

La interpretación de Nietzsche de los filósofos preplatónicos: análisis y estudio

Trabajo de Fin de Grado
Grado en Filosofía
Alumno: Luis Oliveros López
Curso 2013-14
Tutor: Fernando Calderón Quindós

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1.- La filosofía griega arcaica: fuentes para su conocimiento y ediciones	4
2.- Los filósofos griegos arcaicos a la luz de los textos que sobre ellos nos han llegado: La interpretación tradicional de esta etapa de la filosofía griega	10
3.- La obra de Nietzsche <i>Los filósofos preplatónicos</i>	
3.1.- <i>Los filósofos preplatónicos</i> en el marco del pensamiento filológico y filosófico de Nietzsche	13
3.2.- <i>Los filósofos preplatónicos</i> : lecciones para dos seminarios de invierno y de verano en la Universidad de Basilea	18
4.- La interpretación de Nietzsche sobre los filósofos arcaicos griegos que aparecen en la obra.	
4.1.- Introducción al estudio de estos autores	21
4.2.- Tales	24
4.3.- Anaximandro	25
4.4.- Anaxímenes	28
4.5.- Pitágoras	29
4.6.- Heráclito	30
4.7.- Jenófanes	33
4.8.- Parménides	34
4.9.- Zenón	37
4.10.- Anaxágoras	39
4.11.- Empédocles	42
4.12.- Leucipo y Demócrito	45
4.13.- Los pitagóricos	48
4.14.- Sócrates	52
5.- Valoración de la interpretación de Nietzsche del pensamiento de los filósofos arcaicos y Sócrates.....	55
Conclusiones	60

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

La idea de acercarme a la obra de Nietzsche *Los filósofos preplatónicos*, para estudiarla e intentar hacer una valoración filosófica y filológica que este autor presenta en ella sobre los autores que trata, no fue algo previsto en un principio en los primeros años de mi acercamiento a los estudios de filosofía.

En los últimos años de mi etapa preuniversitaria, tuve un primer acercamiento (esta vez, literal) a la filosofía. Digo literal porque la filosofía irrumpe en toda discusión acerca de temas próximos en el día a día; pero en esta etapa, es cuando se comienza a vislumbrar la enjundia de aquello que subyace lo cotidiano. Fue en este acercamiento en el que entré por primera vez en contacto con la filosofía presocrática. No obstante, un último año en los estudios secundarios con demasiada dedicación a Selectividad, hizo que el estudio de los presocráticos quedase reducido a cuatro vagas alusiones. Quedé asombrado en esa etapa por aquellas cosas tan atractivas que unos cuantos pensadores arcaicos contaban. ¡Por fin pude saber que “Tales es el del agua” y “Heráclito el del fuego”!

Por otro lado, hoy Nietzsche resulta atractivo *a priori*, es decir, que es un pensador famoso del que, a los que nos gusta esto de la filosofía, nos sentimos atraídos por su imagen incluso antes de indagar en su obra. Pasó un breve período de tiempo y decidí dedicar mi etapa universitaria a la filosofía. Ya en el primer curso del Grado en Filosofía, entramos en contacto con la filosofía griega a través de algunas asignaturas (Historia de la Filosofía Antigua I y II, etc.). Esto continuó, a mi parecer, de una manera u otra a lo largo del Grado. Fue en el primer año de Grado, en Filosofía clásica en sus Textos, donde entré en contacto, por primera vez, con el griego antiguo, del que aprendí los rudimentos de la gramática sobre la base de una selección de textos originales especialmente significativos de la filosofía griega arcaica, que iban ilustrando de forma directa los primeros testimonios de lo que podemos llamar filosofía occidental.

En los primeros años de la etapa universitaria, comprendí la importancia y la necesidad de la formación filológica clásica para poder entender bien estos textos antiguos, de manera que pensadores como Anaximandro, Jenófanes, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, etc., algunos de los cuales se han considerado tradicionalmente con propuestas filosóficas contrapuestas, no eran sino grandes filósofos de los que podíamos ver en los textos que de ellos nos han llegado (siempre fragmentarios y, a veces, muy escasos) que todos conducen al conocimiento de la Verdad (con mayúsculas), aunque con estilos e inspiración propios.

Eran, por lo tanto, no unos pensadores “primitivos” respecto a los de la etapa posterior clásica, sino igualmente filósofos en “plenitud”, y comprendí que conocerlos bien, leyendo lo más directamente que se pueda los textos originales, es fundamental para entender la historia de la filosofía occidental sin arrastrar prejuicios ni tópicos.

Llegamos, en un abrir y cerrar de ojos, a la experiencia del año Erasmus en Polonia, en Lublin. Allí, un distinto planteamiento de los mismos estudios y un cúmulo de experiencias nuevas diarias, me dio un enfoque diferente de lo poquito de filosofía que un alumno de tercer curso lleva en las alforjas. La metafísica fue y es el conocimiento que me ha tenido siempre cautivo entre sus ideas, con zozobras propias de un estudiante que está coqueteando con ella por primera vez. Así, quise hacer algo en relación a la metafísica para el Trabajo de Fin de Grado. No obstante, me di cuenta de que corría el riesgo de perderme y dispersarme atraído por temas diversos sin un método adecuado de investigación. Después de todo, esta ha sido una época en la que las prisas por “saber” han sucumbido con un poco de humildad a las prisas por “aprender”, dejando el resto al paso de los años de los que espero una visión más madura sobre esas ideas (inconexas hoy en muchos de sus puntos).

Al tardar en decidirme, tuve que escoger entre los temas que se proponían los cuales, por otra parte, ya habían sido elegidos en su mayoría por el resto de los compañeros. Quedaba libre el que giraba en torno a la obra de Nietzsche sobre los filósofos que él llama preplatónicos y en ese momento me planteé que este filósofo no me había sido indiferente en la carrera y, por otro lado, empecé a recordar la importancia que el conocimiento de la filología griega tenía para un correcto estudio de textos filosóficos antiguos, y me pareció interesante valorar cómo había puesto en

juego Nietzsche su formación filológica (de la que yo había oído que era muy sólida) para analizar e interpretar el pensamiento de esos filósofos griegos que él había seleccionado.

Recordé aquello de que “Tales es el del agua y Heráclito el del fuego” confrontado al descubrimiento de que la primera etapa de la filosofía griega contiene una madurez filosófica semejante a las de etapas posteriores, y había oído que Nietzsche pensaba justamente eso, me resultaba muy atractivo conocer esta obra sobre filosofía arcaica, pues suponía que sería una de la fundamentales en las que este filósofo explicaría esto. Entender la interpretación nietzscheana de la filosofía griega me atraía.

Todas estas circunstancias, entre otras cosas, han hecho que valore la Belleza inherente a la filosofía griega clásica haciendo, de ella, mi trabajo final.

No puedo concluir este apartado introductorio sin agradecer a todas aquellas figuras que se han involucrado (y siguen haciéndolo) en mi formación; ya sean del presente, en forma de lecciones, o del pasado, en forma de bibliografía; en el terreno académico, o en el personal. ¿Cuántos nombres se puede incluir ahí? Limitaré ese agradecimiento en este trabajo a Ana Isabel de Juan, profesora del que fue mi instituto, por alentarme a continuar estudiando de forma vehemente; a Henar Zamora Salamanca y a Fernando Calderón por dedicar su tiempo a instruirme y a ayudarme en absolutamente todo.

1.- La filosofía griega arcaica: fuentes para su conocimiento y ediciones

Como es bien sabido, los textos que han llegado hasta nosotros de la primera etapa de la filosofía griega son, en general, escasos y fragmentarios, lo que constituye una dificultad para el estudio y conocimiento de la filosofía griega arcaica, tan importante, por otro lado, para la comprensión de toda la filosofía occidental por ser el período al que pertenecen los autores más antiguos que conocemos.

En comparación con Platón y Aristóteles, de cuya obra la Antigüedad conservó un copioso legado, la de los primeros filósofos no logró atravesar sin perjuicio la larga travesía de la transmisión escrita de la literatura griega antigua. En ese recorrido azaroso tuvo, sin duda, influencia la admiración y el interés de las personas letradas por las obras de estas dos grandes figuras del pensamiento en detrimento de las de los anteriores, teniendo en cuenta que la tarea de escribir era difícil y ese esfuerzo estaba directamente proporcionado al interés que suscitaba aquello que copiaban.

Al margen de este interés que ayudó (o no) a salvar obras antiguas, el azar ha tenido la última palabra en forma de pérdidas, destrucciones o descuidos. El resultado es que para estos filósofos arcaicos tan solo contamos con aquello que los autores conservados por la tradición han dicho de ellos, pero no disponemos, como es fácil suponer, de copias directas de sus obras¹. Teniendo esto en cuenta es muy importante distinguir entre las citas literales, es decir, aquellas transmitidas por otros autores que copian directamente pasajes de estos filósofos; y aquellas indirectas, en las que lo que se transmiten son paráfrasis o explicaciones de su pensamiento o informaciones sobre su vida u obra.

¹ Hay un caso excepcional que se encuentra en el llamado papiro de Estrasburgo (A. Martin; O. Primavesi, *L'Empédocle de Strassbourg*, Berlin-New York 1999), edición muy importante porque se trata de un caso insólito de obra de autor griego antiguo cuya copia, aunque sea en estado fragmentario, nos llega directamente, no a través de la cita de otro. Cf. para la traducción y comentario de los nuevos fragmentos que se dan a conocer gracias a este papiro, A. Bernabé Pajares, *Fragmentos precocráticos: De Tales a Demócrito*, pp. 327-340.

Sobre las fuentes directas, hay que decir que no era necesario que el autor que copiaba la cita hubiera visto la obra original, puesto que los sumarios, antologías y compendios de todo tipo, conocidos ya desde época sofística y producidos en gran número en los tres siglos siguientes a la fundación de Alejandría, fueron considerados como un sustituto adecuado de la mayoría de los originales.²

Atendiendo a esta distinción entre citas directas y testimonios o noticias sobre estos filósofos arcaicos, hay que decir que los autores más antiguos entre los que transmiten ese primer grupo de textos literales son Platón y Aristóteles, aunque el filósofo de la Academia suele mostrar con sus predecesores, cuando se refiere a ellos de manera esporádica en su obra, una actitud poco objetiva, muchas veces humorística e irónica³. En el caso del Estagirita, como es sabido, no solo hay menciones frecuentes en toda su obra, sino que hay una revisión concreta del pensamiento de los filósofos que lo precedieron en el libro I de la Metafísica que ha influido mucho en la interpretación de los orígenes de la filosofía griega.⁴

Otras fuentes⁵ de extractos literales de los filósofos arcaicos son autores como Plutarco, filósofo académico, historiador y ensayista del s. II d. C., que incorporó en sus extensos *Ensayos Morales* numerosas citas frecuentemente alargadas, interpoladas o refundidas por él mismo. También Sexto Empírico, el filósofo escéptico y físico de finales del s. II d. C. Son importantes igualmente los escritores cristianos Hipólito, teólogo del s. II-III d. C.; y Clemente de Alejandría, el docto director de la Escuela Catequística de esta ciudad, que vivió en la segunda mitad del s. II d. C.⁶

Un autor muy importante en la compilación de “opiniones” de los filósofos, es decir, dentro de la llamada doxografía (un tipo de obras indispensables para el

² Cf. Bernabé Pajares, *Fragmentos presocráticos*, p.12s.

³ Cf. Kirk; Raven; Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 19. Sobre el tema de las fuentes textuales sobre los filósofos arcaicos, cf. También Graham, *The texts of Early Greek Philosophy*, pp. 7-9.

⁴ Cf. *Infra*, cap. 2.

⁵ Cf. Kirk; Raven; Schofield, *op. cit.*, pp. 19-21.

⁶ Cf. Hipólito escribió la obra titulada *Refutación de todas las herejías*, en nueve libros, y en él recogió 17 sentencias de Heráclito, al refutar la llamada herejía noeciana, un resurgimiento de la teoría de la coincidencia de los opuestos presente en este filósofo de Éfeso. Clemente de Alejandría hizo gala de un amplio conocimiento de la literatura griega y una notable memoria en sus comparaciones entre cristianismo y paganismo y adujo frecuentes citas de poetas y filósofos griegos, sobre todo en sus obras *Protreptico* y *Stromateis* o Misceláneas. *Ibid.*, p. 20.

conocimiento de la filosofía griega arcaica, de la cual se habla *infra*), es Diógenes Laercio, del s. III d. C., con sus *Vidas de los filósofos famosos*, en las que recoge en diez libros un conjunto variopinto de informaciones interesantes sobre las ideas de estos autores mezcladas con cotilleos diversos.

Hay que tener en cuenta también al antologista del s. V d. C. Juan Estobeo, quien reunió en su *Antología*, extractos de carácter educativo procedentes de toda clase de literatura griega, en especial, sentencias éticas. En esta obra se conservan, con frecuencia de una forma bastante adulterada, muchos fragmentos presocráticos, sobre todo de Demócrito. Sus fuentes principales fueron los manuales y los compendios que proliferaron en el período alejandrino.

También se encuentran citas directas esporádicas de los filósofos arcaicos en Filodemo, epicúreo del s. I a. C. – s. I d. C.; el emperador Marco Aurelio, una de las figuras más destacadas del pensamiento estoico; el platónico ecléctico de la Academia media Máximo de Tiro o el cristiano orígenes, padre de la Iglesia Oriental del s. II – III d. C. Ocasionalmente hay citas en Aecio, filósofo peripatético del s. II o I a. C., y en autores técnicos como el médico Galeno, del s. II - III d. C; el geógrafo Estrabón, a caballo entre el siglo I antes y después de Cristo; y Ateneo, el antologista de los banquetes del s. II - III d. C.

No hay que olvidar en estas menciones de autores transmisores de citas directas de los presocráticos, a los neoplatónicos Numenio de Apamea (en Siria), del s. II d. C.; el maestro Plotino, del s. III d. C. y su discípulo Porfirio (que muere ya a principios del s. III d. C.): Jámblico, del s. III - IV d. C. (éste, lo mismo que Porfirio, escribió una *Vida de Pitágoras*). En el s. V d. C. citaremos finalmente a Proclo y, por supuesto, a Simplicio en el s. VI, en cuyos comentarios a la *Física* de Aristóteles transmitió interesantísimos fragmentos de la obra perdida de Teofrasto con la que se inicia la doxografía (como se verá *infra*), indispensable, por ejemplo, para conocer lo esencial del jonio Anaximandro.

Dentro del grupo de autores antiguos que transmitieron testimonios o noticias sobre los filósofos arcaicos⁷ hay mencionar de nuevo a Platón y Aristóteles. El filósofo de la Academia es el primer comentarista de los presocráticos (aunque existían algunas

⁷ Cf. Kirk; Raven; Schofield, *op. cit.*, pp. 21-25.

referencias ocasionales en Eurípides y Aristófanes), estos comentarios, como ya se ha dicho *supra* respecto a la forma de transmitir el pensamiento de estos filósofos por parte de Platón, están motivados muchas veces por la ironía o el divertimento. No obstante, su información es muy valiosa. En cuanto al filósofo del Liceo, en el capítulo 2 nos detenemos en la importancia que la revisión del pensamiento de los primeros filósofos supuso para la posteridad.

Una figura muy importante en la transmisión de comentarios y testimonios sobre los presocráticos es la del discípulo de Aristóteles, Teofrasto. Este se encargó del proyecto de elaborar lo que podríamos llamar una “historia de la filosofía” de Tales a Platón, probablemente como contribución a esa labor enciclopédica que se llevaba a cabo en el Liceo y que se deja ver, respecto de la filosofía, por ejemplo, en el libro I de *Metafísica*.⁸

Esta obra, parece que titulada, según indica Diógenes Laercio, *Sobre las opiniones de los filósofos* (περὶ τῶν δοξῶν τῶν φιλοσόφων), no ha llegado hasta nosotros, sino en algunos fragmentos copiados por otros autores, por ejemplo, Simplicio en su comentario a la *Física* de Aristóteles. Precisamente con esta obra de Teofrasto se inicia esa tradición de escritos tan importante como fuente, ya mencionada *supra*, para conocer el pensamiento de los filósofos arcaicos, llamada doxografía y que tiene nombres tan conocidos como Diógenes Laercio⁹

A la vista de la complejidad y variedad de fuentes textuales para el conocimiento del pensamiento y la obra de los primeros filósofos griegos, se comprende que la que en su día fue una empresa filológica pionera se convirtiera enseguida y para la posteridad en la edición canónica para el estudio filosófico de Época Arcaica (y la sofística). Nos referimos a la magna obra de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, editada por primera vez (solo por Diels) en Berlín, el año 1903, en dos volúmenes. Con ella el autor, gran filólogo clásico, publicaba como libro de texto para su seminario berlinés el primer gran *corpus* de textos de filósofos antiguos, en principio, anteriores a Sócrates, con lo que consagró definitivamente este adjetivo de “presocráticos” que a partir de entonces se utiliza para referirse a los filósofos arcaicos, aun cuando se incluyan en ellos autores como

⁸ Cf. *infra*, capítulo 2.

