesta interpretativa de Nietzsche corre en la siguiente dirección: cuando nos preguntamos por el valor de una doctrina filosófica debemos comprender que la doctrina no tiene una verdad por sí misma, sino que en ella su autor se nos confiesa involuntaria o inadvertidamente como carácter, como *tipo de persona*. Ahora bien, para interpretar ese carácter, como origen de la doctrina, debemos preguntarnos por la salud o enfermedad del individuo que la postula, pues esto permite comprender el tipo de “psicología” que se expresa en la doctrina y, en ese sentido, vislumbrar el terreno de origen de su pensamiento, así como la forma de vida que nos presenta. La filosofía es entonces la expresión de una determinada “psicología” del autor, la cual en su origen puede ser enfermiza o salubre. Así, para revelar el tipo de psique del autor, la obra debe ser interpretada en términos de un diagnóstico de la personalidad de su autor, es decir, se acude a una interpretación psicológica de la obra. Comprensión psicológica que a su vez se conecta con un diagnóstico cultural, pues la obra está estrechamente vinculada con el pueblo en que el filósofo da a luz su pensamiento. Tal diagnóstico cultural evidencia que Nietzsche también está analizando al

pueblo desde la óptica de la enfermedad y la salud. Tal conexión entre el pueblo y el filósofo Nietzsche nos la muestra al contrastar la aparición del filósofo entre los griegos y los modernos. Los griegos son, para Nietzsche, la imagen histórica de un pueblo sano³⁴, razón por la cual en este pueblo el filósofo está íntimamente ligado con las necesidades culturales de su pueblo, camina apuntando a los objetivos de una cultura unitaria; de tal modo que entre los griegos el filósofo sería un astro principal que guarda estrechos lazos con el sistema solar de su cultura. De allí que la aparición del filósofo entre los griegos de los siglos VII y VI a.C., lo que Nietzsche comprende como la Grecia trágica, no sea algo casual, sino que responda a los altos objetivos culturales de su época³⁵. Por el contrario, entre los modernos el filósofo es un caminante solitario, aislado y desligado de la cultura, su caminar, su existencia es peligrosa; de tal modo que sea visto por la cultura como un cometa que infunde miedo³⁶. Una doctrina filosófica es entonces la expresión de la salud o enfermedad del individuo que la crea, lo cual a su vez se relaciona íntimamente con la salud y enfermedad del pueblo al interior del cual este individuo piensa, pues el filósofo es un instrumento de esa cultura para dirigirse a sus metas. Nietzsche muestra con ello que en el fondo el filólogo y filósofo que busque interpretar una doctrina filosófica debe preocuparse por la salud o enfermedad del individuo que la crea, para desde allí comprender cómo el filósofo contribuye a la salud o enfermedad del pueblo en el que habita. Pues es la salud o enfermedad del carácter — su psicología acaso — la que se expresa en la doctrina, la que le da su valor, y tanto la doctrina como el filósofo son un instrumento que sirve a los propósitos de la cultura. Esto parece evidenciar una relación necesaria entre la salud o enfermedad con la filosofía, dado que una doctrina filosófica es la expresión de un carácter salubre o enfermizo y contribuye a la salud o enfermedad de un pueblo.

³⁴ “Miremos ahora a nuestro alrededor para ver esa suprema autoridad que establece qué es lo que hay que llamar sano en un pueblo. Los griegos, en cuanto verdaderamente sanos, han justificado de una vez por todas la filosofía, por el hecho de que ellos han filosofado; y lo han hecho ciertamente más que todos los demás pueblos” (OC I, PHG-1. 573).

³⁵ Nietzsche observa en los filósofos preplatónicos una consonancia de objetivos con los poetas trágicos, de tal manera que en este pueblo la tragedia y la filosofía apuntan al mismo objetivo cultural, de allí que se denomine a estos pensadores como *filósofos trágicos*. Esta consonancia de objetivos Nietzsche la presenta en PHG de la siguiente manera: “Sólo entre los griegos el filósofo no es algo casual: cuando aparece en los siglos sexto y quinto entre los enormes peligros y seducciones de una sociedad secularizada, y, por así decirlo, saliendo de la caverna de Trofonio, camina en medio de la exuberancia, el feliz hallazgo de las riquezas y la sensualidad de las colonias griegas, entonces presentimos que el filósofo llega como un noble amonestador que apunta al mismo objetivo, para el que en aquellos siglos nació la tragedia y al que los misterios órficos se refieren en los grotescos jeroglíficos de sus prácticas” (OC I, PHG-1. 578). En cuanto a la denominación de *filósofos trágicos*, Nietzsche introduce en un fragmento preparatorio de finales de 1872 la noción de “*filósofo del conocimiento trágico*” (FP I, 19[35]).

³⁶ Cfr. OC I, PHG-1. 578.

Empero, nos es lícito detenernos un momento en este punto y cuestionar: ¿por qué debemos preguntarnos por la salud o enfermedad del individuo que enunció una doctrina y no, como clásicamente se ha hecho, por la virtud del sujeto? ¿Por qué Nietzsche interpreta en la dirección del “individuo sano” y no del “hombre bueno” el valor de una doctrina filosófica? ¿No es acaso este énfasis en la enfermedad y la salud al interpretar una doctrina algo auténtico del joven Nietzsche? A esta última pregunta contestamos afirmativamente, pues nosotros vemos despuntar una característica auténtica del pensamiento del joven Nietzsche en este giro de justificación que pone la mirada sobre la salud o enfermedad de un filósofo al interpretar su doctrina como una confesión de su personalidad.

Ahora bien, a las dos primeras preguntas podríamos dar una respuesta parcial si acudimos provisionalmente al inicio del periodo medio en el pensamiento de Nietzsche, pues allí se puede observar de manera más clara el valor de este giro de justificación que interpreta la filosofía como una confesión inadvertida de lo “más personal” del filósofo. Al dirigir nuestra mirada a MA I, obra que surge de la profunda crisis con la que finaliza su periodo juvenil y en la cual Nietzsche retorna a su pensamiento más auténtico, observamos que su propuesta se sustenta en una “filosofía histórica”³⁷. Bajo esta nueva perspectiva de interpretación genealógica, Nietzsche sustentará que la metafísica, la religión, la moral y la estética tienen a su base un conjunto de preguntas o necesidades que, al ser descubiertas por este nuevo método histórico, pueden ser trasladadas y explicadas por la fisiología o la historia evolutiva de los organismos y los conceptos³⁸, de modo que pueda ser *congelado* su influjo. Este traslado explicativo se sustenta en un *análisis psicológico de estas representaciones y sentimientos*³⁹ metafísicos, morales, religiosos y estéticos. Si vemos ahora al joven Nietzsche desde esta primera obra de su periodo medio, se observa que, aunque en las obras de

³⁷ Cfr. OC III, MA I-1. §1. 75.

³⁸ Cfr. OC III, MA I-1. §10. 79.

³⁹ Vemos que el papel de la psicología como análisis científico e histórico de las representaciones morales, religiosas o metafísicas (entre otras) se hace explícito en MA I. Así, p.e., en cuanto a la metafísica Nietzsche afirma: “Un grado muy alto de formación se alcanza sin duda cuando el hombre supera las ideas y los miedos supersticiosos y religiosos [...] llegado a este grado de liberación, tiene aún que superar, con un gran esfuerzo de discernimiento, la metafísica. Pero *luego* es necesario un *movimiento de retroceso*: tiene que concebir una justificación histórica, así como psicológica, para esas representaciones” (OC III, MA I-1. §20. 85). Así se observa el valor que la psicología tiene para la superación y el congelamiento de la “necesidad metafísica”. Del mismo modo, al tratar de evaluar la necesidad religiosa del cristiano en la tercera sección de esta obra, Nietzsche acude a un análisis psicológico del asceta y el santo en relación con el sentimiento primordial del cristianismo: el sentimiento de autodesprecio (OC III, MA I-3. §132-134. 132-141). En lo anterior vemos que la psicología es un fundamento central del desarrollo que el pensamiento de Nietzsche tiene a lo largo de su obra.

juventud aún no se hace presente explícitamente un “método genealógico” de los conceptos, las representaciones, los sentimientos e impulsos metafísicos, religiosos o morales, sí se hace presente una “interpretación psicológica”, lo cual se evidencia en el análisis de la personalidad del filósofo desde su doctrina. Examen psicológico que Nietzsche dirige hacia una crítica y diagnóstico cultural, evidenciando con ello una relación estrecha entre filosofía y cultura. Así, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, podemos preguntarnos si no es un indicio importante que el joven Nietzsche elija justificar la doctrina filosófica de un pensador desde la salud o enfermedad de su carácter y no desde la valoración moral de esta. Nuestra intuición es que ya en PHG aparece en cierto modo ese método psicológico con el cual Nietzsche evaluará, posteriormente, fenómenos como la moral, la religión o la metafísica. De esta manera, es el filósofo el fenómeno observado en esta obra de juventud a la luz de una pregunta psicológica por la personalidad. Lo que lleva a entender la doctrina filosófica como la manifestación de la personalidad saludable o enfermiza del filósofo. Pregunta que, no obstante, se dirige a la conexión entre el filósofo y la cultura, ello es, al modo en que la existencia del filósofo puede ser justificada en un pueblo o cultura.

Para nosotros es posible encontrar en esta relación entre la primera parte (las dos introducciones) y la segunda parte (las dos primeras secciones) de PHG un rasgo esencial, tal vez a modo de preludio, del Nietzsche psicólogo, pero desde el Nietzsche crítico cultural que predomina en sus obras de juventud. Rasgo que tomará un cuerpo más claro en su obra posterior, el cual es a su vez un pensamiento del joven Nietzsche que escapa al romanticismo de Wagner y la metafísica de Schopenhauer. Pues la justificación última de la filosofía tiene dos caras estrechamente relacionadas. Por un lado, tal justificación no se encuentra ni en la verdad de la doctrina misma ni en la virtud o bondad del hombre que la escribe, sino que se encuentra en la salud o enfermedad de su autor. En tanto que, la justificación de la filosofía se haya en el modo en que el filósofo se conecta con la cultura, sirve a las metas de esta. Para nosotros, el primero de estos caminos, es decir, la pregunta por la salud o enfermedad del autor, ello es, de su carácter, es una pregunta íntimamente ligada a un análisis psicológico de la personalidad⁴⁰ del autor desde su obra, es decir,

⁴⁰ Para un análisis detallado de la noción de “psicología” o “análisis psicológico” en Nietzsche y su relación con la psicología de finales del siglo XIX véase J.J. López-Ibor en un artículo titulado *Nietzsche y su psicología*. En este texto, López-Ibor contrapone la psicología de Nietzsche como una interpretación del drama y el modo en que distintas dinámicas y móviles entran en conflicto y diálogo para determinar la personalidad, frente a la psicología asociacionista del siglo XIX que entendía la personalidad como una asociación resultante de elementos de la sensación, la percepción y la representación (López-Ibor, J.J. 1950, 449-462).

desde los elementos de la doctrina que manifiestan el carácter del pensador. Así, cuando interpretamos un sistema filosófico, este es una especie de autoconfesión involuntaria de su autor; de tal manera que el intérprete lleva al autor a confesar expresamente su personalidad desde su obra⁴¹. Por su parte, el segundo camino nos lleva por la crítica y diagnóstico de la cultura, de tal modo que para Nietzsche la pregunta por la relación entre filosofía y pueblo se vuelve fundamental en su obra de juventud. Muestra de ello es el examen más o menos minucioso que hace a esa relación en las dos primeras secciones de PHG.

Ahora bien, la pregunta por la salud o enfermedad del filósofo que se expone en las dos primeras secciones de PHG nos permite ver que este análisis psicológico de la personalidad toma la forma de una “psicopatología” del filósofo. Pues la personalidad del filósofo, la cual se nos revela desde su doctrina filosófica, lleva al intérprete a diagnosticar el carácter de éste como enfermizo o salubre. Hay en la personalidad del pensador “algo” que nos la revela como enfermiza o saludable. Esta psicopatología nos permitirá caracterizar ese “algo” que determina la salud o enfermedad del individuo. Ahora bien, tal análisis psicopatológico nos lleva a preguntar cómo podemos realizar tal diagnóstico. Es decir, ¿sobre qué nos vamos a apoyar para revelar el carácter enfermizo o salubre del pensador?, ¿cuál es el objeto de análisis? La conexión entre las dos introducciones y las dos primeras secciones de PHG nos da la respuesta directa a estos interrogantes: en la obra del filósofo. La salud o enfermedad del individuo es expresada en la doctrina, en su obra; y si seguimos la tesis de Nietzsche en las introducciones, esa expresión es inadvertida por el autor, de modo que el

⁴¹ Esta perspectiva psicológica que hace énfasis en el carácter del pensador al interpretar y dar valor a su obra es posible rastrearla en Nietzsche hasta JGB. En esta obra Nietzsche evidencia de manera explícita la idea de que *toda gran filosofía* no es más que una autoconfesión inadvertida de su autor. De tal manera que el intérprete debe realizar una interpretación psicológica de la doctrina que busque revelar la personalidad de su autor. Así, Nietzsche afirma: “Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas” (OC IV, JGB-1. §6. 300. ASP, 1972. 26). Es posible entonces crear un puente de diálogo entre la psicología que se origina en PHG como modo de interpretación de las doctrinas filosóficas de los preplatónicos y la comprensión de *toda gran filosofía* en JGB. Esta relación entre la introducción de PHG y los primeros aforismos de JGB, en especial el §6, ha sido expresamente trabajada por Germán Meléndez en un texto *Filosofía como “autoconfesión de su autor”* publicado en el libro *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Compiladores: Lozano-Vásquez, A. & Meléndez, G. Bogotá, Biblioteca abierta, Universidad Nacional de Colombia. (2016, 295-310). Artículo en el cual Meléndez propone una relación expresa entre el análisis psicológico que Nietzsche expone en las dos introducciones de PHG y los primeros aforismos de JGB, centrándose en el ya citado aforismo §6, para lo cual acude a la también ya citada carta que Nietzsche escribe a Lou von Salomé en 1882 (CO IV, Nr. 305, 263-264). Tal conexión entre PHG y JGB nos revela lo que parece venirse cocinando en el pensamiento de Nietzsche desde su juventud, a saber, que una doctrina filosófica no es más que una autoconfesión inadvertida del autor. Mas aún, esta importancia de la psicología en JGB se evidencia de un modo más directo finalizando la primera sección, allí Nietzsche afirma: “a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales” (OC IV, JGB-1. §23. 313. ASP, 1972. 46).

intérprete debe llevar a confesar al autor interpretando el tinte personal de la obra. Mas aún, dando ahora unos pasos adelante, podemos decir que caracterizar ese “algo” que enferma la personalidad del filósofo partiendo de la doctrina filosófica es retrotraer el pensamiento a la vida de los impulsos que se manifiestan en ella, ejercicio propio de un análisis psicológico de la personalidad que en PHG Nietzsche muestra como el fundamento de su interpretación de la doctrina de los filósofos preplatónicos. Volveremos a esta caracterización de los impulsos en el momento en que analicemos el *impulso irrestricto de conocimiento* y su relación con la enfermedad de la cultura. Esta última relación no es de menospreciar, ya que nos revela el trabajo del filósofo al interior de la cultura, pues el filósofo, como individuo de la cultura, su tarea debe estar dirigida hacia la manera en que se relaciona el filósofo con el impulso de saber. Relación que nos muestra esa doble faceta del joven Nietzsche que se mueve entre lo psicológico y lo cultural. Así, el filósofo, y también el pueblo, es analizada desde la óptica psicológica de los impulsos, pero tal análisis se dirige hacia una comprensión del tipo de cultura en que el filósofo piensa.

No obstante, nuestra intuición es que, aunque esta psicología tomará un papel central en el periodo medio y maduro del pensamiento de Nietzsche, ya se asoma tímidamente en el pensamiento del joven Nietzsche. Asomo que, a pesar de su timidez, merece ser puesto de relieve, pues, en esta interpretación psicológica que revela lo patológico o salubre de la personalidad de un filósofo y el modo en que esos factores patológicos o saludables hablan en su obra, Nietzsche está escapando, por un lado, de la obnubilación que su pensamiento tiene por Wagner y Schopenhauer; y, por otro lado, de una interpretación moral de la filosofía que acude a la virtud de la obra o del hombre.

2.2.3 El cuerpo de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (§3-19)

Finalmente, desde la sección tres en adelante Nietzsche se dedica a exponer algunos de los filósofos preplatónicos de acuerdo con su tesis. De ese modo, la exposición sigue dos caminos conectados: por un lado, la relación entre persona y doctrina, y, por otro lado, la conexión entre filosofía, salud y enfermedad. Esquemáticamente la obra presenta a estos pensadores de la siguiente manera: en la sección tres se ocupa de Tales de Mileto, en la sección cuatro encontramos a Anaximandro, en tanto Heráclito es expuesto de la quinta a la octava sección, de la novena a la decimotercera sección la obra se ocupa de Parménides, por su parte Anaxágoras es presentado de

la sección decimocuarta a decimosexta. Por último, el texto presenta en sus últimas tres secciones una consideración sobre la noción de *Nous*.

Aunque Nietzsche no desarrolla un análisis de todos los filósofos trágicos, si atendemos, como lo hace ver Greg Whitlock⁴², al hecho de que PHG constituye un tercer intento de sintetizar el pensamiento de los filósofos preplatónicos, nos es posible suponer que esta obra inédita buscaba seguir un programa similar al que Nietzsche trazó para sus conferencias sobre los filósofos preplatónicos. Whitlock, en el prefacio⁴³ a su traducción inglesa de VPP, nos evidencia un plan de escritura de Nietzsche para estas conferencias, de tal manera que si rastreamos estos fragmentos póstumos⁴⁴ se abre a nuestra vista el hecho de que el proyecto que Nietzsche se proponía con PHG era realmente inmenso y de largo alcance.

* * *

⁴² Cfr. Whitlock, 2006. xxvi

⁴³ Cfr. Whitlock, 2006. xxiv - xxvi.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, el cuaderno *PI 15 A* del invierno 1869, donde Nietzsche desarrolla un plan preparatorio para su análisis de los pensadores preplatónicos con el título “*Los filósofos preplatónicos*” (FP I, 3[84]). Entre el verano de 1871 y la primavera de 1872 [cuaderno *PII 8B*] Nietzsche presenta un plan de mayor profundidad explicativa (FP I, 16[17]) con el mismo título. Por último, entre el verano de 1872 y comienzos de 1873 hace aparición un plan mucho más simple, donde los filósofos preplatónicos son simplemente nombrados (FP I, 19[315]). Cabe anotar que estos dos últimos fragmentos son contemporáneos de la redacción de PHG.

Capítulo III

La enfermedad de la cultura en *La filosofía en la época trágica de los griegos*

El presente capítulo busca realizar un examen a la manera en que Nietzsche entiende la “enfermedad de la cultura” y su conexión con la filosofía y el filósofo como individuo de la cultura en PHG. Para ello tomaremos como cimiento textual el inicio de la primera sección de PHG. Pasaje en el cual Nietzsche presenta el objetivo de esta obra inédita, es decir, la justificación de la existencia de la filosofía desde una óptica médica. En ese orden de ideas, Nietzsche crea un puente de conexión entre la filosofía y la salud y enfermedad de un pueblo. Conexión que parte de la pregunta por el valor que tiene la filosofía para un pueblo, lo que implica una relación entre filosofía y pueblo. Así, para Nietzsche el valor de la filosofía está íntimamente conectado a la salud y enfermedad de un pueblo. Es en este contexto que la noción de “enfermedad de la cultura” tomará un terreno fundamental para entender estas conexiones entre pueblo y filosofía y filósofo. Seguiremos esta ruta para aclarar qué *tipo* de enfermedad es la que Nietzsche está pensando cuando relaciona la filosofía con la salud y la enfermedad del pueblo, lo que en últimas, como veremos, es una enfermedad de la cultura de tal pueblo.

3.1 Presentación de la perspectiva de Nietzsche sobre la enfermedad de la cultura en *La filosofía en la época trágica de los griegos*

La noción de enfermedad está siendo determinada por dos conceptos centrales que se presentan al inicio de la primera sección de PHG: la distensión y la desunión. Nociones que determinan el tipo de relación que se establece entre pueblo e individuo al momento de pensar lo que significa un pueblo enfermo. Así, nuestra interpretación en este capítulo se centrará en examinar estas relaciones conceptuales que nos ofrece Nietzsche en esta obra inédita, para desde allí interpretar el modo en que la filosofía se conecta con la enfermedad de la cultura, lo cual se establece en relación con el valor del conocimiento. Ahora bien, estas nociones y conexiones conceptuales se encuentran íntimamente ligados al tema central que vertebra las reflexiones que Nietzsche realiza en las dos primeras secciones de PHG en rededor de la problemática de la relación filosofía y pueblo. Así, este tema central se muestra explícitamente desde el inicio de la primera sección. De esta manera partiremos de presentar este tema central y mostrar el modo en

que se conecta con nuestro examen de la enfermedad del pueblo. Veamos la manera en que Nietzsche nos presenta este tema al inicio de la primera sección de PHG.

Existen enemigos de la filosofía: y se hace bien en prestarles oídos, especialmente cuando desaconsejan la metafísica a las mentes enfermas [*erkrankten Köpfen*] de los alemanes, pero predicándoles una purificación por medio de la *physis*, como lo ha hecho Goethe, o una curación por medio de la música, como lo ha hecho Richard Wagner. Los médicos del pueblo [*Ärzte des Volkes*] rechazan la filosofía; por lo tanto, quien quiera justificarla, tiene que mostrar para qué necesitan, o han necesitado, los pueblos sanos [*gesunden Völker*] la filosofía. En el caso de que éste sepa mostrar esto, quizás incluso los enfermos [*Kranken*] consigan comprender con provecho, por qué la filosofía es precisamente dañina para ellos [...] Pero, ¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos. (OC I, PHG-1. 575)

El tema central que Nietzsche nos presenta en estas líneas es *la justificación de la filosofía*. Tal tema será el núcleo de las preocupaciones de Nietzsche en las dos primeras secciones de PHG. Secciones que constituyen el terreno de nuestro examen. Razón por la cual el núcleo central de estos dos apartados será una pieza clave de nuestra interpretación, al servirnos de punto de origen y anclaje de nuestro examen de esta obra inédita.

Ahora bien, en el pasaje Nietzsche tiene un tratamiento muy particular de la justificación de la filosofía, ya que aquel que quiera justificarla debe mostrar cómo ella resulta ser de utilidad para los pueblos sanos. Sin embargo, para Nietzsche no es la salud de “un pueblo cualquiera” (OC I, PHG-1. 575) la que justifica la filosofía, sino que solo se da entre los griegos trágicos, es decir, entre el pueblo griego de la época trágica. Pues “Los griegos, en cuanto verdaderamente sanos, han justificado de una vez por todas la filosofía, por el hecho, de que ellos han filosofado; y lo han hecho ciertamente más que todos los demás pueblos” (OC I, PHG-1. 575). Esta manera en que Nietzsche comprende la filosofía, en general, y la filosofía griega trágica, en particular, es la columna vertebral de las dos primeras secciones de PHG. Pero esta columna central responde a una pregunta que es fundamental para comprender el objetivo que Nietzsche persigue en estas dos secciones. Tal pregunta es: ¿para qué sirve la filosofía en un pueblo? O, en otras palabras, ¿cuál es el valor que tiene la filosofía para un pueblo?

