

JOAN B. LLINARES  
*Universitat de València*

## Problemas de la filosofía de la cultura en Nietzsche: el mito del hombre salvaje en *El nacimiento de la tragedia*

Recibido: 14/12/14. Aceptado: 15/1/15

**Resumen:** Este trabajo tiene un doble objetivo: presentar de forma sucinta un abanico de problemas de filosofía de la cultura que la obra de Nietzsche aborda, para lo cual analiza algunas cuestiones que plantean las traducciones castellanas de sus términos originales e intenta dar a conocer las aportaciones de dos grandes investigadores franceses de esta temática, E. Blondel y P. Wotling, y, en segundo lugar, concretar ese estudio centrándose en la configuración que adopta el mito del ‘hombre salvaje’ en el texto de *El nacimiento de la tragedia*, la compleja e inagotable *opera prima* del filósofo alemán.

**Abstract:** This paper has two aims. First, it presents succinctly a variety of problems in the philosophy of culture that Nietzsche’s work deals with. To this end, the author will analyze several issues that arise when Nietzsche’s original terms are translated into Spanish. Moreover, the author will discuss the contributions of two major French scholars in this area: E. Blondel and P. Wotling. The second aim of this paper is to focus on the configuration of the myth of the savage in *The Birth of Tragedy*—Nietzsche’s *opera prima*, and a complex and rich work.

**Palabras clave:** filosofía de la cultura, antropología filosófica, naturaleza y cultura, cultura y civilización, mito del hombre salvaje.

**Keywords:** philosophy of culture, philosophical anthropology, nature and culture, culture and civilization, wild man myth.

COMENZAREMOS por un molesto problema de traducción, al que ha de hacer frente todo estudioso que se interese por la filosofía de la cultura de Nietzsche. Consideramos que la mayor familiaridad de los traductores hispanos bien con la tradición francesa, o bien con la anglosajona, esto es, la británica y norteamericana, tiende a que prefieran determinadas opciones de vocabulario, alguna de las cuales está —o, en todo caso, estuvo durante gran parte del siglo xx— bastante consagrada por los supuestos de determinadas teorías de ciencias humanas como la denominada por unos *etnología*, a la que otros llamaban *antropología social* o *cultural*, teorías que ya en la segunda mitad del siglo xix solían diferenciar, por ejemplo, entre los por entonces llamados *pueblos salvajes* (*Naturvölker*) y los *pueblos civilizados* (*Kulturvölker*). Las palabras alemanas nos sitúan, por el contrario, en el seno de otra cuestión, la distinción entre *naturaleza* y *cultura*.

Nietzsche, como casi todos los autores de su tiempo, también usó estos términos que discriminaban entre diferentes pueblos de la tierra, el primero, por ejemplo, en el fragmento póstumo 1 [9] de comienzos de 1880, expresión que en este caso se ha traducido como “pueblos primitivos” (NIETZSCHE 2008A, 492), y el segundo, por ejemplo, en la “introducción” a su escrito póstumo sobre *El futuro de nuestros centros de formación* (NIETZSCHE 2011, 484); en el apartado 10 de la *Segunda Consideración Intempestiva* (NIETZSCHE 2011, 744 y 748), en el fragmento póstumo 18 [2] de 1871 (NIETZSCHE 2010A, 341); también en el aforismo 99 de *La gaya ciencia* (NIETZSCHE 2014, 786) o en el fragmento póstumo 7 [62] de 1883 (NIETZSCHE 2010B, 190), por documentar aquí algunas apariciones de una expresión que se ha traducido a veces por “pueblos de cultura” o “pueblos cultos” y otras veces por “pueblos civilizados”, también contrapuestos a los “pueblos bárbaros” y a los “pueblos salvajes”. En las influyentes versiones de A. Sánchez Pascual, este suele traducir “Kultur-mensch” por “hombre civilizado”. Como es fácil de percibir, se entrecruzan aquí, tanto en el original alemán como en las referidas traducciones, algunas teorías antropológicas y ciertas divisiones tradicionales, reiteradas desde la segunda mitad del xviii, presupuestas y a menudo no analizadas críticamente, entre *salvajismo*, *barbarie* y *civilización*. Al respecto, puede ser útil que recordemos el título de un interesante manual, que viene a ser una historia resumida de las principales designaciones sobre la alteridad sociocultural considerada como el polo opuesto a la identidad occidental culta y civilizada: *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, de J. Bestard y J. Contreras (1987). Los términos utilizados por Nietzsche, si los leemos en tales traducciones, legitiman por una parte cierta concepción del *salvajismo* y de los *hombres salvajes* que no tiene

correspondencia con los textos originales del filósofo, e imposibilitan por otra que atendamos a ciertas consecuencias de su teoría de la cultura, que a menudo se convierte por obra de la traducción en una discutible apuesta en favor de la civilización.

También juegan un gran papel en esta cuestión, como hemos indicado, las supuestas distinciones, presentes ya entre los sofistas, entre *naturaleza y cultura*. Como es obvio, y gracias en gran medida a la huella que ha dejado la teorización antropológica académica a partir de 1870, para nosotros es ya inadmisibles que un pueblo solo sea mera naturaleza y carezca de cultura, como si no tuviera un lenguaje, ni una forma de arte y de religión, de organización política, de artes de subsistencia, etcétera. Hoy ya no hablamos de *pueblos naturales*, ni siquiera solemos llamarlos *pueblos salvajes*, y hasta levanta legítimas sospechas el considerarlos *primitivos*. Así pues, para no tener que añadir frecuentes notas a pie de página al alterar los términos originales del texto nietzscheano, gesto que ya delata que aquí hay un problema entre los diferentes campos semánticos de las correspondientes palabras alemanas y castellanas, nosotros respetaremos los usos del texto original de forma sistemática (NIETZSCHE 2011, 328 ss).

## 2. EL CONCEPTO DE CULTURA EN NIETZSCHE COMO CUESTIÓN CAPITAL

En alguna intervención pública ya hemos dicho que finos traductores e intérpretes de la obra nietzscheana como los profesores franceses Éric Blondel y Patrick Wotling, han leído al filósofo alemán insistiendo en la centralidad en su obra de la problemática en torno a la cultura. El primero indicaba que esta temática ha estado ignorada (*méconnue*), aunque “constitue l’origine et le centre de sa pensée” (BLONDEL 2006, 65). “Le problème central que se pose l’énigmatique pensée de Nietzsche concerne une notion obscure, polysémique et peut-être contestable, celle de culture” (BLONDEL 2006, 53). Y concluía con una afirmación inequívoca: “Pour Nietzsche, l’objet de la philosophie est la culture” (BLONDEL 2006, 260). Por su parte, y en plena concordancia con lo expuesto por su maestro, el segundo explica que el corazón del *Versuch* nietzscheano está ya perfectamente explícito desde 1872, como demuestra esta afirmación del fragmento póstumo 19 [33] de un cuaderno redactado durante el verano de ese año y comienzos de 1873: “Mi tarea: *comprender el íntimo nexo [o la cohesión interna] y la necesidad de toda verdadera cultura*” (NIETZSCHE 2010A, 351). Según P. Wotling, Nietzsche considera como su tarea el favorecer la aparición de determinado tipo de cultura y, simultáneamente, la de un determinado tipo de ser humano. Su reflexión se presenta, así pues, sobre todo como “una interrogación sobre la cultura” (WOTLING 1995, 31). La problemática de