⁹ Sobre los tipos de colecciones de “opiniones” que siguieron la influencia de la obra de Teofrasto, cf. Kirk; Raven; Schofield, op. cit., p. 22-23.

Demócrito, que sobrevivió a Sócrates más de veinte años, u otros contemporáneos como los sofistas que se añadieron en posteriores ediciones. En efecto, después de la primera edición de 1903, Diels continuó ampliando, revisando y puliendo este trabajo en la segunda edición de 1906. En 1910, Kranz agregó un tercer tomo a la obra con un *Index verborum*, que se sumaba a los índices de nombres propios y de Fuentes compuestos por Diels. Otra edición en 1912 se incrementa con fragmentos nuevos, en particular la sección dedicada a los sofistas. En 1922 se publica la última edición en vida de Diels y tras una nueva en 1934, la última pertenece a 1952, la cual se ha reimprimido por décimo octava vez en 1992.

Como se ha dicho, la edición de Diels-Kranz (normalmente citada con las siglas DK) sigue siendo canónica para el estudio de los textos de los filósofos presocráticos. Su distinción rigurosa entre textos literales, clasificados como A en cada autor; testimonios, clasificados como B (estos están traducidos al alemán); y, en algún caso, agrupados como C aquellos textos que se consideran imitaciones o ecos explícitos de su pensamiento, sigue siendo la referencia a la hora de citar, incluso en las ediciones particulares que en todos estos años se han ido haciendo de muchos de estos presocráticos (el propio Diels publicó de Heráclito y Parménides). En la obra de Diels Kranz los fragmentos del grupo B son los únicos que, como se ha dicho, están traducidos al alemán; y en la de Graham, tanto las citas directas como los testimonios, al inglés.

En 2010, en la Universidad de Cambridge, Daniel W. Graham ha publicado una edición actualizada, titulada, *The texts of Early Greek Philosophy: The complete fragments and selected testimonies of the Major Presocratics* en dos volúmenes, aunque, como él mismo advierte¹⁰, no se trata de una verdadera edición filológica en el sentido de que no ha revisado y comparado de nuevo todos los manuscritos en los que aparecen recogidos los textos, sino que se ha servido de las ediciones ya publicadas de los autores hasta esa fecha, partiendo, desde luego de la de Diels-Kranz, de la que, como edición canónica, ofrece al final del libro un índice de concordancias, es decir, una lista donde se indican las equivalencias de la numeración de los textos en el libro de Graham respecto a la de Diels-Kranz.

¹⁰ Cf. *op.cit*, p.XI ss.

Por último, no se puede dejar de mencionar la obra titulada *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, que desde que se publicó por primera vez en Cambridge, en 1957, ha supuesto un instrumento de máxima utilidad para el conocimiento y estudio del pensamiento presocrático, porque pone a disposición del lector más de seiscientos textos griegos que ilustran toda la evolución de la filosofía griega, partiendo de los autores literarios más antiguos, es decir, desde Homero, Hesíodo, etc. Estos textos están tomados de la gran edición de Diels-Kranz.

Los autores de esta excelente obra fueron G. S. Kirk y J. E. Raven, en ella incluyeron una traducción (inglesa, como es obvio) de cada uno de los textos griegos. En la nueva edición de 1983, M. Schofield ya añadió más textos. En 1970, se tradujo por primera vez al español y se ha reimprimido con revisiones sucesivas veces; últimamente en 2014, la editorial Gredos, que se encargó desde el principio de publicar esta obra en español, ha sacado un nuevo volumen en una nueva colección.

2.- Los filósofos griegos arcaicos a la luz de los textos que sobre ellos nos han llegado: la interpretación tradicional de esta etapa de la filosofía griega

Es bien conocida la forma de presentar el pensamiento de los filósofos presocráticos en la mayor parte de las historias de la filosofía más tradicionales y transmitido en general en la docencia básica de los alumnos de bachillerato. Todo este grupo se describe como filósofos primitivos, en el sentido cronológico de la palabra, pero que, al mismo tiempo, encierra ese sentido algo minusvalorativo de pertenencia a una etapa de la filosofía griega incipiente en un sentido biologicista, que es ese sentido que Nietzsche llama “historicista” (que se basa en una visión “evolutiva” del pensamiento filosófico griego) y que critica desde el principio en su acercamiento a los filósofos preplatónicos. La característica común que se suele señalar en el pensamiento de estos filósofos es la de su interés por el estudio de la φύσις, que busca en este plano la ἀρχή (conviene recordar que, en contra de lo que es costumbre, el género de este sustantivo en griego es femenino, por lo que lo correcto es utilizar en español el artículo correspondiente), el principio de todo lo que existe. Ese principio se identificaría con los llamados στοιχεῖα (en singular στοιχεῖον), los cuatro elementos: tierra, fuego, aire y agua, de entre los cuales cada uno de estos filósofos habrían propuesto uno o más como ἀρχή, aunque la tendencia de los primeros sería al monismo, es decir, a creer que es un único elemento lo que está en el origen.

Todos estos tópicos se han transmitido en la hermenéutica tradicional de la filosofía arcaica, muchas veces (como ocurre con los tópicos, por lo que se mantienen) como consecuencia de una inercia que impide cuestionarse por las fuentes que transmiten esa información y que lleva a admitir sin más lo que se supone que otros habrán investigado suficientemente.

Hay otra razón menos negligente que da fuerza a esta interpretación y es que algunos saben (al menos porque reconocen la credibilidad de quienes trabajan con el imprescindible método filológico) que en el fundamento de estas afirmaciones parece andar Aristóteles, lo cual hace que no se cuestione la autoridad de estas conclusiones.

Ocurre, sin embargo, que la hermenéutica tradicional, en principio, basada en la interpretación que el Estagirita hace de los primeros filósofos, al ir desligándose de

ese trabajo necesario con los textos originales griegos de los que nunca se puede prescindir, se termina basando en lo que se dice que dijo Aristóteles, es decir, en un “aristotelismo”, valga la expresión, que no se revisa o actualiza con la relectura constante de esas obras que, por otro lado, siempre están ahí gracias a una labor de transmisión textual y filológica que no debería dejarnos de sorprender.

Efectivamente, la lectura directa de los capítulos correspondientes del libro I de *Metafísica*¹ nos muestra, por un lado, que Aristóteles sitúa el comienzo de la filosofía griega con Tales, al que llama ἀρχηγός (“pionero”, “el primer conductor”) de una filosofía que justamente por serlo se interesa en llegar a unos principios o causas “últimos”². Llama la atención que la primera vez que expresa su intención de revisar el pensamiento de los primeros filósofos (justo tras enumerar los cuatro significados del término “causa”), se refiera a ellos como “los que antes que nosotros se han dirigido a la investigación de lo que existe (σκέψις τῶν ὄντων) y han filosofado acerca de la verdad (φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας)”³, reconociendo en ellos a filósofos “plenos”.

Recuérdese también que no los describe en ese pasaje diciendo que solo se han interesado por la investigación de la φύσις en la que buscan la ἀρχή sino que, justamente porque son filósofos como ellos (es decir, como Aristóteles y sus discípulos del Liceo) tienen que haberse planteado el concepto de causa primera.

Es cierto, por otro lado, que después de finalizar la revisión de todos ellos hace una valoración más limitada, al considerar, entre otros “defectos”, que estos filósofos han identificado ἀρχή con στοιχεῖον⁴. Es ahora cuando expresa Aristóteles el motivo de estas “confusiones”, y es que “la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus comienzos, parece balbucear acerca de todas las cosas”⁵.

Del mismo modo, en ese recorrido por el pensamiento de estos primeros filósofos, emplea varias veces el adjetivo φυσικοί y φυσióλογοι.

¹ Cf. Arist., *Metaph.* 983^a 25 - 987^a 30 (capítulos 3.º y 5.º del libro I).

² *Ibid.* 983b 18-20.

³ *Ibid.* 983b 1-3.

⁴ A esta crítica dedica el capítulo 8.º, 983b 20 – 990^a 33.

⁵ *Ibid.* 983^a 12-15.

Ocurre, entonces, que, por una parte, hay un reconocimiento sin reservas por parte del Liceo de que estos pensadores son “auténticos” filósofos, aunque, por otra, en la valoración del concepto de “principio” que suponen que han tenido, se los termine considerando “primitivos” en ese sentido cronológico y también “biologicista” que mencionábamos y que es el que ha quedado en la hermenéutica tradicional de esta etapa de la filosofía griega, junto con la visión de que el único interés de estos autores era la φύσις y la búsqueda en ella de la ἀρχή, búsqueda en la que se distinguirían los monistas y luego los que proponen más de un único principio.

Sin embargo, el estudio de los textos que, aunque escasos y fragmentarios, han llegado hasta nosotros de la gran mayoría de estos filósofos, facilitado por la gran edición de Diels-Kranz y las posteriores ediciones individuales que prácticamente de todos estos autores se han venido haciendo, permite, en primer lugar, no quedarnos en lo que Aristóteles dice en el libro I de *Metafísica* para conocer el pensamiento de la filosofía arcaica; y, luego, comprobar que, efectivamente, a través de esos textos (que a veces son fragmentos amplios) se dejan ver profundos filósofos cuyos intereses no deberían interpretarse como limitados a la φύσις, ya que muestran muy bien que todos ellos invitan a la misma búsqueda de la Verdad (con mayúsculas) con propuestas e inspiraciones diferentes en ese recorrido.⁶

Teniendo todo esto en cuenta, la interpretación que Nietzsche hace de los filósofos que él llama “preplatónicos” y que parte de una crítica radical a la hermenéutica que los considera “primitivos”, parece muy interesante porque advierte de una errónea consideración de este importante grupo de pensadores.

En el capítulo 5, por lo tanto, una vez que hayamos revisado lo que Nietzsche dice sobre la etapa arcaica de la filosofía griega, teniendo en cuenta la formación filológica del filósofo de Basilea, haremos una valoración de su hermenéutica comparándola con la tradicional de “corte aristotelista” y con la interpretación a la que podemos llegar sobre la base de las ediciones actuales de los textos filosóficos arcaicos⁷.

⁶ Cf. Zamora Salamanca, “La expresión poética en el pensamiento filosófico griego arcaico”, pp. 105ss.

⁷ Cf. p. e., *ibid.*

3.- La obra de Nietzsche *Los filósofos preplatónicos*

3.1.- *Los filósofos preplatónicos* en el marco del pensamiento filológico y filosófico de Nietzsche

Los inicios de un joven Nietzsche en el campo de la filología han sufrido una evolución que ha ido del destierro de su propio campo hasta un paso obligado por su obra en cuanto a estudios filológicos se refiere¹.

A partir de su obra *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche fue desacreditado en el seno de la filología académica por tratar la antigüedad clásica de un modo “acientífico, ignorante e insolente”², adjetivos, todos ellos, de filólogos coetáneos a él. Esta desacreditación se fue propagando por los círculos académicos hasta culminar en la salida de Nietzsche del ámbito universitario. Ello supuso una depauperación de su labor como filólogo. “El Nietzsche filólogo, pues, quedó como una estrella lejana y solitaria cuya luz se eclipsó bruscamente casi en el momento mismo de su aparición”³.

La acusación de la falta de rigurosidad filológica coartaba los resultados a los que Nietzsche llegaba, siendo tachados de erróneos. No obstante, el valor de la obra filológica del pensador alemán no radicaba en la rigurosidad científica, sino en que su obra es profundamente estimulante de cara a abrir nuevos caminos en la investigación filológica. “Nietzsche –dice Adrados- rompe la rigidez erudita del historicismo textual fetichista para interpretar a los trágicos, a los presocráticos y a Homero en su integridad”⁴. Ese joven Nietzsche desterrado del campo de su formación, resultó mirar de una manera innovadora la antigüedad griega

¹ Una descripción cronológica clara y sintética de la evolución del Nietzsche filólogo puede leerse en la introducción que L. JIMÉNEZ MORENO hace en su traducción al español de Nietzsche, *Homero y la filología clásica. Lección inaugural, Basilea 1869*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995, pp. 7-43.

² Sánchez Meca, en Nietzsche, *Obras Completas II*, p. 15.

³ *Op. Cit.* p. 16.

⁴ *Op. Cit.* p. 18.

construyendo, así una hermenéutica que, sin embargo, no tuvo una buena acogida entre los expertos. Ante la visión historicista de la filología imperante en la modernidad que enfoca la filosofía presocrática como una fase primitiva del pensamiento, Nietzsche plantea una aproximación al mundo que él llama *preplatónico* desde un prisma que no pasa por las grandes figuras del pensamiento griego como Sócrates, Platón y Aristóteles.

La aproximación que lleva a cabo Nietzsche al período de la antigüedad clásica “es lo que él llama una estetización o una idealización del pasado histórico, y la entiende como el modo en el que la modernidad puede conocerse a sí misma y a su pasado mediante esta forma de olvido”⁵. Es decir, que la interpretación de Nietzsche descansa sobre la idea de que el pasado clásico griego puede enseñar caminos de pensamiento a la modernidad mediante la crítica de la cultura y los prejuicios de la época en la que él vive. “Nuestra identidad subjetiva es, en buena medida, producto del proceso histórico”⁶. Para Nietzsche, la misión de la filología no ha de ser legar un pasado en sus términos de autenticidad más exigentes, sino contribuir al conocimiento presente, es decir, que podamos seguir ese proceso histórico con vistas de hacer autocrítica del presente.

La filología conservadora –a ojos del autor- ha ahogado el objeto de estudio en su propio método. Por ello ha caído en una tarea de difícil conciliación, pues se busca un rigor metodológico que disuelve cierta intuición filosófica. Es por eso por lo que encuentra necesario diferenciar entre la crítica de los textos y la interpretación de los mismos con el fin de “hacer efectiva la importancia de la síntesis frente al auge de las prácticas puramente analíticas”⁷. Para hacer posible la conciliación de ambas cosas, Nietzsche aboga por la “preparación filosófica para la filología”⁸.

Pese al desprestigio al que Nietzsche fue sometido, continuó firme en el enfoque según el cual “no comprende la filología como un fin en sí misma, sino como instrumento de un compromiso con la crítica y la transformación de la cultura

⁵ *Op. Cit.* p. 19.

⁶ *Op. Cit.* p. 20.

⁷ *Op. Cit.* p. 25.

⁸ *Ibid.*

moderna”⁹. La antigüedad griega debe ser transmitida de una manera más neutral, sin tantos tintes cristianos. Además, es necesario transmitir una visión esencial de la cultura griega que esté a la altura comprensiva de un público que no siempre está instruido en materia filológica. “El filólogo se convierte en un funcionario docente que busca, ante todo, su seguridad, en demasiadas ocasiones mediocre, carente de talento y sensibilidad para el entusiasmo, una caricatura de lo que debería ser”¹⁰.

En la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, se puede observar la crítica de Nietzsche al extraordinariamente historicista estudio filológico. El interés en el oficio de la filología depauperaba la propia filología. “De ahí que, para Nietzsche, los mejores filólogos clásicos hayan sido, no los de oficio, sino poetas como Goethe o Leopardi, que no tenían un interés profesional por la filología”¹¹. La antigüedad clásica está disuelta con prejuicios cristianos y alejandrinos, de modo que ha perdido parte de su belleza en el transcurso del tiempo. Por ello es necesario eliminar esos prejuicios para poder aprehender su esencia, lo más profundo de su cultura, y contemplar lo más cerca posible de ellos lo intempestivo de sus preocupaciones. Nietzsche apuesta por “conocer, pues, a los griegos, no filológicamente, sino *filosóficamente*, lo que implica a la vez juzgarlos y superarlos en el marco de una confrontación entre la cultura antigua y la nuestra”¹².

La petición de Nietzsche a la filología era, pues, que se incardine en la concepción filosófica del mundo. Es, de esa manera, como podemos entrar en discusión con la propia antigüedad griega y comprender mejor nuestra época. Tal y como estamos concibiendo la filología, estamos sumidos en una determinada ideología actual que nos hace no comprender la esencia del desarrollo cultural que hemos sufrimos. La antigüedad griega nos presta un conjunto de paradigmas que podemos emplear para una mejor interpretación de lo que somos en la actualidad. Esto, por ejemplo, “permite reconocer en el optimismo racionalista de Sócrates y su incuestionable fe en la cognoscibilidad racional de la realidad, base de la ciencia y de

⁹ *Op. Cit.* p. 28.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Op. Cit.* p. 30.

¹² *Op. Cit.* p. 33.

la técnica modernas, el punto de inflexión con el que se inicia este olvido”¹³. Para recuperar la belleza contenida en la antigüedad griega, es necesaria una aproximación estética que retome los problemas eternos suscitados en esta etapa del pensamiento. “Para nosotros vale solamente el criterio estético: lo grande tiene derecho a la historia, pero no a una pintura histórica icónica, sino productiva y estimulante. Dejemos en paz a las tumbas y apoderémonos de lo eternamente vivo”¹⁴. La labor filológica se ha de sincronizar, pues, con la labor filosófica en pro de un completo desarrollo y formación espiritual.