Ahora bien, lo que resulta fundamental para nuestros propósitos interpretativos es que la respuesta a estas preguntas se da desde una óptica médica, por ende, vemos que la justificación de la existencia de la filosofía Nietzsche la entiende en términos médicos y *terapéuticos*. Lo cual explícitamente Nietzsche nos muestra en el pasaje al afirmar que, “quien quiera justificarla [a la filosofía], tiene que mostrar para qué necesitan, o han necesitado, los pueblos sanos la filosofía”. En esta línea se ve una clara conexión médica entre la justificación de la filosofía y la salud de un pueblo. De tal manera que aquel individuo que quiera justificar la existencia de la filosofía para un pueblo debe lograr mostrar *para qué* la han *necesitado* los pueblos *sanos*. Relación con la medicina que se muestra en el pasaje desde la óptica de una terapia: “¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos”. Esta línea nos establece una relación terapéutica muy particular entre la filosofía y el pueblo. Tal relación nos muestra que si un pueblo está sano, en tal caso la filosofía es una terapia profiláctica⁴⁵, en tanto que si un pueblo está enfermo entonces la filosofía no podría hacer más que agravar su enfermedad. Tesis central del uso médico o terapéutico de la filosofía para Nietzsche.

Así, lo que nos ofrece el pasaje al evaluar el tema principal sobre el que versa es una relación entre filosofía y pueblo, relación que se determina desde la óptica médica. No obstante, esta relación no se expresa en un plano general y abstracto, sino que Nietzsche particulariza de modo muy específico tal relación. De esta manera, PHG tiene como propósito justificar la filosofía sirviéndose del pueblo sano *per excellence*, los griegos, pero no los griegos en general, sino de manera muy específica los griegos de la época trágica. Razón por la cual a la pregunta por la justificación de la filosofía desde la necesidad que tuvo de esta un pueblo sano, Nietzsche halla su respuesta por el sendero de la relación entre la filosofía preplatónica y el pueblo griego en la época trágica. Este punto interpretativo inicial nos abre entonces las nociones fundamentales que están en juego en la interpretación de este pasaje. Tales nociones son: pueblo, salud, enfermedad y filosofía. Pues, si se entiende el tipo de relación que se da entre los individuos y el pueblo, se puede comprender el

⁴⁵ La traducción inglesa de Marianne Cowan para la editorial Gateway Edition (1998) usa el concepto de *prophylactic* para traducir el término alemán *vorschiützend*, término que la traducción española de Luis E. De Santiago Guervós (2016) para la editorial Tecnos vierte en la palabra *proteger*. Sin embargo, sigo aquí la indicación de la traducción inglesa de tratar la filosofía como una medicina profiláctica.

estado salubre o enfermo de un pueblo, así como el modo en que la filosofía puede obrar terapéuticamente en tal relación entre individuo y pueblo. En lo que sigue tomaremos esa ruta interpretativa.

3.2 Enfermedad de la cultura: filosofía e impulso de saber

En la presente sección nos detendremos a evaluar una de las nociones centrales de este trabajo investigativo, a saber: “enfermedad de la cultura”. Es cierto que hasta este punto hemos mostrado una conexión entre salud, enfermedad y pueblo, por lo cual podríamos afirmar un tipo de enfermedad del pueblo. Sin embargo, nos esforzaremos por evidenciar que el hecho de que un pueblo esté enfermo significa que padece una enfermedad de la cultura. Así pues, para interpretar esta noción de enfermedad de la cultura pondremos atención detenida a dos nociones centrales que determinan lo que la enfermedad es, estas son: distensión y desunión. Nociones que Nietzsche usa en el pasaje para caracterizar los vínculos entre los individuos y el pueblo. De este modo, nos serviremos de la caracterización que Nietzsche hace de estas dos nociones para entender lo que la enfermedad significa cuando se habla de una enfermedad del pueblo.

3.2.1 Pueblo, cultura y unidad

Hemos visto que el pasaje de PHG nos establece una relación entre filosofía y pueblo, relación que pregunta por el valor de la filosofía para el pueblo. Tal valor se determina en términos terapéuticos, y por ende, en conexión con las nociones de enfermedad y salud. Dicha conexión se muestra de la siguiente manera:

¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos. Si un pueblo alguna vez se encontró desunido [deshilvanado] y vinculado con sus individuos en floja tensión, nunca la filosofía ha revinculado estos individuos más estrechamente con el todo. Si alguna vez alguien estuvo dispuesto a aislarse y a rodearse con la barrera de la autosuficiencia, la filosofía estuvo siempre preparada para aislarle todavía más y destruirlo mediante este aislamiento. La filosofía es peligrosa, cuando no tiene pleno derecho a existir:

sólo la salud de un pueblo, y no de un pueblo cualquiera, le otorga ese derecho (OC I, PHG-1. 575)⁴⁶.

En estas líneas del pasaje vemos que la noción de enfermedad aparece relacionada con dos nociones fundamentales: la distensión y la unidad. La distensión aparece de modo directo, pues vemos que se nos habla de modo explícito de la “floja tensión” entre individuos y pueblo. Por su parte, la unidad aparece, en primera instancia, de modo negativo al hablar de “desunión” y, segundo, se nos muestra como un resultado de la “adecuada tensión” entre individuos y todo. Pues, si hay desunión allí donde hay “floja tensión” entre individuos y pueblo, entonces ello nos permite pensar que hay unidad allí donde hay “adecuada tensión” entre estos. Ahora, lo que también nos ofrece una clave interpretativa central es el hecho de que estas dos nociones aparecen en el contexto de exposición de la enfermedad del pueblo, lo cual a su vez también nos permitirá pensar la salud del pueblo. Así, Nietzsche entiende por pueblo enfermo aquel que se encuentra “desunido [deshilvanado] y vinculado con sus individuos en floja tensión”. Frente a ese estado del pueblo la filosofía no puede “revincula[r] estos individuos más estrechamente con el todo”. Lo que estas líneas nos presentan es el estado de enfermedad del pueblo, estado que comúnmente se desearía *curar*. Quien debería lograr esa *cura* del estado distensionado y desunido entre los individuos y el pueblo es la filosofía. Sin embargo, si seguimos la tesis general que el pasaje nos evidencia, vemos que la filosofía solo es beneficiosa para los sanos, en tanto que para los enfermos los enfermaría más, por ende, la filosofía no sería una cura. Entonces, en ese orden de ideas, la filosofía no podría volver a tensionar los vínculos entre los individuos y el pueblo tal que volviera a darles unidad. Siendo así, en la pregunta “¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida?”, se debe entender por “pueblo enfermo” aquel en el cual los vínculos entre los individuos y el pueblo están distendidos tal que no hay unidad entre

⁴⁶ Hemos realizado algunas modificaciones al modo en que este pasaje es traducido por Luis E. De Santiago Guervós en la edición de *Obras completas de Nietzsche* para la editorial Tecnos. De esta manera, me aventuro a presentar una traducción más literal de ciertas líneas del pasaje siguiendo la dirección del profesor Germán Meléndez. Así, las líneas que en la edición de Tecnos se enuncian como: “Siempre que un pueblo estaba desunido, sin que entre los individuos que lo componían existiesen vínculos fuertes y tensos, la filosofía nunca ha vuelto a recomponer esos lazos entre los individuos y el todo” fueron modificadas íntegramente, puesto que esta traducción puede llevar a una confusión en la interpretación de los vínculos, puesto que permite entablar un tipo de “vínculos interindividuales” al aseverar “sin que entre los individuos que lo componían existiesen vínculos fuertes y tensos”, lo cual no se encuentra en una traducción más literal. Si se sigue una traducción más literal del texto original, en alemán la relación establecida por Nietzsche es entre los individuos y el todo. Nuestra traducción busca señalar esto al enunciar: “Si un pueblo alguna vez se encontró desunido [deshilvanado] y vinculado con sus individuos en floja tensión, nunca la filosofía ha revinculado estos individuos más estrechamente con el todo”.

estos, es decir, se encuentran desunidos. Lo cual nos permite observar que la enfermedad se está entendiendo en términos de distensión y desunión.

Ahora bien, dicha distensión y desunión no se da en abstracto, sino que es un fenómeno que se establece entre el individuo y el pueblo. Razón por la cual, si deseamos entender lo que Nietzsche nos está presentando aquí como una enfermedad, es necesario interpretar los conceptos que entran en juego en ella. Nociones que están en íntima conexión con la filosofía. Partamos entonces de un análisis de las nociones de pueblo e individuo, para, desde allí, comprender qué significa que haya una “floja tensión” y desunión entre estos, y para, finalmente, comprender cuál es el papel que juega la filosofía en este vínculo entre pueblo e individuo. Así, la pregunta a responder es: ¿cómo entender las nociones de pueblo e individuo en PHG? En la presente sección solo nos ocuparemos de exponer una interpretación de la noción de “pueblo”, mientras que, la noción de “individuo” la postergaremos para abordarla en la siguiente sección (3.2.2).

Para examinar el modo en que Nietzsche está tratando la noción de pueblo en PHG podemos observar con atención el pasaje anteriormente citado, allí nos daremos cuenta de que la noción de pueblo se encuentra explícitamente conectada con la noción de “todo”:

Si un pueblo alguna vez se encontró desunido [deshilvanado] y vinculado en floja tensión con sus individuos, nunca la filosofía volvió a vincular estos individuos más estrechamente con el todo. (OC I, PHG-1. 575)

En estas líneas Nietzsche reemplaza la palabra pueblo por la palabra “todo”. Lo que nos permite interpretar que el pueblo está siendo entendido como un “todo”. Ahora bien, si el pueblo se está entendiendo en términos de un “todo”, es necesario preguntarnos por el significado de este “todo”. Para determinar esta noción es posible partir desde una definición negativa. Así, lo primero que podemos decir es que el “todo” no es un tipo de individuo más grande formado por otros individuos que lo componen interiormente. Tampoco podemos comprender el “todo” como una simple sumatoria de individuos. Recuérdese, p.e., la reflexión aristotélica según la cual una casa no es simplemente la suma de las piedras o cosas que la componen, sino que la casa es algo “otro”. Una casa no es igual a cada piedra u objeto dentro de ella, pero, contiene cada piedra y objeto

dentro de sí⁴⁷. Sin embargo, ¿qué sería ese algo otro que es el “todo”? Aquí podemos apelar a la tradición filosófica, pues desde la filosofía antigua, p.e., la doctrina de Platón o Aristóteles, la noción de todo está conectada de manera directa con la noción de unidad⁴⁸. Es decir, el todo es un tipo de unidad. Pues cuando pensamos un todo lo imaginamos de un modo unitario. En este sentido, al decir que el pueblo es un todo, estaríamos a su vez afirmando que el pueblo es una cierta unidad.

Ahora, si seguimos esta ruta interpretativa que nos lleva a pensar al pueblo como una cierta unidad, entonces tal interpretación nos genera un cuestionamiento por el modo en que Nietzsche está empleando la noción de unidad en el pasaje de PHG. Pues parece estar usándola para referirse a dos cosas diferentes. Por un lado, se habla de unidad para referirse a la relación que se establece entre individuos y pueblo o “todo”, en tanto que, se habla de unidad para referirse al pueblo de manera restringida. Esta diferencia de referentes, pues no es lo mismo la unidad entre individuos y “todo” que la unidad del pueblo, nos lleva a considerar que la noción de unidad está siendo usada en diferentes sentidos y requiere de un matiz interpretativo. Así pues, tal matiz nos llevaría a hablar, en primera medida, de un sentido de unidad que es el que se establece entre individuos y todo, unidad que hasta este punto no nos hemos detenido a interpretar, pero que, debido a que este es el terreno en el cual Nietzsche está pensando las nociones de enfermedad y salud de la cultura, nuestro examen se dirige hacia ella (3.2.3). En segunda medida, un sentido de unidad que se aplica directamente a la noción de pueblo al ser entendido como un “todo”. Ahora, como el objetivo de esta sección es el análisis de la noción de pueblo, nuestro examen partirá del segundo de estos sentidos de unidad. No obstante, si tenemos en mente que Nietzsche usa los dos sentidos en su exposición de la enfermedad y salud del pueblo en el pasaje de PHG, ello nos hace suponer que debe haber algún tipo de conexión entre estas dos formas de entender la unidad.

⁴⁷ Cfr. Aristóteles. *Met.*, 1041a 26-29, también puede verse: Aristóteles. *De anima*, 403b 4-13.

⁴⁸ En Platón la discusión más explícita sobre la noción de unidad aparece en el *Parménides*, en el contexto de examen sobre la relación entre el ser y la unidad (142b – 157b). Explícitamente al interior de esta discusión Platón afirma: “lo que es uno es un todo y posee partes” (Platón, *Parménides*. 142d-8). Por su parte en el libro de las definiciones Aristóteles define el “entero” o “todo” en relación con la unidad: “*Entero* se llama algo a lo que no le falta ninguna parte de aquellas por las cuales se llama entero por naturaleza, y lo que contiene las cosas contenidas de manera que éstas sean algo uno; y esto puede ser de dos maneras: pues o bien son uno individualmente, o bien se compone de ellas la unidad” (Aristóteles. *Met.*, 1023b 26-29).

Hecha esta claridad sobre la noción de unidad, desde la cual partirá nuestra interpretación, podemos afirmar que hay una conexión entre el pueblo y la unidad, o más exactamente, *cierto tipo de unidad*. Sin embargo, esta relación entre pueblo y unidad nos lleva a preguntarnos qué convierte al pueblo en unidad. Nuestra intuición es que aquello que le da unidad al pueblo es la cultura. Para poder sustentar nuestra intuición podemos seguir el camino conceptual que nos ha relacionado al pueblo con el “todo” y, a su vez, al “todo” con la unidad. En ese orden de ideas, podríamos ahora fijar nuestra mirada sobre las apariciones de la noción de unidad en las dos primeras secciones de PHG, para ver si estas apariciones nos permiten vislumbrar ese camino que va de la noción de pueblo a la de cultura. Si seguimos este sendero interpretativo encontramos tres huellas textuales al interior de PHG. Veamos la primera de ellas:

Partiendo de nuestra situación y de nuestras experiencias [las del pueblo alemán], no se puede meramente adivinar la tarea que el filósofo ha de cumplir dentro de *una verdadera cultura*, formada según un *estilo unitario*, porque no tenemos una cultura como ésa. Sólo una cultura como la griega puede, por el contrario, responder a la pregunta por la tarea del filósofo, solamente ella puede, como he dicho, justificar la filosofía en general. (OC I, PHG-1. 578. Las cursivas son mías)

Dejaremos por ahora de lado el problema de la “tarea” del filósofo, problema al que volveremos posteriormente cuando evaluemos la actividad del filósofo en relación con la cultura. Por ahora pondremos nuestros ojos atentos al modo en que Nietzsche nos presenta aquí la noción de unidad. Así, el pasaje nos habla de un “*estilo unitario*”. Lo que se observa es que en estas líneas la noción de unidad es presentada al hablar de “estilo unitario”. Estilo unitario que se encuentra íntimamente atado a la noción de cultura, pues *una verdadera cultura* es aquella que está “formada según un *estilo unitario*”. Verdadera cultura que para Nietzsche existió entre los griegos y que, por contraste, no existe entre los alemanes. Ahora, lo que el pasaje nos ofrece es una conexión entre unidad y cultura al acudir a la noción de “estilo unitario”, por ende, la cultura es una cierta unidad de estilo. Esta misma conexión la podemos encontrar en la segunda de las huellas textuales que nos ofrece PHG:

Pero mucho más importante es que sean fundadores de sectas y que las sectas fundadas por ellos fueron instituciones opuestas a la cultura griega y su anterior unidad de estilo. (OC I, PHG-2. 579)

En estas líneas, la relación entre unidad y cultura se realiza en el terreno interpretativo de la diferencia entre los filósofos preplatónicos y los filósofos de Platón en adelante. Diferencia que Nietzsche demarca, por un lado, en el tipo de individuos que son, es decir, su tipo de personalidad, pues los primeros son “tipos puros”, en tanto que los segundos son “tipos mixtos”⁴⁹; y, por otro lado, en su influencia o utilidad para la cultura griega. Es la segunda de estas diferencias la que nos importa a nosotros, pues es en ella en la que aparece de nuevo conectada la noción de unidad a la de cultura. Los griegos trágicos son un pueblo con cultura pues tienen unidad de estilo, de esta manera los filósofos de Platón en adelante son fundadores de sectas cuya acción al interior de su pueblo era contraria a esa “anterior unidad de estilo”y , por lo tanto, contraria a la cultura. Lo cual se puede observar en agrupaciones históricas de filósofos en la Grecia que Nietzsche entiende como decadente, p.e., Platón y la academia platónica, Aristóteles y la escuela peripatética del liceo, lo que también se puede ver en la Grecia helénica, p.e., en Epicuro y los filósofos del jardín o, también, en los Estoicos y la Estoa. Para Nietzsche, todas estas formaciones de sectas van en contra de la antigua unidad de estilo de la cultura griega, es decir, la unidad de estilo de la época trágica en la que nacieron los filósofos preplatónicos. Aquí de nuevo la noción de cultura se está entendiendo como unidad de estilo, solo que el contraste es entre la Grecia trágica y la Grecia desde Platón en adelante⁵⁰.

Finalmente, en esta misma vía discurre la tercera huella que nos ofrece PHG, solo que esta vez desde una lectura crítica de la modernidad:

Una época que sufre de la llamada formación general [la época moderna], pero que no tiene cultura alguna ni unidad de estilo en su vida, no podrá sacar nada bueno de la filosofía.
(OC I, PHG-2. 580)

⁴⁹ Cfr. OC I, PHG-2. 578-579.

⁵⁰ Este contraste entre los filósofos posteriores a Platón como creadores de sectas y los filósofos preplatónicos y su relación con la unidad de estilo de la cultura griega es posible encontrarla también en un fragmento preparatorio con el sugerente título de *Filosofía y pueblo* (FP I, 23[14]).

Nietzsche crítica a la modernidad en este pasaje por su falta de unidad de estilo o cultura. Así, Nietzsche afirma que la época que sufre la “llamada formación general”, pero que carece de cultura y unidad de estilo, no puede sacar provecho de la filosofía. Este pasaje nos muestra de nuevo conectadas las nociones de unidad y de cultura. De modo que una época que carece de unidad de estilo carece entonces de cultura. Vemos entonces que tanto pueblo como cultura son nociones que Nietzsche está pensando desde el concepto de unidad. Esto nos permitiría contestar nuestra pregunta inicial, la cual era: ¿qué le da unidad al pueblo? En virtud de la mutua conexión que comparten las nociones de pueblo y cultura con la de unidad podríamos decir que lo que le da unidad al pueblo es la cultura.

Sin embargo, es necesario realizar un matiz a esta última interpretación. Este matiz se nos muestra cuando nos detenemos a observar el contexto en que aparece tanto la primera como la última de estas huellas interpretativas a las que hemos acudido para comprender la conexión entre pueblo, cultura y unidad en PHG. Este contexto nos contrapone la relación entre el filósofo y el pueblo alemán y el filósofo y el pueblo griego trágico. Los pasajes nos muestran que la noción central al comprender la relación entre el filósofo y cada uno de estos pueblos es la noción de cultura. Así, Nietzsche habla en el primero de estos pasajes⁵¹ de una “verdadera cultura”. Verdadera cultura que existiría allí donde hay un “estilo unitario”. Verdadera cultura que Nietzsche imputa únicamente a los griegos. Pero si Nietzsche habla aquí de “verdadera cultura”, ¿hay una “falsa cultura”? Esta pregunta podría reinterpretarse acudiendo a la noción de unidad, pues si la verdadera cultura es una unidad de estilo, entonces podemos suponer que la falsa cultura es algún otro tipo de unidad. Estas sospechas interpretativas se nos aclaran al acudir a la noción de pueblo. Pues Nietzsche habla sin problemas tanto del “pueblo alemán” o “los alemanes” como del “pueblo griego” o “los griegos”, ambos pueblos son verdaderamente un todo, y por ende, verdaderamente una unidad. Sin embargo, Nietzsche diferencia entre la cultura griega y la cultura alemana, tal diferencia nos la muestra marcada textualmente como: “Partiendo de nuestra situación y de nuestras experiencias [las del pueblo alemán], no se puede meramente adivinar la tarea que el filósofo”, o “porque no tenemos una cultura como ésta” (OC I, PHG-1. 578). Con estas palabras Nietzsche muestra de modo tajante la diferencia entre los alemanes y los griegos. Los griegos tienen una verdadera cultura, esto es, tienen unidad de estilo. Contrario a ello, los alemanes no “tienen

⁵¹ Cfr. OC I, PHG-1. 578.

una cultura como esa”. Los alemanes son un pueblo, son un todo y tienen una *cierta* unidad, pero no tienen esa unidad en sentido fuerte y restringido que define la verdadera cultura, es decir, no tienen *unidad de estilo*. Hay entonces un matiz que requiere cuidado en el trato interpretativo en las nociones de unidad, cultura y pueblo. De modo que se nos abren dos cuestiones interpretativas. Por un lado, vemos que Nietzsche tiene una definición normativa de cultura, tal que la cultura *es* restringidamente *unidad de estilo*⁵². Y a su vez, la noción de unidad se está manejando en dos sentidos diferentes que hemos intentado demarcar.

Ahora bien, la anterior precisión que nos ofrece el examen del contraste que Nietzsche hace entre los griegos y los alemanes nos permite darle mayor cuerpo a la diferencia de matiz en la noción de unidad que establecimos al inicio de la sección. Así, lo que llamamos el segundo sentido de unidad, ello es, la unidad aplicada al pueblo, podría entenderse como un concepto puramente descriptivo que Nietzsche aplica a *ciertos* pueblos, p.e., los alemanes. Tal concepto descriptivo señalaría ciertas prácticas, hábitos o costumbres comunes a ciertos individuos. Costumbres comunes que, sin embargo, no los transforma en una verdadera cultura. Así, podemos sustentar que un pueblo como los alemanes es un “todo” que le da unidad la cultura, solo que aquí la noción de cultura estaría usándose de modo puramente descriptivo. Por su parte, la *unidad de estilo* sería un matiz diferente desde el cual se piensa la noción de cultura. La unidad de estilo sería un matiz de la comprensión de unidad que Nietzsche estaría usando de modo restrictivo para hablar de cultura. Pero no solo la noción de cultura, sino que esta noción de *unidad de estilo* parece estar emparentada con lo que nosotros hemos denominado el primer sentido de unidad. Sentido en el cual Nietzsche está pensando la enfermedad y la salud del pueblo, es decir, el estado de los vínculos entre los individuos y el pueblo. Si esta comprensión de la unidad como unidad de estilo está conectada con el primer sentido de la unidad en que Nietzsche piensa la enfermedad y la salud del pueblo, entonces nuestras sospechas interpretativas se ven confirmadas y la enfermedad del pueblo es una enfermedad de la cultura de ese pueblo, y a su vez, la salud del pueblo es la salud de la cultura de ese pueblo. Estas sospechas pueden verse confirmadas por el trato que Nietzsche tiene sobre el pueblo griego al señalarlo como una “verdadera cultura”, lo cual se ve emparentado con

⁵² Esta comprensión de la cultura como “unidad de estilo” también aparece de un modo mucho más determinante en DS. Allí Nietzsche afirma: “La cultura es ante todo la unidad de estilo de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo” (OC I, DS-1. 653). Sin embargo, nosotros nos mantendremos bajo la huella textual que nos ofrece PHG, por ende, hablaremos de “unidad de estilo” y no de “unidad de estilo artístico”.

el hecho de ser presentado como el pueblo sano por excelencia⁵³. En ese orden de ideas, es este segundo sentido de unidad como unidad de estilo por donde nuestro examen de la enfermedad y salud del pueblo discurrirá.