la cultura, cuyo papel organizador él no pondrá nunca en cuestión desde su primer libro, “confiere a la reflexión de Nietzsche una notable unidad” (WOTLING 1995, 57). Para legitimar esta propuesta hermenéutica de todo el legado nietzscheano tanto Blondel como Wotling remiten a un fragmento póstumo, el 10 [28] del otoño de 1887, que a ambos les sirve de emblema: “en lugar de la ‘sociedad’ el complejo cultural (*Kultur-Complex*) como mi interés preferente (por así decirlo, como un todo, en referencia a sus partes)” (NIETZSCHE 2008B, 307), fragmento que en parte se repite en otro, el 12 [1] de comienzos de 1888: “complejo de cultura, no sociedad” (NIETZSCHE 2008B, 498).<sup>1</sup> Y si ambos hablan del *problema de la civilización* y no del *problema de la cultura*, cosa que sería más conforme con la terminología nietzscheana, como ellos mismos reconocen, es porque en francés el término *civilisation* no tiene connotaciones peyorativas, y porque *Kultur* (en alemán) y *civilisation* (en francés) abarcan bien las esferas tanto materiales y técnicas como intelectuales y espirituales de un complejo o totalidad, y son términos que manifiestan de inmediato su carácter englobante y totalizante, pues su función es designar el conjunto de las condiciones de la experiencia humana, tanto la naturaleza íntima del ser humano como su condición externa, realizada en el exterior (WOTLING 1995, 29, n. 2).

Ciertamente, que estamos abordando una cuestión verdaderamente capital nos lo confesaba ya el mismo joven Nietzsche en esta sentencia del capítulo 19 de *El nacimiento de la tragedia*: “todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que presentarse alguna vez ante el infalible juez Dioniso” (NIETZSCHE 2011, 418). Destaquemos aquí no solo que la misión de este discípulo del dios griego consistirá en juzgar y sentenciar lo que ahora se entiende por *cultura*, por *formación* y por *civilización*, ya que también debemos practicar el método filológico y preguntarnos por cómo llamaban los griegos a lo que *nosotros llamamos ahora* con esas palabras. Se impone entonces que reconozcamos, en primer lugar, que estos términos son latinos (*cultura*, y sus compuestos como *agri-cultura*, *pueri-cultura*, *cultura animi*, etcétera, por una parte, y *civis* y *civitas*, por la otra) y germánicos (*Bildung*), pero no griegos, y, en segundo lugar, que en la lengua griega no existe una única palabra que se corresponda de un modo razonablemente adecuado con nuestro término “cultura”.

Como bien explica Tomás Calvo (2002, 59-80) en su excelente estudio “El concepto de cultura en el pensamiento griego”, nuestra palabra “cultura” se halla relacionada con dos usos bien distintos: por una parte, el cultivo, y de ahí el cultivo del espíritu y de sus capacidades, con lo cual remite a los

<sup>1</sup> Citado por Blondel (2006, 53) y por Wotling (1995, 27).

logros más elevados de la humanidad en arte, literatura, política, religión y pensamiento, es la concepción selectiva, normativa y pedagógica de la cultura entendida como *humanitas*, como educación, que está enraizada en lo que los griegos llamaban *paideia*. Y, por otra parte, con una significación más descriptiva y omniabarcadora, que remite al modo de vida característico de una comunidad humana, a todos sus usos y costumbres, actividades y procesos que los individuos aprenden. Esta segunda acepción diferencia entre lo transmitido y poseído biológicamente, por herencia genética, y lo adquirido y establecido socialmente, en el proceso de socialización que vivimos desde los inicios de nuestra existencia, repitiendo la distinción griega entre *physis* y *nomos*, entre la *naturaleza* y las costumbres, convenciones, creencias y leyes socialmente establecidas, esto es, en esta segunda acepción, la *cultura*.

Se puede precisar todavía más y distinguir tres ámbitos en la cultura: el de lo tecno-económico, que los griegos denominaban *téchne*, y el de lo socio-político y el de lo axio-ideológico, que los griegos englobaban con el término *nómos*. Estas dos esferas, la de la *téchne* y la del *nómos*, están conectadas entre sí y forman un proceso, el de la domesticación y control del entorno natural, y el de la domesticación y control de los seres humanos, que viene a ser la adopción de costumbres civilizadas (CALVO 2002, 63 en especial).

También conviene recordar lo que Guthrie y otros (63-4, n. 4) han indicado, a saber, que en griego existe una palabra, el adjetivo *hémeros* (manso, de trato fácil, no áspero, silvestre o salvaje) que se aplica a las plantas y animales cultivados y domesticados y también a los seres humanos sociables, pacíficos y civilizados, es decir, a los humanos que ya han dejado de ser “salvajes (*agrioi*)”. Pero de igual modo conviene estar alerta y no confundir “bárbaro” y “barbarie” con “salvaje” y “salvajismo”. Nosotros solemos entender, o mejor, solíamos entender, por “salvajes” sobre todo a esos bárbaros de ultramar que se descubrieron a finales del xv, especialmente a los negros africanos, a los aborígenes australianos, a los indígenas de la selva amazónica, etcétera, ahora bien, ¿a quiénes denominaban los griegos como “salvajes”?

La figura del *salvaje* no es la del *bárbaro*, un sátiro o un centauro no son un persa o un egipcio, no debemos confundir las cosas, como si los griegos ya hubieran utilizado nuestra moderna contraposición entre *barbarie* y *civilización*. Para ellos, los salvajes carecían de “domesticación” y de “docilidad”, *agrioi* es lo contrario de *hémeros*. Tales criaturas corresponden a algo imaginado e inventado, a unos extraños humanos o semihumanos que son malignos, brutales y feroces, o bien nobles y sencillos, de primigenia bondad, unos oscilantes individuos situados en las fronteras que delimitan la razón griega y la *polis* griega, pues suelen habitar en los márgenes y el afuera, en las islas, montañas y bosques, más allá de las murallas de la ciudad y de los caminos y los campos

cultivados. Ejemplos de ello son mitos como el de la Edad de Oro, bajo el reino de Cronos, y quienes vivían en aquellos tiempos, o los de las ninfas, los centauros, los sátiros, los silenos, los titanes, las amazonas, los gigantes, las ménades y bacantes, los cíclopes, etcétera. Así pues, a diferencia del *bárbaro*, que remite al extranjero y en casos límite constituye una amenaza para la *sociedad* griega en su conjunto, como sucedió con los persas, el *salvaje* representa, si es malo o innoble, una amenaza al *individuo* griego, es una condición a la que se puede degenerar o retroceder, sobre todo al alejarse de la ciudad por un exilio forzado y al romper o abandonar las normas de la convivencia cívica. Esa figura aparece en una pluralidad de tipos, que para los griegos concretan de manera plástica determinados estados espirituales y psicológicos (BARTRA 1996, 26-7 en especial). Baste este resumen básico para que podamos comenzar a perfilar partes del territorio que Nietzsche explorará y cuestionará: deseamos que resuenen ya diferencias posteriormente aquilatadas y profundizadas por el pensador entre la *doma* y la *cría*, entre *Zähmung* y *Züchtung*, y un conjunto de acciones similares, como *Bändigung*, *Kanalisation*, etcétera.