Esta esteticidad con la que se ha de abordar la tarea filológica está muy asociada a la juventud de Nietzsche, en la cual la influencia de Wagner es muy considerable. Por ello, la visión estética primaba sobre la científica en lo referente a la filología. En una etapa más madura, Nietzsche retoma la importancia del rigor metodológico con el fin de estudiar de manera correcta un texto. “Para el Nietzsche maduro, Platón ya no es sólo el cómplice de la actitud antitrágica de Sócrates, sino, más aún, un traidor del espíritu griego por su estafa moral e idealista que prepara el cristianismo”¹⁵. Se trata aquí de despojar la mala hermenéutica que el cristianismo ha elaborado en torno a los textos antiguos. Confronta en su labor filología y teología, la cual encubre estrategias de dominación. Esto suponía un cambio con respecto a su época de juventud. “El Nietzsche maduro piensa ya que no hay ninguna interpretación última adecuadamente referida a las cosas que son. Por eso, si en sus obras de juventud él criticaba el alejandrismo de los filólogos, que habrían extremizado el racionalismo abstracto que comienza con Sócrates y Eurípides, en *El Anticristo* acaba defendiéndolos por haber cultivado la filología y ser enemigos de la superstición”¹⁶. El filólogo no es más que un mero intérprete dedicado al estudio riguroso del propio texto. El grueso de la crítica nietzscheana a la ciencia, a la ontología y a la moral se basan en una mala lectura por parte de los propios cultivadores de estas ramas. Nietzsche se muestra reacio a la manipulación de los textos.

¹³ *Op. Cit.* p. 36.

¹⁴ *Op. Cit.* p. 37.

¹⁵ *Op. Cit.* p. 40.

¹⁶ *Op. Cit.* p. 42.

En cuanto a ese espíritu griego del que Nietzsche hacía referencia, a su entender nació de la mano de la tragedia y la filosofía. Sus obras insignes a ese respecto son *El nacimiento de la tragedia* y *Los filósofos preplatónicos*. Esta última obra, epicentro de este estudio, ofrece una visión general de cómo la historia del pensamiento fue avanzando por los senderos de la progresiva comprensión de la naturaleza, proceso que culmina en los atomistas con Demócrito a la cabeza. “Estos primeros filósofos se caracterizan, pues, ante todo, por su esfuerzo en superar la precariedad de la mentalidad primitiva y crear un pensamiento lógico-racional, más allá del mito, capaz de concentrar una multiplicidad de experiencias y percepciones y someterlas conceptualmente a una unidad lógica”¹⁷. Nietzsche se opone al enfoque de la filosofía preplatónica como una etapa infantil o inmadura del pensamiento. Más bien, en la filosofía preplatónica podemos encontrar una alternativa filosófica de la modernidad. Existe, pues, una conexión entre el pensar de entonces y el pensar de la modernidad. En una dimensión más profunda, tienen cabida las mismas preguntas que Nietzsche plantea como intempestivas. Como ellos, Nietzsche propone una retirada de una tradición embebida en mitos: “Este «espíritu helénico» logicizador, simplificador, liberador, sería, pues, la estructura profunda de su cultura, el nexo de eternas preguntas existenciales que debería caracterizar a toda verdadera cultura”¹⁸.

Su estetización de la interpretación de los textos griegos antiguos suponía un problema adyacente: cómo se pueden conciliar el arte y la filosofía. Observa que lo que tienen en común filosofía y ciencia es la representación mediante el concepto. Por otro lado, filosofía y arte comparten la misión de retomar los problemas eternos, por medio del replanteamiento de ellos o mediante la creación de “ilusiones necesarias”¹⁹. En el corazón de esta idea, Nietzsche recurre a reflexiones en torno al lenguaje, observando que tanto el poético como el científico está constituido por metáforas. “La única diferencia real entre las metáforas artísticas, libremente construidas, y el lenguaje científico, rígidamente codificado, es de naturaleza «moral». Es decir, el artista es el que utiliza metáforas nuevas, mientras el científico,

¹⁷ *Op. Cit.* p. 51.

¹⁸ *Op. Cit.* p. 53.

¹⁹ *Op. Cit.* p. 54.

por afán de seguridad, es el que utiliza sólo metáforas codificadas”²⁰. El lenguaje no es, entonces, sino un producto artístico y no una traducción de la realidad que discurre desde lo desconocido, hasta lo conocido en términos epistémicos. La crítica de Nietzsche se dirige hacia la concepción tradicional de verdad como vínculo entre concepto y realidad (crítica, por su parte, asentada en la idea de que sólo podemos acceder a nuestra interpretación de la realidad²¹).

Es en Sócrates donde comienza este optimismo de la racionalidad que vincula la verdad y la moral. Con él se reorienta la ciencia natural griega hacia la teleología y la moral eudemonista. Platón es, empero, el autor rechazado en parte por Nietzsche; “pues, su pitagorismo religioso, cuya prolongación y desarrollo él ve en el cristianismo y en filósofos modernos como Schopenhauer”²²; nos conduce a un conocimiento de ideas por medio de una moral que rehuye la realidad. Nietzsche reconoce en Platón cierta pulsión estética, pero está subordinada a la pulsión ética. El pensamiento preplatónico, pues, no sigue una sucesión maestro-discípulo que culmina en Platón como punto final de una etapa inmadura del pensamiento; sino que está plagado de reflexiones originales y revolucionarias. Sócrates en filosofía y Eurípides en la tragedia representan, pues, la transformación de la cultura griega culminando lo que Nietzsche consideraba la gran edad griega.

3.2.- *Los filósofos preplatónicos: lecciones para dos seminarios de invierno y de verano en la Universidad de Basilea*

La obra del joven Nietzsche, profesor de la Universidad de Basilea, no fue demasiado conocida en esa época. Fue gracias a Giorgio Colli, un prestigioso filólogo italiano, y sus continuadores, por los que se recuperó la obra de Nietzsche mediante una publicación crítica en 1995. Anteriormente a ello, la obra del filólogo

²⁰ *Op. Cit.* p. 55.

²¹ “El lenguaje no instruye ni comunica contenidos objetivos, sino que lo que hace es transmitir (übertragen) a otro una emoción y una aprehensión subjetiva. Esta transposición o metaforización de la fuerza que está en el origen del lenguaje es, por tanto, su esencia, no su referencia a las cosas”. *Op. Cit.* p. 68.

²² *Op. Cit.* p. 58.

alemán, en concreto la obra que en este trabajo nos interesa, *Los filósofos preplatónicos*, se transmitía incompleta²³.

En 1994, Paolo d'Iorio y Francesco Fronterotta, publicaron la versión francesa de esta obra. En esta publicación, Nietzsche es valorado tanto filológicamente, como filosóficamente. Esta última valoración, fue confeccionada a través de una perspectiva que incluye fragmentos póstumos de 1872-1874²⁴ en el seno de una comprensión de las inquietudes intelectuales de Nietzsche.

Pero *Los filósofos preplatónicos* no fue una obra aislada, sino que fue concebida como una parte de una obra de mayor enjundia entorno a la Grecia arcaica. “Según Paolo d'Iorio, que ha estudiado directamente los manuscritos, Nietzsche había proyectado una gran obra sobre los filósofos griegos que nunca llegó a realizar”²⁵. Esta obra abarcaría *Los filósofos preplatónicos*, una revisión de esas mismas lecciones, *La filosofía en la época trágica de los griegos* y algún fragmento más (como el *Diadochai*, dedicado a poner en tela de juicio las relaciones de sucesión que tradicionalmente se habían aplicado a los filósofos preplatónicos como explica Martín Navarro en la edición de Tecnos²⁶) que corresponderían a fragmentos póstumos. En general, Nietzsche ofrece una interpretación sobre lo que él denomina «época trágica de la filosofía griega» alternativa a la que aportaban otros historiadores como Ritter, Brandis, Zeller, Ueberweg, etc.²⁷

Durante el semestre de verano de 1872²⁸, Nietzsche expuso sus lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* (también en el verano de 1873 y 1876, como informa Ballesteros Balbastre). En 1913, se editó por primera vez esta obra de manera incompleta, la cual fue reimpressa –continúa el autor- sin modificaciones en

²³ “Las antiguas ediciones de las obras completas de Nietzsche sólo incluían una parte de este escrito (faltaban las partes correspondientes a Anaximandro, Parménides, Jenófanes, Zenón y Anaxágoras)”, cf. Ballesteros Balbastre, en Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 9.

²⁴ *Op. Cit.* p. 10.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Martín Navarro, en Nietzsche, *Obras Completas II*, p. 316

²⁷ Ballesteros Balbastre, en Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 11.

²⁸ Martín Navarro, en Nietzsche, *Obras Completas II*, p. 316.

1921. Estas lecciones se concibieron con vistas humildes, no para la publicación. “Resumiendo: Nietzsche habría comenzado la redacción del texto en 1869, habría completado el manuscrito en 1872, habría añadido algunas anotaciones a lo largo de 1873, y le habría adjuntado el texto de las *Diadochai* en 1874”²⁹.

²⁹ *Op. Cit.* p 317.

4.- La interpretación de Nietzsche de los filósofos arcaicos griegos que aparecen en su obra

4.1.- Introducción al estudio de estos autores

Ya desde la introducción a la obra *Los filósofos preplatónicos*¹, Nietzsche establece un vínculo entre la filosofía griega y la moderna: “Nosotros queremos preguntar: ¿qué podemos aprender del valor de la historia de la filosofía griega para los griegos mismos? Y no: ¿qué podemos aprender para su filosofía?”². Así muestra qué tipo de enfoque quiere dar a su estudio sobre la filosofía griega, ofreciendo una alternativa a la práctica filológica que se había hecho hasta entonces. El autor tiene la creencia de que, con esta aproximación, se puede explicar mejor cómo surgió la filosofía entre los griegos. Para ello es importante replantearse por qué surgió y hacer alusión a la figura del filósofo con la que nació.

Así pues, considera que “los griegos se distinguen de los demás pueblos por su inventiva. Por lo general, los pueblos suelen producir un solo tipo de filósofo”³. El carácter de los filósofos y la falta de un estamento propiamente admitido de filósofos en Grecia, posibilitó en primera instancia el nacimiento de la propia filosofía. Se plantearon una vida en la que únicamente vivían del conocimiento, sin ningún interés más allá de él. Además, cada una de las ideas que esos filósofos planteaban, era novedosa; mientras que la filosofía posterior, como el propio Aristóteles o Platón tan solo han sido mezcolanzas variadas de esas ideas surgidas en el seno de la filosofía preplatónica. De ahí que el carácter de los filósofos tardíos lo adjective como *mixto*⁴. Los caracteres de los filósofos preplatónicos son puros y originales.

¹ El texto seguido para la lectura de la traducción de Nietzsche es el publicado en Trotta 2003 y a él harán referencia las citas que se indican.

² F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 17.

³ Cf. *Op. Cit.* p. 18.

⁴ “Platón es el primer gran *carácter mixto*, tanto por filosofía como por el tipo filosófico que encarna. En su filosofía de las ideas se amalgaman elementos socráticos, pitagóricos, heracliteanos; no se puede decir que sea una concepción original. Además, como hombre, Platón es una síntesis de los rasgos del soberbio aristócrata Heráclito, del melancólico legislador Pitágoras y del dialéctico psicólogo Sócrates” *Op. Cit.* pp. 19-20.

Son esos filósofos preplatónicos los que estimularon el desarrollo de la explicación mítica a la ley natural, como nos advierte el propio autor. Igualmente advierte de la limitación a la que nos enfrentamos para conocer el contenido de los escritos preplatónicos por la incompletitud de textos legados de esta época. Es por ello por lo que es necesario hacer una hermenéutica de los que tenemos y con lo que conocemos de su contexto (las guerras médicas, la tragedia, etc.). Consiste en explicar el pensamiento de un filósofo a partir del contexto en el que desarrolla su actividad intelectual, pues “lo cotidiano se le aparece por vez primera como digno de atención, como un problema”⁵. El devenir, aquello que no capta el intelecto –continúa-, se comienza a contemplar dando lugar a un mundo metafísico.

El primero de estos caracteres originales en la historia del pensamiento, suele ser considerado Tales de Mileto, aunque el propio Nietzsche advierte de lo difícil que es proponer un «primer sabio». Tales, partiendo de un principio primordial, ofrece una explicación del mundo alejada del planteamiento mítico. Además, y de modo novedoso, se dedica plenamente a esta explicación, superando el que Nietzsche considera un trato esporádico de la *gnómica* filosófica. También se diferencia Tales de otros en el empleo del concepto para aportar una imagen del mundo: “La filosofía es, pues, el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global. Tales es el primero en responder a esta definición”⁶.

Anteriormente a Tales, se empleaba la *gnómica esporádica* a la que antes hemos hecho referencia. Y antes incluso, el mito. Son, pues, los grados previos a la filosofía entendida del modo propuesto. La explicación mítica, ya tendía a la sistematización, de alguna manera, mediante la génesis y la genealogía de los dioses - como advierte Nietzsche. Estos dioses fueron importados en su mayor parte de otros pueblos. Así, se confeccionaron *teogonías* que establecían uno u otro orden entre los dioses⁷. La poesía, en esta época tuvo un papel crucial para la transmisión de estas teogonías; papel que perduró en algunos de los pensadores preplatónicos como Tales, Anaxímenes, Heráclito, etc.

⁵ *Op. Cit.* p. 21.

⁶ *Op. Cit.* p. 22.

⁷ *Op. Cit.* pp. 25-28.

La *gnómica esporádica* ya nos deja algunos nombres que atestiguan los grados anteriores a la filosofía, como Homero y Hesíodo. En esta etapa del pensamiento, también está ligada a la conjugación de la pluralidad. El estatuto de la conciencia ética de este período es diferente a la sabiduría ética sacerdotal, pues es una ética basada más en las personas que en meras sentencias⁸. Es por ello por lo que, anterior a la figura de sabio, Nietzsche encuentra tres grados de «hombre sabio»: “los experimentados *ancianos* y *príncipes*, los aedos entusiasmados y los *sacerdotes sagrados* (Epiménides)”⁹. Los *Siete Sabios* representan figuras paradigmáticas de las cuales hay que tomar ejemplo, pero no de forma de dictado moral –explica Nietzsche–, sino como modelo ético. Con respecto a quiénes son esos *Siete Sabios*, el autor nos ofrece un abanico de nombres que se han ido encasillando en la figura de sabio. El nombre de Tales se repite en la mayor parte de ellos. El resto de nombres en ocasiones varía, por lo que hay cierto aspecto oscuro en lo referente a la leyenda de los *Siete Sabios*. Aunque, como nos advierte el propio Nietzsche, “ya el número siete parece ser una acuñación de acuerdo con esta leyenda. Probablemente, el nódulo central sea el cuento oriental de los siete maestros sabios”¹⁰.

En cuanto a la figura de *sabio* (σοφός), Nietzsche nos ofrece una explicación etimológica de esta concepción para ilustrar cómo se ha de entender. Así pues, etimológicamente, sabio “viene de *sapio* «saborear», *sapiens* «saboreador», σαφής «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» en el arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada Σίσυφος significa «de fino gusto» (activo) [...] por tanto, según la etimología, a la palabra le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético. Expresa solamente un gusto fino, un conocimiento fino, no una facultad”¹¹. Por otro lado, “hay que distinguir claramente entre σοφία [sabiduría] e *inteligencia* (habilidad): inteligente se llama al que descubre la bondad de sus tareas; pero lo que Tales y Anaxágoras saben se llama extraordinario, maravilloso, difícil, divino, aunque también *inútil*, porque para ellos la sabiduría no

⁸ “Ya en Homero encontramos un pensamiento ético consciente enormemente desarrollado: su reflejo se encuentra más en las personas éticamente contrastadas que en las sentencias. [...] La extraordinaria riqueza de esta sabiduría popular se muestra en Hesíodo con mayor fuerza aún” *Op. Cit.* p. 29.

⁹ *Op. Cit.* p. 33.

¹⁰ *Op. Cit.* p. 35.

¹¹ *Op. Cit.* p. 23.

tiene nada que ver con los bienes humanos. Por tanto, el carácter de *inutilidad* le corresponde a la σοφία”¹². Así pues, la figura del sabio era la figura volcada en un conocimiento elevado, pero por su propia naturaleza, inútil, entendido en términos materialistas.

La introducción a la obra *Los filósofos preplatónicos* desarrollada en los seminarios de invierno y verano anteriormente aludidos, nos guía por el camino a través del cual Nietzsche parte para explicar la filosofía anterior a Platón.

4.2.- Tales

Respecto a Tales, Nietzsche nos advierte de que las fuentes referidas a su procedencia han hecho alusión a un posible origen fenicio. De la mano de Diógenes Laercio, el autor establece que, aunque sus antepasados se remonten a Tebas, él mismo nació en Mileto.