Por ahora, podemos concluir esta sección mostrando que hay una relación directa entre pueblo y cultura en virtud de la noción de unidad. Pues, como lo vimos, el pueblo es equiparable con la noción de “todo”. “Todo” que refiere conceptualmente a la noción de unidad, y aquello que da unidad al pueblo es la cultura. Ahora bien, la noción de cultura es entendida por Nietzsche como “unidad de estilo”, lo cual nos lo muestran las tres huellas textuales que nos ofrece PHG. Así, lo que se nos evidencia es que el pueblo está siendo concebido desde una óptica cultural.

3.2.2 Cultura, genio e individuo

Hemos logrado relacionar la noción de pueblo con la noción de cultura en la específica comprensión que Nietzsche nos ofrece de estos términos en PHG. Sin embargo, la relación de tensión desde la cual Nietzsche nos presenta los conceptos de enfermedad y salud en el pasaje citado de PHG vincula al “todo” o pueblo con los individuos. En ese orden de ideas, se estaría entablando la relación entre la cultura y el individuo. No obstante, PHG busca hablar del individuo en concreto, de modo que aquello que se afirme de este individuo sea útil para entender la interacción del artista, del santo o cualquier otro tipo específico de individuo que se encuentre relacionado de cierta forma con la cultura de un pueblo. Así, lo anterior nos lleva a preguntarnos por cuál es el tipo de individuo que Nietzsche pone en relación con el pueblo en PHG. Tal individuo es el filósofo. En tal caso la pregunta que se buscaría responder es: ¿cuál es la “tarea” del filósofo en un pueblo?⁵⁴. Lo cual implica examinar la relación que se entabla entre filósofo y cultura. De modo más específico podemos afirmar que la pregunta en PHG es: ¿cuál es la “tarea” del filósofo preplatónico en el pueblo trágico griego?⁵⁵. Sin embargo, debido a que Nietzsche relaciona esta pregunta por la “tarea” del filósofo con la pregunta por la justificación de la filosofía en un pueblo, esto lo lleva a alternar entre el examen de la cultura griega y la cultura moderna,

⁵³ Cfr. OC I, PHG-1. 575.

⁵⁴ Cfr. OC I, PHG-1. 578.

⁵⁵ Cfr. OC I, PHG-2. 579.

específicamente los alemanes modernos. Por ello, aborda alternativamente la pregunta por el filósofo moderno y la pregunta por el filósofo preplatónico.

Afirmamos entonces que la preocupación de Nietzsche es la relación entre el filósofo y el pueblo. Preocupación que Nietzsche busca expresar en PHG por medio del modo en que el filósofo habita en dos pueblos distintos, en dos épocas distintas: los griegos y los alemanes. En cada uno de estos pueblos el filósofo entabla una relación diferente con el pueblo. Su manera de existencia es diferente y, por ende, su doctrina tiene distintas consecuencias al interior de su cultura. Este contraste entre estos pueblos y el modo en que el filósofo existe en cada uno de ellos Nietzsche lo muestra de la siguiente manera:

Partiendo de nuestra situación y de nuestras experiencias, no se puede meramente adivinar la tarea que el filósofo ha de cumplir dentro de una verdadera cultura, formada según un estilo unitario, porque no tenemos una cultura como ésa. Sólo una cultura como la griega puede, por el contrario, responder a la pregunta por la tarea del filósofo. (OC I, PHG-1. 578)

En este pasaje se evidencia el contraste entre los dos pueblos, por un lado, los alemanes que carecen de una cultura y de unidad de estilo y, por otro lado, los griegos, los cuales poseen una cultura verdadera. En los primeros no se puede responder cuál es la tarea del filósofo, por el contrario, en los segundos es donde sí se puede responder por la tarea del filósofo. Vemos entonces que lo que subyace en estas afirmaciones de Nietzsche es la expresión concreta de lo que en el inicio de la primera sección de PHG aparece de manera abstracta, ello es, la relación entre los individuos y el “todo”. No obstante, esta preocupación no se limita a PHG, también en VPP Nietzsche se detiene a preguntarse por la relación entre filósofo y pueblo. Dos escritos que nosotros consideramos como dos obras hermanas que las alienta un mismo proyecto interpretativo, una misma pregunta vertebral: “¿qué aprendemos de los griegos a partir de la historia de su filosofía?” (OC II, VPP §1. 327)⁵⁶.

⁵⁶ Nosotros consideramos que es posible encontrar un proyecto vertebral entre PHG y VPP contrario a intérpretes como Greg Whitlock, el cual afirma que entre ellas existe una radical diferencia entre ellas. Pues, para Whitlock, “The lecture series approaches the pre-Platonics out of interest in doctrines. Philosophy in the Tragic Age of the Greeks is more concerned with the personalities of the pre-Socratics” (Whitlock, 2006. xxvi). Para Whitlock, esta divergencia de

Así pues, Nietzsche se detiene en VPP, al igual que en PHG, a preguntarse por la relación entre el filósofo y el pueblo, siendo mucho más explícito en la formulación de su cuestionamiento en la primera de ellas. Pues al evidenciar las preguntas que movilizan la escritura de VPP, la tercera de ellas la enuncia como “la relación entre el filósofo y el no filósofo, es decir, el pueblo” (OC II, VPP §1. 328). Ahora bien, tanto en VPP como en PHG la pregunta por la relación entre el filósofo y el pueblo se transforma de inmediato en la pregunta por la relación entre el filósofo preplatónico y el pueblo griego trágico. Así, vemos cómo en VPP, acto seguido de la línea anteriormente citada, Nietzsche afirma:

Los griegos poseen un sorprendente sentido para los grandes individuos: de este modo, la posición y el honor de estos grandes hombres se asentó mucho más temprano en la historia.
(OC II, VPP §1)

En estas líneas, el pueblo griego aparece demarcado como “los griegos”, de los cuales se afirma que tienen un sorprendente sentido para “los grandes hombres”. Dado que, el problema interpretativo en estas líneas es la relación entre pueblo y filósofo, estos grandes hombres serían los filósofos. La noción de pueblo está garantizada al afirmar “los griegos”, por ende, aquello con lo que entabla la relación es el filósofo, el cual está caracterizado como “el gran hombre”. No obstante, no se habla de todos los filósofos griegos, sino de los filósofos preplatónicos como tipos del “gran hombre” griego. Esta determinación de los filósofos preplatónicos como “grandes hombres” crea un puente de diálogo entre VPP y la introducción de PHG. Pues en esta introducción Nietzsche caracteriza también a los filósofos preplatónicos desde la imagen del “gran hombre”. Así, Nietzsche afirma:

Cuento la historia de esos filósofos de una manera simplificada: solamente quiero poner de relieve aquellos elementos de cada sistema que forman parte de una personalidad y que pertenecen a aquel aspecto irrefutable e indiscutible que la historia tiene que conservar [...]

énfasis en cada escrito marca no solo un propósito diferente en cada obra, sino además un sendero de análisis con límites no convergentes entre las dos obras. Empero, para nosotros esta diferencia de énfasis en cada obra no genera una divergencia entre las dos obras, sino, por el contrario, una convergencia. No obstante, resulta curioso que Whitlock genere una diferencia marcada entre estas dos obras, pues él mismo, tomando como base interpretativa una carta que Nietzsche escribe a Gersdorff el 5 de abril de 1873 (CO II, Nr. 301, 397-399), sostiene que PHG es un tercer intento por sintetizar a los filósofos preplatónicos. Los dos intentos que le preceden serían: la serie de conferencias agrupadas bajo el título de VPP y *Los estudios sobre Demócrito y La historia del materialismo de Friedrich Lange*.

la tarea es desvelar aquello que debemos *siempre amar y venerar* y lo que no podrá sernos sustraído por ningún conocimiento futuro: el gran hombre. (OC I, PHG-“Intro”. 573)

Desde la introducción Nietzsche nos caracteriza a los filósofos preplatónicos como tipos del “gran hombre” y, en ese sentido, los hace parte de la historia monumental. Historia que sería un tipo de relación entre grandes hombres, donde los filósofos preplatónicos serían parte fundamental de ese coloquio de gigantes. Sin embargo, la conexión con PHG no se limita a la introducción, sino que en la primera sección, esta relación vuelve a aparecer, pero bajo la rúbrica del *genio*.

Ellos [los filósofos preplatónicos] acuñaron, tanto en sus diálogos como en su personalidad, aquellos grandes rasgos del genio griego, rasgos de los que toda la historia griega es una reproducción borrosa, una copia desvaída y que por eso habla con poca claridad. Si nosotros interpretásemos correctamente la vida entera del pueblo griego, nos encontraríamos siempre con el reflejo de aquella imagen que en sus grandes genios resplandece con los más luminosos colores. (OC I, PHG-1. 577)

En este pasaje Nietzsche relaciona a los filósofos preplatónicos con el “genio griego”. Así, estos filósofos expresarían tanto en su doctrina como en su personalidad aquellos “grandes rasgos del genio griego”. La clave interpretativa aquí es la noción de *grandeza*. Tanto en VPP como en la introducción de PHG los filósofos preplatónicos son considerados como tipos de expresión del “gran hombre”. Ahora, en este pasaje estos filósofos expresan los *grandes* rasgos del genio griego. En el genio griego se expresaría la forma más alta y grande del pueblo griego. Así, los filósofos preplatónicos serían tipos del “gran hombre”, ello es, modos en que se expresa el “genio griego”. Esto nos mostraría que la conexión es directa para Nietzsche entre filósofo preplatónico y genio, estos filósofos son tipos de genios. Sin embargo, el pasaje no se limita a caracterizarnos estos filósofos como genios, sino que establece la relación entre genio y pueblo y entre genio y cultura. Para Nietzsche, la historia completa de un pueblo solo es una “copia borrosa”, una “imagen desvaída” del genio. Así se debe interpretar “la vida entera del pueblo griego”, lo que significa su cultura, como el *reflejo* de la imagen que le proporcionan sus *grandes genios*, en donde todos los más grandes rasgos de su cultura brillan con total claridad. El genio es entonces la cima, el punto más

alto y grande de la cultura de un pueblo y, a su vez, el pueblo es la imagen borrosa del genio, tratan de reflejar de modo inacabado lo que en el genio es grandeza y altura, luminoso color⁵⁷.

Nietzsche piensa a los filósofos de Tales a Sócrates como tipos de genios y, por ende, en ellos resplandece de modo más claro la cultura helénica. Ellos hacen parte de la historia monumental de la humanidad como tipos del “gran hombre”. Ellos hacen parte de la “República de los hombres geniales” (OC I, PHG-1. 577), estos filósofos hacen parte, tanto desde la doctrina como desde la personalidad, del “coloquio entre espíritus elevados” (OC I, PHG-1. 577)⁵⁸.

Ahora bien, si el individuo sobre el que se centra el examen de Nietzsche en PHG es el filósofo, y no cualquier filósofo, sino el filósofo preplatónico, entonces sería necesario determinar cuál es el criterio que Nietzsche usa para diferenciar una ruptura en la filosofía, tal que los filósofos de Tales a Sócrates son de un tipo y de Platón hacia adelante de un tipo diferente. Aunque este criterio aparece tanto en PHG como en VPP, quisiéramos recurrir a esta última obra, debido a que aquí Nietzsche resulta ser más explícito con su interpretación.

Ahora me queda por mencionar especialmente por qué reúno como grupo a los filósofos «preplatónicos» y no, por ejemplo, a los «presocráticos». Platón es el primer gran carácter mixto, tanto en su filosofía como en cuanto tipo filosófico. En su doctrina de las Ideas están unificados elementos socráticos, pitagóricos y heraclíteos. No se la puede considerar sin más una concepción original. También en cuanto hombre conserva rasgos del orgulloso y real

⁵⁷ La relación entre pueblo y genio, teniendo como base sus conexiones con las nociones de grandeza y altura, hace parte de las reflexiones de Nietzsche durante toda su época juvenil y, de modo más incisivo, durante la época de composición de PHG. Las huellas de esa preocupación las podemos encontrar en un conjunto de fragmentos preparatorios que los comentaristas denominan *El libro del filósofo*, escrito entre 1872 a 1873. *Libro* que contiene muchos de los apuntes preparatorios no solo para PHG sino también para *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, entre otros. Resulta particularmente revelador la primera de estas anotaciones, pues sostiene la misma tesis del pueblo como reflejo de la imagen ofrecida por sus genios más grandes (cfr. FP I, 19[1]).

⁵⁸ El tema de la historia monumental, ello es, del diálogo entre genios o la República de los genios, recorrerá el pensamiento del joven Nietzsche y hará parte de sus *Intempestivas*, p.e., en HL la defensa de la historia se realizará en la vía de la historia monumental a detrimento de la historia como anticuario o acumulación de saber. Del mismo modo, en varios fragmentos póstumos se haya reelaborada esta idea, p.e.: “Se habla a menudo de la *República de los eruditos*, pero no de la *República de los genios*. En ésta sucede lo siguiente: —a través del desolado intervalo de los siglos, un gigante llama al otro sin que el mundo de los enanos, que se arrastra por debajo, percibe algo más que un ruido confuso, y sin que se dé cuenta de que algo sucede. Y de nuevo, estos enanos hacen incesantes bufonadas y producen un gran ruido allí abajo, van cargando con lo que aquéllos han dejado caer, proclaman héroes que son también enanos, pero aquellos espíritus gigantescos no se dejan molestar por ello, sino que continúan su diálogo entre espíritus sublimes. Schopenhauer” (FP I, 24[4]).

Heráclito, del melancólicamente misterioso y legislador Pitágoras, y del dialéctico y psicológico Sócrates. Todos los filósofos posteriores son filósofos mixtos de ese tipo. Por el contrario, aquel conjunto de los preplatónicos representa tipos puros y no mezclados, tanto en el tipo de filosofemas como en sus caracteres. Sócrates es el último de ese grupo. Si se quiere, se puede llamar a todos ellos los «unilaterales». En cualquier caso, son los verdaderos «creadores»: a todos los que vinieron detrás se les había facilitado infinitamente filosofar. Aquéllos tuvieron que encontrar el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia. (OC II, VPP §1. 329)

La diferencia para Nietzsche está entre el tipo de carácter que tiene el filósofo tanto en su doctrina como en su personalidad. De tal modo que, los filósofos de Tales a Sócrates son verdaderos pensadores originales, cada uno representa un “tipo puro”, ello es, expresa como persona su propia doctrina, “cada uno es hijo directo de la filosofía” (OC II, VPP §1. 328). Por el contrario, Platón y los filósofos posteriores son “tipos mixtos”, pues en sus doctrinas como en sus personalidades aparecen mezclados elementos de otros filósofos que los han antecedido. Tal mezcla de la personalidad y la doctrina se observa desde el propio Platón, en quién aparecen elementos heraclíteos, pitagóricos y socráticos⁵⁹. Pero el criterio no se queda únicamente allí, sino que también se evidencia el valor que las doctrinas de estos filósofos antiguos tienen, pues son ellos los que sin ningún camino labrado dieron los pasos para consolidar los grandes cimientos de la filosofía. Fueron ellos los que lograron “encontrar el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia”. Los filósofos posteriores a ellos encontraron un camino ya labrado y recorrieron los senderos ya delimitados, es decir, no hay una originalidad real. Simplemente reconstruyen los pasos, interpretan el camino desde sus experiencias o tratan de encontrar enlaces en los vacíos que el *Fatum libellorum* ha dejado en la historia.

Vemos entonces que el camino que hemos ido recorriendo nos ha permitido interpretar qué es lo que Nietzsche está entendiendo en PHG por individuo y “todo”, cuando afirma que entre

⁵⁹ Este criterio de diferencia entre filósofos preplatónicos y los filósofos desde Platón en adelante también aparece enunciado en PHG de la siguiente manera: “Después de tales consideraciones, se aceptará sin dificultad que hable de los filósofos preplatónicos como de un grupo homogéneo y que piense dedicar sólo a ellos este escrito. Con Platón comienza algo completamente nuevo; o, como puede decirse con el mismo derecho, desde Platón le falta al filósofo algo esencial, si lo comparamos con aquella república de pensadores geniales desde Tales a Sócrates. Quien quiera pronunciarse desfavorablemente sobre esos maestros más antiguos, podría llamarlos unilaterales y a sus epígonos, con Platón a la cabeza, polifacéticos. Sería más justo e imparcial si considerásemos a estos últimos como caracteres filosóficos mixtos y a los primeros como tipos puros” (OC I, PHG-2. 578).

ellos se da una cierta relación de tensión desde la cual se determina la salud o enfermedad de un pueblo, en cuanto tal vínculo está en una “adecuada tensión”, en una “floja tensión” o en “desunión”. Tal “todo” es el pueblo, pero entendiendo este concepto en términos culturales, pues, en el fondo, a lo que este “todo”, que es el pueblo sano, refiere es a la unidad de estilo, es decir, a la cultura. La relación es entre los individuos y la cultura de un pueblo. Por su parte, estos “individuos” de los que habla Nietzsche no se deben entender en abstracto, sino que hay que entender por estos individuos “los filósofos”, y más específicamente los “filósofos preplatónicos”. En este orden de ideas, la relación se establece entre el filósofo preplatónico y la cultura trágica. Relación que podría entenderse de modo análogo como el genio y la cultura, pues los filósofos preplatónicos son considerados un tipo de genio griego. Sin embargo, esta última relación solo es válida al interpretar la tarea del filósofo al interior del pueblo griego trágico. Pero Nietzsche no está examinando únicamente a los griegos trágicos en las dos primeras secciones de PHG, sino que a modo de contraste, que le permite delimitar su propio territorio de interpretación, también se pregunta por el filósofo en el pueblo alemán moderno (lo cual parece ser lícito extender a los demás pueblos modernos). Es justamente en este contraste donde se dibuja el sendero de interpretación para comprender qué es la enfermedad de la cultura y la salud de la cultura en PHG. Pues el ejemplo del pueblo sano serían los griegos, como explícitamente Nietzsche nos lo dice, y por contraste, el ejemplo del pueblo enfermo serían los alemanes, lo cual Nietzsche también afirma al iniciar PHG, al hablar de “las cabezas enfermas de los alemanes” (OC I, PHG-1. 575). Así pues, en lo que sigue caminaremos por este sendero para comprender las nociones de salud y enfermedad, es decir, nos preguntaremos por cómo entender la salud o enfermedad de una cultura cuando la tensión se establece entre el filósofo y la cultura, para desde allí entender cuál es la labor que la filosofía realiza en un pueblo, la cual justifica su existencia. Es decir, debemos preguntarnos por la relación desde la que partimos, o sea, la relación entre filosofía y pueblo.

3.2.3 Enfermedad de la cultura: distensión y desunión

Nuestro propósito ha sido mostrar, en primer lugar, qué es lo que Nietzsche entiende por salud y enfermedad de la cultura en las dos primeras secciones de PHG. En segundo lugar, cuál es el papel o actividad que la filosofía y, por ende, el filósofo en tanto aquel que encarna en sí mismo la vida filosófica, tienen en un pueblo; papel que se relacionaría de modo directo con la salud o enfermedad de dicho pueblo. Para lograr nuestro propósito hemos partido del modo abstracto en

que Nietzsche nos presenta lo que entiende por enfermedad y salud en el inicio de PHG. Volvamos a dicha presentación:

¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos. Si un pueblo alguna vez se encontró desunido [deshilvanado] y vinculado en floja tensión con sus individuos, nunca la filosofía volvió a vincular estos individuos más estrechamente con el todo. (OC I, PHG-1. 575)

Hemos afirmado que Nietzsche nos ofrece una presentación abstracta de la enfermedad y la salud en este pasaje, debido a que las nociones sobre las cuales sustenta su exposición son: individuo y todo. Así, la enfermedad y la salud se determinarían conceptualmente dependiendo del *grado* de tensión de los lazos entre el individuo y el todo. De esta manera, la enfermedad sería la “floja tensión” entre el individuo y el todo, en tanto que la salud sería la “adecuada tensión” entre el individuo y el todo. No obstante, hemos dado pasos en un camino interpretativo deteniéndonos a examinar las nociones de “individuo” y “todo” que Nietzsche nos presenta en este pasaje, acudiendo tanto a las dos primeras secciones de PHG como a VPP y algunos fragmentos póstumos de la época. De esa manera, logramos ver que la palabra “todo” era una manera de referirse al pueblo, el cual a su vez está siendo interpretado desde una óptica cultural. En el fondo, la noción que está en juego en este pasaje es la de cultura. En este orden de ideas, nuestro examen de PHG nos mostró que aquello por lo que Nietzsche está preocupado en estas secciones de esta obra inédita es la enfermedad y la salud de la cultura. Ahora bien, también logramos comprender que la noción de “individuo” de la que nos habla este pasaje no debe entenderse de un modo general, sino que Nietzsche está reflexionando por la tarea de un individuo muy específico dentro de una cultura, este es: el filósofo. Y como vimos, PHG trata la pregunta del filósofo en dos ámbitos, uno muy restringido que se pregunta por la tarea del filósofo preplatónico en el pueblo griego trágico, pero también trata, por contraste, el lugar que ocupa el filósofo entre los modernos, acudiendo al ejemplo de los alemanes.

Con los pasos interpretativos que hemos dado podemos ahora llenar de sentido la relación abstracta entre “todo” e individuos con la que Nietzsche presenta las nociones de enfermedad y

salud al inicio de PHG. Así podemos decir que la pregunta por la relación entre filosofía y pueblo es el aliento que da vida a las dos primeras secciones de PHG. Lo cual se debe a que dicha relación es entendida por Nietzsche como un *tipo* de terapia que se relaciona de modo íntimo con la salud o enfermedad de la cultura de un pueblo. De esta manera, la relación puramente abstracta entre individuo y “todo” se transforma en la pregunta por la relación que se establece entre filósofo y cultura. Lo que nos lleva a pensar que el filósofo se está comprendiendo como un “médico de la cultura”⁶⁰, y a su vez, la filosofía como un tipo de terapia médica que se involucra de modo directo con la salud o enfermedad de una cultura. En este orden de ideas, podríamos decir que una cultura está enferma allí donde la relación de tensión entre filósofo y cultura sea una “floja tensión” o *distensión*, y el filósofo esté *desunido* o *aislado* de su cultura. Asimismo, podemos decir que una cultura está sana allí donde la relación de tensión entre filósofo y cultura sea una “adecuada tensión”, de tal manera que entre el filósofo y la cultura exista una unidad.

Afirmamos entonces que en esta interpretación de la salud y enfermedad de la cultura juegan un papel articulador dos conceptos centrales: unidad y tensión. En el primero de ellos ya nos hemos detenido interpretativamente, pues es posible comprender, y PHG nos ha dado huellas textuales claras, que tal unidad de la cultura es su unidad de estilo, es decir, un pueblo es sano cuando tiene una “verdadera cultura”. Sin embargo, no nos hemos detenido aún a interpretar la noción de tensión y su relación con, por un lado, la unidad con la que se caracteriza la salud de un pueblo y, por otro lado, con la desunión con la que se caracteriza la enfermedad de un pueblo. Buscaremos ahora crear un sendero interpretativo que iniciará haciendo un examen a la noción de tensión del joven Nietzsche de manera abstracta, para luego llevar tal reflexión al terreno de lo concreto y preguntarnos por cuál es esa enfermedad de la cultura de la que habla PHG, así como el modo en que el filósofo y la filosofía se relaciona con tal enfermedad.