### 3. CÓMO Y POR QUÉ ELABORAR UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Hechas esas precisiones, ¿cómo abordar esta amplísima temática en torno a la cultura? Blondel (2006, 41) también lo indicó: “La question du problème de la culture (*Kultur*) chez Nietzsche passe par le repérage de la culture (*Bildung*) de Nietzsche et de son texte”. Pero antes de ir al *texto* nietzscheano, a los textos de juventud concretamente en este intento de poner puertas a campo tan extenso, puede ser útil que apuntemos unas cuantas consideraciones terminológicas complementarias de lo ya dicho.

Por lo general, hay diferencia y superposición, hay entrecruzamiento parcial de los campos semánticos respectivos entre los términos *cultura* y *civilización*: *cultura*, en castellano, suele acoger los correspondientes a *Bildung* y a *Kultur*, mientras que *civilización* condensa los de *Kultur* y *Zivilisation*, como indica Blondel (2006, 53) para los equivalentes en francés.

*Zivilisation* designa los logros prácticos, materiales y técnicos de una sociedad y de una *Kultur*, mientras que esta se refiere a las aportaciones ideológicas, al ámbito de la vida espiritual e intelectual. Hay que tener en cuenta, por tanto, que entre *Kultur* y *Zivilisation* hay una oposición que va más allá de lo descriptivo y entra en el terreno axiológico: lo intelectual o espiritual frente a lo material, lo teórico frente a lo práctico, o los valores del individuo cultivado y de noble vida intelectual frente a los del burgués, “judío” o “filisteo”. En alemán, al menos en el XIX y la primera mitad del XX, generalmente el término

*Zivilisation* suele tener connotaciones un tanto peyorativas, como la lectura de las *Consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann manifiesta con claridad, o las conferencias del joven Nietzsche *Sobre el futuro de nuestros centros de formación*, diferenciando de manera para nosotros hoy ya casi incomprendible entre una universidad y un politécnico o un instituto tecnológico. Por lo demás, *Kultur* juega también a veces a un doble nivel, engloba lo material y lo espiritual como un todo, y significa específicamente esa segunda parte espiritual, inmaterial, la de las llamadas “humanidades”.

*Bildung* hace referencia ante todo a la formación intelectual de un individuo particular, a los procesos de autoinstrucción y sus resultados, a lo que a partir del siglo XVIII se ha denominado “*subjective Kultur*”, aunque también puede referirse a la formación colectiva, mientras que *Kultur* designa un orden supra-individual, la formación de un pueblo o de un grupo humano relativamente amplio, como la empresa y el resultado de un proyecto comunitario. La *Bildung* no es sino la dimensión particular de una instancia más general que sobrepasa el campo del saber teórico y agrupa a todas las determinaciones de la actividad humana, la *Kultur* (WOTLING 1995, 28). Se ha dicho, en consecuencia, que la *Bildung* es la forma mediante la cual la cultura transforma al ser humano, lo produce de una determinada manera, mientras que la *Kultur* es el conjunto de los productos humanos.

A *Bildung* se opone sobre todo la *Natur*, así sucede por ejemplo en Hegel, mientras que la oposición *Kultur-Natur* no es tan fuerte en alemán como en francés y castellano por la incidencia y la interferencia de la *Bildung*. No obstante, en Nietzsche esta es una importante cuestión abierta que hay que rastrear en sus textos.

La *cultura* es una cuestión problemática entre otros motivos porque desde el origen latino del término conlleva una *línea metafórica* que arrastra esquemas de pensamiento disimulados y discutibles que se suelen dar por supuestos. Por ejemplo, la educación y la formación están concebidas como una especie de agricultura de índole particular, no implican trabajar un campo y convertirlo en un vergel o un jardín, o trabajar la tierra para quitar las malas hierbas, sino la *cultura animi* de Cicerón,<sup>2</sup> es decir, ejercer un trabajo espiritual, intelectual, eminentemente lingüístico, sobre el alma o la mente, un cultivo de los dones naturales de un individuo ejercitando su razón y su voluntad, o superando mediante arte y artificio las carencias naturales, o dando forma a lo informe hasta que adquiriera un perfil ejemplar, procesos que recogen la palabra *Bildung* y la palabra *Kultur* (incluso algunos han denominado a esta corrección de defectos la “cultura como ortopedia”). Estas metáforas transfieren a lo psíquico

<sup>2</sup> Cf. *Tusculanas*, II, 13, por ejemplo.

operaciones prácticas sobre la naturaleza física, como la obtención de vegetales del suelo cultivado, por ejemplo, cereales, verduras y frutas, o la poda y enderezamiento de las ramas torcidas, trabajos que sirven para la alimentación de hombres y animales domésticos. En este sentido, la *Kultur* remite a la satisfacción de deseos y necesidades, a suplir deficiencias y carencias. Así pues, algo supuestamente natural, sea físico o psíquico, sufre una acción que lo transforma, esto es, la cultura convierte a la naturaleza en algo al servicio del ser humano y para el ser humano. Aquí, por tanto, se halla en acción, de forma más o menos soterrada, una evidente perspectiva *antropocéntrica* y *antropomórfica*.

Pero hay más supuestos en estas metáforas tan aparentemente inocentes: se da por sentado que el punto de partida es informe o caótico, imperfecto o deficiente, y esto es una discutible preconcepción de la naturaleza, o de lo precultural, de lo todavía no formado. Además, se traza una fuerte distinción entre lo natural como un dato bruto y silvestre o salvaje, y el sujeto humano de la cultura, como si este no formara parte de la naturaleza y fuese independiente de ella, o formara una excepción o un módulo apartado y separado de ella. Ahora bien, al pretendido sujeto humano autónomo tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias humanas de nuestros días lo han vuelto a situar en el seno del sistema o sistemas de la naturaleza, en todo caso ya no se parte de la contraposición naturaleza-cultura como si fuera la de lo informe y lo formado, lo pasivo y lo activo, lo estático y lo dinámico, lo reiterativo y lo creativo, etcétera, pues actualmente la cultura no es una especie de reino separado de la naturaleza, más bien es un modo de la naturaleza, una de sus modalidades.