Sea como fuere y en cuanto a su actividad se refiere, Tales estuvo involucrado en cuestiones políticas. No obstante la actividad que más nos interesa es la que hace referencia a su repercusión para la ciencia griega. A Tales, por ejemplo, se le atribuye la predicción de un eclipse de sol. Según las referencias de Nietzsche¹³, fue el 22 ó el 28 (dependiendo del calendario juliano o gregoriano) de mayo del año 585. Según la doxografía que el autor maneja¹⁴, hizo viajes a Egipto que están íntimamente relacionados con sus descubrimientos. “A Tales se le atribuyen especialmente cuatro sentencias: 1) que el círculo se divide en dos por un diámetro; 2) que los ángulos de un triángulo isósceles son idénticos en la base; 3) que los ángulos opuestos al vértice son iguales entre sí; 4) que los triángulos son congruentes cuando una parte y dos

¹² *Ibid.*

¹³ “J. Zech, *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden* (Leipzig, 1853). Véase también A. Hansen, *Bände der mathematisch-physikalischen Klasse der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften VII* (1864), p. 379.” F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, 2003, Madrid. P. 38.

¹⁴ “Proclo dice (según el aristotélico Eudemo) en Euclides (p.19): [...] Tales fue el primero que, habiendo ido a Egipto, introdujo en Grecia esta teoría y él mismo descubrió muchas cosas e indicó los principios de muchas otras para sus sucesores, unas veces proponiendo un enfoque más general, otras con un enfoque más observacional.” *Ibid.* P. 39.

ángulos del uno son iguales a las partes correspondientes del otro.”¹⁵ Estos rastros hacen reflexionar a Nietzsche sobre el nacimiento de la filosofía en Grecia.

Tales no escribió nada, aunque el autor pone en relieve algunas fuentes que sostienen atribuciones de ciertas obras al llamado primer filósofo y algún texto epistolar sin ningún contenido filosófico que está presente en la obra de Diógenes Laercio. No obstante, podemos acceder a su filosofía por medio de otras fuentes. Aristóteles (*Metafísica* I, 3) sitúa el pensamiento de Tales en el materialismo. El principio por el que se regía era el Agua, observación hecha a partir de la humedad (alimentos, calor), pero “el principio en virtud del cual lo húmedo es húmedo es el agua”¹⁶. Nietzsche aclara que lo que para Aristóteles fue una suposición, para los estudiosos que reflexionaron sobre Tales era un principio cierto al que podían adherirse más ejemplos. Lo que sin embargo parece claro es que Tales trazó una línea de pensamiento que se aproximaba a la multiplicidad mundana por medio de un principio fundamental.

De entre ciertas ideas que se le atribuyeron, destaca la referencia aristotélica del imán, animado en tanto que atrae a algunos metales. Nace también en Aristóteles la creencia de Tales de que todo está lleno de dioses. No hay, empero, nada lejos de razonamientos hipotéticos con la forma de “Tales dijo” o “Tales creyó”.

Acudiendo a Diógenes Laercio, Nietzsche nos dice que murió en la Olimpiada 58 a los, más o menos, noventa años.

4.3.- Anaximandro.

La procedencia de Anaximandro, según Nietzsche, es de Mileto y mantuvo algún tipo de relación (compañero, amigo) con Tales. Advierte el autor que no se conocen demasiadas cosas más sobre su vida. Sostiene que la doxografía apunta a que Anaximandro hizo un mapa geográfico y construyó una esfera celeste. Con respecto a la atribución a Anaximandro de la invención del reloj de sol, Nietzsche aclara que su contribución se

¹⁵ *Ibíd.* P.39.

¹⁶ *Ibíd.* p. 40.

limitaría a introducirlo en Grecia, pues los Babilonios – continúa- lo poseían desde hacía bastante tiempo.

Con respecto a la relación que mantuvo con Tales, el autor afirma que el principio filosófico de Anaximandro está relacionado con el de Tales, siendo aquél una continuación de éste. Nietzsche ampara esta relación en la transmisión oral, puesto que Tales no escribió nada. Así como de su vida se conocen pocas cosas, con respecto a su obra no sucede lo mismo. Atendiendo a las fuentes que maneja Nietzsche, publicó su obra *περὶ φύσεως* cuya forma considera rara: “Anaximandro no encontró una forma propia de hablar y lo hizo en nombre propio”¹⁷. Es en la obra de Anaximandro en donde expone su principio filosófico.

“Considero que la ἀρχή [el principio] (expresión que él mismo convirtió en término) era τὸ ἄπειρον [lo indeterminado]”¹⁸. Nietzsche incide en el cuidado que hay que poner de cara a la lectura de este primer principio, puesto que –según él- los antiguos detectaron problemas que radican en una mala interpretación. Según el autor son dos las frases seguras de Anaximandro traídas de la mano de Aristóteles: “Lo indeterminado abarca y gobierna todas las cosas: pues es inmortal e imperecedero” y “a partir de donde los seres tienen su nacimiento, hacia ahí también les ocurre su destrucción, según la necesidad; pues pagana las culpas las unas a las otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo”¹⁹.

De lo indeterminado (τὸ ἄπειρον) nacen el calor y el frío por escisión, y de la mezcla entre calor y frío nace lo líquido, que es semilla del mundo según muestra el autor. Continúa analizando el avance con respecto a Tales, avance que incluye a τὸ ἄπειρον como unidad última, eterna, increada e incorruptible. Frente a ello, lo contingente; aquello que se escinde del ser eterno. Nietzsche aclara que el agua, tal y como la concibe Anaximandro, es también producto del devenir, por lo que no puede ser ese primer principio buscado (ἀρχή). El ἄπειρον no puede ser, pues, algo que pueda darse en el mundo, puesto que es eterno, y lo mundano, contingente. Es este salto entre el mundo eterno del ser y un mundo empírico que deviene supone –afirma el autor- una superación de la filosofía de Tales.

Nietzsche se sitúa en la línea de Teofrasto en tanto que defiende que la indeterminación de la ἀρχή de Anaximandro lo es para nosotros, pero no *en sí*. Es importante la aclaración del autor con respecto a Aristóteles, una de sus fuentes principales. Éste traza una comparación entre Anaxágoras, Empédocles y Anaximandro que Nietzsche considera

¹⁷ *Ibíd.* p. 47.

¹⁸ *Ibíd.* p. 48.

¹⁹ *Ibíd.*

gratuita, al igual que tantas interpretaciones de los antiguos asignadas al ἄπειρον que el propio autor revisa (materia sin propiedades determinadas o producto mezclado de todas las propiedades determinadas).

El autor condensa el pensamiento de Anaximandro y lo que interpreta como una correcta lectura del mismo: “todo lo que deviene, perece, y, por lo tanto, no puede ser un principio. Todos los seres con cualidades propias son perecederos; por lo tanto, lo verdaderamente ente no debe tener ninguna determinación. De lo contrario, perecería.[...] En toda *determinación* del ser, el devenir debe concluir en algún momento, porque todo lo determinado perece. La inmortalidad del ser primitivo no está en su infinitud, sino en el estar libre de las cualidades concretas que conducen a la decadencia. *Si el ser primitivo fuera ὀριστόν [limitado], también sería γιγνόμενον [engendrable].* Pero con ello estaría condenado a la decadencia.”²⁰ Para Nietzsche, las demás explicaciones que brinda Anaximandro a partir del ἄπειρον, son de rango menor y revestidas en todo momento de Tales: del ἄπειρον surgen lo caliente y lo frío y, de ello, el agua.

A partir de ahí, el autor se apoya en Teofrasto para exponer la aproximación de Anaximandro a la naturaleza. En ello, regresa sobre lo que considera otro prejuicio recaído sobre el milesio. Habla de aquellas consideraciones que han llevado a pensar que Anaximandro habló de mundos infinitos. Para Nietzsche, esto no significa que haya una cantidad infinita de mundos, sino que se refirió a la decadencia del mundo. En él –explica en base al filósofo milesio- el mar se reducirá y desecará. La tierra, por su parte, se destruirá por acción del fuego. El mundo perece, pero el devenir no. El mundo subsiguiente a este, perecerá, pero el devenir no; y así sucesivamente. Es ahí donde el autor encuentra el sentido a los mundos sucesivos de Anaximandro.

Por último, Nietzsche nos acerca a la explicación del origen de los seres vivos que brinda Anaximandro: “La tierra se forma a partir de un ambiente líquido; la humedad se reseca por la acción del fuego; los sedimentos, convertidos en salados y amargos, discurren en las profundidades del mar. Tienen forma de carro, su altura es igual a un tercio de su anchura, en la superficie superior nos encontramos nosotros. Los animales surgen del lodo; también los animales terrestres, junto al hombre, son originariamente peces; con la desecación de la tierra aparecen las formas evolucionadas.”²¹

²⁰ *Ibíd.* p. 52.

²¹ *Ibíd.* p. 54.

4.4.- Anaxímenes.

Con respecto a este filósofo, Nietzsche comienza diciendo que es milesio y que no mucho más se sabe de su biografía. A partir de ahí, el autor se dedica en su análisis a sacar a la luz todos los problemas que han acontecido de cara a fijar exactamente la época en que vivió. Nietzsche analiza el discipulado que ha sido suscrito tradicionalmente (sobre todo de la mano de Teofrasto) a Anaxímenes y Anaximandro declarándola falsa. Este análisis que Nietzsche hace reposar en Apolodoro y Teofrasto, concluye en la separación discipular entre Anaximandro y Anaxímenes, naciendo el discipulado entre Parménides y Anaxímenes.

Es en esta relación en la que el autor confiere a Anaxímenes su puesto en la filosofía de forma meritoria, puesto que es “el *primero* en asegurar con certeza que todo ha surgido por *condensación y rarefacción de una materia primitiva*”²². Parménides, considerado, pues, su maestro; vuelca su filosofía en el pensamiento de Anaximandro, como luego analiza en el apartado destinado a aquél autor. Anaxímenes –observa Nietzsche- parte del dualismo que instauró Anaximandro entre calor y frío, fluido y denso, etc. Lo que le separa de esa línea de pensamiento es el tipo de explicación, que se centra en el desarrollo de una materia orgánica que traza otra línea que recorre autores como Anaxágoras, Empédocles o Demócrito; lo que observa el filólogo que es “el movimiento incipiente de una ciencia natural.”²³.

Nietzsche señala que mediante ἀραίωσις (rarefacción) y πίκνωσις (condensación), Anaxímenes explicaba el cambio de la materia primitiva . “Por rarefacción, el viento se convierte en fuego, luego en tierra, finalmente en piedra.”²⁴. En épocas anteriores –explica el autor- el “cómo” no se abordaba. Anaxímenes –continúa Nietzsche- rechazó la metafísica de Parménides, situándose en el marco de un investigador natural. La incardinación con otros filósofos anteriores no es sencilla, puesto que él aborda el *desarrollo* de esa materia primitiva y no solo su consideración.

El autor no considera a Anaxímenes un autor con una filosofía *independiente*, sino un precursor de las corrientes con Anaxágoras, Empédocles y Demócrito como máximos representantes.

²² Cf. *op.cit.* p. 58.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

4.5.- Pitágoras.

La aproximación de Nietzsche a la vida de Pitágoras en esta obra, aboga por la cautela a la hora de establecer datos totalmente fiables sobre casi nada de ella, pues “sólo pueden manejarse algunos esbozos, muy generales, y las escasas noticias de los contemporáneos”²⁵.

De acuerdo al autor, los datos que nos han llegado de Pitágoras provienen de una triple tradición que él mismo denomina: 1) la leyenda antigua, 2) la historia racional y 3) la superstición nueva. En ellas, Pitágoras es leído de maneras muy distintas. Al parecer del autor se le antoja como más fiable el testimonio de Apolodoro y Aristoxeno, según el cual nació en Samos y, tras largos viajes, volvió a su ciudad natal ésta estaba bajo la tiranía de Polícrates; por lo que decidió abandonar su patria encontrando cobijo en Crotona. Allí “obtuvo una enorme influencia política como fundador de una secta independiente y basada en rigurosas normas rituales”²⁶. De ahí –continúa- su secta se fue extendiendo. Pitágoras aquí se nos muestra –dice Nietzsche- como un reformador religioso en contacto con la doctrina órfica y la doctrina de la transmigración de las almas. Otras aproximaciones a las que el autor hace referencia son las que estiman que la doctrina pitagórica debió de contener, además de ideas teológicas, interés científico. Resalta Nietzsche a Heráclito, que asignó a Pitágoras el papel de reformador religioso, desmintiendo la existencia de la doctrina del número. El desarrollo filosófico científico sería posterior a Pitágoras.

En su análisis, Nietzsche escinde la escuela pitagórica en el transcurso del tiempo (no antes de la segunda mitad del siglo V, como advierte el autor). Una de las ramas escindida es la que toma una dirección científica y la otra mantuvo una dirección religiosa. “Solo así – aclara el autor- puede explicarse el sorprendente hecho de que las doctrinas físicas de los *πυθαγόρειοι* (según Aristóteles) y éticas (según Aristoxeno) no tengan ningún contacto con la *creencia* religiosa de los pitagóricos”²⁷.

De las más diversas interpretaciones sobre Pitágoras, su figura crea una triple tradición que resta fiabilidad a lo que podemos conocer que fue la vida del maestro.

²⁵ *Op. cit.*, p. 67.

²⁶ *Op. cit.*, p. 62

²⁷ *Op. cit.*, p. 65.

En cualquier caso, Nietzsche afirma que a Pitágoras no se le puede alinear con ningún otro filósofo clásico griego, puesto que no fue un filósofo sino algo distinto. Lo que al autor le interesa de Pitágoras (siendo esto la razón de que esté integrado en esta obra, como el propio Nietzsche sostiene), es que inauguró un nuevo tipo de vida²⁸ que impregnó a filósofos tales como Parménides y Empédocles.

4.6.- Heráclito.

Como relata Nietzsche en su obra, Heráclito era natural de Éfeso y pertenecía a una familia importante de la misma polis. Por motivos políticos (fue tachado de amigo de los persas por desaconsejar la lucha contra ellos), se exilió voluntariamente de Éfeso viviendo en el templo de Ártemis en soledad.

Como analiza el autor, Heráclito tenía una personalidad atípica entre los griegos, puesto que se le imbuje un gran sentimiento de soledad. Como Pitágoras – explica-, Heráclito tenía una veneración muy fuerte por sí mismo. No obstante, mientras Pitágoras se pensaba la encarnación de Apolo (matices religiosos); Heráclito se identificaba con la verdad: “fuera de él, contempla el absurdo, la ilusión, la ausencia de conocimiento”²⁹. Nietzsche es claro a la hora de determinar el perfil intelectual del antiguo maestro, puesto que rechazaba a los hombres adultos por no alcanzar esa verdad. “No necesitaba a los hombres, ni siquiera para su conocimiento: pues todo lo que puede cuestionarse lo observaba como *ιστορίν*, en oposición a la *σοφίαν* que emana de dentro. Aprender de otros significaba para él carecer de sabiduría, pues el sabio mantiene su mirada en el *λόγος único* unido a todo; él mismo manifestaba que su filosofar era una búsqueda y una investigación de sí mismo”³⁰. Es en este punto clave donde Nietzsche traza una distinción clave entre Pitágoras y Heráclito, en tanto que Heráclito rechaza toda purificación externa. El maestro de Éfeso rechaza toda alusión a la mitología y a los sentimientos religiosos de la masa.

²⁸ “Creó la imagen de un nuevo tipo de *vida filosófica*: esto se lo agradecieron los griegos. Esta imagen ejerce un poderoso influjo no sobre la filosofía, sino sobre los filósofos.” *Op. cit.* p.60.

²⁹ *Op. cit.* p. 71.

³⁰ *Op. cit.* p. 72.

Para Nietzsche, Heráclito crea una nueva imagen del sabio; elevando al efesio al pedestal de la figura de filósofo más pura al mismo nivel que Pitágoras y Sócrates. Estos tres pensadores, no solo marcan el estilo de vida más puro de entre otros filósofos, sino que también propusieron tres ideas unitarias. Si bien la de Pitágoras fue “la creencia en la identidad de las innumerables generaciones humanas, además de la identidad de todo lo animado a lo largo del tiempo”³¹, y la de Sócrates fue “la creencia en la unidad y en una fuerza siempre idéntica válida para todas las épocas y todos los lugares”³²; la de Heráclito es la creencia en la “unidad y la eterna regularidad del proceso natural”³³. Por ser el único que accedió a la aprehensión de la regularidad unitaria –aclara el autor-, rechazaba a los demás hombres; pues no eran capaces de captarla y por ello de entender nada (de entender el λόγος). No obstante, “Heráclito debía ser bastante cauto a la hora de confesar su verdad”³⁴, de ahí sus sentencias (traídas de la mano de Clemente de Alejandría), por ejemplo “los perros ladran al que no conocen”³⁵.