3.2.3.1 Tensión, fuerza y unidad

La noción de tensión (*Spannung*) articula muchas de las reflexiones centrales del joven Nietzsche en rededor de la cultura, la tragedia, la historia, la educación, entre otros, lo que nos

⁶⁰ Cfr. CO II, Nr. 298, 392 y FP I, 23[15].

permite pensar este concepto como central en las reflexiones de la obra de juventud⁶¹. Concepto que, en el contexto de PHG, Nietzsche usa para caracterizar la enfermedad y la salud del pueblo. De esta manera, quisiéramos comprender la noción abstractamente, para desde allí lograr develar su conexión con la noción de unidad. Lo cual nos permitirá dar un piso de sentido para interpretar la comprensión de Nietzsche sobre la enfermedad, y posteriormente la salud de la cultura. Ahora bien, la comprensión que el joven Nietzsche tiene de la noción de tensión proviene de sus lecturas de la doctrina de Heráclito. Así pues, realizaremos un esbozo de la lectura nietzscheana de Heráclito centrándonos en el modo en que interpreta la noción de tensión.

Ya que, en lo que ahora nos concentraremos es en la doctrina, partiremos de un examen de la exposición que Nietzsche hace de Heráclito en VPP, lo cual se debe a que el énfasis de esta obra es en el sistema de pensamiento del filósofo; en cambio, PHG busca poner de relieve la *personalidad*, la cual se revela desde la doctrina. Sin embargo, partiendo de ese examen de VPP volveremos sobre PHG para ver cómo lo enunciado por Nietzsche en VPP complementa y amplía la conexión entre tensión y unidad que buscamos aclarar en nuestra interpretación de PHG. Así, vemos que en VPP aparecerá de modo explícito la noción de tensión en el contexto de análisis de la metáfora heraclítica del arco y la lira. Recordemos que esa metáfora es usada por Heráclito para pensar la relación entre unidad y multiplicidad, de manera que para el “eremita del templo de Artemis en Éfeso” (OC I, PHG-8. 594) “lo uno es múltiple”, pues “No entienden cómo, al diverger, se convierte consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira” (D.K. 22 B 51). Nietzsche busca interpretar estas líneas de Heráclito sirviéndose y haciendo suyas las palabras de Jacob Bernays y Georg Rettig⁶². De esta manera, afirma:

⁶¹ Es posible rastrear la noción de *tensión* en la obra de juventud en distintos pasajes sobre diversos temas en Nietzsche, desde la crítica cultural hasta pasajes detallados sobre el individuo y la tragedia. Algunos de esos pasajes son: OC I, GMD, 444. OC I, GT-12, 385. OC I, BA-III, 515. OC I, HL-6, 734. OC I, WB-1, 818. WB-4, 831. WB-9, 857. Del mismo modo es posible encontrar esta noción en los escritos preparatorios de la época. Algunos de estos fragmentos son: FP I, 29[96]. FP II, 1.^a, 5[188]. FP II, 1.^a, 5[199]. FP II, 1.^a, 9[1]. FP II, 1.^a, 11[20]. FP II, 1.^a, 18[46].

⁶² Sigo aquí la presentación que hace Nietzsche de J. Bernays y G. Rettig en su exposición de Heráclito en VPP, la cual es aclarada a nota de pie de página por Manuel Barrios Casares, traductor de la editorial Tecnos, de la siguiente manera: “La cita de Bernays corresponde a la nota de la página 94, y ese extracto es citado también por Georg Ferdinand Rettig, en «Über einen Ausspruch Heraklits bei Platons Symposion, S. 187», en: *Indicem lectionum in Universitate Litterarum Bernesi per semestrem aestivum*, Berna Hallerianis, 1865, p. 6” (cfr. OC II, VPP. nota 95)

Al igual que los dos momentos contradictorios del fuego (extinción e inflamación) son la condición del fenómeno, así también la fuerza que separa los brazos del arco y de la lira es causa de la tensión. (OC II, VPP §10. 369)

En este pasaje se establece una relación causal entre fuerza y tensión, pues la fuerza es causa de la tensión. A esta afirmación le subyace una exposición que Nietzsche ha hecho de las nociones centrales del pensamiento de Heráclito: πάντα ῥεῖ (*devenir*), Δίκη (*justicia*) y Πόλεμος (*conflicto*). No deseamos ahondar en el contenido metafísico y cosmológico que Nietzsche les da a estas nociones en su exposición sobre Heráclito en VPP. Sin embargo, quisiéramos exponer de modo general las conexiones argumentativas que nos permitan entender esta relación causal entre fuerza y tensión que este pasaje nos presenta. A grandes rasgos, Nietzsche considera que Heráclito piensa la existencia como un juego de fuerzas contrarias que en su propio conflicto mantienen una cierta regularidad y justicia. A tal conflicto de fuerzas que mantiene la regularidad universal Heráclito le da el nombre de *devenir*. Así, la realidad es una manifestación de fuerzas contrarias siempre en conflicto, es decir, la armonía de los contrarios⁶³. En este orden de ideas, esta relación conflictiva de fuerzas contrarias es la causa de la tensión, de modo que en la relación de fuerzas contrarias se manifiesta la tensión.

De acuerdo con lo expuesto por Nietzsche en VPP hay una relación entre fuerza y tensión, que sostiene que la tensión es causada por el juego de fuerzas contrarias en conflicto. Pero ¿cómo se conecta tal comprensión de la tensión con la noción de unidad? Para ver esta conexión debemos ahora volver sobre PHG y prestar ojos atentos a la exposición que Nietzsche realiza en esta obra de Heráclito. Así, Nietzsche afirma sobre el pensamiento de Heráclito:

Heráclito consigue este resultado [transformar el terror en asombro] observando el propio proceso del devenir y del perecer, que concibe bajo la forma de la *polaridad*, como la escisión de una *fuerza* en dos actividades cualitativamente distintas, *opuestas* y con tendencia a una *reunificación*. (OC I, PHG-5. 588. Las cursivas son mías)

⁶³ Cfr. OC II, VPP §10. 364-369.

La clave, de nuevo, es la interpretación nietzscheana del modo en que Heráclito concibe el devenir. En este pasaje, este devenir es la escisión de la fuerza, la cual se transforma en dos actividades cualitativamente distintas. Pero ¿cuál es la cualidad distinta entre estas fuerzas escindidas? La dirección, pues son opuestas entre sí: su relación es la de *polaridad*, la de *oposición*. En la imagen de una fuerza escindida en dos fuerzas polares u opuestas Nietzsche nos ofrece en PHG lo que en VPP nos presentó como fuerzas contrarias en conflicto. En VPP la relación era causal, es decir, estas fuerzas contrarias en conflicto eran causa de la tensión, lo cual parece mantenerse en este pasaje de PHG, aunque la noción de tensión no aparezca explícitamente. Al ser nombrada aquí la oposición de las fuerzas, que es causa de la tensión, nos permite pensar que también en esta relación de fuerzas se genera tensión. Por ende, la relación causal entre fuerza y tensión está presente en este pasaje, solamente que bajo las nociones de *polaridad* y *oposición de las fuerzas*. Pero en este pasaje de PHG se dice algo más que no aparecía en el pasaje de VPP. En estas líneas de esta obra inédita Nietzsche afirma que estas fuerzas opuestas tienden a la *reunificación*. La noción de unidad aparece de manera explícita en este pasaje de PHG. Estas fuerzas contrarias y opuestas buscan la unidad, tienden a ella. Nietzsche está poniéndonos de relieve la unidad de los contrarios propia de la doctrina heraclítea. Así pues, hay una relación entre fuerza, tensión y unidad. Esta relación proviene de la exposición que Nietzsche nos hace de la doctrina heraclítea, tal que el juego de fuerzas contrarias es la causa de la tensión, y en esa tensión de las fuerzas ellas mantienen la unidad de los contrarios. La tensión de fuerzas contrarias tiende a un tipo de unidad: la unidad de los contrarios.

Ahora bien, nuestro trabajo interpretativo consiste en tomar estas reflexiones abstractas sobre la fuerza, la tensión y la unidad para dar claridad a la relación de tensión entre individuo y todo, o más específicamente, entre filósofo y pueblo, para desde allí entender lo que Nietzsche comprende por enfermedad de la cultura y, posteriormente, por salud del pueblo en PHG.

3.2.3.2 Enfermedad de la cultura: la ruptura de la unidad de estilo

El examen a la exposición que Nietzsche realiza de la doctrina de Heráclito en VPP y PHG nos ha ofrecido una interpretación de la noción de tensión que es cardinal para nuestro análisis. Tal interpretación devenida de la doctrina heraclítea nos permitirá comprender qué significa que la enfermedad se entienda como una “floja tensión” entre los individuos y el “todo” en el inicio de

PHG. Tensión entre individuo y “todo” que refiere a la relación entre filósofo y pueblo. De acuerdo con el análisis conceptual que hemos realizado, podemos afirmar que la tensión que se establece entre filósofo y pueblo implica una relación de fuerzas contrarias en conflicto que tienden a la unidad. En este orden de ideas, la enfermedad de la cultura se podría comprender como una distensión de relación de fuerzas contrarias que se establece entre el filósofo y el pueblo que lleva a la pérdida de la unidad de estilo, es decir, a que tal pueblo no posea una “verdadera cultura”. Trataremos en esta sección de desentrañar esta comprensión de la enfermedad de la cultura viendo cuáles son esas fuerzas que relacionan al filósofo y al pueblo, cuya distensión acarrea la desunión, es decir, la falta de unidad de estilo de un pueblo.

Nuestra interpretación nos ha llevado a comprender al filósofo y al pueblo como un tipo de fuerzas que se encuentran en una relación de contrarios en tensión, pero ¿qué significa determinar al filósofo y al pueblo como fuerzas?, ¿es posible interpretarlos como fuerzas? Consideramos que sí es posible interpretar al filósofo y al pueblo como fuerzas. No obstante, tal interpretación requiere ser explicada. Consideramos que para dar tal explicación podemos partir de los resultados que nos ofreció nuestro examen de la noción de “pueblo”. Así, el punto de llegada al que habíamos logrado arribar al acudir al modo en que Nietzsche presenta la noción de pueblo en PHG es que el pueblo es un “todo”. “Todo” al que le da una cierta unidad la cultura. En este sentido, el pueblo es un concepto cultural que Nietzsche está interpretando desde su concepción de cultura, la cual es comprendida en PHG como unidad de estilo. Sin embargo, esta interpretación sufre de un escollo interpretativo. Nietzsche usa la noción de pueblo para referirse tanto a los alemanes como a los griegos, y, según lo enunciado en la primera sección de PHG⁶⁴, los griegos serían el único pueblo al cual podría imputársele ser una cultura verdadera, debido a que tiene unidad de estilo. Por el contrario, los alemanes, dado que no tienen una unidad de estilo no podrían ser una cultura. Este problema es posible resolverlo si atendemos a la noción de enfermedad y su relación con la cultura. Siguiendo esta ruta, vemos que la cultura entendida como unidad de estilo sería el producto de la tensión entre el individuo y el pueblo, y a su vez PHG nos permite ver que el filósofo, como uno de esos tipos de individuos de la cultura⁶⁵ que entran en

⁶⁴ Cfr. OC I, PHG-1. 578.

⁶⁵ Algunos de esos otros tipos de individuos u hombres de la cultura serían el artista y el santo, si seguimos las indicaciones de Nietzsche en SE: “Son esos *seres humanos veraces, ésos que ya han dejado de ser animales, los filósofos, artistas y*

tensión con el pueblo, tiene una participación específica para lograr producir una cultura. Pero tal cultura es el producto de distintos individuos de la cultura que, al entrar en tensión con el pueblo, producen la unidad de estilo. Tales individuos de cultura serían fuerzas que al entrar en oposición a las fuerzas del pueblo, crean la tensión adecuada para producir la cultura. El filósofo sería en ese orden uno de esos tipos de individuos de la cultura, un tipo de instrumento de la cultura para Nietzsche.

Así pues, debemos desentrañar cuáles son esas *fuerzas* propias del pueblo y cuáles son esas *fuerzas* propias de estos individuos de la cultura, y cuál sería la *fuerza* específica que aplica el filósofo, para que en una relación de tensión entre estas produzcan la unidad de estilo de un pueblo. Consideramos que el camino más prometedor para poner de relieve estas fuerzas y cómo se relacionan sería pensar de modo más detenido la noción de cultura, es decir, tratar de visibilizar qué es aquello que se mantiene en unidad cuando hay cultura, o en otras palabras, qué es aquello a lo cual la cultura da unidad. Para labrar un camino en ese sendero de interpretación acudiremos a un fragmento preparatorio que Nietzsche escribe en el así llamado *Libro del filósofo*. Libro que constituye un juego de apuntes preparatorios tanto para PHG como para otras obras como WL⁶⁶.

santos; cuando aparecen, y gracias a esa aparición suya, la naturaleza, que nunca salta, da su único salto, un salto que es, ciertamente, de alegría, pues por vez primera se siente en la meta, a saber, allí donde comprende que se ha de olvidar de tener metas y que ha apostado demasiado alto jugando al juego de la vida y del devenir. Con este conocimiento la naturaleza se transfigura, y un suave cansancio vespertino, eso que los seres humanos llaman «la belleza», se posa sobre su rostro. Lo que ahora expresa con esos rasgos transfigurados es la gran *ilustración* sobre la existencia; y el supremo deseo que pueden tener los mortales es participar constantemente y con el oído atento en esa ilustración” (OC I, SE-5. 787-788). “Se trata de la idea fundamental de la *cultura*, en la medida en que ésta sabe proponemos a cada uno de nosotros tan sólo una única tarea: *fomentar en nosotros y fuera de nosotros la procreación del filósofo, del artista y del santo, y de este modo trabajar en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza*. Pues, así como la naturaleza necesita del filósofo, de igual modo tiene necesidad del artista, los necesita a ambos para un objetivo metafísico, a saber, para su propia ilustración sobre sí misma, para que al final se le contraponga de una vez como una obra pura y acabada aquello que en el desasosiego de su devenir nunca alcanza a ver con claridad — los necesita, así pues, para su propio autoconocimiento” (OC I, SE-5. 788-789).

⁶⁶ Sigo aquí las observaciones a la edición española que realizan los traductores de los *Fragmentos póstumos* en la editorial Tecnos, quienes en su primera nota al *Libro del filósofo* afirman: “Los textos de este cuaderno estaban destinados a un escrito sobre el filósofo, conocido frecuentemente como el «Libro del filósofo». Son diversos los temas que abordan estos fragmentos: sobre la verdad, arte y conocimiento, valor de la mentira, y también consideraciones diversas sobre los filósofos anteriores a Platón que darán lugar al escrito *La filosofía en la época trágica de los griegos* y a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Hay también coincidencias entre estos textos y el texto titulado *Los filósofos preplatónicos*. Cfr. 19 [13,36, 85, 98,131]” (Nota 1. 345).

La cultura de un pueblo se manifiesta en *el refrenamiento unitario de los impulsos de este pueblo*: la filosofía refrena el impulso de conocimiento, el arte el impulso de las formas y el éxtasis, el ἀγάπη refrena el ἔρωσ, etc. (FP I 19[41])

Lo primero a constatar en este pasaje es la aparición de las nociones que han sido materia de nuestro examen: pueblo, cultura, unidad, filosofía. Pero además de ello, hacen aparición dos nociones vertebrales para nuestro análisis: “impulsos del pueblo” e “impulso de conocimiento”. El último de ellos ya labra un camino importante para nuestro examen de las primeras dos secciones de PHG. Lo cual se debe tanto a que en PHG aparece tal impulso de modo explícito⁶⁷, como por el hecho de que este impulso se encuentra directamente relacionado con la filosofía. Sin embargo, postergaremos el análisis de este impulso momentáneamente dentro de este capítulo. Por ahora nos fijaremos en las relaciones que Nietzsche establece más que en su contenido.

De esta manera, vemos que en el pasaje se habla explícitamente de *aquello en lo cual se “manifiesta”* la “cultura de un pueblo”. Lo primero a examinar aquí es el hecho de que Nietzsche use un genitivo, es decir que hable aquí de “la cultura *de* un pueblo”, afirmación que nos lleva a pensar que la cultura es algo de un pueblo, algo que puede o no poseer un pueblo. Lo que nos lleva a pensar que esta afirmación marcaría cierto matiz entre pueblo y cultura. Este matiz ya lo habíamos querido marcar cuando hablábamos de dos tipos de unidad: un primer sentido donde la palabra unidad referiría a la noción de pueblo de manera directa, es decir, el pueblo como todo permite ser pensado conceptualmente como unidad; y un segundo sentido que Nietzsche usa de modo estricto para referirse a la cultura, tal sería la unidad de estilo. En ese sentido, llevaría a pensar que la noción de cultura Nietzsche la restringe para referirse a aquellos pueblos que poseen unidad de estilo. En tanto que la noción de pueblo sería una noción de orden descriptivo. La unidad de esos pueblos que carecen de cultura sería puramente descriptiva, p.e., podemos llamar pueblo alemán al conjunto de individuos que nacieron dentro de cierto espacio geográfico, cierta época histórica y que comparten ciertas costumbres, pero que ninguna de esas condiciones admite una relación de tensión que permita que su pueblo tenga una cultura verdadera, ello es, una unidad de estilo. La unidad de los alemanes es puramente aparente, describe algo que realmente no es

⁶⁷ Cfr. OC I, PHG-1. 577.

unitario en el sentido estricto que Nietzsche piensa la cultura. Es por ello por lo que los alemanes son un pueblo que carece de cultura, tal como la piensa Nietzsche.

Ahora, la cultura es algo de un pueblo que se “manifiesta” de cierta forma muy particular para Nietzsche: “La cultura de un pueblo se manifiesta en *el refrenamiento unitario de los impulsos de este pueblo*”. En esta línea la cultura es entendida como el refrenamiento unitario de los “impulsos del pueblo”. Lo cual nos permitiría interpretar la “unidad de estilo” como la unidad de ciertos impulsos del pueblo. Unidad que existe debido a que dichos impulsos son refrenados. Así, lo que Nietzsche llama unidad de estilo o cultura sería los impulsos del pueblo refrenados de tal modo que se mantienen en unidad. Esta manera de concebir la cultura nos abre el campo para repensar la noción de pueblo. Noción que Nietzsche no está pensando como el conjunto de individuos que lo componen, sino que lo piensa como un conjunto de pulsiones. Este concepto de “impulsos de pueblo” nos daría una huella textual para conectar la noción de fuerza, con la cual comprendimos abstractamente la noción de tensión en nuestro examen a la interpretación nietzscheana de Heráclito. Esas fuerzas son justamente los impulsos del pueblo. Un pueblo sería el todo de sus fuerzas o impulsos, todo que, al entrar en tensión con los individuos de la cultura, tendería a la unidad de estilo, es decir, a producir una verdadera cultura. Siguiendo a Assoun en su obra *Nietzsche y Freud*⁶⁸, los impulsos serían una especie de fuerzas que animan las actividades humanas, de modo que “hay un instinto por actividad humana” (Assoun, 1984. 79). Los impulsos serían entonces

⁶⁸ Tomaremos como base la sección de esta obra de Assoun titulada *El instinto en Nietzsche: el concepto en origen*, puesto que allí se aventura una definición directa de cómo el joven Nietzsche está pensando la noción de “impulso”. Recurso que nos resulta fundamental para nuestra interpretación, debido a que la obra de Assoun tiene como objetivo el comparar las teorías de Nietzsche y Freud. Comparación que se establece en el plano psicológico al cimentarse en el contraste de la noción de instinto o impulso en cada uno de los autores. Tal conexión para la confrontación de estos enfoques se debe a que la noción de impulso es un “término-encrucijada” (Assoun, 1984. 77) en las dos teorías. Es claro que no queremos seguir este aspecto comparativo de su tesis, pero sí queremos poner en relevancia la interpretación que el psicoanalista francés nos presenta de la noción de impulso en Nietzsche, lo cual se debe a dos cosas. Primera, Assoun aborda la filosofía de Nietzsche como una “filosofía del instinto” (Assoun, 1984, 77) o, lo que es lo mismo, una filosofía del impulso. De allí que le otorgue un papel central a la explicación y determinación del impulso como un punto de partida de su comparación entre Nietzsche y Freud. Y en segunda instancia, este análisis detenido de la noción de impulso es abordado por Assoun dividiendo por etapas el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, de manera que trata de modo diferenciado el periodo juvenil, medio y maduro de la obra de Nietzsche. Tratamiento que nos ofrece bases textuales claras para interpretar la noción de impulso en la obra de juventud. Assoun toma como base de su interpretación del concepto de impulso de la obra de juventud la conferencia inaugural, que Nietzsche ofrece al asumir su cátedra en la Universidad de Basilea, titulada *Homero y la filología clásica* (1869) [Cfr. OC II, HkP. 219-231]. Conferencia donde ocurre “el primer uso oficial del término de instinto en el discurso nietzscheano” (Assoun, 1984. 78). Tomando como base este corto texto, Assoun logra evidenciar cuatro características fundamentales de la noción de impulso: la diversidad pululante, los tipos o especies, el carácter mixto y el estado de guerra [Cfr. Assoun, 1984. 78-80].

fuerzas que *estimulan, impelen* o *incitan* toda actividad humana. En ese sentido, los impulsos del pueblo serían esas fuerzas que incitan, impelen o estimulan las actividades propias del pueblo. Esta comprensión del pueblo, como ese conjunto de fuerzas que impulsan las actividades propias de este, nos permite enlazar los conceptos abstractos que encontramos en la lectura nietzscheana de Heráclito. El pueblo es un juego de fuerzas a las cuales se les debe oponer otras fuerzas, esas son las fuerzas de los individuos de la cultura. La relación entre estos es la causa de la tensión, y esta produce, a su vez, la unidad de estilo. Pero el pasaje nos ofrece aún más. Nos ofrece algunos ejemplos de esas pulsiones. Así, Nietzsche habla del “impulso de conocimiento”, del “impulso de las formas y el éxtasis” y del “ἔρωσ”.

Vemos entonces que la noción de pueblo es posible interpretarla desde la noción de fuerza, al comprender que el pueblo es un conjunto de impulsos que estimulan o incitan todas sus actividades. Con ello tendríamos una interpretación más concreta de lo que Nietzsche nos presenta con la noción de “todo” al inicio de la primera sección de PHG. Todo que, ya que está en una relación de tensión, sería un tipo de fuerza que se opone a otra fuerza contraria. Mas aún, el pueblo no sería una fuerza sino múltiples fuerzas o impulsos, de los cuales Nietzsche nos ofrece tres ejemplos en el fragmento 19[41]. Ahora podemos dirigir nuestra vista hacia la noción de “individuo” para ver si este también puede ser interpretado como un tipo de fuerza. La noción de individuo no aparece explícitamente en el fragmento del *Libro del filósofo*, sin embargo, es posible deducir que en estas líneas se está hablando de lo que hemos denominado los “individuos de la cultura”.

En el fragmento los impulsos del pueblo se presentan unidos a ciertas expresiones de la cultura: la filosofía, el arte y el ἀγάπη. Expresiones que se entienden como un refrenamiento. Así, la filosofía refrena el impulso de conocimiento, el arte refrena el impulso de las formas y el éxtasis al arte y el ἀγάπη refrena al ἔρωσ. Pero en esta relación ¿dónde es posible señalar la existencia de un “individuo”?, y ¿cómo se puede inferir la noción de fuerza? La noción de individuo se infiere de las expresiones de la cultura que Nietzsche expone en el fragmento: cuando habla de arte, el individuo que realiza concretamente esta expresión de la cultura que es el arte es el artista; y más importante para nuestros propósitos, cuando se habla de filosofía, el individuo implicado es el filósofo. Tanto el artista como el filósofo son individuos de la cultura, son estos individuos los que

con su obra o doctrina y *personalidad* actúan sobre los impulsos del pueblo refrenándolos. El artista y el filósofo son manifestaciones de la cultura.