Esto plantea cuestiones antropológicas graves: ¿qué es la naturaleza y qué es la naturaleza humana? ¿Se ha de combatir o encontrar, se ha de civilizar o restaurar? ¿Es buena o es mala, si acaso es pertinente formular tal pregunta? ¿Es la cultura un artefacto, una normativa o código, una segunda naturaleza? Entre todas estas cuestiones se elabora la reflexión nietzscheana (BLONDEL 1996, 54-6). Puede ser conveniente que recordemos también en este contexto la tesis de G. Bueno en *El mito de la cultura* sobre los conflictos que surgen en la gestación de la antropología filosófica de la Modernidad, pues la distinción que suele trazarse entre *naturaleza* y *cultura*, y también entre *naturaleza* e *historia* por parte de bastantes planteamientos filosófico-metafísicos, recoge según el profesor de Oviedo la división teológica tradicional entre *naturaleza* y *gracia*.

El joven Nietzsche, como es obvio, todavía no dispone de conceptos como “voluntad de poder” o “superhombre”, ni habla explícitamente del “complejo cultural” (*Kultur-Complex*), como hará años después, pero como sabemos sobre todo por cursos filológicos como el que dedicó a *El culto griego a los dioses* (NIETZSCHE 2013, 935-1033), estuvo siempre muy interesado por las obras de los antropólogos británicos de su tiempo, y en este sentido resulta



conveniente recordar la definición de *culture* o *civilization* que al inicio de su magna obra *Primitive culture* ofreció en 1871 Edward B. Tylor: “tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que comprende el saber, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y todas las otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (*Culture, or civilization, taken in its broad, ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*)”.

Como dice Wotling, Nietzsche distingue rigurosamente la *cultura* del *saber intelectual*, del laborioso cultivo de las ciencias, y aún más de la *erudición*, de los conocimientos de los doctos. Así nos lo indica en uno de sus principales textos dedicados a esta cuestión, aquel del cap. 1 de la *Primera Consideración intempestiva* en el que brinda su definición de este a menudo difuso, oscuro y problemático concepto:

La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. Sin embargo, ni el mucho saber ni la mucha erudición son un medio necesario de la cultura, o un signo de ella, y en caso de necesidad se entienden muy bien con lo contrario de la cultura, la barbarie, es decir: la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos (NIETZSCHE 2011, 643-4 [DS 1])

Esa definición se repite y precisa en la *Segunda Consideración intempestiva*:

La cultura de un pueblo como antítesis de esa barbarie ha sido definida en cierta ocasión, tengo entendido que con cierta razón, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de ese pueblo; esta definición no debe entenderse mal, como si se tratase de un contraste entre barbarie y estilo *hermoso*; el pueblo al que se atribuya una cultura simplemente debe, en toda realidad, ser una unidad viviente, y no disociarse de una manera tan lamentable en interior y exterior, en contenido y forma. Quien quiera anhelar y promover la cultura de un pueblo ha de anhelar y promover esa unidad superior y cooperar en la destrucción del moderno prurito de formación [*Gebildetheit*] en favor de una formación verdadera, ha de atreverse a reflexionar sobre la manera de restaurar la salud de un pueblo afectada por la historia y sobre la forma de hacer que este pueblo recupere sus instintos y, así, su sinceridad (NIETZSCHE 2011, 713 [HL 4])

Como puede verse, aparece de inmediato un racimo de cuestiones, sobre las que los escritos del joven Nietzsche brindan muchos textos: *la cultura y la educación, la cultura y la formación* (que él estudia sobre todo cuando habla

sobre el futuro de nuestros centros escolares y nuestras instituciones de formación), *la cultura y la pseudo-cultura de los filisteos de la formación, la cultura verdadera y la cultura filistea, la cultura y la barbarie* (cuestión que centra las críticas de la *Primera Intempestiva*), las relaciones de *la cultura con la historia* (tema de la *Segunda Intempestiva*), de *la cultura con las ciencias y con la filosofía* (que están tratadas tanto en la *Tercera Intempestiva* como en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, siguiendo lo que indica el fragmento póstumo 23 [16] del invierno de 1872-1873: “quiero saber cómo se comporta la filosofía, que no es hostil, ante una cultura ya constituida o en devenir: en este caso [el de los preplatónicos] el filósofo es el oculto instigador de la cultura” (NIETZSCHE 2010A, 434), *con el Estado, el arte y la religión, la cultura de los diferentes pueblos* (el griego antiguo, el romano, los pueblos asiáticos, Francia y los pueblos latinos, Alemania, etcétera), las relaciones entre una *cultura victoriosa o vencedora* y una *cultura vencida o subyugada*, entre una *cultura original* y una *cultura imitada*, un *cultura real* y una *cultura fingida*, una *cultura superior* y una *cultura inferior*, una *cultura productiva* y una *cultura estéril*, una *cultura antigua* y una *cultura moderna*, una *cultura joven* y una *cultura vieja*, una *cultura sana* y una *cultura enferma*, etcétera. Y también cuestiones más puntuales, como *la cultura y la esclavitud* (abordada, por ejemplo, en el tercero de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* titulado *El Estado griego*), o las relaciones entre *la cultura griega y la mujer* (son muy instructivos al respecto los fragmentos póstumos 7 [31] y 7 [122] de finales de 1870-abril de 1871 (NIETZSCHE 2010A, 161 y 177-81). También tenemos la redefinición nietzscheana de la distinción entre una *primera* y una *segunda naturaleza*s (NIETZSCHE 2011, 710 [HL 3]). (Añadamos, aunque sea entre paréntesis, que hubiéramos querido estudiar la posible huella de Gracián en esta cuestión, pero la traducción schopenhaueriana del *Hand-Orakel* vierte siempre, y de forma adecuada, las apariciones del término “cultura” en castellano por *Bildung*.)

Importa además que quede constancia de que ya en su juventud acuñó Nietzsche una de las principales líneas de fuerza de su obra, una fuente muy rica de uno de sus sistemas metafrológicos predilectos, cuando escribió este título provisional para sus estudios sobre la filosofía en la época trágica de los griegos: “*El filósofo como médico de la cultura*”.<sup>3</sup>

No estamos, por tanto, y queremos insistir en ello, ante un concepto, o una problemática, que solo tiene tratamiento en la primera etapa pública de su producción filosófica, ni menos aún se trataría de cuestiones que luego desautorizase o le pareciesen echadas a perder por incidencias foráneas,

<sup>3</sup> Fragmento póstumo 23 [15], Invierno de 1872-1873 (NIETZSCHE 2010A, 434).

romanticismos de juventud e injerencias metafísicas, al contrario, estas notas sobre “Las Intempestivas” de *Ecce homo* demuestran todo lo contrario:

El *primer ataque* (1873) fue para la formación alemana [...]. Una formación carente de sentido, de substancia, de meta: una mera “opinión pública”. [...] La *Segunda Intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida en nuestro modo de cultivar la ciencia [...]. Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: — el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza...*<sup>4</sup> [...]. En la *tercera* y en la *cuarta Intempestivas* se confrontan, como indicaciones hacia un concepto *más elevado* de cultura, hacia la restauración del concepto de “cultura”, dos imágenes del más duro egoísmo (*Selbstsucht*), de la más dura *cría de un ego* (*Selbstzucht, cría de sí mismo, autocrianza*), tipos intempestivos *par excellence*, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba “*Reich*”, “formación”, “cristianismo”, “Bismarck”, “éxito”, — Schopenhauer y Wagner o, en una sola palabra, Nietzsche... (NIETZSCHE 1980, 316-7, traducción nuestra)

#### 4. SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

En lo que sigue limitaremos nuestro análisis a un par de cuestiones en torno al concepto de “cultura” en *El nacimiento de la tragedia* [GT]. Como dice una carta a Rohde de finales de diciembre de 1871, escrita después de haber asistido a un concierto de Wagner en Mannheim: “¡Y exactamente esto es lo que quise decir con la palabra ‘música’ cuando caractericé lo dionisiaco y no otra cosa! ¡Pero pienso que si solo unos cientos de personas de la próxima generación obtienen de la música lo que yo obtengo de ella, entonces preveo una cultura completamente nueva!” (NIETZSCHE 2007, 243). En esa obra su autor legitima su trabajo de filólogo y la consiguiente “genealogía” que ofrece de las deficiencias graves de nuestra cultura del presente por esta opción cultural:

<sup>4</sup> “¿De dónde, adónde, para qué la ciencia, si no nos va a llevar a la cultura? En ese caso, ¡quizá nos lleve a la barbarie!” (NIETZSCHE 2011, 671). “Tras haber tomado parte en la agitada y acezante carrera de la ciencia actual, ¿cuántos serán capaces de conservar, si es que en algún momento la tuvieron, esa mirada valerosa y sosegada del hombre de cultura en la lucha, esa mirada que juzga dicha carrera como elemento barbarizante y por eso la condena? Así pues, esos pocos tendrán que vivir en lo sucesivo en una contradicción: ¿qué podrían ellos lograr frente a la fe uniforme de los innumerables que sin excepción han hecho de la opinión pública su patrona y protectora y que en dicha fe se apoyan y entre sí se sostienen?” (NIETZSCHE 2011, 672).

Casi cada tiempo y cada nivel de formación han intentado alguna vez, con hondo malhumor, liberarse de los griegos, porque, frente a éstos, todo lo que ellos mismos han conseguido, en apariencia completamente original y muy sinceramente admirado, parecía que perdía de inmediato color y vida y que disminuía hasta convertirse en una copia malograda, más aún, en una caricatura. Y de este modo estalla siempre de nuevo una rabia secreta y visceral contra aquel arrogante pueblecito que se atrevió a designar como “bárbaro” para todos los tiempos a todo lo no que no fuera nativo: ¿quiénes son esos, se pregunta uno, que, aunque solo mostraron un esplendor histórico efímero, unas instituciones ridícula y estrechamente limitadas, una dudosa habilidad en la moral, e incluso están señalados con feos vicios, pretenden tener entre los pueblos la dignidad y la posición especial que le corresponde al genio entre la masa? Por desgracia, no se ha sido tan afortunado como para encontrar la copa de cicuta con la que a semejanza se lo pudiera sencillamente despachar: pues todo el veneno que en sí producen la envidia, la calumnia y la rabia no ha bastado para aniquilar aquella magnificencia autosuficiente. Y de esta manera uno se avergüenza y siente miedo ante los griegos; a no ser que uno estime la verdad por encima de todo y se atreva a confesarse también esta verdad, que *los griegos tienen en sus manos, como aurigas, nuestra cultura y cualquier otra*, pero que, casi siempre, carro y caballos son de material demasiado mediocre e inadecuados a la gloria de sus guías, los cuales consideran luego una broma el enviar semejante tiro al abismo: que ellos mismos, con el salto de Aquiles, sobrepasan como si fuera una insignificancia (NIETZSCHE 2011, 395 [GT 15], subrayado nuestro)

Quisiéramos insistir en la relación fundamental que en esta obra se traza entre lo dionisiaco y la cultura por la que se combate. Ahora bien, si llevados por una comprensible actitud didáctica indicáramos que el joven Nietzsche construye su tablero de ajedrez con esas dos figuras multifacéticas capitales, *Apolo y Dioniso*, y nos atreviéramos a sintetizar los efectos de tales pulsiones como *cultura apolínea* y *cultura dionisiaca*, de inmediato demostraríamos que no habríamos comprendido en absoluto el concepto nietzscheano de “cultura”. En efecto, en todo su legado se habla muchísimas veces de *lo dionisiaco*, sobre todo en la juventud y en la madurez, este adjetivo clave precisa y califica determinada música, filosofía, sabiduría, magia, locura, excitación, expresión o corriente, determinada consideración e intuición del mundo (*Weltbetrachtung*, *Weltanschauung*), pero jamás aparece la expresión “cultura dionisiaca”, ni menos aún la fórmula “civilización dionisiaca”. ¿Por qué? He aquí un enigma a dilucidar.

Volvamos a un texto del maduro Nietzsche, del *Ensayo de autocrítica*, el prólogo para la tercera edición de ese libro en 1886, que confirma que sigue

utilizando el término “cultura” para plantear una serie de cuestiones psicológicas, médicas y fisiológicas que ya estaban allí:

Quizá ahora yo hablaría con más precaución y menos elocuencia de una cuestión psicológica tan difícil como la del origen de la tragedia entre los griegos. Una cuestión fundamental es la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad, — ¿permaneció esa relación idéntica a sí misma?, ¿o se invirtió? — esa cuestión de si realmente su cada vez más fuerte *deseo de belleza*, de fiestas, diversiones, nuevos cultos, ¿surgió de la carencia, de la privación, de la melancolía, del dolor? Suponiendo, en efecto, que precisamente esto fuese verdadero [...]: ¿de dónde tendría que proceder entonces el deseo opuesto, un deseo que predominó antes en el tiempo, el *deseo de lo feo*, la buena, estricta voluntad del heleno más antiguo,<sup>5</sup> una voluntad de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todo lo terrible, malvado, enigmático, aniquilador y funesto que se encuentra en el fondo de la existencia, — de dónde tendría que provenir entonces la tragedia? ¿Quizá del *placer*, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud sobremanera grande? ¿Y qué significado tiene entonces, formulando la pregunta en términos fisiológicos, aquella demencia de que surgió tanto el arte trágico como el cómico, la demencia dionisiaca? ¿Cómo? ¿Acaso no es la demencia, necesariamente, el síntoma de la degeneración, del declive, de la cultura sobremanera tardía (*überspäte*)? ¿Hay tal vez — una pregunta para médicos de locos — neurosis de la *salud*?, ¿de la juventud-y de la adolescencia-de-un-pueblo? ¿A qué remite aquella síntesis de dios y macho cabrío en el sátiro? ¿Desde qué vivencia de sí mismo, para colmar qué necesidad apremiante tuvo el griego que imaginarse al entusiasta dionisiaco y al dionisiaco ser humano primordial (*Urmensch*) como un sátiro? Y en lo que se refiere al origen del coro trágico: ¿hubo tal vez éxtasis endémicos en aquellos siglos en los que el cuerpo griego florecía, en los que el alma griega rebosaba de vida? ¿Visiones y alucinaciones que se comunicaban a comunidades enteras, a asambleas enteras convocadas para el culto? ¿Cómo?, ¿y si los griegos, precisamente en la opulencia de su juventud, tuvieron la voluntad *de lo trágico* y fueron pesimistas? (NIETZSCHE 2011, 332 [GT, “Ensayo de autocrítica”, 4])<sup>6</sup>

<sup>5</sup> En el original dice *ältere*, modificamos ahora nuestra propia traducción, que decía “primitivo”, al igual que la traducción de A. Sánchez Pascual, por motivos no solo filológicos, también antropológicos.