Introduciéndose en su doctrina, Nietzsche rescata los cuatro grandes conceptos a los que se refiere Heráclito. El primero de ellos sería el *devenir*. El *devenir* heraclíteo nace de una intuición: “no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: «Es». Heráclito rechaza el «ente». Sólo reconoce lo que está en devenir, lo que fluye”³⁶. Las cosas se rigen por un eterno cambio –continúa el autor-, esto es el λόγος, el Uno: τὸ πῦρ (fuego). El *devenir* (nacer, perecer, etc.) es una constante manifestación del Uno: “la multiplicidad, que para Parménides es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse del Uno”³⁷. Nietzsche acude a Anaximandro para introducir el segundo gran concepto: la Δίκη (justicia). Si bien para Anaximandro nacer y perecer (de todo aquello que tiene cualidades) son un castigo a llevar a cabo por la injusticia, para Heráclito son atributos de esa Δίκη. Heráclito elimina –entiende el autor- el dualismo ἄπειρον/cualidades. Devenir y perecer no son un castigo, sino propiedades básicas, síntomas, de un principio: el Uno.

³¹ *Op. cit.* p.74.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Op. cit.* p.75.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Op. cit.* p. 79.

³⁷ *Ibid.*

La explicación de cuál es el proceso que sigue esa Δίκη, le sirve a Nietzsche para introducir el siguiente gran concepto heraclíteo: el Πόλεμος (la Guerra). El Πόλεμος es –según palabras del autor- la acción continuada de la Δίκη. “Si todo está en devenir, las cosas no pueden estar adheridas a ningún predicado, sino que, en todo caso, deben hallarse bajo el influjo del mismo”³⁸. Heráclito verificó –continúa- que los predicados contrarios tienden a acercarse, por lo que nos podemos hacer una idea de lo que Nietzsche interpreta que es el Πόλεμος heraclíteo en una de sus citas: “El mundo es un cántaro de mezclas que deben removerse constantemente para que no se descompongan”³⁹. Con la idea de Πόλεμος, elemento clave para la Δίκη, Nietzsche nos hace una aproximación de la imagen de la vida humana identificando luz solar con consciencia, con vida, estar despierto; y la oscuridad con sueño, olvido y muerte. Es de esta manera tan hábil como introduce el que llama cuarto gran concepto en el pensamiento de Heráclito: el *fuego* (τὸ πῦρ). Lo introduce, además, en equiparación a los estadios propuestos por Anaximandro: caliente/frío y húmedo. Para Heráclito, el fuego representativo de lo caliente, de lo seco: “El agua se transforma en tierra por la parte inferior, y en fuego por la parte superior. Desde el mar sólo se elevan los halos puros que sirven de alimento al fuego; de la tierra, sólo los halos turbión y nebulosos, de los que lo húmedo toma su alimento”⁴⁰. Con ello, explica las fases del fuego en tanto proceso de creación. La diferencia entre Anaximandro y Heráclito es, pues, que el frío no existe, sino que son diferentes grados de calor.

En resumen podemos extraer la siguiente cita: “El fuego siempre vivo, el αἰών [la eternidad], juega, construye y destruye: el Πόλεμος [la Guerra], esa contraposición de las diferentes propiedades, sólo puede captarse, conducido por la Δίκη [Justicia], como un fenómeno artístico. Se trata de una concepción puramente estética del mundo. En ella están excluidas tanto la moral como la teología”⁴¹. Todo ello es guiado por un solo γνώμη [intelecto] –como sigue a continuación Nietzsche-.

³⁸ *Op. cit.* p.81.

³⁹ *Op. cit.* p.82.

⁴⁰ *Op. cit.* p.84.

⁴¹ *Op. cit.* pp. 87-88.

También Heráclito modificó la doctrina de los astros de Anaximandro, siendo las estrellas “botes en las que se acumulan las exhalaciones puras”⁴². Conservo, no obstante, la hipótesis de las catástrofes cósmicas periódicas y la consideración de un mundo engendrado de Anaximandro, según nos explica Nietzsche. También son parecidas las ideas de castigo con respecto al desarrollo del mundo. La injusticia es inherente a los fenómenos concretos –continúa explicando el autor- y la justicia se alcanza en la medida en que el desarrollo del mundo tiende a la pureza del fuego.

En cuanto a las consideraciones éticas atribuidas a Heráclito, Nietzsche explica que concibió al ser humano como irracional. Su conexión al fuego hace que participe de un λόγος común, pero las almas están húmedas y separadas del fuego. Concluye el autor defendiendo que la consideración pesimista sobre el ser humano que se ha atribuido a Heráclito, es dudosa; pues –concluye- “sólo le encuentran pesimista aquéllos que no están satisfechos con su descripción natural del hombre”⁴³.

4.7.- Jenófanes

Comenzando con Jenófanes, Nietzsche comienza aclarando que no se sabe mucho de él. Pese a que se le ha atribuido una procedencia eleática, es procedente de Colofón. No obstante, fue en Elea donde conoció a Parménides a los treinta años de edad. Era rapsoda y con numerosos viajes a su espalda. Es por eso por lo que Heráclito –continúa el autor- le considera un erudito. En cuanto a su personalidad, Nietzsche la califica como religiosa y reflexiva en pro siempre de la purificación de los hombres: “Jenófanes vituperera y polemiza; su trasfondo es el de una mística religiosa orientada a la divinidad”⁴⁴.

En su análisis, el autor nos cuenta que su última obra fue *περὶ φύσεως*, obra en la que entra en conflicto con la filosofía de Tales, Pitágoras y Epiménides. Pero esa lucha fue realmente intensa contra Homero y Hesíodo, visión ético-religiosa común en su época. Jenófanes, como prosigue el autor, critica la creencia popular acerca de los

⁴² *Op. cit.*, p. 84.

⁴³ *Op. cit.*, p.91.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 94.

dioses, pues si se les compara con los hombres, seguimos el error parejo a ello de pensar que son como nosotros, ya sea en términos de similitud física o de contingencia: “se dio cuenta de que todos se imaginan a los dioses como ellos mismos son [...]. Los que dicen que los dioses han nacido pecan tanto como los que piensan que mueren”⁴⁵.

Su doctrina no es la de un dios externo al mundo, a la naturaleza; sino la de un dios que *es* uno mismo con la naturaleza. La identificación de los dioses con los hombres supone una contraposición espíritu-materia que, a ojos de Nietzsche, Jenófanes no contempla. Todo nace por una concepción ética de rechaza la aplicación de lo humano a lo divino. Los mitos de los poetas crea vínculos entre lo humano y los dioses, de ahí su rechazo.

La tesis que Nietzsche sostiene que Jenófanes debió de conocer a Tales⁴⁶. En cualquier caso, Jenófanes es sucesor de Tales en tanto que respeta sus afirmaciones con respecto a la física. Llegó a la conclusión, como continúa el autor, de que la tierra evolucionó de un estado de transformación a un estado estable. No obstante, en Jenófanes encontramos una unidad del mundo que se puede leer como la dualidad entre el mundo del perecer y la materia primitiva que es eternamente inmutable.

4.8.- Parménides.

Con respecto al siguiente pensador al que hace referencia, Parménides, Nietzsche afirma que no nació en Elea, como la opinión destaca. Por otro lado, el autor se hace cargo de que debió escuchar a Anaximandro en su juventud; por lo que nos invita a pensar que fue en Mileto donde nació. Igualmente, en su juventud, comenzó a divulgar sus poesías y a ser conocido como rapsoda.

Como ya sabemos por el estudio previo de Jenófanes, coincidieron en la recién fundada Elea. En Elea –prosigue el autor-, la influencia de Pitágoras era enorme, por lo que entendemos la última gran influencia que Nietzsche nos acerca de

⁴⁵ *Op. cit.* p. 95.

⁴⁶ “Si es cierto que sostuvo opiniones contra Tales, entonces le debió de haber llegado a conocer”. *Op. cit.* p. 97

Parménides: Aminias, un pitagórico de una familia pudiente de Elea. En la configuración pitagórica del mundo, la doctrina de la transmigración de las almas estaba implícita.

Nietzsche distingue dos grandes períodos en la especulación filosófica de Parménides: la continuación de la doctrina de Anaximandro primero, y la doctrina del ser, después. Por el contenido de su doctrina del ser, Parménides se vio obligado a rechazar la doctrina de Anaximandro.

Ya en Anaxímenes, como nos informa el autor, aparece cierta contraposición entre el mundo del ser y el del devenir. Anaxímenes desarrolla ese devenir a partir del dualismo entre lo frío y lo caliente. Es así como Anaxímenes elabora una tabla dualista de ocho opuestos. “Parménides cree, al igual que Anaxímenes, que todo lo que surge, perece: obviamente debe perecer en el no-ser”⁴⁷. En el terreno del devenir, el mundo es el resultado de la atracción y la repulsión de elementos contrarios. Así, para Parménides todo son transformaciones de los opuestos. La atracción y la repulsión entre contrarios son acciones de una divinidad que se esfuerza por dejar atrás el dualismo.

Manejando la doctrina de Parménides de una forma más explícita, Nietzsche explica que la teoría física parmenídea está muy relacionada con la de Anaxímenes. No obstante, difiere de este en que todo está compuesto por múltiples esferas: “La esfera más interior y la esfera más exterior están compuestas de un elemento oscuro y pesado: alrededor de la esfera interior, y debajo de la más exterior, se entremezclan círculos de oscuridad y de fuego. La tierra es el núcleo el cielo estrellado y las esferas mezcladas. Las estrellas son masas de exhalaciones. En torno al reino de las estrellas descansa, pues, un círculo de fuego. Alrededor de él, a su vez, se extiende una capa sólida. En el centro del mundo, el δαίμων tiene su aposento”⁴⁸.

El hombre, a su vez, surge de los elementos cálidos y fríos. Del elemento cálido proviene la vida y lo racional. El sueño y la vejez –como explica Nietzsche– surgen por la desaparición del calor. Igualmente, las ideas varían según el predominio

⁴⁷ *Op. Cit.* p.100.

⁴⁸ *Op. cit.* p. 102.

del elemento cálido o frío. No obstante, entre su tabla de opuestos no encontramos una dicotomía material/espiritual.

Para Parménides- continúa el autor- la abstracción es clave: “Sólo el ser *es*, el no-ser no puede ser”⁴⁹. De ahí que arremeta contra la doctrina heraclítica: si todo está fluyendo, no puede haber conocimiento, por lo que es imposible conocer nada bajo esas condiciones. Así no lo acerca Nietzsche de la mano de Platón. Piedra angular del ente parmenídeo es que el ente está en un presente eterno, por lo que no se puede argüir que fue ni que será: solo *es*. Es un concepto metatemporal, puesto que, de no ser así, habría que asumir que es engendrado y no lo es (puesto que es eterno). Por ser metatemporal, el devenir queda relegado de la misma manera. Igualmente, el ser es indivisible; pues no hay nada que pueda dividirlo: todo el espacio está ocupado por el ser. De ahí –prosigue Nietzsche- que también sea inmóvil, puesto que si llena todo el espacio, no podría moverse por ningún sitio. En contra de la doctrina de Anaximandro, Parménides no cree que pueda ser indeterminado, puesto que supondría un defecto en el ser. Por ello es limitado. Para ejemplificar el ser, Parménides acude a la metáfora de la esfera: “eternamente inmutable y acabada, equilibradamente inclinada por todas sus caras, homogénea en todos sus puntos”⁵⁰. Según afirma el autor, es en este punto donde existe un vínculo entre el ser de Parménides y el dios mítico de Jenófanes, aunque existe, igualmente, diferencias con respecto a su origen.

Solo podemos pensar el ser. Nuestras propias estructuras nos impiden poder pensar en el no-ser, por lo que no tenemos ninguna representación de ello. El devenir está excluido del mundo del ser (puesto que es indivisible, imperecedero, etc.) y del no-ser (puesto que no existe), por lo que pasa al ámbito de las ilusiones como aclara el autor. Por lo tanto, la creencia sobre la que recae la doctrina de Parménides es la de que nada existe más allá del ser. Es únicamente el *lóγος* lo que conoce la verdadera esencia de lo que hay: “la abstracción y las percepciones de los sentidos son sólo

⁴⁹ *Op. cit.* p.103.

⁵⁰ *Op. cit.* p. 104.

ilusiones”⁵¹. En último término –explica Nietzsche-, esto supone una escisión cuerpo/espíritu que el propio opina que es “¡el más peligroso de los errores!”⁵².

El problema del devenir fue desestimado como una ilusión de los sentidos. Otras doctrinas a las que el filósofo alemán hace referencia (Anaxágoras, Empédocles, los pitagóricos) sí continúan la doctrina dualista entre lo vivo y lo no vivo (continúan reflexionando sobre el devenir), mientras que Heráclito y Parménides –sostiene Nietzsche- son monistas. “La doctrina nueva de Parménides es la más vacía de contenidos, la menos fructífera, porque no explica nada en absoluto”⁵³.

Por último, el autor hace referencia a la explicación del aparato sensorial. Si éste está imbricado en la multiplicidad en tanto que forma parte del cuerpo, él mismo sería una ilusión. Concluye con la reflexión crítica de que si los sentidos no existen, ¿cómo nos van a engañar?

4.9.- Zenón

Como explica Nietzsche en su análisis, Zenón nació en Elea, ciudad en la que algunos dicen que pasó toda su vida (aunque para el autor esto es dudoso). Aparte de eso, poco más se sabe sobre su vida. Sobre su muerte, se cree que fue torturado y martirizado por un tirano aguantando con firmeza hasta el final.

Con respecto a su obra, Nietzsche explica, de la mano de Platón, que existe un escrito estructurado mediante discursos que contenían distintas hipótesis. Por ello el autor informa de que “Zenón introdujo por primera vez en la filosofía el arte de hablar con argumentos y contraargumentos, con preguntas y respuestas: ¡un recurso completamente nuevo!”⁵⁴. Nietzsche continúa su análisis refiriéndose seguidamente al contenido de sus escritos. Así, Zenón viene caracterizado por atribuirle al *ente* de Parménides el concepto de infinito. “con él, Zenón combate la multiplicidad de las

⁵¹ *Op. cit.* p. 105.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Op. cit.* p. 107.

⁵⁴ *Op. cit.* p. 109.

cosas, así como su movimiento”⁵⁵. En último término, la doctrina de Zenón niega la existencia de la multiplicidad.

Para demostrar esta tesis, Nietzsche hace referencia a las cuatro demostraciones que Zenón hace para negar la existencia de multiplicidad. La primera hipótesis, nos la acerca de la mano de Platón: “si las cosas que son fueran una multiplicidad, entonces deberían ser al mismo tiempo diferentes (iguales como entes, desiguales como múltiples), algo imposible, puesto que ni lo desigual puede llamarse igual, ni lo igual desigual. Por lo tanto, es imposible que la multiplicidad exista, pues, si fuera posible, debería afirmarse de ella algo imposible.”⁵⁶. La segunda hipótesis a la que el autor hace referencia es que, si el ente fuese múltiple, tendrían que contemplarse en lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Lo infinitamente pequeño en tanto que todo está compuesto de unidades y la unidad es indivisible. Lo indivisible no puede tener dimensión (presupuesto de que si tiene dimensión, es divisible hasta el infinito). Si las unidades no tienen dimensión, lo múltiple tampoco lo tendría. Con respecto a lo infinitamente grande, lo múltiple tiene que tener dimensiones (de no ser así –explica- no sería nada). Entre las partes de esa multiplicidad, deberá haber otras partes con dimensión, que a su vez deberán contener otras partes con dimensión, etc. *ad infinitum*. De existir la multiplicidad, debería haber dimensiones infinitas. La tercera hipótesis es que la multiplicidad debe ser, numéricamente, limitada e ilimitada. “Limitado: pues es tanto como lo que es, ni más ni menos. Ilimitado: pues dos cosas son sólo dos si están limitadas entre sí”⁵⁷. La cuarta y última hipótesis en cuanto a la no existencia de la multiplicidad, es que hace referencia al espacio: “Si todo lo que es está en el espacio, entonces el espacio mismo debe estar a su vez en un espacio, y así hasta el infinito. Puesto que esto es impensable, el ser no puede estar en el espacio”⁵⁸.

De ahí, Nietzsche pasa a explicar las demostraciones que hace Zenón en contra del movimiento. La primera demostración es la que se ha conocido comúnmente como la demostración de *Aquiles*. “Cuando un cuerpo en movimiento se

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Op. cit.* p. 110.

⁵⁸ *Ibid.*

dirige a un objeto, debe recorrer primero la mitad de su camino; cuando se dirige a éste, primero debe recorrer la mitad del primer cuarto; y así sucesivamente. Así pues, todos los cuerpos, para ir de un punto a otro, deberían recorrer infinitos espacios. Pero lo infinito no se puede recorrer en el tiempo. Con lo cual es imposible ir de un punto a otro y el movimiento es imposible”⁵⁹. La segunda hipótesis contra el movimiento sostiene que los móviles tienen una posición determinada en el tiempo. Así, el móvil está en una situación de reposo en cada momento de su movimiento. La mera adición de esos momentos en reposo –prosigue el autor- no dan como resultado el movimiento.