Ahora, en cuanto a la noción de fuerza, debemos recordar que llegamos a tal noción por medio del examen del concepto de tensión. De modo que si podemos evidenciar la tensión, se puede inferir que allí está implicada la noción de fuerza. Consideramos que la noción de tensión aparece en el fragmento bajo la idea de “refrenamiento”. Pues, cuando refrenamos algo hay fuerzas opuestas. Piénsese, p.e., en refrenar a un caballo que tiende a desbocarse. En tal caso halamos las riendas tensándolas, de modo que ejercemos una fuerza contraria a la fuerza que está ejerciendo el caballo. En esta imagen hay dos fuerzas contrarias que causan la tensión de las riendas. En este orden de ideas, cuando Nietzsche está diciendo, p.e., que el arte refrena el “impulso de las formas y el éxtasis”, implica que un artista ejercería una cierta fuerza sobre este impulso; hay una lucha de fuerzas entre el artista y el impulso artístico del pueblo tal que el producto de esa lucha, de esa tensión, es la obra de arte. En ese sentido, los individuos de la cultura también ejercen una fuerza que se opone a las fuerzas del todo. Por ende, entre el individuo de la cultura y el pueblo hay una relación de tensión, tal como Nietzsche nos la expresa en el inicio de PHG. Por lo tanto, la unidad de estilo sería un conjunto de pulsiones unidas a ciertas expresiones de la cultura como el arte, la filosofía, el *eros* o incluso la ciencia.

El camino conceptual que hemos realizado en esta sección nos ha labrado el territorio interpretativo para comprender la noción de “enfermedad de la cultura” que Nietzsche nos presenta en PHG. Como lo habíamos mostrado, en el inicio de la primera sección de PHG Nietzsche nos presenta la noción de enfermedad como una “floja tensión” entre el individuo y el todo. Ahora, con esta presentación abstracta Nietzsche está capturando una muy específica relación que se da al interior de la vida de un pueblo: un pueblo está enfermo cuando los distintos tipos de “individuos de la cultura”, bien sean artistas, filósofos o santos, no logran refrenar los impulsos de tal pueblo. Esta falta de refrenamiento o doma de los impulsos por parte de los individuos de la cultura hace que la tensión entre estos individuos y el pueblo se debilite, decaiga en una “floja tensión”. Ahora, dado que la unidad, en el sentido estricto que Nietzsche la entiende, es decir, la unidad de estilo, depende de la tensión entre estos individuos y el pueblo, al carecer de tal tensión la unidad se pierde, se diluye, cae en decadencia. En este orden de ideas, podemos

entender que un pueblo está enfermo cuando no hay esta unidad, ya que es la relación de tensión entre las fuerzas contrapuestas entre los individuos de la cultura y los impulsos del pueblo las que mantenían el tipo de unidad en que se “manifiesta” la cultura. Por lo tanto, la enfermedad que Nietzsche nos estaría exponiendo en PHG es la enfermedad de la cultura. En últimas, la floja tensión entre individuos de la cultura e impulsos del pueblo llevaría a la disolución de la unidad de estilo del pueblo, ello es, la pérdida de la cultura en ese pueblo. Todos los impulsos que motivan las actividades del pueblo carecerían de unidad o característica unitaria debido a la “floja tensión” que se da entre los individuos de la cultura y el pueblo. Cada expresión de un pueblo, su arte, su ciencia, su religión, etc., tendría una dirección totalmente diferente, apuntarían hacia direcciones totalmente divergentes, lo cual acarrea como consecuencia que el pueblo carezca de características propias, tales características son la cultura de ese pueblo. Su cultura se disolvería en medio de la anarquía de los impulsos de tal pueblo. La enfermedad sería la anarquía de los impulsos que no llegan a una unidad que le dé carácter propio a un pueblo, tal que ese carácter se expresaría en un tipo propio, tal vez un “tipo puro”, de cultura, que determinaría lo que el pueblo es. En PHG la enfermedad del pueblo es enfermedad de la cultura, es la ruptura de la unidad de un pueblo, es decir, desunión entre los individuos de la cultura y el pueblo.

3.2.4 La enfermedad del conocimiento: el filósofo y el impulso de saber

Hasta este punto de nuestro camino interpretativo hemos logrado comprender la enfermedad de la cultura, al entender la relación que se establece entre los diferentes tipos de individuos de la cultura y el pueblo. No obstante, esta preocupación por la relación entre ciertos tipos de individuos de la cultura y el pueblo es posible encontrarla en distintas obras de juventud. Sin ir muy lejos, WB pone de relieve el problema de la relación del artista moderno en conexión con su cultura encarnado en la figura de Wagner. En HkP busca comprender la filología y su relación formativa con la cultura desde los impulsos que componen esta ciencia mixta. En GT es posible ver la relación entre el artista trágico con el pueblo griego. En SE Nietzsche nos habla de forma unificada del filósofo, el artista y el santo como individuos cuyas acciones están guiadas por los fines de la cultura, o viceversa. Todas estas obras son posibles de interpretar desde la óptica de la enfermedad que el análisis que PHG nos ha ofrecido hasta ahora. No obstante, si tal relación hace parte de muchas de las reflexiones que Nietzsche hace en sus obras de juventud, la pregunta que se origina entonces es: ¿cuál es el fenómeno particular que Nietzsche está examinando en

PHG? ¿Cuál es la forma particular que toma esta preocupación en PHG? Tal fenómeno es la relación entre filosofía y pueblo y entre filósofo y cultura. Problema que buscará restringir a la relación entre el filósofo preplatónico y el pueblo griego en la época trágica. Empero, como lo hemos visto, Nietzsche continuamente hace contrastes con el mundo moderno evidenciando fuertes críticas hacia su época.

En este sentido, para culminar este capítulo deseamos examinar la preocupación específica que Nietzsche nos expone en PHG con relación a la enfermedad de la cultura. Es decir, la relación que el filósofo establece con el pueblo. Relación que se establece con un impulso específico del pueblo, a saber: el *impulso de saber*. Atender a este fenómeno nos llevará, a su vez, a interpretar las condiciones en las cuales los impulsos del pueblo se hacen enfermizos y llevan a la disolución de la unidad de estilo del pueblo, es decir, provoca una enfermedad de la cultura. Nietzsche nos revela estas condiciones desde su tratamiento del “impulso de saber”.

Así pues, nuestro examen se centrará ahora en un pasaje de la primera sección de PHG en el cual Nietzsche nos presenta la relación entre el filósofo y el impulso de saber.

El camino hacia los orígenes [*Der Weg zu den Anfängen*] nos lleva siempre a la barbarie [*Barbarei*]; y quien se ocupa de los griegos, tendrá que tener siempre presente que en todas las épocas el impulso incontrolado del saber, en sí, barbariza [*ungebändigte Wissenstrieb an sich zu allen Zeiten ebenso barbarisiert*] tanto como el odio al saber [*Wissenshaß*]; y que los griegos consiguieron dominar [*gebändigt*] su impulso de saber, en sí insaciable, mediante el respeto a la vida, mediante una ideal necesidad de vida [*ideales Lebensbedürfnis*] — porque querían vivir inmediatamente lo que habían aprendido. Los griegos, como hombres de la cultura, han filosofado sirviéndose de los fines de la cultura [*mit den Zielen der Kultur philosophiert*] y por eso se ahorraron tener que descubrir de nuevo desde la vanidad autóctona los elementos de la filosofía y de la ciencia, y se aplicaron tanto a perfeccionar, potenciar, elevar y purificar con presteza estos elementos tomados de fuera, que se convirtieron a su vez en descubridores en un sentido más alto y en una esfera más pura. De hecho, fueron ellos lo

que inventaron las *típicas mentes filosóficas* [*typischen Philosophenköpfe*], y toda la posteridad no ha descubierto nada esencial que se pueda añadir a esto. (OC I, PHG-1. 577)⁶⁹

El contexto general de este pasaje es el examen que Nietzsche le hace al sendero metodológico que los individuos de conocimiento de su época, es decir, esos “filisteo[s] docto[s] de nuestros días” (OC I, PHG-1. 576), han tomado para analizar el surgimiento de la filosofía griega⁷⁰. Este contexto genera un contraste entre estas dos épocas. Contraste que Nietzsche demarca entre la manera en que los griegos aprendieron de otras culturas y la manera en que los alemanes aprenden a relacionarse con la cultura de otros pueblos, en este caso, con la cultura griega. Este contexto expositivo que pregunta la manera en que un pueblo aprende de otro y, en ese sentido, los individuos de la cultura de cada uno de estos pueblos aprenden de otras culturas refiere de fondo a la relación que se establece entre ciertos individuos de la cultura en cada uno de estos pueblos y el impulso de saber. Hablo de *ciertos* individuos de la cultura puesto que son diferentes en cada pueblo. Así, en el caso de los griegos, este individuo es el filósofo, en tanto que en el de los alemanes, parece ser que está encabezado por el docto. No obstante, Nietzsche también piensa al filósofo en su época, solo que lo ve como un “un cometa imprevisible” (OC I, PHG-1. 578) que infunde miedo, como un ser aislado que el pueblo no puede integrar y, por ende, ataca a muerte, condenándolo al morir de aislamiento y fría indiferencia⁷¹. Así, en la modernidad tendríamos dos individuos de la cultura que se relacionan con el impulso de saber de un pueblo: el docto y el filósofo; en tanto que, en la Grecia trágica los individuos de la cultura que se relacionan con el impulso de saber son los filósofos preplatónicos, los cuales Nietzsche entiende como “las *típicas mentes filosóficas*”.

⁶⁹ Hemos realizado pequeñas modificaciones a la traducción de Luis E. De Santiago Guervós para la editorial Tecnos, dado que consideramos que generan ambigüedades y problemas de interpretación con respecto al original. Dichas modificaciones son: (i) hemos transformado la línea de la traducción de Tecnos que enuncia “mediante una ideal exigencia de vida” por “mediante una ideal necesidad de vida”, pues no solo consideramos que la palabra *necesidad* se ajusta más a una traducción literal de la palabra alemana *Bedürfnis*, sino que también tiene una fuerza argumentativa más precisa respecto de lo enunciado por Nietzsche. (ii) Por último, en la línea de la traducción donde se lee “han filosofado también sirviéndose de los fines de la cultura”, hemos retirado la palabra “también”, pues este adverbio parece determinar una especie de categoría aditiva, algo que “también” se realiza; por el contrario, consideramos que sin ese adverbio se le da la importancia que Nietzsche le da al problema de la relación entre filosofía y cultura tanto en esta obra como su pensamiento en esta época (Cfr. FP I, 23[14]).

⁷⁰ Cfr. OC I, PHG-1. 576-577.

⁷¹ Para un análisis detenido del “peligro de aislamiento” que sufre el filósofo en los pueblos modernos, y específicamente entre los alemanes, véase OC I, SE-3. 769-771. Sin embargo, esta tercera sección de SE, que Nietzsche la había pensado como el capítulo de los “peligros” (Cfr. FP I, 34[36]), no solo se limita al peligro de aislamiento, sino que nos presenta tres peligros esenciales a los que se enfrenta el filósofo en toda época, así como los peligros específicos que afrontó Schopenhauer por vivir en la época particular en que habitó (Cfr. OC I, SE-3. 768-776).

Así pues, el contexto de este pasaje nos pone de relieve el contraste entre el filósofo preplatónico y el docto moderno como individuos de conocimiento al interior de su pueblo, contraste a que a su vez nos permite ver el tipo de aprendizaje que una cultura tiene al recoger elementos de otra. Ahora bien, es justamente en virtud de este contraste entre los modos en que se relaciona ciertos individuos de conocimiento en una cultura con el impulso de saber, que consideramos que el pasaje citado de PHG pasa del “impulso incontrolado de saber” y la barbarie al modo en que los griegos han dominado este impulso como “hombres de la cultura”. En este sentido, este pasaje puede ser interpretado desde dos ópticas, dependiendo del enfoque al que se le de énfasis al examinarlo. La primera óptica refiere al modo de dominio de los griegos sobre este impulso, enfoque que uniría este dominio del filósofo griego al “arte de aprender productivamente” (OC I, PHG-1. 576) del pueblo griego. Por su parte, la segunda óptica referiría a un análisis del impulso incontrolado de saber y del odio al saber como modos de barbarie. La preocupación de este capítulo es comprender el tipo particular de enfermedad de la cultura que se genera cuando el individuo de la cultura que se relaciona con el impulso de conocimiento de un pueblo no logra refrenarlo unitariamente. Razón por la cual examinaremos la segunda de estas dos ópticas, y nos reservaremos la interpretación de la primera de estas para el quinto capítulo, en el que hablaremos de la salud de la cultura.

Nietzsche afirma en este pasaje que tanto un impulso incontrolado de saber como un odio al saber conducen a la barbarie. Nuestra intuición interpretativa es que la noción de barbarie que Nietzsche usa en estas líneas es un modo de referirse a la enfermedad de la cultura. Enfermedad producida por el modo en que se manifiesta el impulso de saber. Así, un pueblo bárbaro es un pueblo donde su cultura está enferma, es decir, carece de unidad, pues el impulso de saber o bien es inexistente, pues se odia el saber, o bien es incontrolado pues este impulso se ha hecho excesivo. Nuestra interpretación es plausible si acudimos al modo en que Nietzsche caracteriza a los griegos. De ellos afirma que son “hombres de cultura, han filosofado sirviéndose de los fines de la cultura”. Pero ¿por qué los griegos son hombres de la cultura? O en palabras mucho más específicas, ¿por qué los filósofos preplatónicos son hombres de la cultura? Porque “consiguieron dominar su impulso de saber”. En ese sentido, los filósofos griegos lograron refrenar el impulso de saber y, con ello, mantuvieron la tensión entre ellos y el pueblo, y así lograron producir una cultura, es decir,

mantuvieron la unidad de estilo de su pueblo. Lo cual se corrobora finalizando esta primera sección de PHG, donde Nietzsche afirma que los griegos son una “verdadera cultura”⁷². Visto así, la oposición conceptual que este pasaje nos pone de relieve es entre cultura y barbarie. Un pueblo tiene cultura, ello es, tiene unidad de estilo, allí donde el filósofo logra dominar el impulso de saber de tal modo que lo hace seguir los fines de la cultura. Por el contrario, un pueblo es bárbaro allí donde sus hombres de conocimiento, sean llamados filósofos, doctos o cualquier otro nombre, no pueden dominar el impulso de conocimiento, por lo que este impulso se hace irrefrenable. También es posible ver esta oposición si acudimos al odio al saber. De esa manera, entre los pueblos barbaros se da una “misofofia”, es decir, un odio al saber; en tanto que entre los griegos de la época trágica se da una filosofía, un amor al saber, que no deriva en un amor desenfrenado o lascivo.

Ahora bien, como vemos la oposición que Nietzsche nos presenta es entre cultura y barbarie. Tal oposición se sustenta en la idea de unidad o desunión entre el individuo de la cultura y el pueblo, es decir, la comprensión de la noción de enfermedad y salud de la cultura como Nietzsche nos la presenta en el inicio de la primera sección de PHG. Así, la cultura sería la unidad de estilo donde el impulso de conocimiento es dominado para obrar en beneficio de esta unidad. Por ende, el filósofo y el saber son instrumentos de los que se sirve la cultura. Opuesto a ello, la barbarie está allí donde el impulso de saber se ha hecho irrestricto o donde reina el odio al saber. En cualquiera de estas dos condiciones, el pueblo carece de cultura, es decir, carece de unidad de estilo. Ahora, si la enfermedad de la cultura es la disolución de la unidad de estilo debido a que los individuos de la cultura de un pueblo no pueden refrenar los impulsos de ese pueblo, entonces, cuando el pasaje de PHG nos evidencia que la barbarie de un pueblo es causada o bien por el impulso (amor) incontrolado de saber o bien por el odio al saber, tal que el pueblo carecería de cultura, ello es, de unidad de estilo, lo que Nietzsche está presentando por medio de la noción de barbarie es la enfermedad de la cultura. La disolución de la unidad de estilo, la carencia de cultura de un pueblo es barbarie, o en palabras más exactas: enfermedad de la cultura.

Hemos visto que Nietzsche presenta la relación entre los individuos de la cultura y los impulsos del pueblo en el fragmento 19[41] en términos de refrenamiento, lo cual, en el contexto

⁷² Cfr. OC I, PHG-1. 578.

interpretativo que estamos examinando, parece estar más estrechamente conectado con el impulso incontrolado o irrefrenable de saber. Sin embargo, es igualmente posible conectarlo con el odio al saber. En ambas condiciones del impulso de saber se pierde la adecuada tensión entre el filósofo o individuo de conocimiento y el pueblo. Piénsese, p.e., la relación entre un auriga y los caballos del coche. El objetivo del coche es dirigirse hacia algún lugar. El desplazamiento hacia tal dirección se da debido a la relación entre el auriga y los caballos, lo cual se establece por medio de las riendas, específicamente en la tensión de las riendas. Ahora, si los caballos se desbocan o se comportan de modo indómito tal que el auriga no puede controlar la fuerza de los caballos y estos deciden irse por donde deseen, entonces no se logra el objetivo que persigue el carruaje al desplazarse en una dirección determinada. Pero pasa lo mismo en la ausencia de caballos, es decir, sin caballos atados al coche que lo halen hacia la dirección esperada, pues el auriga y las riendas que lo unen al caballo tampoco tienen dirección. El odio al saber y el impulso incontrolado de conocimiento son causas de la pérdida de la unidad de estilo que se establece entre el filósofo o individuo de conocimiento y el pueblo, es decir, son causas de la enfermedad de la cultura.

Sin embargo, estas condiciones de odio o de irrestricción pueden pensarse tanto en el impulso de saber, como en el impulso de las formas y el éxtasis o en el *eros*. Entonces ¿cuál es la particularidad de esta enfermedad de la cultura que provoca el impulso de saber? La particularidad que Nietzsche quiere expresar en PHG discurre por el sendero de la irrestricción en el impulso de saber. Es en esta vía en donde se ve la crítica particular e intempestiva que Nietzsche está haciendo sobre la relación de los individuos de conocimiento con el saber. Crítica que se sustenta en un contraste con la relación entre el filósofo preplatónico y el conocimiento. Así pues, una de esas características del examen de Nietzsche sobre la relación entre el filósofo y el pueblo es considerar que un impulso de saber incontrolado es causa de enfermedad en la cultura de un pueblo, es un factor que disuelve la unidad de estilo de un pueblo.

La perspectiva que Nietzsche nos ofrece en este pasaje de PHG entra en clara disputa con el modo en que la tradición filosófica y científica ha considerado la relación con el conocimiento. Para la tradición es imposible que exista un exceso de conocimiento, que este deba ser limitado. Lo es (imposible) precisamente para una época que se define a sí misma desde su impulso de conocimiento acrecentado, es decir, por tener “altas” cualidades cognoscitivas. De allí su fe en la

ciencia, que sería la expresión de ese énfasis incisivo en el conocimiento. La perspectiva del joven Nietzsche sobre el conocimiento, según muchos de sus detractores, resulta cuanto menos molesta, por no decir absurda. Contrario a esa tradición, Nietzsche considera que un impulso incontrolado de saber es exactamente igual de enfermizo que el odio al saber. Odio que históricamente ha sido condenado, y que esta época que defiende a ultranza el conocimiento ilimitado secunda.

Con estas líneas Nietzsche ha hecho una de las heridas más profundas al narcisismo intelectual de su época, al igualar los resultados a los cuales tal fe en el conocimiento ilimitado puede acarrearles a estos pueblos precisamente con lo que ellos consideran su contrario: el odio al saber. Tanto el impulso incontrolado de saber como el odio al saber son causas de la enfermedad de la cultura. En ambos casos, el pueblo sufre de una enfermedad en el impulso de conocimiento, que hace que se disuelva la unidad de estilo, es decir, que carezca de cultura. Es en este punto donde lo característico que nos expone PHG se devela a nuestros ojos. Nietzsche está poniendo de relieve un diagnóstico de la cultura. Nietzsche nos está hablando de una particular forma de enfermedad de la cultura que viene del impulso de conocimiento. Enfermedad que para Nietzsche se caracteriza en el exceso de saber. Esta enfermedad sería la enfermedad del conocimiento irrestricto. La enfermedad del conocimiento la padecerían aquellos pueblos cuyos individuos de conocimiento, sean llamados por estos pueblos como filósofos, doctos u hombres de ciencia, no pueden refrenar el impulso de conocimiento, y por lo tanto, el impulso se transforma en un “impulso incontrolado de saber”. Tal enfermedad del conocimiento puede destruir la unidad de estilo del pueblo, es decir, enfermar la cultura. Para Nietzsche esta sería precisamente la enfermedad que no padecieron los griegos de la mejor época, debido a que en ellos sus individuos de conocimiento, ello es, los filósofos preplatónicos, dominaron el impulso de conocimiento. Por el contrario, entre los alemanes ese impulso se ha desbordado y los ha convertido en “mentes enfermas” (OC I, PHG-1. 575). Característica que quizá es posible rastrear no solo entre los alemanes, sino entre los modernos en general.

Capítulo IV

La salud de la cultura en *La filosofía en la época trágica de los griegos*

Deseamos en lo que sigue examinar el concepto opuesto al de “la enfermedad de la cultura” interpretado en el anterior capítulo. En ese sentido deseamos preguntarnos qué significa la “salud de la cultura” y cómo se relaciona con la filosofía y el filósofo en PHG. Somos conscientes de que la mayor parte del camino de esta interpretación ha sido labrado al momento de analizar la enfermedad de la cultura, razón por la cual nos serviremos de las nociones que hemos logrado determinar para aventurarnos ahora a comprender lo que Nietzsche entiende por la salud de la cultura en PHG. Para lograr ello iniciaremos desde la huella textual que el propio Nietzsche nos ofrece, esta es el hecho de identificar a los griegos como el pueblo sano *per excellence*. De esta manera examinaremos lo que Nietzsche expone sobre los griegos y el modo en que su salud se conecta con su filosofía.

4.1 La salud de la cultura: los griegos como el pueblo sano por excelencia

Para poder determinar lo que Nietzsche entiende por “salud de la cultura” en PHG partiremos de la clave argumental que él mismo nos ofrece al interior de esta obra inédita. Tal clave es su comprensión de los griegos. Así, Nietzsche afirma:

Miremos ahora a nuestro alrededor para ver esa suprema autoridad que establece qué es lo que hay que llamar sano en un pueblo. Los griegos, en cuanto verdaderamente sanos, han justificado de una vez por todas la filosofía, por el hecho, de que ellos han filosofado; y lo han hecho ciertamente más que todos los demás pueblos. (OC I, PHG-1. 575)

En este pasaje Nietzsche nos muestra claramente cuál es la ruta interpretativa si se desea comprender qué significa la “salud de la cultura”, o en otras palabras, qué condiciones determinan la salud del pueblo. Este sendero es atender a la exposición que Nietzsche hace de los griegos, pues ellos son la “suprema autoridad que establece qué es lo que hay que llamar sano en un pueblo”. De modo que si queremos saber qué es la salud de una cultura, debemos comprender lo que Nietzsche establece que constituye la salud del pueblo griego. Pues lo que se diga de los griegos es válido para la noción general de salud de la cultura. Y no solo ello, sino que además la salud cultural

de los griegos se conecta con su filosofía, la justifica, y eso implica que la justifica médicamente en su conexión entre filósofo y pueblo. Así, si seguimos la exposición nietzscheana de los griegos en PHG, podemos comprender las conexiones entre salud de la cultura, pueblo y filosofía.