<sup>6</sup> En el fragmento póstumo 9 [149] de 1871 (NIETZSCHE 2010A, 285), por el contrario, la expresión que se ha traducido por “hombre primitivo” en la nota 167 (NIETZSCHE 2011, 426 [GT, 21]), corresponde a “*Urmensch*”; pensamos que debería modificarse esa traducción.

Se distinguen dos etapas del mundo griego, que se corresponden a la plenitud y al declive de ese pueblo. A cada una de ellas, entendidas de un modo integral, se las denomina *culturas*, una es una cultura joven, temprana, y la otra una cultura sobremanera tardía, la primera desborda de vida, salud y placer, y la segunda está aquejada de ruina, decadencia y enfermedad. Estas tesis son tan sorprendentes e intempestivas que Nietzsche las formula como interrogantes abiertos. Ahora bien, en el centro de su inquisición aparece una cuestión antropológica grave, a saber, *qué tipo de ser humano primordial, o de protohumano, se imagina cada una de estas culturas*. La cultura griega de la época trágica, desde sus vivencias más íntimas y sus necesidades más urgentes lo imaginó como entusiasta dionisiaco, el cual se veía a sí mismo como *sátiro*, como *síntesis de dios y macho cabrío*.

##### 5. VERSIONES CONTRAPUESTAS DEL MITO DEL “HOMBRE SALVAJE”

Según nuestra lectura, o, si se prefiere, nuestra interpretación, estamos aquí en presencia del *mito del “hombre salvaje”*, mejor dicho, estamos ante una de sus más interesantes variaciones o mutaciones, la que Nietzsche le infiere para llevar a cabo una de sus fuertes críticas culturales, sobre todo contra la supuesta versión del humano primordial en manos de la Modernidad, concretamente en las de autores de los siglos XVII-XVIII, de determinados seguidores de Rousseau en particular, que lo imaginan como un pastor que toca la flauta, y también contra la versión judeo-cristiana, que es la de Adán y Eva, con la caída y expulsión del paraíso, el ser humano como pecador. Ya sabemos, en todo caso, que el Nietzsche de 1886 dirige nuestra atención a interrogantes que sigue meditando desde los años en que gestó su ópera prima, demostrando así un persistente interés por ellos.

Estos interrogantes condensan parte de lo más significativo y perdurable de la obra de 1872 a los maduros y muy autocríticos ojos de su autor y nos sitúan ante uno de los componentes de su *filosofía de la cultura*, a saber, el análisis genealógico de lo primordial, es decir, el cuestionamiento de la construcción conceptual e imaginaria de *lo humano originario* (no de lo primitivo, bárbaro o salvaje, en el sentido evolucionista de la antropología de los autores del XIX), pero no por una búsqueda de precisión historiográfica, o, mejor dicho, arqueológica o prehistórica, ni menos por exotismo primitivista u orientalista, como si de esto pudiera haber testimonios empíricos en excavaciones o en viajes en el tiempo y en el espacio, en trabajos de campo entre tribus exóticas, ni tampoco por una cuestión metafísica y decimonónica en torno a los orígenes esenciales, prístinos y decisivos de las creaciones culturales, sino para disponer de un

método (el genealógico) y un diapasón que permitan juzgar sobre la fuerza y la salud y el valor de una cultura, de cualquier cultura, la nuestra del presente en especial, y sus formas de gestionar el dolor, cuestión ésta que para Nietzsche es fundamental (*Grundfrage*).

No obstante, en las presentaciones de lo dionisiaco al inicio de *El nacimiento de la tragedia* no aparece, tampoco después, ni en ningún otro texto del legado nietzscheano, la expresión “cultura dionisiaca”, como hemos dicho, pues se parte de otra concepción de la naturaleza, y de lo que puede ser la naturaleza humana. Para ello se usa la figura del “sátiro barbudo, al que el macho cabrío prestó su nombre y sus atributos” (NIETZSCHE 2011, 343 [GT 2]). Ahora bien, en los griegos dionisiacos los sátiros no son una degradación animal, no son una involución, pues ya se nos advierte que “en comparación con aquellos sacres babilónicos y su regresión desde el ser humano al tigre y al mono, las orgías dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración”. Tales festividades bárbaras se relacionan con las de los griegos *como el sátiro se relaciona con Dioniso mismo* (NIETZSCHE 2011, 343). Las festividades griegas demuestran que entre Apolo y Dionisos ha habido una reconciliación, un tratado de paz, de ahí que sean un fenómeno artístico, un júbilo artístico. Y cuando en el cap. 3 se emprende el desmontaje del edificio artístico de la *cultura apolínea* para ver los fundamentos en que se basa (NIETZSCHE 2011, 345), aparecen entonces en primer plano las figuras de los dioses *olímpicos*, exponentes de una religión distinta. En ellos está divinizado todo lo existente. Acostumbrados a otro tipo de ascesis, de santidad y de espiritualidad, los europeos modernos podemos sentirnos decepcionados ante tanto rostro risueño y sensual, como si los griegos fueran frívolos y superficiales, pero nuestra impresión sería incorrecta, pues antes debemos escuchar lo que dice de la vida la sabiduría popular griega:

Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demon guardas silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: “Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto (NIETZSCHE 2011, 345-6)

## 6. LA SABIDURÍA DE SILENO: OTRO CONSUELO Y OTRA DIGNIDAD PARA LOS HUMANOS

Esta vieja leyenda griega y, en especial, la sentencia que pronuncia el demon, el sátiro barbudo, el viejo Sileno, tiene amplios antecedentes clásicos, muy bien conocidos por Nietzsche desde su adolescencia: por ejemplo, los vv. 425-428 de Teognis de Mégara (“De todas las cosas la mejor es no haber nacido / ni ver como humano los rayos fugaces del sol, / y, una vez nacido, / cruzar cuanto antes las puertas del Hades, / y yacer bajo una espesa capa de tierra tumbado”); los vv. 75-78 del *Certamen* de Hesíodo (2000, 312-3) (“Hijo de Meles, Homero inspirado por los dioses, ea, dime ante todo: ¿qué es lo mejor para los mortales?” / Homero: “Primero no nacer es lo mejor para los que habitan sobre la tierra; pero si no obstante se nació, traspasar cuanto antes las puertas del Hades”); los vv. 1224-1228 de *Edipo en Colono* de Sófocles (1982, 447) (“El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene”); o el fragmento 14 (Rose) del *Eudemo* de Aristóteles, conservado en la *Consolación a Apolonio*, 27, 105 b ss, atribuida a Plutarco (*Moralia* 115 c-e):