Es importante la aclaración de Nietzsche con respecto a las demostraciones de Zenón: “están hechas bajo la hipótesis de que el espacio y el tiempo tienen una realidad absoluta”. Y continúa diciendo que “es refutado hasta el punto de afirmarse que no tienen ninguna realidad en absoluto”⁶⁰. De ahí, el autor inicia una reflexión al respecto de la doctrina de Zenón. Según el filólogo alemán, surgen problemas de cara a las abstracciones sobre el ser y el infinito. “El mundo existente no nos proporciona ni algo que es absolutamente ni algo infinito. Nos proporciona la vida y la lucha, que son bien relativas”⁶¹. Nietzsche interpreta este tipo de representaciones por ser más dogmáticas que empíricas, haciendo caso omiso a la relatividad entorno a nuestras representaciones. Culmina aludiendo a que, poco a poco, la argumentación de Zenón se difuminó en una discusión dialéctica en la que, como a Parménides, podemos atribuir una cosa y su contraria en los predicados.

4.10.- Anaxágoras

Según la información que nos proporciona Nietzsche, Anaxágoras es natural de Clazomene y procede de una conocida familia adinerada. Aunque se le ha considerado como discípulo de Anaxímenes, el autor estima por datos cronológicos que es imposible. Al parecer, Anaxágoras poseía un ingenio agudo desde una edad temprana. En Atenas, refugio en su huída de los persas, comenzó su filosofar. Su

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 110-111.

⁶⁰ Ambas en *Op. cit.* p. 111.

⁶¹ *Op. cit.* p. 112.

talento –continúa el autor- era la investigación natural. Eso hizo que se le recriminase poco interés en asuntos políticos. Anaxágoras muere en Lámpsaco a la edad de 72 años. Al desarrollar el grueso de su actividad filosófica en Atenas, es considerado por Nietzsche a través de ciertos datos que aporta, como un filósofo ateniense de gran relevancia.

Con respecto al contenido de su doctrina, Anaxágoras parte del punto de vista de que “lo que es no puede perecer. Por lo tanto, lo que verdaderamente *es*, debe ser eterno”⁶², rechazando el devenir como asegura el autor. “Para él, sólo tiene validez el hecho de συμμίγασθαι [mezclarse] y el de διακρίμεσθαι [separarse]”⁶³. En Anaxímenes ya encontramos –continúa Nietzsche- con cierta teoría del devenir por medio de la rarefacción y de la condensación. Anaxágoras la perfecciona reflexionando que “tantas combinaciones de lo igual no pueden dar nunca por resultado lo desigual; condensación y rarefacción no modifican las cualidades”⁶⁴. Para Anaxágoras, las cualidades (y la diversidad inherente a ellas), han de ser eternas; y los entes, múltiples, como afirma el autor. La diferencia –continúa- se encuentra en el movimiento, que es lo verdaderamente vivo.

Es, a partir de ello, donde aparece el Νοῦς, que ordena y agrupa los entes que concibe Anaxágoras. Él solo lo mueve todo –afirma el autor-. Es el Νοῦς el que da movimiento a los entes, surgidos “desde el principio en la masa primitiva”⁶⁵, y éstos se diferencian –destaca Nietzsche- por diferencias de densidad y sutileza. “El pensamiento central de Anaxágoras es éste: que el movimiento circular basta para explicar todo el orden y la regularidad del mundo. Sólo a través de él actúa el Νοῦς, el orden”⁶⁶.

Ese Νοῦς no actúa en la particularidad de cada ente, sino que es una consecuencia del movimiento circular, del que se sigue el resto. Así, el Νοῦς es considerado como causa eficiente y, a la vez, causa final –explica Nietzsche-. “Él quería explicar el mundo existente con el *menor uso posible* de las teorías físicas. Le

⁶² *Op. cit.*, p. 115.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 115-116.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 117.

⁶⁶ *Ibid.*

bastaba el movimiento circular”⁶⁷. El Noῦς –explica Nietzsche- es lo único que posee movimiento en sí, de ahí que le otorgase el concepto de eternidad: “el Noῦς se mueve a sí mismo”⁶⁸ y, a diferencia de todo lo demás, no tiene mezcla, es puro. El Noῦς se relaciona con lo corpóreo como una pequeña parte (pura, sin mezcla) de todo que está en cada ente.

Así pues, el Noῦς es igual entre sí y se diferencia por la medida. Es en ese punto en donde el autor nos explica la diferencia entre el Noῦς activo (la vida, el principio del movimiento. Lo tienen todos los entes) y el Noῦς pasivo (conocimiento. Algo de unos pocos). “Del Noῦς que produjo el movimiento sólo se opina que es el Noῦς activo: en esto vemos que Anaxágoras considera el «*acto de voluntad*» como la expresión principal del Noῦς sobre lo otro”⁶⁹. Según observa el autor, los seres vivos (plantas, humanos, etc.) así como el oro, se diferencian por la materia y un mismo Noῦς los gobierna.

“La ley de la conservación de la energía y la ley de la indestructibilidad de la materia son un descubrimiento suyo. Todo movimiento es o directo, o indirecto: la forma del movimiento directo es la vida orgánica o el movimiento mecánico. El movimiento indirecto siempre es mecánico”⁷⁰. Y continúa aclarando que, por ello, Anaxágoras no contrapone materia y espíritu.

A continuación, Nietzsche traza una breve aproximación de Anaxágoras en relación a Anaximandro, Heráclito y los eleatas. Con respecto a Anaximandro, el autor estima que su ἄπειρον está mejor determinado que lo que ha generado la mezcolanza de cualidades que propone Anaxágoras. En cuanto a Heráclito, en lo que más se aleja Anaxágoras es en la idea del devenir, pues la rechaza. Según sostiene el propio autor, Anaxágoras es el verdadero antagonista de Heráclito, pues nada puede perecer dado que el Noῦς está en movimiento. Con los eleatas, disiente en cuanto a la multiplicidad. Mientras éstos la niegan, al igual que el movimiento; Anaxágoras los entes son innumerables y hay movimiento. Igualmente –como continúa explicando Nietzsche-, nada queda fuera del ser: el número de entes es infinitamente múltiple. No

⁶⁷ *Op. cit.* p. 118.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Op. cit.* p. 119.

⁷⁰ *Op. cit.* p. 119-120.

obstante, introduce términos como *infinitamente pequeño* e *infinitamente múltiple* propios de la doctrina eleática.

“El resultado del Νοῦς es el movimiento y el resultado del movimiento es el orden. ¿Cómo era la masa de esos ὄντα [entes] antes de la acción del Νοῦς? Inmóvil e inerte: un caos”⁷¹. En el caos confluyen lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Por otro lado y como continúa explicando el autor, en las partes más pequeñas de cada ente (recordemos que los entes son divisibles hasta el infinito) las semillas primitivas (que diferencian cualitativamente los entes) están también mezcladas. De ahí la cita que nos deja Nietzsche de Anaxágoras: “siendo estas cosas así, hay que pensar que hay muchas cosas en todas las cosas”⁷². Es por ello –continúa el autor- por lo que también hay mezcla en los entes actuales. El Νοῦς, pues, no alcanza el orden en sus términos absolutos ni la completa separación de los entes (aunque sea a escala de las semillas primitivas). Por ello no se puede hablar de finalidad en el Νοῦς, pero sí de movimiento.

Nietzsche hace referencia, por último, al origen de los seres. Anaxágoras imaginó que las semillas del reino vegetal proceden del aire. Junto al agua, forman plantas. Las semillas del reino animal, por su parte, proceden del éter. “Anaxágoras atribuye también percepción sensible a las plantas”⁷³. Según el autor, Anaxágoras estima que sienten placer y dolor.

4.11.- Empédocles.

Procedía, como advierte Nietzsche en su obra, de Agrigento. Se crió en el seno de una familia noble y adinerada. En cuanto a lo que conocemos de Empédocles –continúa- es reseñable que “recelaba de todas las celebridades filosóficas anteriores a él”⁷⁴.

⁷¹ *Op. cit.* p. 121.

⁷² *Op. cit.* p. 122.

⁷³ *Op. cit.* p. 124.

⁷⁴ *Op. cit.* p. 128.

Su doctrina se encaminó en búsqueda de la purificación del hombre. Para ello, la proclama era la de “abstinencia de habas y laurel”⁷⁵ y la condena del hecho de comer carne, visto por Empédocles como “una especie de autofagia, un asesinato de los parientes más próximos”⁷⁶. En la cimentación de estas ideas se encuentra su interpretación de “que todo lo vivo es uno; dioses, hombres y animales son una sola cosa”⁷⁷. Empédocles –como muestra el autor- se compromete con la naturaleza hasta tal punto que desarrolla “un sentimiento de compasión desbordado. La función de su existencia consiste en poner de nuevo bien lo que el *veĩkoç* [odio] ha hecho mal; [...] su existencia en el mundo del *veĩkoç* sólo se puede explicar por un error: en algún tiempo debió de cometer un sacrilegio, un asesinato o un perjurio. La culpa está adherida a la existencia en un mundo como éste”⁷⁸. Esto, explica Nietzsche, se puede explicar por el tiempo en el que vivió, pues fue un momento de agitación y cambio político.

Existen multitud de leyendas acerca de su muerte –explica el autor. No es posible saber dónde fue enterrado con exactitud, pero se cree que murió lejos de Agrigento, en el Peloponeso. Esas mismas leyendas –continúa el autor- le hicieron creer “que se había transformado en un dios, de lo cual dan fe las leyendas a medio camino entre la seriedad y la ironía”⁷⁹. Para Nietzsche, “la ingenua mentalidad mítica explica de dos maneras su desaparición: la primera, la versión irónica, arrojándose al Etna; la segunda, la visión pragmática, rompiéndose una costilla y siendo posteriormente enterrado en Mégara”⁸⁰.

Con respecto a su doctrina, Nietzsche lo adjetiva como el filósofo trágico. Es un pensador pesimista que emplea ese pesimismo de forma activa, como continúa el propio Nietzsche. Su pensamiento político fundamental va encaminado a fundar “un reinado único de amor universal”⁸¹ por medio de una reforma social que contemple la abolición de la propiedad como hace referencia el autor. Empédocles estaba en relación con el movimiento órfico-pitagórico, aunque –continúa- de manera indirecta.

⁷⁵ *Op. cit.* p.129.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Op. cit.* p. 130.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Op. cit.* p. 133.

⁸⁰ *Ibid*

⁸¹ *Op. cit.* p. 134.

Esta relación se daba mediante la asociación de “los instintos religiosos con explicaciones científico naturales y ampliándolos con rasgos científicos”⁸². La creencia fundamental radicaba en un “sacrilegio originario” que ha hecho de la tierra un paraje plagado de infortunio. La vida del hombre, ser que acarrea con ese sacrilegio, pierde valor en tanto que vive bajo una constante amenaza (enfermedades, corrupción, vicio, sufrimiento, etc.) como nos explica Nietzsche.

“En este mundo de discordia, de sufrimientos y de contrarios, Empédocles encuentra un solo principio que garantice un orden cósmico totalmente distinto. Él encuentra a *Afrodita* [...] como principio cósmico”⁸³. Empédocles valora la vida sexual en su lectura metafísica como explicación: “Las cosas afines se separaron una vez entre sí y ahora tienden a reunificarse”⁸⁴. Ese odio al que Empédocles hacía alusión pretende ser subsanado con Afrodita, como explica Nietzsche. A través de esto, el autor prosigue explicando que la clave “es la tendencia hacia lo igual: de lo desigual surge el dolor; de lo igual, el placer”⁸⁵. Así –sigue-, todo tiene alma en la medida en que sienten placer y dolor según su igualdad o desigualdad: en todo hay algo que une las cosas y algo que las separa.

Frente a la doctrina del *Noûç* de Anaxágoras, demasiado ambiguo para Empédocles, el *veĩkos* y *Afrodita*, o más concretamente la *φιλία* (amor), son los principios regentes sobre los que reposa la doctrina de Empédocles. Con respecto al movimiento, vuelve a haber una diferencia entre Anaxágoras y Empédocles: Anaxágoras explicaba el movimientos a través del *Noûç* y sus efectos indirectos consiguientes. Empédocles recurre –como insiste el autor- a la *φιλία* y al *veĩkos*, “pero mientras que Anaxágoras concebía *todas* las cualidades como reales y, por ello, eternas, Empédocles sólo halla *cuatro* realidades verdaderas, es decir, cuatro cualidades y sus mezclas: Tierra, Fuego, Agua y Aire”⁸⁶. A partir de estos cuatro elementos y sus mezclas, se puede hallar toda la materia. Como continúa explicando Nietzsche, ésta materia no puede incrementar ni disminuir, sólo combinarse, mezclarse. De esa manera, “cuando un cuerpo surge de otro, no se transforma el uno

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Op. cit.* p. 135.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Op. cit.* p. 136.

⁸⁶ *Op. cit.* pp. 137-138.

en el otro, sino que sus materias abandonan su antigua conexión”⁸⁷. El motor de ese cambio, de esa mezcla es, de nuevo, φιλία y al νεῖκος. Como bien aclara el autor, “todos los movimientos, surgen, por tanto, según Empédocles, de manera *no mecánica*, si bien conducen a un resultado mecánico: extraña amalgama de intuiciones materialistas e idealistas”⁸⁸.

Nietzsche prosigue haciendo alusión al Πόλεμος heraclíteo. Tanto φιλία como νεῖκος han de estar en conflicto para que se dé movimiento; pero si son fuerzas igualadas y actúan a la vez, la posibilidad de movimiento es inexistente. Es por ello por lo que el autor dice que tanto φιλία como νεῖκος han de darse de forma alternativa, lo cual requiere una explicación. “Dominaba originariamente la armonía y el reposo; luego comenzó a agitarse y todo empezó a separarse. Ahora, el Amor: se formó un torbellino en el que los elementos se mezclaban y se engendraban los seres individuales. Paulatinamente, el Odio disminuye y deja paso al predominio del Amor, etc.”⁸⁹.

Es por ello por lo que Nietzsche opina que la doctrina de Empédocles no explica nada, pues tanto φιλία como νεῖκος son inconmensurables. Pero no es del todo injusto con él, puesto que le atribuye a él, a Empédocles, y no a Anaxágoras el allanamiento del terreno de cara al atomismo en la medida en que atribuyó el cambio a algo inherente a las cosas, sin remitirse a ninguna entidad externa a ellas. Será Empédocles –afirma el autor- el último bastión de la época del mito. Es por ello por lo que concluye diciendo: “Frente a Anaxágoras, Empédocles salió decididamente vencedor”⁹⁰.

4.12.- Leucipo y Demócrito

Sobre Leucipo, el autor nos advierte que no se sabe nada. Según Nietzsche, tanto Leucipo como Demócrito se cree que debieron nacer en Abdera o en Mileto. La

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 139.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 140.

doctrina de la que son acreedores, el atomismo, se relaciona indirectamente con los eleatas como explica Nietzsche en el transcurso del apartado dedicado a estos dos pensadores.

Se cree, según el autor, que Demócrito conocía la doctrina de Empédocles desde su juventud. También criticó la doctrina del Νοῦς de Anaxágoras. La doxografía también ha apuntado a una posible pertenencia a la secta pitagórica, pero –según señala Nietzsche– no hay nada que nos haga apoyar esta opinión. Poco más, exceptuando leyendas, se sabe de este pensador: “Largos viajes, vida austera, la consideración de sus ciudadanos y su capacidad de trabajo”⁹¹.

Con respecto a su doctrina, de una manera más concreta, Nietzsche explica que en los fundamentos de ella se encuentra la doctrina eleata. El pensamiento es, para Demócrito, movimiento; por ello es una entidad real –como hace alusión el autor. Es necesario para ellos –continúa– el espacio vacío. Todo, tanto el pensamiento, como la explicación de la rarefacción y la condensación, el movimiento, etc.; necesita la premisa de un espacio vacío de acuerdo a la doctrina atomista. Así, “el no ser es tan real como el ser”⁹². Lo lleno debe serlo por no contener nada vacío. Acorde al autor, esta idea apunta a que no pueda haber nada divisible de manera infinita, pues lo infinitamente divisible haría desaparecer el espacio vacío. Es ahí donde aparece la idea de ἄτομα. “El ente es la unidad indivisible”⁹³. Además, y como decía Parménides, estos entes han de ser iguales en todos sus puntos, es decir, que son similares: “Sólo nuestros sentidos nos muestran las cosas con diferencias *cualitativamente* determinadas”⁹⁴, y las cualidades las aplicamos por convención. Es por eso por lo que las diferencias entre los entes han de ser de cantidad, no de cualidad: “Sólo se diferencian por el ῥυσμός (σχῆμα) [configuración (figura)], διαθυγῆ (τάξις) [orden], τροπή (θέσις) [posición]. La diferencia esencial es la forma”⁹⁵.