4.1.1 Salud de la cultura y unidad de estilo

La clave interpretativa que Nietzsche nos ofrece para entender lo que significa la “salud del pueblo” es la vida del pueblo griego en la época trágica. Tal clave interpretativa nos permite pensar que el modo de vida de los griegos nos muestra aquello que caracterizaría la salud de todo pueblo en la historia. En ese orden de ideas, es lícito preguntarnos qué es aquello que caracteriza la salud del pueblo griego. PHG nos ofrece una respuesta directa a ello: los griegos son una “cultura verdadera”, lo cual significa que los griegos tienen unidad de estilo. De acuerdo con ello, hay una conexión directa entre la salud del pueblo y la noción de cultura o, en otras palabras, entre salud del pueblo y la unidad de estilo. De esta manera, podemos afirmar que la salud del pueblo depende de la salud de su cultura, del refrenamiento unitario de los impulsos del pueblo por parte de los individuos de la cultura. Es decir que la salud de la cultura es un refrenamiento, ello es, tensión entre los individuos de la cultura y los impulsos de pueblo, tal que hay salud en la cultura allí donde entre estos individuos y el pueblo se establezca una “adecuada tensión” que produzca y mantenga la unidad de estilo de ese pueblo. Entre los griegos, los impulsos del pueblo son refrenados unitariamente por su filosofía, su arte y su religión, ello es, sus mitos, lo cual les permite mantener una unidad de estilo, una cultura verdadera. Unidad que Nietzsche también denomina “voluntad helénica” pues para él “en todos los impulsos griegos se muestra una *unidad apremiante*: la llamamos la *voluntad* helénica”, (FP I 19[41]). Nietzsche comprende la voluntad helénica como un modo unitario de expresiones culturales que mantienen estrechamente entrelazados ciertos impulsos a ciertas manifestaciones culturales que los refrenan y les brindan dirección. Refrenamiento que es realizado por los individuos de la cultura griega, principalmente sus filósofos y artistas, si seguimos lo indicado en PHG y GT, así como en la mayoría de las obras y fragmentos póstumos de su periodo juvenil.

Los artistas y los filósofos trágicos son los individuos que mantienen la “adecuada tensión” con el pueblo griego, pues son ellos los que refrenan unitariamente los impulsos de su pueblo. Los artistas y filósofos del pueblo griego trágico son las encarnaciones de la filosofía y la tragedia como

fuerzas culturales que expresan y mantienen la unidad del pueblo griego, su cultura. Esta adecuada tensión que se establece entre los individuos de la cultura y los impulsos del pueblo es lo que lleva a Nietzsche a pensar que tanto la tragedia como la filosofía de los griegos de la época trágica comparten una misma meta. Es por ello por lo que en PHG afirma:

Sólo entre los griegos el filósofo no es algo casual: cuando aparece en los siglos sexto y quinto entre los enormes peligros y seducciones de una sociedad secularizada, y, por así decirlo, saliendo de la caverna de Trofonio, camina en medio de la exuberancia, el feliz hallazgo de las riquezas y la sensualidad de las colonias griegas, entonces presentimos que el filósofo llega como un noble amonestador que apunta al mismo objetivo, para el que en aquellos siglos nació la tragedia y al que los misterios órficos se refieren en los grotescos jeroglíficos de sus prácticas. (OC I, PHG-1. 578)

La tragedia y la filosofía entre los griegos de los siglos VI y V a.C. apuntan al mismo objetivo, a una misma meta. Es decir que el “artista trágico” y el “filósofo trágico”⁷³ serían instrumentos de la voluntad griega que se dirigen a un mismo objetivo. Cada uno de estos individuos de la cultura se encargaría de domar un impulso nacido del pueblo helénico para dirigirlo hacia una meta común. El artista trágico se encargaría de refrenar el impulso de las formas y el éxtasis, impulsos que nos evocan las figuras de Dioniso y Apolo, con las cuales Nietzsche da nombre a estos impulsos estéticos en GT⁷⁴. Por su parte, el filósofo trágico refrenaría el impulso de conocimiento. De modo

⁷³ En el *Libro del filósofo* Nietzsche establece una distinción entre un “filósofo del conocimiento trágico” y un “filósofo del conocimiento desesperado”, la cual parece remitir de modo directo a esta distinción entre el filósofo trágico griego y lo que en su época es llamado filósofo. Resulta cuanto menos interesante el hecho de que la distinción remita a la relación entre el filósofo y el impulso de saber en términos de refrenamiento. Considero que de fondo lo que Nietzsche está teniendo en cuenta es estas consideraciones sobre la filosofía y el filósofo entre los griegos trágicos. Así, vemos que Nietzsche afirma en este cuaderno preparatorio que “*El filósofo del conocimiento trágico [...] refrena el impulso desenfrenado de saber no mediante una nueva metafísica. No establece ninguna nueva fe. El siente trágicamente que el terreno de la metafísica se ha cambiado, y nunca se puede contentar con el juego turbulento y variopinto de las ciencias. Trabaja en la construcción de una nueva vida: restablece los derechos del arte. El filósofo del conocimiento desesperado se consumará en una ciencia ciega: el saber a toda costa.*” (FP I, 19[35]).

⁷⁴ “Con sus dos divinidades del arte, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis tremenda, en origen y metas; entre el arte del escultor, el arte apolíneo, y el arte no-plástico de la música, que es el arte de Dioniso: ambas *pulsiones/impulsos [Triebe]* tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de aquella antítesis, sobre la cual la común palabra «arte» tiende un puente sólo en apariencia; hasta que, finalmente, se manifiestan, gracias a un milagroso acto metafísico de la «voluntad» helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea” (OC I, GT-1. 338. ASP, 1984. 40-41. Las cursivas son mías).

que, fruto de esta tensión entre estos individuos de la cultura y estos impulsos del pueblo griego, surgen la tragedia y la filosofía, ambas expresiones de la voluntad helénica. Tragedia y filosofía trágica, artista y filósofo trágico son instrumentos de la cultura griega para mantener su salud, ello es, su “unidad de estilo”. Por lo cual, estos individuos y expresiones de la cultura son instrumentos para mantener la unidad de estilo que identifica a los griegos de la “época más feliz”, de la “pubertad madura”, de la “victoriosa y valiente edad viril” (OC I, PHG-1. 576).

Sin embargo, esta coordinación entre la tragedia y la filosofía entre los griegos trágicos nos genera una pregunta general, a saber: ¿cuál es ese objetivo para el cual nació tanto la tragedia y la filosofía entre los griegos? Para la procreación del genio. Nietzsche llama en PHG a los filósofos de Tales a Sócrates las “típicas mentes filosóficas” (OC I, PHG-1. 577), frente a las cuales ningún pueblo posterior ha descubierto algo esencial que añadir. Estos filósofos son formas de encarnación del “genio griego”, en ellos reposa rasgos de ese genio que hace de la voluntad helénica una unidad. La meta de su cultura y, por ende, la meta de toda verdadera cultura era la procreación del genio. Lo cual Nietzsche corrobora un par de años después en su tercera *Intempestiva*, pues es en SE donde nos encontramos con una presentación explícita del genio como meta de la cultura: “la raíz de toda verdadera cultura [es] la añoranza de los seres humanos por *renacer* como santos y como genios” (OC I, SE-3. 773). Los griegos, que eran una “verdadera cultura”, vivían esencialmente esa meta, de modo que sus filósofos son encarnaciones del “genio griego”. Por lo cual estos filósofos encarnan y al mismo tiempo apuntan al “genio griego”.

Vemos entonces que los filósofos preplatónicos con su doctrina y personalidad buscan señalar al genio y reproducir su propio tipo. No obstante, los filósofos preplatónicos no son la única forma de encarnación del genio griego ni los únicos en los que asoma los rasgos de esta alta meta de la voluntad helénica, sino que también lo son todos sus artistas trágicos. De allí que Nietzsche no tenga ningún reparo en comparar los artistas trágicos con los filósofos preplatónicos⁷⁵, pues ambos son encarnaciones del genio griego y modos de señalar hacia esta meta. Vemos entonces que entre los griegos hay una relación entre salud, cultura y genio. Pues, entre los griegos, el artista y el

⁷⁵ “La evolución de la *música* y la *filosofía* griegas discurre en paralelo. Comparativa entre ambas, en la medida en que las dos ponen de manifiesto el ser helénico. Claro que la música sólo nos es conocida a partir de su sedimentación en la lírica. Empédocles — Tragedia/ Heráclito — Arquíloco/ Demócrito — Anacreonte/ Pitágoras — Píndaro Anaxágoras — Simónides/ Monodia sacral/ Jenófanes a la manera del *Symposion* / Toda comparación entre personas es forzada y estúpida” (FP II, 1.^a, 6[9]).

filósofo buscan refrenar los impulsos de este pueblo, de modo que entre estos individuos y el pueblo exista una adecuada tensión que produzca la unidad de estilo que es la cultura, pero, al mismo tiempo, la cultura griega está guiada por una meta: la procreación del genio griego. Genio del cual precisamente estos filósofos y artistas son tipos de encarnaciones. Ahora bien, la existencia de este genio griego brinda la imagen de todo lo que el pueblo puede ser, de modo que el pueblo es la imagen borrosa de este genio. El genio da unidad al pueblo, pero el genio es la meta a la que apuntan los artistas y los filósofos trágicos, los que a su vez son tipos de encarnación de este genio griego. El genio es, entonces, un rasgo de unidad de estilo para el pueblo griego, el cual se encarna en los individuos de la cultura de este pueblo, es decir los filósofos y artistas, pues son ellos los que refrenan los impulsos del pueblo griego para mantener la unidad la cultura. Por ende, la cultura como unidad de estilo y el genio como meta que da unidad a una cultura son manifestaciones de salud del pueblo griego. Manifestaciones que se ofrecen en la tensión establecida entre los individuos de la cultura que encarnan los tipos de genios, bien sean filosóficos o artísticos, que mantienen la unidad de estilo, la verdadera cultura, es decir, la salud de la cultura griega.

Ya que los griegos son para Nietzsche el ejemplo *per excellence* de lo que hay que llamar sano en un pueblo, vemos que este examen sobre la salud del pueblo griego nos permite determinar que un pueblo está sano allí donde los impulsos del pueblo están íntimamente unidos a expresiones de la cultura, como el arte, la religión, la ciencia o la filosofía. Por lo tanto, la salud del pueblo es una noción determinada por la salud de la cultura, pues un pueblo sano es un pueblo que tiene cultura, ello es, un pueblo donde hay unidad entre los impulsos del pueblo y las manifestaciones de la cultura tal que se expresan como una unidad de estilo. Así, en un pueblo sano los individuos de la cultura, es decir, los filósofos, los artistas, los santos, entre otros, son instrumentos de la cultura que sirven para refrenar y dar forma a los impulsos del pueblo. En este sentido, la salud de la cultura ocurre allí donde entre los individuos de la cultura y el pueblo, es decir, los impulsos de tal pueblo, existe una “adecuada tensión”, tal que estos individuos refrenan y dan dirección a estos impulsos. Tal dirección sería la meta misma de la cultura, ello es: la procreación del genio. Estos individuos de la cultura en un pueblo sano serían encarnaciones de genios, parte de la *republica de los genios*, que a su vez apuntan al genio de su pueblo, al genio de su cultura. La salud de la cultura ocurre allí donde los impulsos de un pueblo han sido refrenados por los individuos de la cultura, de modo

que tal pueblo pueda tener unidad de estilo, ello es, cultura. Pero, a su vez, estos individuos de la cultura encarnan un genio de la cultura al que también apuntan como meta de su propia cultura.

4.1.2 El arte de aprender productivamente: sobre el dominio del impulso de saber

Hemos visto a grandes rasgos que el artista y el filósofo son hombres de cultura entre los griegos que sirven a la salud de la cultura de este pueblo. Sin embargo, dado que el tema central de las dos primeras secciones de PHG es la relación entre filosofía y pueblo, y por ende, entre filósofo y pueblo, quisiéramos examinar el modo en que Nietzsche está entendiendo al filósofo preplatónico como un individuo de la cultura que contribuye a la salud del pueblo, para desde allí ver la manera en que se puede pensar la adecuada relación entre filósofo e impulsos del pueblo. Esta labor interpretativa es posible si atendemos a dos huellas textuales que Nietzsche nos ofrece en la primera sección de PHG. La primera de ellas es el “arte de aprender productivamente” de los griegos. Huella que está íntimamente ligada a la segunda huella que nos ofrece Nietzsche, tal es: “el dominio del impulso de saber”.

El arte de aprender productivamente de los griegos tiene como contexto una crítica que Nietzsche dirige al análisis que los individuos de conocimiento de su época, principalmente los doctos⁷⁶, hacen sobre el surgimiento de la filosofía en la cultura griega. Crítica que se dirige de fondo a la propensión desmesurada en la búsqueda de los orígenes por parte de estos individuos de conocimiento. Para Nietzsche en esta búsqueda de los orígenes se expresa un impulso de conocimiento incontrolado que termina por conducir a la barbarie, es decir, a la enfermedad.

Ahora bien, el análisis de estos individuos de conocimiento parte de una metodología comparativa, de tal modo que es posible poner frente a frente a pueblos de Oriente, como los

⁷⁶ La problemática del docto, el erudito y la formación alemana determinada por la producción de una generación de eruditos y doctos estériles es una problemática constante en el pensamiento del joven Nietzsche. Así, p.e., en SE Nietzsche nos presenta en la sexta sección una vivisección psicológica del docto y sus impulsos analizando lo que él denomina el *egoísmo de la ciencia* (OC I, SE-6. 796-799). A su vez, en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, conferencias que Nietzsche presenta a comienzos de 1872 en la Universidad de Basilea, Nietzsche se centra, en especial en la primera y tercera de estas conferencias, en el análisis del modo en que esta tendencia erudita estéril ha plagado la formación alemana (OC I, BA-2. 500-502).

hindúes, los egipcios, los judíos, los chinos o el propio Zoroastro, con sus discípulos griegos, es decir, los Eleatas, Empédocles, Anaxágoras, Pitágoras y Heráclito. En ese sentido, se da una relación formativa entre maestro y alumno, lo cual Nietzsche no desprecia. Pues, al igual que los individuos de conocimiento de su época él considera que los griegos no tienen una cultura autóctona, por lo cual la filosofía no es un invento puramente griego. Sin embargo, lo que Nietzsche sí desprecia es la conclusión a la que llegan estos individuos de conocimiento, es decir, al hecho de que, según ellos, “en Grecia la filosofía ha sido simplemente importada y no ha crecido de su natural suelo natal, y que como algo extraño esa filosofía en lugar de hacer progresar a los griegos, les ha llevado a la ruina” (OC I, PHG-1. 576). Él desprecia esta conclusión precisamente porque, para Nietzsche, la filosofía es una expresión de la cultura que busca la salud del pueblo, es decir, que su objetivo sería mantener la unidad de estilo de los griegos. Así, contrario a esta tesis de los individuos de conocimiento de su época, Nietzsche considera que

No hay cosa más estúpida que atribuir a los griegos una cultura autóctona; ellos absorbieron más bien toda cultura de otros pueblos que fuese viva, por eso han llegado tan lejos, precisamente porque han sabido lanzar la jabalina más lejos, recogiéndola allí donde otros pueblos la habían abandonado. Los griegos son dignos de admiración en el arte de aprender productivamente: y lo mismo que hicieron ellos, también nosotros *debemos* aprender de nuestros vecinos para vivir, no para conocer de una manera erudita utilizando todo lo que se ha aprendido como soporte para alzarse por encima del vecino. (OC I, PHG-1. 576)

Este pasaje nos muestra que Nietzsche acepta y lleva más lejos la metodología comparativa que proponen este tipo de individuos de conocimiento. Es decir, Nietzsche también admite el hecho de que los griegos no tienen una cultura autóctona, por lo cual, ciertos elementos de sus formas culturales son *recogidos* de otras culturas. De modo que los griegos “absorbieron más bien toda cultura de otros pueblos que fuese viva, por eso han llegado tan lejos”. Para Nietzsche es cierto que la filosofía griega recoge elementos de otras culturas. Empero, la filosofía griega es una forma cultural que expresa los grados superiores de la voluntad helénica. De allí que esos elementos que recogen de otras culturas terminan siendo armonizados en nuevas *formas* propias de su cultura, las cuales expresan los “grados superiores” de los fines de la cultura griega. Nietzsche, a diferencia de los estudiosos que se ocupan de la antigüedad clásica en su tiempo, no determina el origen en

términos de “elemento primigenio”, sino que piensa que los griegos aprendían o absorbían “toda cultura de otros pueblos que fuese viva” para darle un *sentido más alto*, un *grado superior*. Esa transformación hacia los grados superiores es lo que el griego expresa en su arte de aprender productivamente de la cultura. Es en este “arte de aprender productivamente” donde los filósofos como individuos de la cultura griega refrenan el impulso de conocimiento para recoger de otras culturas solo aquello que armonice con sí mismos, es decir, con su cultura y su alta meta formativa del genio. Lo que vemos, entonces, es que en su ejercicio de aprendizaje el filósofo busca la salud de su pueblo, ello es, mantener la unidad de estilo, favoreciendo todo conocimiento que se puede abrigar dentro de esa unidad y desechando todo saber que pueda diluir la unidad de su pueblo.

Este “absorber toda cultura que sea viva” de los griegos expresa esta relación formativa de orden productivo que los griegos establecen con las culturas precedentes a ellos. Refiere a esa relación maestro-alumno que se establece entre las culturas anteriores y los griegos. Empero, este espíritu formativo que está a la base de la voluntad helénica no debe ser tratado de un modo ligero. Este arte de aprender productivamente es la vértebra misma de la grandeza de la cultura griega, es lo que hace que la cultura griega sea un pueblo saludable y es el terreno mismo desde el que brota su filosofía. Es precisamente por *su* voluntad formativa por la cual los griegos son dignos de admiración, puesto que en ellos se desarrolla un “arte de aprender productivamente”. Este arte de aprender productivamente sería una huella del carácter que, como pueblo, distingue al griego, pues los griegos recogen las formas culturales de otros pueblos donde ellos las abandonan para luego desarrollarlas en un sentido más alto, ello es, darles unidad por medio de su cultura. El carácter formativo es esencial al pueblo griego. El valor que la *paideia*⁷⁷ tiene entre los griegos define su propio espíritu y los convierte en el tipo de pueblo que *son* en la historia humana.

Ahora bien, como ya lo insinuamos, este “arte de aprender productivamente” está estrechamente relacionado con el modo en que el filósofo preplatónico se relacionó con el impulso de saber. El arte de aprender productivamente del griego solo elige “toda cultura de otros pueblos que fuese viva”. En esta afirmación Nietzsche ya nos evidencia una relación entre conocimiento y

⁷⁷ Una reflexión similar sobre J. Warner, véase *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de modo más específico, la introducción titulada *Posición de los griegos en la historia de la educación humana* (p. 3-15). También es posible ver una preocupación semejante en H-G. Gadamer. Véase. *Verdad y método*, específicamente las secciones dedicadas a la *Formación* (p. 38-48) y a *El modelo de lo clásico* (p. 353-360).

vida que está a la base del modo en que los griegos dominaron su impulso de saber. Relación de dominio que Nietzsche nos expone en el pasaje que hemos examinado desde la óptica de la enfermedad, esto es, hablando sobre el impulso incontrolado de saber. Permítasenos ahora traer el pasaje de nuevo, para examinarlo desde esta nueva óptica del dominio del impulso de conocimiento por parte de los filósofos trágicos.

Los griegos consiguieron dominar su impulso de saber, en sí insaciable, mediante el respeto a la vida, mediante una ideal exigencia de vida — porque querían vivir inmediatamente lo que habían aprendido. Los griegos, como hombres de la cultura, han filosofado también sirviéndose de los fines de la cultura y por eso se ahorraron tener que descubrir de nuevo desde la vanidad autóctona los elementos de la filosofía y de la ciencia, y se aplicaron tanto a perfeccionar, potenciar, elevar y purificar con presteza estos elementos tomados de fuera, que se convirtieron a su vez en descubridores en un sentido más alto y en una esfera más pura. De hecho, fueron ellos lo que inventaron las *típicas mentes filosóficas*, y toda la posteridad no ha descubierto nada esencial que se pueda añadir a esto. (OC I, PHG-1. 577)

Hemos dicho que este arte de aprender de los griegos se relaciona de un modo productivo, debido a que recoge los elementos dados por otras culturas, llevándolos a una forma de carácter más elevado, a un estado superior de la cultura que Nietzsche determina como el punto en el cual hay que interpretar a los griegos, el cual no está en la búsqueda irrefrenable del origen que destruye la forma. El punto de interpretación de los griegos es su unidad de estilo, es decir, Nietzsche aboga por una interpretación de orden cultural del pueblo griego.

Ahora, si este arte de aprender productivamente es la vértebra de la grandeza cultural de los griegos, la base de ese arte de aprender productivamente es la relación entre el filósofo y el impulso de saber. Relación que Nietzsche nos presenta en el pasaje como una conexión entre conocimiento y vida. El impulso de conocimiento entre los griegos trágicos no se expresa de modo indómito dado que es dominado por “una ideal exigencia de vida”. La enfermedad del conocimiento no se da entre los griegos precisamente porque ellos “querían vivir inmediatamente lo que habían aprendido”. Es la conexión entre conocimiento y vida la que evita que el impulso de saber entre los griegos se salga de los límites, se transforme en indómito. Razón por la cual los griegos trágicos no son un pueblo que padece la enfermedad del impulso irrestricto de conocimiento. Por el contrario, la expresión de su impulso de conocimiento es domada por una fuerte exigencia de vida,

de modo que esta íntima conexión se transforma en una muestra concreta de su robusta salud. Los griegos son individuos sanos porque transforman su conocimiento en un modo de vivir. El conocimiento tiene un límite. Por esta razón, solo se conoce lo que se puede traducir en modo de vivir. Todo conocimiento que no se pueda traducir o conectar con una manera de vivir se deja de lado. No se persigue, pues tal búsqueda es irrelevante, carece de valor. Esa alta manera de vivir de los filósofos griegos es de inmediato una expresión de la voluntad helénica, de su unidad de estilo, de su búsqueda de producir el genio.