En efecto, no solo ahora, sino también en tiempos pa(b)sados, como dice Crántor, gran número de hombres sabios ha deplorado la condición humana y ha pensado que la vida es un castigo y que el nacer para el hombre es, en principio, la mayor de las desgracias. Y Aristóteles dice que esto se lo dijo Sileno a Midas, cuando fue capturado. Pero es mejor citar las palabras mismas del filósofo. Él dice, en efecto, en su obra titulada *Eudemo o Sobre el alma* lo siguiente: “Por tanto, oh el más poderoso y el más dichoso de todos, además de creer que aquellos que han muerto son dichosos y felices, pensamos que decir alguna mentira en contra de ellos y hablar mal de ellos es impío en la idea de que lo hacemos contra personas que ya se han convertido en seres mejores y superiores (c) a nosotros. Y esta es una creencia tan antigua y vieja entre nosotros que nadie sabe en absoluto ni su origen ni el que la estableció por primera vez, sino que está establecida así por siempre hasta el fin. Y, además de esto, tú observas cómo la máxima que está en los labios de todos los hombres es repetida después de muchos años”. “¿Qué máxima? —dijo él—, y aquel, contestándole, dijo: “Que no haber nacido es en verdad lo mejor de todo, y el morir es mejor que vivir”. Y de que esto es así han sido dadas pruebas a muchos hombres por parte de la divinidad. Así, por ejemplo, se dice que Sileno, después de la partida de caza en la que lo capturó Midas no quería, al principio, decir nada a este cuando le preguntaba e interrogaba qué cosa es la mejor para los hombres y cuál es la más deseable de todas, sino



que guardaba un silencio obstinado. Y que, cuando, tras haber empleado toda suerte de recursos, lo indujo a decirle algo, él, obligado de esta manera, dijo: “Vástagos efímeros de un genio penoso y de una suerte desgraciada, ¿por qué me obligáis a deciros aquello que sería mejor para vosotros no conocer? Pues una vida con la ignorancia de los propios males es la más libre de penas. Pero para los hombres es totalmente imposible obtener la mejor cosa de todas y participar de la naturaleza de lo que es lo mejor: en efecto, lo mejor para todos, hombres y mujeres, es no (e) haber nacido. Sin duda la siguiente después de esto y la primera de las cosas que puedan conseguir los hombres, pero la segunda mejor, es, después de haber nacido, morir lo más rápidamente posible”. Así pues, es evidente que Sileno se expresó así porque pensaba que la existencia después de la muerte es mejor que la existencia en esta vida. Se podrían citar miles y miles de ejemplos semejantes sobre la misma materia, pero no hace falta que seamos prolijos (PLUTARCO 1986, 93-5)<sup>7</sup>

Para Nietzsche la historia de esta sentencia era muy conocida, como demuestra su estudio “*El tratado florentino Sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen*” (NIETZSCHE 2013, 233-89).<sup>8</sup> Añade allí que la leyenda de

<sup>7</sup> Plutarco (1986), *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, II, Madrid: Gredos, 93-5 [introducción, trad. y notas de Concepción Morales Otal y José García López]. Esta lista se podría ampliar con facilidad, recordemos, por ejemplo, Herodoto 1977, *Historia* I, 31: Solón le responde con un ejemplo a Creso que “para el hombre es mucho mejor estar muerto que vivo”, *Historia, libros I-II*, Madrid: Gredos, 1977, 109 [traducción de C. Schrader]; Baquilides, 5.160-2 [palabras de Meleagro en el Hades, traducción de D. A. Campbell: *Best for mortals never to be born, never to set eyes on the sun’s light*]; Eurípides: fragmento 285, líneas 1-2 (Nauk), de *Bellerophon* [traducción de Ch. Collard y M. Cropp: *I myself affirm what is of course a common word everywhere, that it is best for a man not to be born*]; fragmento 908, línea 1 [tr. Ch. Collard y M. Cropp: *Not to be born is better than life for mortal*]; fragmento 449, de *Cresphontes* [tr. Ch. Collard y M. Cropp: *We would do better to assemble and bewail a newborn child for all the troubles he is entering, and when a man dies and has his rest from hardships to see him from his home with joy and cries of gladness*, que Cicerón tradujo al latín en *Cuestiones tusculanas* 1.48.115: *nam nos decebat coetus celebrantis domum lugere, ubi esset aliquis in lucem editus, humanae vitae varia reputantis mala; at, qui labores morte finisset gravis, hunc omni amicos laude et laetitiae exsequi*]; Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125: “Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir”, y en 126 se citan, criticándolos, los versos de Teognis: “Mejor no haber nacido, / Pero, una vez nacido, pasar cuanto antes las puertas del Hades” (1974, *Ética de Epicuro*, Barcelona: Barral, 91 y 93 [traducción de C. García Gual y E. Acosta Méndez]); Posidipo (*Antología* I 13, 3), Alexis, etcétera.

<sup>8</sup> Publicado en los números 25 y 28 del *Rheinisches Museum* (en 1870 y 1873, respectivamente). Puede consultarse en Nietzsche (2013), en traducción y notas del profesor Jordi Redondo, y contiene textos del *Museo* de Alcídamente que reproducen los citados versos del *Certamen* de Hesíodo (cf. ESTOBEO, *Florilegio*, cap. 120, 3) y el pasaje de la *Consolación a Apolonio* en donde se dice que en la historia de la transmisión de esa sentencia jugó un papel notable el filósofo académico del siglo III a.C. Crantor, autor de un célebre discurso de consolación que no se ha

Midas y Sileno aparece también en Cicerón (*Cuestiones tusculanas* I, 48: “se cuenta también cierta breve fábula sobre Sileno, quien, cuando fue preso por Midas, se narra que le dio a cambio de su liberación el siguiente regalo, que le enseñó al rey que lo mejor para el hombre es con mucho no haber nacido, y que en segundo lugar lo era morir cuanto antes [*non nasci homini longe optimum esse, proximum autem, quam primum mori*]” y de nuevo en su *Discurso consolatorio*, como refiere Lactancio (*Instituciones* III 19, 13)) (NIETZSCHE 2013, 252).