La génesis de las cosas depende de la forma atómica compleja y su destrucción corresponde a la descomposición de tal forma como aclara Nietzsche. Así,

⁹¹ *Op. cit.* p. 144.

⁹² *Op. cit.* p. 145.

⁹³ *Op. cit.* p. 146.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

“todo efecto de una cosa sobre otra es producto del choque de los átomos”⁹⁶. Demócrito, como explica el autor, supone un cambio con respecto a la doctrina de Empédocles en cuanto a la explicación del movimiento en tanto que contempla el espacio vacío. No obstante –continúa- comparte con Empédocles la creencia de que aquello similar actúa sobre lo similar. De igual manera, la concepción polémica (entre opuestos) de Heráclito es contemplada y compartida por Demócrito.

A ojos de Nietzsche, “de todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente: implica la estricta necesidad en todas las cosas”⁹⁷, dejando atrás la visión antropomórfica tradicional del cosmos ante el materialismo.

Con respecto a la génesis del mundo de Demócrito, Nietzsche la explica de la siguiente manera: “los átomos se agitan moviéndose eternamente dentro de un espacio infinito. [...] El mundo se movería y se habría organizado «por azar»”⁹⁸. Y prosigue: “Demócrito deriva todo el movimiento a partir del espacio vacío y la gravedad. Los átomos pesados tienen la tendencia a hundirse desplazando hacia arriba los átomos menores. Naturalmente, el movimiento originario es el que va hacia abajo. Una caída uniforme y eterno en la infinitud del espacio: su velocidad no puede ser detallada, puesto que no existe medida alguna en medio de la infinitud del espacio y la total uniformidad de la caída”⁹⁹. Las diferentes velocidades de los átomos es lo que explica –continúa el autor- los movimientos circulares. Demócrito también sostiene la existencia de innumerables mundos escindidos de cierto mundo primitivo. Nietzsche nos acerca la explicación de Demócrito acerca de esto: “un mundo particular surge del siguiente modo: mediante los choques de los átomos de diferente naturaleza se separa una masa en que las partes más ligeras son impulsadas hacia arriba; por el efecto coincidente de fuerzas contrapuestas, la masa comienza a girar y los cuerpos, impulsados hacia arriba, se almacenan desde fuera, como una especie de piel. La envoltura se enrarece cada vez más, mientras que las partes de la misma son conducidas hacia el centro por la acción del movimiento”¹⁰⁰. A través de esa idea, se

⁹⁶ *Op. cit.* p. 147.

⁹⁷ *Op. cit.* p. 148.

⁹⁸ *Op. cit.* p. 149.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Op. cit.* p. 150.

puede explicar –continúa el autor- la formación de la tierra el cielo, el fuego, el aire, etc.

Igualmente, explica el origen de las criaturas animadas, como hace referencia el autor. “La esencia del alma descansa en la fuerza vivificadora: ésta es la que mueve a las criaturas animadas. El pensamiento es un movimiento. Por tanto, el alma debe estar formada por la materia más móvil de los átomos más sutiles, lisos y redondos (de fuego)”¹⁰¹. La muerte, es debido a que el fuego interior extendido por el cuerpo y en constante movimiento, se escapa. De esa manera, el cuerpo del hombre está subordinado al alma.

Demócrito también hace referencia a la forma de conocer que tenemos, según nos explica Nietzsche. Demócrito relaciona la percepción sensible con el pensamiento. El fundamento vuelve a ser el que encontramos en Empédocles: que lo similar se relaciona con lo similar. Las cosas las percibimos gracias a que nuestro pensamiento tiene algo en común con ellas. “Como consecuencia de ello, no todo lo que es perceptible es percibido por nosotros, porque no todo se adecúa a nuestros sentidos”¹⁰². Lo verdadero es lo que se nos muestra, como hace referencia el autor.

A partir de ahí, Nietzsche comienza en subrayar los problemas que supone el materialismo de Demócrito. Lo material, lo que tiene extensión es el fundamento de toda la doctrina. Esto supone –continúa- una *petitio principii*, pues es algo relativo al sujeto que percibe, que conoce. No obstante, el autor concede una “relativa verdad”¹⁰³ en tanto que para los sujetos es verdad, aunque no es absoluto.

4.13.- Los pitagóricos

Según nos explica el autor con respecto al pitagorismo, es posible que sea una corriente más antigua que el atomismo. El primer vestigio de esta corriente se sitúa en Filolao, un pensador originario de Tarento.

¹⁰¹ *Op. cit.* p. 151.

¹⁰² *Op. cit.* p. 152.

¹⁰³ *Op. cit.* p. 153.

El pitagorismo parte de una problemática que nos encontramos en el eleatismo: el problema de la multiplicidad. Como continúa Nietzsche, los pitagóricos dan relevancia al *no ser* en el mismo grado que al *ser*: “Los pitagóricos equiparan el no ser con el ὄπειρον de Anaximandro, lo absolutamente indeterminado, lo que no tiene ninguna cualidad: a éste se le opone lo absolutamente determinado, el πέρρας”¹⁰⁴. La unidad, el *uno*, en tanto que ente, ha surgido de los dos principios: determinado e indeterminado. Es en esta unidad –prosigue explicando el autor- donde confluyen ser y no ser, par e impar, limitado e ilimitado. Esto desemboca en la especulación de que la multiplicidad existe en tanto que “la unidad es algo engendrado”¹⁰⁵.

Desde el punto de vista de Nietzsche, el pitagorismo se puede leer en clave opuesta al eleatismo: “Recordemos la dialéctica de Parménides. Aquí se dice que de la *unidad* (dando por supuesto que la multiplicidad no es) puede decirse: 1) la unidad no tiene partes ni es un todo; 2) por tanto, la unidad no tiene límites; 3) por tanto, la unidad no existe en ningún lugar; 4) la unidad no puede moverse ni reposar, etc.”¹⁰⁶. Los pitagóricos, por su parte, utilizan la existencia de la unidad como plataforma para deducir lo múltiple. Todo ello se basaba en relaciones entre los números, como explica el autor.

Pero ¿de dónde nace la idea de una explicación numérica del mundo? Nietzsche no explica que radicó de la acusmática a través de la división de una cuerda y la observación de que los tonos que emitía se relacionaban con relaciones numéricas. Así, obtuvo un canon y la relación numérica que guarda un tono. A través de eso “se deducen los números sagrados: 1, 2, 3 y 4 contienen los intervalos constantes o σύμφωνα, esto es, 1, 2, octava, 2, 3, quinta, 3, 4, cuarta. Todas juntas formaban el τετρακτύς”¹⁰⁷. Mediante adiciones de los números que conforman el τετρακτύς, resultaban números sagrados que contribuían en una cosmovisión, de ahí la creencia pitagórica de “que tiene la fuente y las raíces de la naturaleza eterna”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Op. cit.* p. 154.

¹⁰⁵ *Op. cit.* p. 155.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Op. cit.* p. 157.

¹⁰⁸ *Op. cit.* p. 160.

Todo esto era expresado por la música, según explica Nietzsche. La música es la imagen más representativa de cómo se expresa el mundo mediante números y sus relaciones. Esta creencia de que los números y sus relaciones ofrecen una explicación del mundo—continúa el autor—, ha perdurado en nuestra ciencia. Así, “los pitagóricos han ideado en lo esencial algo muy importante: el significado del número y, por tanto, la posibilidad de una investigación totalmente exacta de los cuerpos físicos [...] ahora, por fin, se habla de que las diversas cualidades descansan en diferencias de proporción”¹⁰⁹.

Sobre el número, sobre las relaciones armónicas, reposaba la explicación de todo. Por ejemplo, los cuerpos celestes -explica Nietzsche- tenían que ser diez, dado que la suma de los números que componían la τετρακτύς, daba como resultado diez, el δέκας. La década se identifica con la perfección, con la omnipotencia. Así, “dado que sólo nueve son visibles, supusieron la existencia de un décimo cuerpo, la Antitierra”¹¹⁰. Tanto lo par como lo impar, lo limitado y lo ilimitado; correspondían al número. Así pues, “lo par y lo impar son elementos de las cosas; luego equipararon lo impar con lo limitado y lo par con lo ilimitado, porque aquél pone un límite a la división y éste no”¹¹¹. Los impares, por su parte, eran llamados γνώμονες, y eran importantes para los pitagóricos puesto que los consideraban lo mejor frente a los pares, que era considerado peor según nos explica Nietzsche. Tales pares opuestos necesitaban de un nexo de unión, que era la armonía: “Si en todo existe el elemento contrario, también la armonía está en todo. Todo es número, todo es armonía, puesto que todo número determinado es una armonía entre lo par y lo impar”¹¹². Heráclito asoma en ciertas ocasiones en la doctrina pitagórica.

Los números ofrecían en la doctrina pitagórica una cosmovisión interesante, como nos explica el autor. La justicia, por ejemplo, “consiste en lo igual veces igual, es decir, el cuadrado; por eso se llama justicia al 4 o especialmente al 9 (el primer cuadrado impar). El número cinco (la combinación del primer número masculino con el primer número femenino) es llamado «matrimonio»; la unidad se llama «razón»,

¹⁰⁹ *Op. cit.* p. 157.

¹¹⁰ *Op. cit.* p. 158.

¹¹¹ *Op. cit.* p. 159.

¹¹² *Ibíd.*

porque es invariable; la dualidad, «opinión», por su variabilidad e indeterminación”¹¹³. Los cuerpos celestes, la geometría de los elementos, etc. todo ello encontraba explicación a través del número. El correlato geométrico del uno era el punto, como continúa Nietzsche. A partir de ahí, explicaban las estructuras elementales desde el punto, hasta los cuerpos sólidos, pasando por líneas y superficies. Concluyó en la identificación de “cinco cuerpos regulares, Filolao relacionaba el cubo con la tierra, el fuego con el tetraedro, el aire con el octaedro el agua con el icosaedro y todos los elementos restantes con el dodecaedro”¹¹⁴.

De esas identificaciones y como prosigue explicando Nietzsche, se extraía una cosmovisión en la cual en el centro del cosmos se situaba el fuego, alrededor del cual deambulaban las errantes. El límite del cosmos también estaba formado por fuego. Más allá de ese fuego es donde nos encontramos lo indeterminado. La tierra, para los pitagóricos era esférica y el propio movimiento de los cuerpos celestes guardaba armonía (*armonía de las esferas*): “Todo cuerpo que se mueve con rapidez produce un tono de sonido. Los astros conforman una octava, o, lo que es igual, una armonía. Por tanto, no es una armonía en el sentido nuestro, sino una cuerda afinada del antiguo heptacordio. Más bien no hay «armonía» si todos los tonos de la octava suenan a un tiempo”¹¹⁵, solo que no podíamos oírlo porque nacemos oyéndolo y ello nubla nuestra percepción. También atribuye Nietzsche en su obra el movimiento de los cuerpos celestes de oeste a este.

Sobre la epistemología pitagórica, el autor nos explica que también estaba asociada al número. Así, “Filolao atribuye la naturaleza física al número cinco; la animación al seis; la razón, la salud, [...] al siete; el amor, la amistad, la inteligencia y la inventiva al ocho”¹¹⁶.

Los pitagóricos han sido relacionados con Parménides, con Anaximandro, con Heráclito, etc. Pero el propio autor nos advierte de que “se trata sólo de filosofemas

¹¹³ *Op. cit.* pp. 159-160

¹¹⁴ *Op. cit.* p. 161.

¹¹⁵ *Op. cit.* p. 162.

¹¹⁶ *Op. cit.* p. 163.

auxiliares: su origen es el conocimiento de la analogía de los números con el mundo, un punto de vista totalmente original”¹¹⁷.

4.14.- Sócrates

Según explica Nietzsche, Sócrates nació en el año 468 en Atenas. Sofronisco, su padre, pertenecía a la familia de los Dedálidas y su madre, Fenarete, era comadrona. Su origen, en contraposición a otros pensadores anteriores, era de origen plebeyo.

Con respecto al propio Sócrates, “fue siempre enemigo de toda cultura y de todo arte, así como de la ciencia natural. Consideraba la astronomía como un conjunto de secretos divinos cuyo estudio era una locura; además, consideraba una insensatez servirse del conocimiento de los cuerpos celestes para viajar por tierra o por mar, así como para orientarse en la noche”¹¹⁸. No rechazaba, no obstante, el conocimiento; solo que lejos de su empleo práctico, suponía una pérdida de tiempo: “La geometría sólo es necesaria en la medida en que cada cual se sirve de ella para guiarse a la hora de comprar, de vender o de dividir la tierra”¹¹⁹. Sócrates –explica el autor-, nunca aprendió física, por lo que la obra de Platón, sería parte del desarrollo que pretendía el mismo Platón. Así, la visión que Nietzsche nos brinda de Sócrates es la de un hombre inculto. Según las noticias que nos próxima el autor, Sócrates era tendente a la irascibilidad y volcado en cuestiones morales.

Para Sócrates, la virtud se alcanza mediante el conocimiento, mediante una dialéctica discursiva, mediante definiciones; como explica el autor. A diferencia de los pensadores anteriores, Sócrates pone la vida en el centro de su doctrina y el pensamiento como algo subordinado a la vida. “Así, la filosofía socrática es absolutamente *práctica*: es enemiga de cualquier conocimiento que no esté relacionado con consecuencias éticas. Es válida *para todos* y es popular, pues

¹¹⁷ *Op. cit.* p. 164.

¹¹⁸ *Op. cit.* p. 166.

¹¹⁹ *Ibíd.*

considera que la virtud es enseñable”¹²⁰. La creencia de la doctrina socrática descansa en la idea de “que el conocimiento y el comportamiento moral coinciden. Ahora, la inversión de esta frase es enormemente revolucionaria: donde no hay conocimiento puro se halla τὸ κακόν [el mal]”¹²¹. Allá donde Sócrates busca respuesta a ciertas cuestiones (sobre qué es justicia, democracia, etc.) –explica Nietzsche-, sólo encuentra ignorancia: “había palabras, pero ninguna idea junto a ellas”¹²². Para ello, su estrategia era la de hacer ver a sus interlocutores que él mismo era un ignorante en su misión ordenar el mundo para actuar conforme a la virtud.

Como explica Nietzsche en su obra, un punto importante en la vida de Sócrates es cuando Delfos responde a Querefonte de que Sócrates es el más sabio. De ahí, Sócrates sometía a examen la sabiduría de los demás en comparación con la suya. Puesto que él mismo se consideraba ignorante de los temas que preguntaba, mientras sus interlocutores creían saberlo: “Ni él ni yo sabíamos qué era lo bueno y lo deseable; pero la diferencia era que él creía saberlo, mientras que yo era consciente de mi ignorancia. De este modo, yo era más sabio que él, puesto que estaba libre de este error capital”¹²³. Los artesanos, en cambio, consideraba que sabían más que él, como continúa el autor.

La sabiduría, como deja constancia Nietzsche, es una sabiduría en búsqueda de los sabios, los hombres que seguían el camino de la virtud. Sin ello, no hay sabiduría, pues “la ignorancia más censurable es la de creer saber lo que no se sabe”¹²⁴. Es por ello por lo que –añade el autor- se entiende la polémica sofista atendiendo al tipo de doctrinas que divulgaban. El proceso a través del cual Sócrates difundía el conocimiento en el que él creía, seguía un proceso a través del cual él mismo “colabora en el alumbramiento y verifica perfectamente que el recién nacido, si está mutilado, sea arrojado con la dureza de una nodriza licurgada”¹²⁵. Por ello ha

¹²⁰ *Op. cit.* p. 168.

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² *Op. cit.* p. 169.

¹²³ *Op. cit.* p. 170.

¹²⁴ *Op. cit.* p. 171.

¹²⁵ *Op. cit.* p. 173.

sido denominado como “μαιευτική τέχνη [técnica mayéutica]”¹²⁶, según expone Nietzsche en su obra.

Lo que más hizo peligrar la vida de Sócrates fue que su propia interpretación de lo que es conocimiento, unido a su técnica mayéutica; fue la elevada posición que en ocasiones tenían sus interlocutores. “Y enseñó a la juventud las tinieblas de su propia sabiduría y la práctica de ofender a los padres”¹²⁷.

El propio Sócrates quería su propia muerte, como explica el autor. Con su muerte, vencería el temor y envolvería de dignidad su propia misión. Así, Sócrates es “el sabio que vence a los instintos a través de la σοφία [sabiduría]. Con él se agota el grupo de los σοφοί [sabios] típicos y originales: piénsese en Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, Sócrates. A partir de aquí comienza una nueva época de σοφοί, con Platón al frente, caracteres complejos formados por la unificación de influencias salidas de los únicos y originales σοφοί”¹²⁸.

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ *Op. cit.* p. 174.