La salud de los griegos, como nos la evidencia Nietzsche en PHG, reposa en su propia grandeza frente al conocimiento. A diferencia de las culturas enfermas, los griegos mantienen su impulso de conocimiento en el justo límite, en el límite de la vida. En ese sentido, los griegos logran controlar el objetivo del impulso de saber, el cual puede comprenderse como: “la vida es digna de ser conocida”, por medio del objetivo propio de impulsos estético-éticos, el cual se puede entender como: “la vida es digna de ser vivida”⁷⁸. De esta manera, los griegos trágicos consideran que *solo es digno de conocer aquello que incita a vivir y permite vivificarse*, solo se conoce aquello que se puede transformar en un modo de vivir. Vemos entonces que, para Nietzsche, los griegos son grandes, porque tienen un “arte de aprender productivamente”, y ese arte de aprender es un arte de aprender a vivir. El griego no busca el conocimiento de manera aislada o como sistema de verdades que se comprueban unas a otras en una relación lógica, axiomática o científica, sino que busca el conocimiento para aprender a vivir. Vida y conocimiento para los griegos se halla unido. Lo que sorprende entre los griegos es su arte de aprender de modo vital, es decir que buscan el conocimiento no por el conocimiento mismo, sino solo en la medida en que tal conocimiento enriquece la vida del hombre de conocimiento. En este orden de ideas, lo que Nietzsche nos muestra es que los griegos supieron ponerle freno a ese impulso indómito de saber por medio de “una ideal exigencia de vida”. Por medio de un “querer vivir inmediatamente lo aprendido”. Para

⁷⁸ Nuestra interpretación de los objetivos o direcciones que persiguen los impulsos de conocimiento y estético-éticos sigue la dirección que Nietzsche traza en HkP. Aunque el contexto de esta conferencia inaugural es la determinación de la naturaleza de la filología clásica como ciencia, tal determinación Nietzsche la presenta desde los impulsos que mueven a esta ciencia mixta. De tal manera que en esta conferencia Nietzsche evidencia explícitamente el objetivo de los dos impulsos fundamentales que parecen alentar sus análisis juveniles: el impulso de conocimiento y el impulso estético-ético. Así, Nietzsche afirma: “La ciencia tiene en común con el arte el hecho de que lo más cotidiano le parece completamente nuevo y atractivo, como si hubiese surgido por el poder de un encantamiento y se viviesen ahora por primera vez. La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida es digna de ser conocida, dice la ciencia. Con esta contraposición se revela la íntima y a menudo desgarradora contradicción contenida en el *concepto* de la filología clásica y, por tanto, también en la actividad guiada por este concepto” (OC II, HkP. 221).

los griegos no hay un afán de conocerlo todo, un afán de convertir todo en objeto de saber. Para los griegos hay un *límite* del impulso de saber, tal *límite* es ese *querer aprender para vivir*. La conexión entre conocimiento y vida es la que a los griegos trágicos les permite superar el peligro de enfermarse de exceso de saber, les permite ser un pueblo sano y no sucumbir a la enfermedad del conocimiento, a la barbarie, ya que ponen freno a *su* impulso de saber. Es por ello por lo que entre ellos nace el amor al saber, la *filosofía*. La filosofía como expresión de la cultura, la filosofía como medicina. Es por ello por lo que Nietzsche crítica agudamente la práctica de la filosofía entre los modernos, pues entre ellos:

Nadie puede aventurarse [hoy en día] a satisfacer en sí mismo la ley de la filosofía, nadie vive filosóficamente con aquella fidelidad simple y viril que en la Antigüedad obligaba a un hombre, en el caso de que hubiese jurado fidelidad a la Stoa, a comportarse como un estoico en cualquier parte donde estuviese y en cada una de sus acciones. (OC I, PHG-2. 580)

Se conoce para vivir. Esa es la particularidad cultural de la filosofía entre los griegos. Particularidad que para Nietzsche está evidenciada de modo más claro entre los grandes genios de la Grecia trágica. “Todos estos hombres están hechos y esculpidos de una sola pieza. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad” (OC I, PHG-1. 577). Ahora bien, este *querer aprender para vivir*, que es la filosofía entre los filósofos preplatónicos, es el modo en que se manifiesta el refrenamiento unitario del impulso de saber, es la manera en la cual la unidad de estilo del pueblo griego se dirige a su alta meta. En este filosofar se evidencia la tarea de la cultura griega. Los griegos son “hombres de la cultura”. Ello implica que estos individuos han filosofado siguiendo los fines de la cultura. De esta manera, el pensar del filósofo y los fines de la cultura entre los griegos no están en contravía, por más aislado que el filósofo quiera vivir, como es el caso de Heráclito, quien se aísla rigurosamente en el templo de Artemis⁷⁹. La tarea del filósofo, su filosofía y, por ende, su personalidad como terreno desde el cual germina su doctrina, están íntimamente ligados a las tareas de la cultura de su pueblo. De allí que, precisamente entre los griegos, el filósofo no sea un cometa aislado, sino un astro principal que se mueve de modo armónico con las fuerzas

⁷⁹ Cfr. OC I, PHG-8. 594-595 y OC II, VPP §10. 359-361. Nietzsche presenta su comprensión entre los griegos tal que entre ellos existen ciertas formas de soledad que se transforman en ejemplo para el pueblo. Así, existen individuos que “Incluso si se aislase[n] rigurosamente de sus contemporáneos, este aislamiento sería precisamente una norma de su filosofía: ésta se convertiría en una teoría pública, en un ejemplo visible” (FP I, 34[37]).

de la cultura⁸⁰. Los filósofos preplatónicos se desprenden entonces de la vanidad intelectual de querer descubrir todo, búsqueda que finalmente no tiene consecuencias vitales. Tal camino de barbarie es el que sigue el docto, en especial ese carácter historicista que lleva a un exceso del impulso de conocimiento en la historia hasta inmovilizar a los individuos y a una época entera, debido al exceso de ciencia histórica, la cual Nietzsche ve como una *enfermedad de la historia*, tema que tratará honda y detenidamente en HL⁸¹. Contrario a esta búsqueda irrefrenable del conocimiento, los griegos aplicaron sus fuerzas cognoscitivas a “perfeccionar, potenciar, elevar y purificar con presteza estos elementos tomados de fuera”. Por tanto, se dedican a elevar este saber a un punto mayor de grandeza y, por ello, se dedican a seguir los fines de la cultura: buscan de modo consciente y agudo la procreación del genio, buscan mantener la unidad de estilo de su pueblo.

En este orden de ideas, es posible preguntarnos cómo es posible este desarrollo del objetivo de la cultura entre los griegos. Por medio de una *tarea* que el filósofo preplatónico asume como manifestación de la cultura y con la cual se revela la esencia misma de la filosofía preplatónica. Tarea que tiene un papel médico central en el dominio del impulso de saber. De esta manera, si seguimos la ruta de análisis que nos ofrece PHG, la filosofía sería una de esas fuerzas o modos de manifestación que tiene la cultura para cumplir su tarea. Razón por la cual, la filosofía sería particularmente el modo de domar, es decir, poner límites o dominar el impulso de conocimiento. Esta capacidad de dominar el impulso de conocimiento sería la tarea profiláctica de la filosofía, su terapia preventiva, la cual sigue los objetivos o fines de la cultura y mantiene al pueblo sano o, en otras palabras, mantiene la salud de la cultura. Deseamos ahora seguir, como hilo final de interpretación de nuestro examen, esta ruta terapéutica de la filosofía. Pero, antes de adentrarnos a realizar un análisis del modo en que Nietzsche concibe la filosofía como una terapia, parte final y punto de arribo de nuestro examen de la conexión entre filosofía, salud y enfermedad en PHG, permítasenos realizar un breve excursu sobre una intuición interpretativa sobre el genio en la cultura griega. Excursu que, sin embargo, tiene una conexión con la interpretación de la salud en el pueblo griego que hemos expuesto.

⁸⁰ Cfr. OC I, PHG-1. 578.

⁸¹ Cfr. OC I, HL-10. 753-758

4.2 Sobre el genio y la cultura griega trágica

Nuestra intuición sobre el genio que queremos presentar en esta sección tiene como cimiento el modo en que Nietzsche presenta a los filósofos preplatónicos en PHG y VPP. Pero nuestra intuición crea un puente de diálogo con el último de sus *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, el prólogo titulado *El certamen de Homero*.

Nuestra intuición parte de un modo sumamente particular con el que Nietzsche caracteriza a los filósofos entre los griegos trágicos en PHG, según el cual los griegos crearon las “típicas mentes filosóficas” frente a las cuales la posteridad no tiene mucho que agregar. Sin embargo, esta percepción de Nietzsche se matiza y se hace más rica en VPP. En esta obra Nietzsche afirma:

Los griegos han creado los tipos filosóficos: piénsese en una sociedad individualmente tan diversa como la que forman Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides, Demócrito, Protágoras, Sócrates. En este punto, la creatividad es lo que destaca a los griegos por encima de los otros pueblos: lo habitual es que un pueblo produzca sólo un tipo permanente de filósofo. (OC II, VPP §1. 328)

Sabemos que estos “tipos filosóficos” de los que habla el pasaje se pueden interpretar como “tipos de genios”. En tal sentido, los griegos produjeron una diversidad de “tipos de genio”, es decir, maneras diversas de concreción del “genio griego” en cada tipo de sus genios filosóficos. Desde Tales hasta Sócrates cada uno de ellos es un tipo de genio. Vemos entonces que en el pueblo griego trágico cohabitaron múltiples genios, lo cual marca la diferencia entre los griegos y otros pueblos posteriores que solo pudieron crear *un* “tipo permanente de filósofo”. Esta diferencia nos hace pensar la particular relación entre el genio y la cultura griega. Pues esta cultura contó con una pululante multiplicidad de genios desde los cuales ella reprodujo la imagen de sí misma. Pero, a su vez, tal cultura usó a esta pululante multiplicidad para perseguir sus propias metas y mantener su unidad de estilo. Entonces podemos preguntar cuál era la necesidad que tenía la cultura griega en producir múltiples genios, ¿por qué la cultura griega no produjo un *único* genio?

Estas preguntas nos crean un puente de diálogo con CV-5, pues es allí donde Nietzsche examina el fundamento de la cultura griega: el *certamen*. Es decir, la lucha y el placer de la lucha que se desprende entre los griegos y que determina la fuente misma de la que bebe su cultura. La buena Eris como motor que incita

a todo griego a la grandeza. Así, para Nietzsche la grandeza de un griego inspira a otro griego a entrar en conflicto con este para, en esa relación de conflicto y hostilidad, dirigirse a sí mismo a una grandeza mayor⁸². Este conflicto es lo que dirige a la cultura griega hacia su máxima altura. Ahora bien, en este contexto Nietzsche expone el valor que tiene el *ostracismo* tomando como ejemplo el destierro de Hermodoro. Así, este ostracismo busca prevenir la absoluta imposición de un individuo sobre todos los demás, pues en esta condición el *certamen* se destruiría a sí mismo, y con ello, al fundamento de la voluntad helénica. Es así como Nietzsche afirma:

El sentido primitivo de esta peculiar institución [el ostracismo] no es sin embargo el de una válvula de escape, sino el de un estimulante: se elimina al individuo que destaca, a fin de que se despierte de nuevo el juego agonístico de las fuerzas: una idea que se opone a la «exclusividad» del genio en el sentido moderno, pero presupone que, en el orden natural de las cosas, existen siempre *varios* genios, que se estimulan recíprocamente a la acción de la misma manera que también se mantienen recíprocamente en los límites de la medida. Ésta es la esencia de la concepción helénica del certamen: aborrece el dominio exclusivo y teme sus peligros, desea *como medio de protección* contra el genio — un segundo genio (OC I, CV-5. 568).

El pueblo griego tiene en sus propias intuiciones populares que incluso el dominio absoluto de un gran hombre puede ser perjudicial para su propia cultura, es decir nocivo, enfermizo. Pues si se da la existencia de un solo genio al cual nadie puede oponerse, nadie puede levantarse para superar su grandeza y buscar un aliento de vida más alto, con lo cual el fundamento mismo de su cultura desaparece, ello es, el *certamen*. El *certamen* es también un instrumento de la cultura dirigiéndose a su alta meta, la creación del genio. Pero todo tipo nuevo de genio creado (en este caso un tipo de genio filosófico, lo cual sin embargo no se limita al genio filosófico, sino que también es susceptible de pensarse, p.e., en el genio artístico) debe suscitar la creación de otro genio con el que rivaliza, apuntando así a una grandeza y altura mayor de la cultura, y por ende, a una unidad de estilo cada vez más fuerte, que es guiada por las metas de la cultura.

Lo que se observa, entonces, es que incluso la disputa entre genios propende hacia la salud de la cultura griega. La relación entre genio y cultura en el pueblo griego es una expresión también

⁸² Cfr. OC I, CV-5. 564-567.

de su propia salud, de modo que para mantener su propia unidad de estilo necesitó de múltiples genios filosóficos, y también artísticos, para tomar de allí su imagen y mantener su unidad de estilo. El genio es también una expresión de la salud de la cultura entre los griegos, pues ellos lograron domar el impulso de conocimiento en cada encarnación de sus genios filosóficos, pues cada uno de estos genios buscó encarnar en sí mismo su pensamiento, es decir, ese *querer aprender para vivir*.

Capítulo V

La filosofía como terapia preventiva

5.1 Acercamiento a la filosofía como terapia desde la tradición filosófica

Aunque en principio es posible pensar a Nietzsche como heredero de la problemática de la filosofía como terapia, que inicia en la filosofía antigua y toma su mayor fuerza en la filosofía helenística, no es posible alinearla con la interpretación antigua, principalmente la socrática, y helenística de la filosofía como terapia curativa. En ese sentido, Nietzsche sería un heredero de la tradición, dado que entiende la filosofía como terapia, pero a su vez un implícito crítico de tal tradición, pues no entiende la filosofía de la época trágica como terapia curativa. Detengámonos un momento a pensar esta tradición para ver por qué esa disimilitud de perspectivas.

Para los historiadores de la filosofía, la tradición que entiende la filosofía como una terapia se remonta a los griegos de la edad clásica. Se señala de modo directo a Sócrates, lo que se debe a que su comprensión de la filosofía como un examen de sí mismo que tenía como objetivo el conocimiento y el cuidado de sí mismo sería un tipo de terapia. Para Sócrates era ella una terapia del alma. El sí mismo es identificado con el alma. Tal comprensión terapéutica de la filosofía es heredada por las escuelas helenísticas. Así, esta interpretación terapéutica de la filosofía toma un papel fundamental para los pensadores del periodo helenístico, periodo que abarca de Alejandro Magno el Macedonio (finales del s. IV a.C.) hasta el surgimiento del Imperio romano (comienzos del s. I a.C.)⁸³. Los filósofos de este periodo se agrupaban bajo escuelas, llamadas posteriormente “escuelas helenísticas”⁸⁴, para las cuales la filosofía es una “terapia del alma”. Andrea Lozano-Vásquez, en su artículo *Terapia filosófica*⁸⁵, afirma que “uno de los lemas más reiterados para caracterizar el talante práctico y aplicado de la filosofía helenística insiste en que el valor del conocimiento filosófico se mide casi exclusivamente por su eficacia terapéutica” (2016, p.136).

⁸³ “Tradicionalmente, la palabra "helenístico" designa el periodo de la historia griega que abarca de Alejandro Magno, el Macedonio, hasta el Imperio romano, por tanto, de finales del siglo IV a.C. a finales del siglo I a.C. Gracias a la extraordinaria expedición de Alejandro, quien extenderá la influencia griega desde Egipto hasta Samarcanda y Tashkent y también hasta el Indo, se inaugura una nueva época de la historia universal” (Hadot, 1998, p.105).

⁸⁴ Cfr. Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Ciudad de México, Fondo de cultura económico (1998, p. 105-162).

⁸⁵ Véase. Lozano-Vásquez, A. *Terapia filosófica* en *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Compiladores: Lozano-Vásquez, A. & Meléndez, G. Bogotá, Biblioteca abierta, Universidad Nacional de Colombia. (2016, p.133-164).

Vemos entonces que entre las escuelas helenísticas el valor de la filosofía se mide en términos médicos, es decir, en cuanto a su “eficacia terapéutica”. Esta tesis se puede rastrear si acudimos, p.e., a Epicuro, el fundador de la escuela del Jardín (epicureísmo) en el 306 a.C en Atenas. Epicuro afirma, en su *Carta a Meneceo*, “Que ninguno por ser joven vacile en filosofar, ni por llegar a la vejez se canse de filosofar. Pues no hay nadie demasiado prematuro ni demasiado retrasado en lo que concierne a la salud del alma” (Epicuro, *Men.* 122). Según el maestro del Jardín, la filosofía es un ejercicio médico para las almas enfermas. La filosofía tendrá, entonces, la finalidad de ser cura de la enfermedad y el dolor connatural al ser humano⁸⁶. Del mismo modo, podemos acudir a Porfirio, neoplatónico estudiante de Plotino, quien a pesar de ser un pensador que está fuera de lo que propiamente es el periodo helénico, cosecha y evidencia la pervivencia de la enseñanza de estas escuelas⁸⁷. Así, Porfirio asevera en su *Carta a Marcela*: “Vacío es el discurso de aquel filósofo que no cura el dolor del hombre. En efecto, así como el médico [no otorga] ningún beneficio, si no cura las enfermedades del cuerpo, así la filosofía, ninguno si no destierra el sufrimiento del alma” (Porfirio, *Marc.* 31)⁸⁸. En esta sentencia vemos cómo se alinea la filosofía con la medicina de tal modo que el valor de ésta se cifraría en su utilidad médica, por lo cual la filosofía sería una medicina del alma. Medicina que es fundamentalmente curativa.

Finalmente, esta relación entre medicina y filosofía en el pensamiento de los filósofos helenísticos podemos sintetizarlo si seguimos a Pierre Hadot en su obra *¿Qué es la filosofía antigua?* Según Hadot, se podría comprender la filosofía helenística como una terapia del alma que busca la sabiduría. Entonces, se entiende la sabiduría como la salud del alma, pues en esta el alma se encuentra en un estado de perfecta tranquilidad. De tal manera que, la ignorancia es el origen de todas las desgracias, angustias y males humanos. En suma, la ignorancia sería la enfermedad desde la que se origina todos los males humanos, tesis de eco claramente socrático. En ese sentido, la filosofía es una terapéutica del alma que busca curar la ignorancia y llevar al ser humano al estado

⁸⁶ Para un análisis exhaustivo del valor terapéutico de la filosofía epicúrea, véase: García Gual, C., *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Seix Barral, (1974). También se puede acudir a Cruz Ortiz de Landázuri, M., *Vida y felicidad en la ética de Epicuro* en Cuadernos Salmantinos de Filosofía Vol. 42, (2015).

⁸⁷ Hadot nos muestra en su texto *¿Qué es la filosofía antigua?*, que uno de los grandes problemas de la interpretación de los filósofos helenísticos se encuentra en la evidencia textual que nos ha dejado la historia. Pues por diversas vicisitudes históricas la mayoría de los textos se perdieron, razón por la cual debemos acudir a pensadores posteriores como Cicerón, Lucrecio, Horacio, Seneca o Marco Aurelio. (Hadot, 2000. 109).

⁸⁸ Sigo aquí la citación que Lozano-Vásquez, A. realiza en su texto *Terapia filosófica* (2016, p. 136).

salubre de la sabiduría⁸⁹. En ese orden de ideas, las escuelas helénicas concibieron la filosofía como una terapia curativa del alma.

Ahora bien, la interpretación de la filosofía como terapia nos permite pensar a Nietzsche dentro de la tradición filosófica que entiende la filosofía como medicina. Sin embargo, difiere de esa tradición, pues, a diferencia de la filosofía antigua de corte socrático y la filosofía helenística, Nietzsche no busca comprender la filosofía como terapia curativa, sino como terapia profiláctica. Para Nietzsche, comprender la filosofía como una terapia curativa parece ser erróneo y una mal comprensión de la relación entre filosofía y medicina. Precisamente Nietzsche parece hacer una alusión a ese error y fracaso del valor terapéutico de la filosofía por parte de las escuelas helenísticas en la pregunta central con la que inicia la primera sección de PHG. Allí Nietzsche pregunta: “¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida?” (OC I, PGH-1. 575). En esta pregunta Nietzsche parece estar haciendo una alusión velada a las escuelas helenísticas que consideraron a la filosofía como terapia curativa, pues es precisamente el considerar a la filosofía como terapia curativa lo que Nietzsche ve como un modo erróneo de entender el valor terapéutico de la filosofía.

5.2 La filosofía como terapia profiláctica en *La filosofía en la época trágica de los griegos*

Con este análisis histórico que inscribe al joven Nietzsche en la tradición de la filosofía como terapia hemos arribado al punto de llegada de nuestro examen. En estas dos últimas secciones de este escrito nos ocuparemos de comprender el tipo de terapia que la filosofía es para Nietzsche, así como la particular *tarea* que asume el filósofo preplatónico para la salud de su cultura. Estos dos últimos pasos en nuestro sendero de interpretación permiten cerrar nuestro examen de la conexión que Nietzsche plantea en PHG entre filosofía, salud y enfermedad. Conexión que permite ver la particular lectura que Nietzsche tiene tanto de los filósofos preplatónicos como del valor de la filosofía para el pueblo.

⁸⁹ Véase, Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Ciudad de México, Fondo de cultura económico. Trad. Eliane Cazanave. (2000, p. 117). Véase también Betancur, J.C. *Séneca: terapia filosófica y remedios verbales* en *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Compiladores: Lozano-Vásquez, A. & Meléndez, G. Bogotá, Biblioteca abierta, Universidad Nacional de Colombia. (2016, p. 165-169).

5.2.1 Interpretación de la filosofía como terapia profiláctica

En PHG Nietzsche nos evidencia que el valor de la filosofía se deriva de su eficacia terapéutica para el pueblo, y por ende, para los individuos de ese pueblo. Esta comprensión de la filosofía como terapia convierte a Nietzsche en un heredero de la tradición de pensamiento que entiende la filosofía como medicina. Sin embargo, Nietzsche difiere profundamente con esta tradición en cuanto a qué se debe entender por terapia filosófica. Razón por la cual en esta sección buscamos examinar la comprensión particular que Nietzsche tiene de la filosofía como terapia en PHG.

El valor terapéutico que Nietzsche le da a la filosofía en PHG está claramente conectado con el tema central que Nietzsche nos presenta al iniciar esta obra inédita. Tal tema es el problema de la justificación de la filosofía. Así, PHG parte de la pregunta por el valor o el *para qué* de la filosofía en el pueblo. Tal justificación para Nietzsche se soporta en el modo en que la filosofía resulta ser una terapia exitosa para el pueblo. En este sentido, la relación entre pueblo y filosofía es de orden médico. Esta conexión, a su vez, nos revela el papel que juega el filósofo al interior del pueblo. Pues si la filosofía es una terapia para el pueblo, ello es, una terapia de la cultura, entonces el *filósofo es un médico de la cultura*⁹⁰. Las anteriores reflexiones nos conducen a dos preguntas íntimamente conectadas. La primera se dirige a examinar qué tipo de terapia es la filosofía a ojos de Nietzsche y cómo comprenderla, en tanto que la segunda busca entender qué significa que el filósofo sea un “médico de la cultura”. En esta sección nos ocuparemos de la primera de estas preguntas, en tanto que la segunda la postergaremos para la siguiente sección.

Nietzsche presenta su interpretación de la filosofía como terapia por medio de la respuesta que da a la pregunta que veladamente está haciendo referencia a la filosofía helenística, es decir, a la tradición filosófica que considera la filosofía como una terapia curativa. Veamos el pasaje:

¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos. (OC I, PHG-1. 575)

⁹⁰ Cfr. CO II, Nr. 298, 392 y FP I, 23[15].

El anterior pasaje nos muestra que la filosofía se manifiesta “ayudando, salvando y protegiendo” a los pueblos sanos. Esta afirmación nos establece una relación terapéutica entre la filosofía y el pueblo, pues Nietzsche se pregunta si la filosofía es capaz de recobrar la salud perdida de un pueblo, lo cual implica comprender la filosofía como una terapia curativa. Empero, Nietzsche acepta el valor terapéutico de la filosofía rechazando el valor curativo de tal terapia. Así, la relación que Nietzsche establece entre filosofía y pueblo no es común, ya que el tipo de pueblo para el cual la filosofía funciona como terapia es un pueblo sano. Para Nietzsche, la filosofía solo sirve a un pueblo sano, pues a este lo ayuda, salva y protege, en tanto que a un pueblo enfermo lo sume más en su enfermedad. Es claro que Nietzsche recurre a una comprensión de la filosofía como terapia, lo cual no lo aleja de la tradición filosófica que entiende que el valor de la filosofía se mide en su eficacia terapéutica. Empero, el pasaje también nos determina el *tipo* de terapia que es la filosofía para Nietzsche. Y es en esta claridad sobre el *tipo* de terapia que sería la filosofía donde estriba la diferencia entre Nietzsche y la tradición. Para Nietzsche, la filosofía no es una terapia curativa de la enfermedad, no permite recobrar la salud perdida. Por el contrario, y de manera atípica, la filosofía solo tiene su existencia garantizada, ello es, su valor terapéutico para el pueblo y, por ende, para la cultura, como terapia del pueblo sano, en tanto que en un pueblo enfermo agravaría cada vez más su enfermedad.