Sileno es un sátiro, un acompañante de Dioniso, un habitante de los bosques (no de las ciudades, ni de los campos cultivados), un modelo de humano primordial que dice la verdad. Su sabiduría ha servido como *consolación*, y fue, de hecho, un tópico de la literatura consolatoria de muchos clásicos greco-romanos (académicos y estoicos), de los santos padres y de los humanistas del Renacimiento.<sup>9</sup> ¿Presentará *El nacimiento de la tragedia* una doctrina de *consolación* alternativa y no superficial, esto es, un consuelo que no escabulla la presencia del dolor y de la muerte sin compromisos transmundanos? Pensamos que esta es una de las inevitables consecuencias del estudio de la figura del sátiro en esa obra.

Este tópico solía usarse en contextos en que se elaboraba un discurso sobre la miseria y la dignidad del ser humano, como el famoso texto del cardenal Lotario (futuro Inocencio III) *De miseria humanae conditionis* (ca. 1195),

conservado, titulado *Sobre el duelo*. Nietzsche comenta que este pasaje está también en Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III, 24, y que se remonta a unos versos de Teognis de Mégara, 425-428, que en parte reaparecen en Macario II 45, en el v. 1125 del *Edipo en Colono* de Sófocles (“no haber nacido vence a todo argumento”, que, añadimos nosotros, junto con el v. 1126, y en griego, forman el *motto* del volumen segundo del *Hiperión* de Hölderlin, poeta preferido por el joven Nietzsche), y en otros autores. Eran versos muy antiguos, reelaborados por Teognis, pues este poeta “forma parte del fondo de incontables dichos y sentencias de mayor antigüedad” (250). Por otra parte, “oímos gracias al detallado relato de Aristóteles en el diálogo *Eudemo* que aquella antigua sentencia se les dio a conocer a muchos desde el ámbito de los dioses, pero en un caso concreto se le atribuyó a Sileno” (250), y Nietzsche remite a un estudio sobre Aristóteles de Jacob Bernays publicado en el *Rheinisches Museum*, en el nº 16, en 1861.

<sup>9</sup> Recordemos el perdido y ya citado *De luctu* de Crántoro, la perdida *Consolatio* de Cicerón y sus *Tusculanas*, las tres de Séneca (Por ejemplo, *Ad Marciam*, 22, 3: “De modo que, si la mayor fortuna es no nacer, lo más parecido, creo, es ser devuelto con rapidez a la situación primitiva después de gozar de una vida breve”, en 1984, *Diálogos*, Madrid: Ed. Nacional, 273 [traducción de Carmen Codoñer]), o la ya citada *Consolatio ad Apollonium* que se creyó de Plutarco; mención especial merecen los textos de los *contemptores mundi* (Pedro Damián, Hugo de San Víctor, Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Roger de Caen...) que la repiten; y también ha sido usada desde muy antiguo (órficos y pitagóricos) para presentar la vida en la tierra y en el cuerpo como un castigo en esta cárcel miserable, y para defender con ahínco doctrinas sobre la inmortalidad del alma y la vida ultraterrena (cf. el pseudoplatónico *Axiachus sive de norte*, o los comentarios sobre los significados de la palabra *soma* en el *Cratilo* 400 b-c).

pasando por el enorme cultivo de este género literario entre los humanistas.<sup>10</sup> Resulta significativo comprobar que la dignidad, nobleza y excelencia del ser humano se fundamentaba en principios de la antropología teológica judeo-cristiana (la creación de Adán el sexto día, su ser imagen y semejanza divinas, la cúspide y el señor del resto de la creación), e incluso en el Renacimiento se defenderá que los humanos son como dioses y superiores a los ángeles por la encarnación de Cristo y la redención consiguiente. En este contexto, la reinscripción de este tópico por parte de Nietzsche (2011, 355 [GT 5]) provoca un contraste y conlleva otro concepto de la “dignidad” del ser humano (ser un fenómeno estético, tener la significación de ser un obra de arte), diferente de la para él tan sobada y mendaz “dignidad del hombre”, que los modernos solemos usar junto a la “dignidad del trabajo” (NIETZSCHE 2011, 410 [GT 18]), unos conceptos que el filósofo someterá a discusión a lo largo de su obra.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Por ejemplo, Petrarca, *De tristitia et miseria*, en el *De remediis*; Antonio Da Barga, carta a Bartolomeo Fazio, ca. 1447; Bartolomeo Fazio, *De excellentia et prestantia hominis*, ca. 1448; Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* 1452; Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, escrito hacia 1486, publicado en 1494, aunque no era ese su título original; Hernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, texto de póstuma y alterada publicación, escrito antes de 1531; etcétera. Para más detalles remitimos a los excelentes artículos que ha dedicado a esta cuestión la profesora María José Vega.

<sup>11</sup> Cf. *El Estado griego*, en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (NIETZSCHE 2011, 551-4 y 557-8). En *Más allá del bien y del mal*, aforismo 230, por ejemplo, lo que cuestiona es lo que determinados metafísicos han soplado al ser humano: “¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!” (NIETZSCHE 1997, 193).

## BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA, R. 1996, *El salvaje en el espejo*, Barcelona: Destino.
- BESTARD, J. y CONTRERAS, J. 1987, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcelona: Barcanova.
- BLONDEL, E. 2006, *Nietzsche, le corps et la culture*, París: L'Harmattan. [1ª edición, París: PUF, 1986.]
- CALVO, T. 2002, "El concepto de cultura en el pensamiento griego", en *Ensayos de filosofía de la cultura*, J. B. LLINARES y N. SÁNCHEZ DURÁ (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva.
- HESÍODO 2000, *Certamen*, Madrid: Gredos. [Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez.]
- NIETZSCHE, F. 1997, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza. [Edición revisada de A. Sánchez Pascual.]
- NIETZSCHE, F. 1980, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe Band 6*, Múnich: DTV.
- NIETZSCHE, F. 2007, *Correspondencia II. Abril 1869-Diciembre 1874*. [Traducción y notas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani, introducción y apéndices de Marco Parmeggiani.]
- NIETZSCHE, F. 2008A, *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, Madrid: Tecnos. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza.]
- NIETZSCHE, F. 2008B, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, Madrid: Tecnos. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares.]
- NIETZSCHE, F. 2010A, *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*, Madrid: Tecnos. [Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós, 2ª edición corregida y aumentada.]
- NIETZSCHE, F. 2010B, *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*, Madrid: Tecnos. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill.]
- NIETZSCHE, F. 2011, *Obras completas. Volumen I: Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos. [Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós.]
- NIETZSCHE, F. 2013, *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos*, Madrid: Tecnos. [Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducciones y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal.]

- NIETZSCHE, F. 2014, *Obras completas. Volumen III: Obras de madurez I*, Madrid: Tecnos. [Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal.]
- PLUTARCO 1986, *Obras morales y de costumbres (Moralia), II*, Madrid: Gredos. [Introducción, trad. y notas de Concepción Morales Otal y José García López.]
- SÓFOCLES 1982, *Tragedias*, Madrid: Gredos. [Traducción de A. Alamillo.]
- WOTLING, P. 1995, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París: PUF [también reeditado posteriormente].