Desarrollemos esta comprensión atípica de la filosofía como terapia. Nietzsche abre de manera contundente su interpretación del problema de la justificación de la filosofía en este pasaje con una pregunta muy sugerente: “¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida?”. Pero, contrario a lo que se podría esperar, Nietzsche no comienza un excursus que demuestre el valor curativo de la terapia filosófica, p.e., recurriendo a mostrar pueblos donde la filosofía los haya curado de sus momentos de enfermedad, lo cual demostraría que la filosofía es una terapia curativa efectiva. Vemos entonces que Nietzsche no busca contestar a esta pregunta afirmativamente, ello es, no quiere mostrarnos que la filosofía es una terapia curativa que pueda “devolverle la salud perdida” al enfermo. Contrario a ello, la respuesta a esta pregunta es: “[s]i la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermos”. Esta respuesta resuena en nosotros con la fiereza de un martillo; parece como si Nietzsche nos pusiera al borde

de un gigantesco abismo, pues la tradición filosófica nos ha enseñado a pensar a la filosofía como una terapia curativa. Esta comprensión tradicional hunde sus raíces en Sócrates con la terapia curativa del “conocimiento de sí” y en la filosofía helenística, la cual cifrará el valor de la filosofía en su capacidad curativa para el alma. De esta manera, la respuesta de Nietzsche resuena en nuestros oídos como una bomba. Según el pasaje, la filosofía solo es terapéutica para los sanos, a los enfermos los enferma aun más.

Ayudar, salvar, proteger pueden ser las acciones propias de una medicina o, de manera más exacta, de una terapia realizada por un médico. Una terapia puede ayudar a curar una enfermedad, salvar los tejidos u órganos afectados y proteger al cuerpo de la propagación de la enfermedad. Sin embargo, Nietzsche, aceptando el valor terapéutico de estos términos, no los aplica a una terapia curativa de los enfermos, sino a una *terapia profiláctica*⁹¹ de los sanos. Es en los sanos donde la filosofía ayuda, salva y protege. Pero ¿qué es aquello que la filosofía ayuda, salva y protege en los pueblos sanos? Su salud, esto es, su cultura, es decir, su unidad de estilo. La filosofía busca ayudar, salvar y proteger la salud de los pueblos sanos, por ende, mantenerlos en su salud, proteger la unidad de estilo del pueblo sano. Es así como la filosofía sería una terapia profiláctica de la salud del pueblo y del individuo sano. Al enfermo, por el contrario, no le conviene la filosofía. En el enfermo el ejercicio filosófico lo enferma más, le agrava su enfermedad. De allí que Nietzsche vea en la filosofía un potencial *peligro* para los pueblos enfermos: “la filosofía es peligrosa, cuando no tiene pleno derecho a existir: sólo la salud de un pueblo, y no de un pueblo cualquiera, le otorga ese derecho” (OC I, PHG-1. 575). Así pues, la filosofía es terapia profiláctica en un pueblo sano. De este modo, la justificación de la existencia de la filosofía y del filósofo, su valor para el pueblo sano se mide en su eficacia médica para conservar la salud de su cultura. En tanto que la filosofía y el filósofo serían un peligro para un pueblo enfermo. En un pueblo donde las relaciones entre el pueblo y los individuos de la cultura están en una floja tensión y, por ello, carecen de unidad de estilo, la filosofía no es recomendable. En estas condiciones, la filosofía es un peligro que, para estos individuos dispuestos a aislarse, está “siempre preparada para aislar[os] todavía más y destruirlo[s]

⁹¹ La traducción inglesa de Marianne Cowan para la editorial Gateway Edition (1998) usa el concepto de *prophylactic* para traducir el término alemán *vorschiitzend*, término que la traducción española de Luis E. De Santiago Guervós (2016) para la editorial Tecnos vierte en la palabra *proteger*. Sin embargo, sigo aquí la indicación de la traducción inglesa de tratar la filosofía como una medicina profiláctica.

mediante este aislamiento” (OC I, PHG-1. 575). La filosofía es terapia en la salud del pueblo y peligro de destrucción en la enfermedad cultural.

Así pues, si la filosofía se debe entender como terapia exitosa, lo sería en términos de terapia preventiva o profiláctica, mas no curativa. Ahora bien, esta terapia profiláctica que es la filosofía Nietzsche la observa por primera vez en los filósofos preplatónicos. Son los filósofos preplatónicos los que entendieron el verdadero valor terapéutico de la filosofía. Para Nietzsche, son los filósofos preplatónicos los que entendieron el verdadero valor terapéutico de la filosofía. Razón por la cual solo si se examina la filosofía preplatónica es posible entender qué significa “la filosofía como terapia”, pues estos filósofos entendieron que la filosofía es siempre una terapia profiláctica de la salud de los individuos y de los pueblos sanos. Vemos entonces que Nietzsche subvierte y critica la tradición, la cual ha entendido desde un afluente socrático y helenístico la filosofía como terapia curativa, específicamente como una terapia curativa de la ignorancia.

La filosofía preplatónica sería una terapia filosófica, pero entendiendo aquí terapia en el sentido profiláctico. Esto último es quizá una de las comprensiones atípicas que el pensamiento del joven Nietzsche nos ofrece. En PHG los filósofos preplatónicos son considerados como maestros de la filosofía como terapia profiláctica de la salud del pueblo. En ese orden de ideas, son los filósofos preplatónicos los que lograron ejercitar cabalmente la terapia filosófica y la llevaron a su práctica exitosa. Nietzsche, a diferencia de la interpretación clásica de filósofos e historiadores de la filosofía, no ve la terapia filosófica como un fenómeno propio del periodo helenístico, sino que este fenómeno nace para él propiamente en el pensamiento y la práctica de los filósofos trágicos.

5.2.2 La tarea terapéutica del filósofo preplatónico

Al entender que los filósofos preplatónicos son maestros de la filosofía como terapia hemos encontrado una de las características más propias que Nietzsche nos ofrece en PHG. Lo cual nos evidencia que para Nietzsche la filosofía como terapia nace en la época más feliz y salubre del pueblo griego: su época trágica. Así pues, esta conexión genética entre la filosofía y el pueblo griego de la época trágica nos revela que el verdadero valor terapéutico o médico de la filosofía se encuentra íntimamente enlazado con la salud de la cultura griega. Son los filósofos de este pueblo feliz, victorioso y valiente los que comprendieron correctamente el valor médico de la filosofía, ya

que entendieron que la filosofía es una terapia profiláctica de la salud de su pueblo. Esta particular manera de entender la relación entre filosofía y pueblo que tuvieron los griegos trágicos es uno de los factores determinantes que convierte a este pueblo en la “suprema autoridad que establece lo que hay que llamar sano en un pueblo” (OC I, PHG-1. 575). Afirmamos que esta particular comprensión de la relación entre filosofía y pueblo es uno de los factores determinantes de la salud del pueblo griego debido a que, por un lado, el filósofo solo es uno de los individuos de la cultura que sirven como instrumentos para que ésta se dirija a sus metas y, por otro, la filosofía es solo una de las expresiones culturales que mantienen la unidad de este grandioso pueblo. En este orden de ideas, podemos pensar que el filósofo preplatónico y el artista trágico, entre otros individuos de la cultura griega, tienen una tarea similar con respecto a las metas de su cultura. Tarea similar que nos permitiría crear puentes de diálogo entre el fenómeno del surgimiento de la tragedia entre los griegos que nos expone GT y el fenómeno del surgimiento de la filosofía entre los griegos de la época trágica, problemática que alienta y da forma a PHG. Fenómeno que, no obstante, Nietzsche no solo busca exponer en esta obra inédita, sino que también dirige sus lecciones sobre los filósofos preplatónicos, como se observa en VPP⁹².

Ahora bien, justamente que los filósofos de la época trágica griega hayan entendido la filosofía como terapia profiláctica es lo que Nietzsche considera que es su máxima enseñanza para la historia. Por lo cual, es este sentido de terapia el que los pueblos y filósofos venideros debemos aprender con mayor cuidado de la filosofía trágica. Ya que esta enseñanza permite comprender el valor del filósofo para la cultura, el cual se cifra en que *el filósofo es un médico de la cultura*. La cultura griega trágica pudo dar un lugar al filósofo como individuo de la cultura. El filósofo se articulaba como astro central de la cultura griega. Pues en este pueblo se cumple esa “necesidad férrea que encadena al filósofo a una verdadera cultura” (OC I, PHG-1. 578). Tal condición de necesidad

⁹² La pregunta por la relación entre filosofía y pueblo griego la podemos ver en PHG de la siguiente manera: “Los griegos, por el contrario, han sabido comenzar a filosofar a su debido tiempo y nos han enseñado, con una claridad que ningún otro pueblo ha igualado, cuándo se tiene que comenzar a filosofar. No ciertamente en la adversidad: algo que creen algunos, los que derivan la filosofía del mal humor. Sino en la época feliz, en una pubertad madura, brotando de la fogosa alegría de una victoriosa y valiente edad viril. El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época, nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos” (OC I, PHG-1. 576). Del mismo modo, en VPP Nietzsche parece evidenciar un propósito similar: “Es habitual considerar la filosofía griega tomando como punto de partida la cuestión de cuánto han avanzado los griegos, comparados con los filósofos modernos, en el reconocimiento y desarrollo de los problemas filosóficos. Nosotros, sin embargo, queremos preguntar: ¿qué aprendemos sobre los griegos a partir de la historia de su filosofía? No qué aprendemos sobre la filosofía. Queremos aclarar el hecho de que los griegos practicaron filosofía” (OC II, VPP §1. 327)

entre filósofo y pueblo les otorga una tarea central a estos individuos de conocimiento. Siendo así, surge la pregunta por la *tarea* de este filósofo médico que era el filósofo preplatónico. Así, podemos preguntarnos: ¿cuál es la tarea terapéutica del filósofo preplatónico al interior del pueblo griego de la época trágica? A esta pregunta Nietzsche nos ofrece una respuesta directa en la segunda sección de PHG.

La actividad de los filósofos más antiguos se dirige, aunque ellos no lo sepan, hacia una curación y purificación a lo grande; el curso poderoso de la cultura griega no debe detenerse, su camino debe ser despejado de terribles peligros, el filósofo defiende y protege su tierra natal. (OC I, PHG-2)

Este pasaje nos habla explícitamente de “la actividad de los filósofos más antiguos”, es decir, la tarea que desempeñaron los filósofos preplatónicos al interior de su cultura. Ahora, tal tarea pudieron desempeñarla de modo no consciente. Dicha tarea es presentada en este pasaje como una “curación y purificación a lo grande”. Aunque en este pasaje se hable de “curación”, es necesario no confundir aquí esta *curación a lo grande*, que sería lo propio de la filosofía terapéutica que practicaban los filósofos preplatónicos, con la comprensión que tiene la tradición de la filosofía como terapia curativa. En estas líneas, la “curación y purificación a lo grande” evidencian claramente una actitud defensiva o de protección de la cultura y no de restablecimiento de la salud perdida. Puesto que tal curación y purificación a lo grande busca que el “curso poderoso de la cultura griega trágica” no se detenga. Razón por la cual el filósofo despeja el camino de *terribles peligros* que pueden dañar la grandeza de este pueblo, es decir, la salud de su cultura. Así, “el filósofo defiende y protege su tierra natal”. El filósofo preplatónico es un protector de la unidad de estilo de su pueblo, un defensor de la grandeza de la cultura, de esa salud de su pueblo.

En este pasaje se muestra que el filósofo preplatónico no cura ninguna enfermedad. Por el contrario, la actividad terapéutica que el filósofo preplatónico desempeña en su pueblo es una acción profiláctica, es un acto de defensa y protección de los peligros que acechan a su cultura. Pero ¿cuáles son esos peligros que acechan la cultura griega de la época trágica frente a los cuales el filósofo preplatónico es un médico que protege a la cultura? El odio al saber y el impulso incontrolado de saber. La tarea del filósofo preplatónico se cifra en refrenar la misosofía de tal modo que el saber no sea aniquilado por completo y la cultura caiga en un progresivo

embrutecimiento debido a su odio al saber. Pero también la tarea del filósofo preplatónico se cifra en refrenar el impulso de saber para que este no se convierta en excesivo o irrefrenable, al punto que todo se convierta en objeto de conocimiento y la relación entre conocimiento y vida que alienta ese arte de aprender productivamente característico del pueblo griego se disuelva y destruya al pueblo mismo. En suma, su tarea también es refrenar el impulso de conocimiento para que este no lleve a una época estéril. Lo que Nietzsche identificará posteriormente como la progresiva socratización del pueblo griego.

La tarea terapéutica del filósofo preplatónico consiste en proteger su cultura de dos peligros fundamentales que pueden disolver su unidad de estilo: el odio al saber y el impulso incontrolado de saber. Su tarea consiste en domar este impulso de saber para mantenerlo en el límite adecuado para la vida unitaria de la cultura. Por lo cual debe hacer que el impulso de saber sirva a los propósitos de la cultura.

Ahora bien, el descubrimiento de la tarea de los filósofos preplatónicos también enseña algo a los filósofos posteriores, si, como lo indica PHG, los griegos nos enseñan desde su robusta salud. De esta manera, podemos preguntar qué nos enseña la tarea de los filósofos preplatónicos a los filósofos posteriores. La enseñanza de la tarea cultural de los filósofos trágicos para los filósofos posteriores parece discurrir, para Nietzsche, en la relación que se establece entre el filósofo trágico y el impulso de saber. Relación que busca domar el impulso de saber para que este no se transforme en irrefrenable o excesivo. Precisamente este camino es el que le interesa a Nietzsche, ya que tal tendencia hacia un conocimiento sin límites es lo que parece determinar su época, y quizá también la nuestra. Nietzsche ve en su época una tendencia desmesurada al conocimiento puro y sin consecuencias vitales. Lo que implica una valoración del conocimiento tal que no tiene ni se le debe poner límite alguno a lo que se puede conocer. Así, para los individuos de conocimiento de la época de Nietzsche, y tal vez la nuestra, todo es digno de conocerse y todo puede convertirse en un objeto de conocimiento. Tal tendencia Nietzsche la ve manifestarse, p.e., en el modo en que los modernos se relacionan cognoscitivamente con la historia⁹³, o también, en que el docto o erudito

⁹³ Cfr. OC I, HL-10. 753-758.

sea el *tipo* de hombre de conocimiento de su época⁹⁴. Los griegos trágicos deberían convertirse para los seres humanos modernos, encabezados por las “mentes enfermas de los alemanes”, en maestros de la filosofía terapéutica del conocimiento. Enseñándonos a domar este impulso irrefrenable de conocimiento, el cual reina en todas las manifestaciones que los modernos llaman “cultura moderna”, por medio de una ideal exigencia de vida.

⁹⁴ “Es muy curioso cómo aquí, en beneficio de un negocio en el fondo extrahumano y suprahumano, el del conocimiento puro y sin consecuencias, y, por tanto, también sin impulsos, consiguen fusionarse una multitud de pequeños impulsos y miniimpulsos muy humanos, para formar una combinación química, y cómo el resultado, o sea, el docto, a la luz de ese negocio supraterráneo, elevado y totalmente puro, aparece entonces tan transfigurado que uno olvida por completo la mezcla y la mixtura que fueron necesarias para su procreación. No obstante, hay momentos en que se ha de pensar precisamente en ello y recordarlo: a saber, justamente cuando se pregunta por la significación que tiene el docto para la cultura. Pues todo aquel que sabe observar, advierte que el docto, en esencia, es *estéril* — ¡una consecuencia de su génesis!— y que tiene un cierto odio natural al ser humano que es fértil; por eso los genios y los doctos se han peleado en todos los tiempos. Pues estos últimos quieren matar, diseccionar y entender la naturaleza, y los primeros, por su parte, la quieren acrecentar con nueva naturaleza viviente; y se da así un conflicto de mentalidades y de actividades. Épocas enteramente dichosas no necesitaron al docto y no lo conocieron, épocas enteramente enfermas y tristes lo apreciaron como el ser humano más elevado y más digno, y le otorgaron el primer rango” (OC I, SE-6.799).

OBRAS CITADAS

OBRAS DE NIETZSCHE

Ediciones de escritos de Nietzsche en alemán

Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe. Ed. Paolo D'Iorio. Web. 13 de noviembre de 2020. <http://www.nietzschesource.org/> . eKGWB.

Ediciones de escritos de Nietzsche en inglés

Nietzsche, F., Cowan, M. (1998). *Philosophy in the tragic ages of the Greeks*. New York, Washington: Regnery Publishing, Inc.

Nietzsche, F., Whitlock, G. (2006). *The Pre-Platonic Philosophers*. Chicago (Illinois): University of Illinois Press.

Ediciones de escritos de Nietzsche en español

Edición: Obras completas

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Aspiunza, J. (2011). *Obras completas*. Madrid: Tecnos. 4 vols. OC.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2016). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos. OC I.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2013). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos. OC II.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2014). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos. OC III.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K., Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. (2016). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos. OC IV.

Otras ediciones

Nietzsche, F., & Sánchez Pascual, A. (1972). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F., & Sánchez Pascual, A. (1998). *Ecce Homo. Cómo se llega ser lo que se es*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F., & Sánchez Pascual, A. (1984). *El nacimiento de la tragedia. Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F., & Sánchez Pascual, A. (1972). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.

Fragmentos póstumos

Nietzsche, F., & Sánchez Meca, D., et. al., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2006-2010). *Fragmentos póstumos* (2 Ed ed.). Madrid: Tecnos. 4 vols. FP.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Santiago Guervós, L. E. d. (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen I, (1869-1874)*. Madrid: Tecnos. FP I.

Nietzsche, F., Barrios Casares, M., Aspiunza, J., & Sánchez Meca, D. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II, (1875-1882)*. Madrid: Tecnos. FP II.

Nietzsche, F., Conill Sancho, J., & Sánchez Meca, D. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. III, (1882-1885)*. Madrid: Tecnos. FP III.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Verma, J. L. (2006). *Fragmentos póstumos. Vol. IV, (1885-1889)*. Madrid: Tecnos. FP IV.

Correspondencia

Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005-2012). *Correspondencia*. Madrid: Trotta. 6 vols. CO.

Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005). *Correspondencia I: Junio 1850-Abril 1869*. Madrid: Trotta. CO I.

Nietzsche, F., Romero Cuevas, J. M., & Parmeggiani, M. (2007). *Correspondencia II: Abril 1869-Diciembre 1874*. Madrid: Trotta. CO II.

Nietzsche, F., & Rubio, A. (2009). *Correspondencia III: Enero 1875-Diciembre 1879*. Madrid: Trotta. CO III.

Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2010). *Correspondencia IV: Enero 1880-Diciembre 1884*. Madrid: Trotta. CO IV.

LITERATURA SECUNDARIA

Antoranz, S. (2014). Nietzsche y los enemigos de la filología. *LOGOS. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 47, 283-290.

Aristóteles., & Boeri, M. (2010). *Acercas del Alma*. Buenos Aires: Colihue.

Aristóteles., Araujo, M., & Marías, J. (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Aristóteles., & Yebra, V. G. (1982). *Metafísica* (Edición Trilingüe). Madrid: Gredos.

- Assoun, P. -L., Barahona, O., & Doyhamboure, U. (1984). *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bacarlett, M. L. (2006). *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bacarlett, M. L. (2005). El mal en el cuerpo: enfermedad y resentimiento en Nietzsche. *La colmena, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Vol. 48, 43-51.
- Betancur, J. (2016). Séneca: terapia filosófica y remedios verbales. En: A. Vásquez-Lozano, G. Meléndez, (Comps.). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (1ª ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 165-204
- Brusotti, M., & Meléndez, R. (2001). La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial. En: G. Meléndez (Comp.), *Nietzsche en Perspectiva* (1ª ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 25-45
- Burton, R., & Estrada, A. P. (2008). *Anatomía de la melancolía*. Buenos Aires: Winograd.
- Burton, R., & Portnoy, A. (1947). *Anatomía de la melancolía*. Buenos Aires: Espasa - Calpe.
- Cifuentes, L. A. (2001). Una sabiduría salvaje. El cuerpo inmanente a la vida en el Zarathustra de Nietzsche. En G. Meléndez (Comp.), *Nietzsche en perspectiva* (1ª ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 93-109
- Colli, G., & Artal, C. (1978). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.
- Cruz, O. L. (2015). Vida y felicidad en la ética de Epicuro. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 9-25.
- Del Caro, A. (2004). Nietzsche's Rhetoric on the Grounds of Philology and Hermeneutics . *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 37(2), 101-122.

- Eggers Lan, C., & Juliá, V. (1978). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos. Vol. I.
- Foucault, M., & Pons, H. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.-G., & Agapito, d. R. (2012). *Verdad y Método* (Vol. I). Salamanca: Sígueme S.A.
- García, G. C. (1974). *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Seix Barral.
- García, T. F. (2012). Hermenéutica de la enfermedad en Nietzsche. *Revista Encuentros Uruguayos*, Vol. 1, 381-388.
- Goethe, J. W., & Cansinos, A. R. (1980). *Fausto*. Barcelona: Circulo de Lectores.
- González, B. S. (2018). *El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad* (Tesis doctoral). Islas Baleares: Universitat des les Iles Balears.
- Hadot, P., & Tapie I. E. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P., & Cucurella, M. M. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hipócrates., & Cano, C. J. (1983). Sobre la naturaleza del hombre. En: *Tratados hipocráticos VIII*. Madrid: Gredos. 9-46
- Hipócrates., M. Lara Nava, C. García Gual, J. López Férez, B. Cabellos Álvarez, A. Esteban, & E. García Novo. (2015). Sobre la medicina antigua. En: *Tratados hipocráticos I*. Madrid: Gredos. 61-98
- Kant, I., & García. M. M. (1921). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Puerto Rico: Pedro Rosario Barbosa.

- Kirk, C., Raven, J., Schofield, M., & García, F. J. (s.f.). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Klossowski, P., & Páez, R. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Altamira.
- López-Ibor, J. (abril de 1950). Nietzsche y su psicología . *Arbor* (15), 449-462.
- Meléndez, G. (1996). “El nacimiento de la tragedia” como introducción a la filosofía posterior de Nietzsche. *Ideas y Valores*, 45(102), 54-73.
- Meléndez, G. (2017). *"Es nuestro futuro el que da a nuestro hoy la regla" Retrospección y prospección en los prólogos de Nietzsche a sus obras* (Tesis doctoral). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Meléndez, G. (2016). Filosofía como “autoconfesión de su autor”. En: A. Lozano-Vásquez, G. Meléndez, (Comps.). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (1ª ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 279-310
- Meléndez, G. (2001). Hombre y estilo, (su) grandeza y unidad en Nietzsche. En G. Meléndez (Comp.), *Nietzsche en Perspectiva* (1ª ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 215-234
- Müller-Lauter, W., & Parent, D. J. (1999). *Nietzsche, his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Urbana and Chicago (Illinois): University of Illinois Press.
- Platón., Calonge Ruiz, E., Lledó Iñigo., & García Gual, C. (1985). Apología de Sócrates: en *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Platón., Santa Cruz M., Vallejo Campos, A., & Cordero, N. L. (1988). Parménides: en *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Platón., & Zamora Calvo, J. M. (2010). *Timeo*. Madrid: Abada Editores.

Simmel, G., & Pérez-Bances, J. R. (1915). *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid: Librería Española y extranjera.

Vásquez-Lozano, A. (2016). Terapia filosófica. En: A. Vásquez-Lozano, G. Meléndez, (Comps.). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (1ª ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 133-164

Werner, J., & Xiral, J. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zweig, S., & Verdaguer, J. (1999). *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*. Barcelona: Acantilado.