¹²⁸ *Op. cit.* p. 175.

5.-Valoración de la interpretación de Nietzsche sobre el pensamiento de los filósofos arcaicos y Sócrates.

En el capítulo 3 del presente trabajo ya se han expuesto las ideas y consideraciones de las que Nietzsche partía respecto a la labor filológica con los textos filosóficos griegos. Efectivamente, el autor deja patente su crítica radical y explícita a la filología clásica tradicional a la que califica de “conservadora” en su sentido más peyorativo. Para Nietzsche, esa forma de hacer filología ha ahogado el objeto de estudio en su propio método, y como consecuencia se ha disuelto la intuición filosófica a favor de un rigor metodológico que se convierte en la única finalidad del estudio de un texto. Por todo ello, propone no que el filósofo se prepare filológicamente para la filosofía, sino que, al revés, debe darse una “preparación filosófica para la filología”¹.

Es verdad que según nos indican los estudiosos de Nietzsche como filólogo, el propio autor en una etapa más madura retoma la importancia del rigor metodológico con el fin de trabajar de manera más correcta con los textos. Sin embargo, lo que se observa, y al parecer² no solo en sus lecciones sobre los filósofos preplatónicos o en sus estudios sobre Platón, es el mantenimiento de ese prejuicio muy arraigado en él de considerar que ha habido una hermenéutica cristiana (que se remonta a la que se realizaba por los estudiosos de la biblioteca de Alejandría desde el s. II a. C.) que ha tergiversado el contenido de los textos antiguos. En esta especie de “fraude”, el acusado principal es Platón de quien dice que “no es sólo el cómplice de la actitud antitrágica de Sócrates, sino más aún un traidor del espíritu griego por su estafa moral e idealista que prepara el cristianismo”³.

Esta mentalidad de Nietzsche parece, pues, que no correspondió únicamente a una primera etapa de vigor intelectual juvenil en la que estuviera impulsado por sus geniales capacidades intelectuales y que lo dotaban, sin duda, entre otras cosas para un conocimiento profundo de los textos griegos. Podría decirse que Nietzsche partió de estos severos prejuicios al iniciar su trabajo filológico y filosófico del pensamiento

¹ Cf, cap. 3.1.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

griego antiguo, pues no parece que sean solo una conclusión “limpia” de su hermenéutica.

Refiriéndonos, en concreto, a sus lecciones sobre los filósofos preplatónicos, objeto de este trabajo, se podría anticipar que la opinión tan negativa del filósofo de Basilea sobre el método filológico que, a su juicio, predominaba entre los estudiosos de la filosofía griega y que, por lo tanto había que erradicar, da la impresión de que trae como consecuencia que su análisis e interpretación de esta etapa del pensamiento griego y de estos autores arcaicos (incluido Sócrates) queden un tanto sesgados respecto a la amplitud que podrían haber tenido, dada la excepcional capacidad de Nietzsche (que le permitió, sin duda, tener una formación muy sólida en filología clásica).

Esto que decimos se observa ya en la introducción que el autor hace al estudio del conjunto de autores sobre los que giraron sus lecciones en aquellos semestres de la Universidad de Basilea.

En efecto, Nietzsche afirma que quiere ofrecer una alternativa a la práctica filológica acostumbrada hasta entonces⁴ para que se pueda llegar a entender bien la etapa arcaica de la filosofía griega, puesto que cada una de las ideas que estos pensadores planteaban era novedosa. Frente a ellos, considera el autor que la filosofía posterior como la de Platón o Aristóteles viene a ser ya una mezcla de esas ideas originales de la etapa anterior⁵. Nietzsche tiene claro que no debe considerarse “primitiva” esta etapa de la filosofía griega, y esta es una aportación muy interesante en su época, ya que la interpretación tradicional de la filosofía arcaica, basada, a su vez, en la interpretación que se venía haciendo sobre las palabras de Aristóteles en el libro I de *Metafísica* era muy potente (y ha seguido siéndolo hasta nuestros días)⁶.

Sin embargo, ya desde la introducción de su libro Nietzsche parece que en el fondo diera la razón a ese “historicismo” que aborrece de la hermenéutica de la filosofía antigua. Efectivamente, el autor dice de forma reiterada en la introducción a su estudio de los filósofos preplatónicos⁷ que a partir de Tales el pensamiento griego

⁴ Cf. Cap. 3.2.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. cap. 2

⁷ Cf. cap. 4.1.

deja atrás el mito y también lo que él llama la “gnómica esporádica” (una sabiduría que fue apareciendo en la cultura griega, cristalizando en aforismos y sentencias), que estaría representada por Homero y Hesíodo (s. VIII y VII a. C., respectivamente). Por lo tanto, es en el siglo VI a. C. cuando se da el surgimiento de la filosofía desplegándose en toda su plenitud hasta el s. V, en el que, según Nietzsche, entra en decadencia.

Ese comienzo de la filosofía con los pensadores de Mileto es, desde luego, una forma muy tradicional de entender la evolución del pensamiento griego y que tiene su fundamento principal en la interpretación de Aristóteles y la descripción que hace de los orígenes de la filosofía griega en el libro I de *Metafísica*, como hemos visto en el capítulo 2.

Por otro lado, hay una valoración especial en Nietzsche de la información que sobre estos pensadores arcaicos se ha ido transmitiendo sobre sus investigaciones y descubrimientos “físicos”, y no parece importarle que la fuente principal de ello haya sido Aristóteles y sus discípulos del Liceo, principalmente Teofrasto⁸, quienes, según él, malentienden constantemente a los filósofos preplatónicos. Lo que vemos, pues, de entrada es que Nietzsche acepta la visión peripatética tan poco afortunada para él en general, de que hay un comienzo de la filosofía en el s. VI y de que estos filósofos arcaicos son, como los llama Aristóteles⁹, φυσικοί ο φυσιόλογοι.

Desde el principio, al tratar el pensamiento de Tales, Nietzsche expresa su admiración por los filósofos jónicos que, según él, estaban en el buen camino. De ellos añade que “se necesita una increíble libertad y osadía para aprehender por primera vez la multiplicidad del mundo como desarrollo formalmente diferente de una material fundamental”.¹⁰

El conjunto de los filósofos anteriores a Platón se le muestra a Nietzsche como sabios que han llegado a comprender la no dualidad del mundo, aún cuando partían de la pregunta de de dónde procede la multiplicidad evidente. Uno por uno va viendo que se resistieron a dar la solución “dual”, en la que sí cayeron Platón y

⁸ Cf. cap. 1

⁹ Cf. cap. 2.

¹⁰ Cf. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 43.

Aristóteles (dando la entrada a la decadencia de la sabiduría, es decir, a la filosofía que puso las bases del cristianismo).

El problema es que Nietzsche parece motivado constantemente por conseguir una superación (y, en ocasiones, clara descalificación) de la interpretación que se ha venido haciendo de la filosofía griega, principalmente, como se ha dicho, por aplicar un método filológico que llega a hacer perder el sentido filosófico de los textos. Por ello, se esfuerza en revisar con detalle múltiples textos que dan información biográfica sobre los filósofos para hacer ver que la relación de maestro y discípulo establecida en la tradición filosófica es errónea. Esto puede parecer interesante, pero, en primer lugar, cuando maneja estos textos, no va advirtiendo de la época a la que pertenecen (quizás sí lo haría en las clases aunque hubiera sido importante indicarlo en su obra escrita), con lo cual Nietzsche los relaciona muchas veces como le parece, aún cuando pertenecen a distintos momentos de la tradición escrita. Esto hace que parezca que tiene la misma autoridad un testimonio del enciclopedista Estobeo que una cita del libro perdido de Teofrasto.

El resultado es una sorprendente vinculación de maestro discípulo (o de autodidactismo) entre los filósofos arcaicos que, en ocasiones, es desde luego novedosa respecto a la idea que sobre ello tenemos tradicionalmente, pero que no parece fundamentada, si se valoran filológicamente las fuentes en las que Nietzsche se basa.

Hace afirmaciones que dan lugar a una idea equivocada de cómo son las cosas, por ejemplo, cuando dice sobre la obra de Anaximandro que “es una lástima que en el escrito falten argumentaciones propiamente dichas”¹¹. Con “el escrito” se está refiriendo a su obra, pero Nietzsche sabe bien que lo único que tenemos de Anaximandro es una frase transmitida dentro de un pasaje de Teofrasto, copiado por el neoplatónico Simplicio, siglos después, y que ni siquiera esa afirmación de que la ἀρχή para el filósofo de Mileto era τὸ ἄπειρον es de un cita directa, sino las palabras de Teofrasto describiendo el pensamiento de este autor¹².

¹¹ Cf. *op. cit.*, p. 48.

¹² Cf., p.e., Zamora Salamanca, “La expresión poética en el pensamiento filosófico griego arcaico”, p.107s.

Esta “libertad” a la hora de interpretar los textos es constante, pero como Nietzsche tiene un bagaje impresionante en su formación filológica, no es fácil ver qué afirmaciones tienen fundamento y cuáles están hechas a partir de una idea preconcebida de las consecuencias que deben extraerse, ya que los textos griegos afloran constantemente en su argumentación dando una apariencia de autoridad indiscutible y rebatidora de viejas creencias trasnochadas.

Sin embargo, aplicando, aunque sea en parte, ese método filológico tan aborrecido por Nietzsche (y que él conoce bien), se neutralizarían más esos excesos etimológicos con los que nos sorprende en ocasiones, así como la presentación como evidencias indiscutibles de lo que no son sino relaciones y conclusiones establecidas en su subjetividad (llena de admiración incondicional a los griegos de la etapa que él llama de la sabiduría) que su genial capacidad intelectual le permite mostrar como resultado de un trabajo filológico “nuevo”.

El empeño de Nietzsche por hacer ver que parte de la sabiduría arcaica griega residía en no “desdoblar” el mundo material del espiritual por parte de estos autores, por lo que no deben considerarse “primitivos”, no termina de sostenerse con una lectura (inevitablemente filológica) de los textos que hasta nosotros han llegado y que hoy día podemos tener al alcance en ediciones muy trabajadas, como se ha comentado.

Más bien al contrario, si la filosofía arcaica es, efectivamente, una filosofía en plenitud (como también lo es la de Platón y Aristóteles), es porque estos pensadores llegaron a concebir una idea de “lo divino”, de la Verdad (con mayúsculas), liberándola de las adherencias impropias de lo que es inmutable, ingénito e imperecedero, lo cual les permitió intuir la armonía y el equilibrio constante de la φύσις en la que podían indagar (como algunos hicieron) para comprenderla¹³.

¹³ Cf. Zamora Salamanca, *op.cit.*

CONCLUSIONES

La lectura y valoración de la obra de Friedrich Nietzsche *Los filósofos preplatónicos*, objeto de este trabajo, y que son las lecciones que había preparado el autor para cuatro semestres en la Universidad de Basilea, dentro del gran proyecto que no pudo llevar a la práctica de hacer una gran obra sobre toda la filosofía griega, nos ha llevado a revisar el pensamiento filosófico griego arcaico y detenernos en la interpretación tradicional que se ha hecho sobre el mismo, así como la hermenéutica que ha reconsiderado esas conclusiones volviendo a leer los textos reconociendo la importancia para ello de una formación filológica imprescindible que permita, en primer lugar, distinguir bien y valorar el tipo de fuentes que se manejan para fundamentar la interpretación filosófica.

Efectivamente, Nietzsche, desde el principio de esta obra insiste en que es necesario dejar atrás una filología demasiado plegada a la crítica textual y al análisis del texto que termina quedándose como fin en su propio método de trabajo con el texto; este autor reivindica una previa formación filosófica del filólogo, y no al revés como le parece que siempre se ha hecho. Teniendo esto en cuenta, en los dos primeros capítulos nos centramos en la revisión de las fuentes para el conocimiento textual de la filosofía griega arcaica, es decir, la primera etapa de la filosofía griega hasta Sócrates, que convencionalmente marca el comienzo del pensamiento clásico.

En esos capítulos se recordó la importancia de distinguir el tipo de fuente que transmite la información sobre cada filósofo, ya que la autoridad de la misma se basa en que esta sea directa, es decir, que transmita un pasaje literal de su obra; o bien que sea indirecta, es decir, que transmita un testimonio o noticia que otro autor escribe sobre el filósofo (datos sobre su vida, descripción y valoración de su pensamiento, títulos de su obras, etc.). La hermenéutica filosófica debe basarse, pues, en la distinción cuidadosa de estos textos, sobre todo porque el estudioso se encuentra con la dificultad añadida de que la obra de los filósofos arcaicos nos ha llegado en estado muy fragmentario (en el caso de que haya llegado algo), a lo largo de una muy larga transmisión escrita en la que el azar ha sido uno de los filtros principales que ha seleccionado los textos que hoy podemos leer.

Hemos mencionado también las ediciones que nos permiten disponer de los textos de los filósofos arcaicos y de toda la información antigua sobre ellos, de las cuales la de Diels y Kranz de principios del siglo XX supuso un hito filológico para la filosofía, que ha hecho de ella la edición canónica y, a partir de la cual, el calificativo “presocrático” quedó fijado como denominación de todo el grupo de filósofos anteriores a Sócrates o contemporáneos (aunque alguno de los cuales lo sobreviviera).

En el segundo capítulo, nos hemos centrado principalmente en revisar los fundamentos de la hermenéutica tradicional de la etapa arcaica de la filosofía griega, a la que alude Nietzsche en tantas ocasiones. La referencia principal en esta valoración de los comienzos de la filosofía occidental (como bien podemos calificar) son Aristóteles y su discípulo Teofrasto, a partir de los cuales, surge la llamada doxografía (escritos en los que se recogen y compilan las opiniones de los filósofos), un tipo de obras fundamentales en la transmisión escrita de la filosofía arcaica. La autoridad de Aristóteles, como hemos visto, ha influido en la interpretación que se ha venido haciendo sobre la descripción que el Estagirita muestra de los primeros filósofos en los capítulos correspondientes del libro I de su *Metafísica*. Considerar que la filosofía griega comienza con Tales, así como que los intereses de estos autores arcaicos se centran en la búsqueda de la ἀρχή (del principio o causa primera de lo que existe) dentro de la φύσις (por lo que los llama φυσικοί ο φυσióλογοι), han quedado como afirmaciones inherentes a la hermenéutica tradicional.

En los capítulos siguientes, ya nos centramos en la obra de Nietzsche sobre los autores que él llama preplatónicos. Hemos puesto atención, en primer lugar, en la formación filológica clásica de Nietzsche y sus intereses y opiniones en este campo de conocimiento, donde ya quedó claro que este filósofo critica de forma vehemente el método filológico que se venía practicando en el trabajo sobre los textos filosóficos griegos antiguos y que, según él considera, da unos resultados totalmente estériles que deforman la verdadera filosofía arcaica.

En *Los filósofos preplatónicos*, que son lecciones que fue preparando para impartir en la Universidad de Basilea, y que puso después por escrito (el que da lugar a esta obra), avisa desde el principio de la novedad que supone su hermenéutica y que deja atrás todo ese hacer filológico “acartonado” que no ha permitido conocer en profundidad el verdadero pensamiento de estos primeros filósofos.

Como hemos señalado en el capítulo quinto, llama la atención la radicalidad con la que afirma que con Platón, “cómplice del pensamiento antitrágico de Sócrates”, comienza la decadencia de la filosofía griega y se preparan las bases para una interpretación cristiana y sesgada de la filosofía y, por lo tanto, de la vida, del mundo. Efectivamente, Nietzsche considera que Platón y Aristóteles lo que aportan es una mezcla de ideas en absoluto originales, tomadas de sus predecesores. Son, sin embargo, estos pensadores arcaicos, afirma Nietzsche, los que presentan una total novedad en su filosofía, generando ideas cuya originalidad no volverá a repetirse en la filosofía posterior.

A partir de aquí, el autor va revisando el pensamiento de doce filósofos arcaicos, para terminar con Sócrates. En el análisis de cada uno maneja una pluralidad de fuentes donde deja ver muy bien su gran formación filológica clásica, sin embargo, se observa que su hermenéutica tiene en el punto de mira la superación de la interpretación tradicional de estos autores, lo que le lleva a “abusar” de su dominio filológico y a manejar las fuentes de un modo excesivamente libre, perdiendo de vista el necesario rigor a la hora de indicar sobre qué tipo de textos está fundamentando sus conclusiones, las cuales, por otro lado, quedan expresadas con una libertad “sorprendente”, por así decirlo, ya que, en ocasiones, hace afirmaciones que parecen gratuitas.

Ya desde su introducción a este mundo de los primeros filósofos da la impresión de que idealiza en exceso esta etapa del pensamiento griego, contrastada con la valoración negativa de los autores posteriores, representados en Platón y Aristóteles. Los calificativos de σοφοί para algunos de los pensadores arcaicos (sobre todo Anaximandro, Heráclito o Pitágoras, a quienes permite sumar a Sócrates, en lo que parece un acto de “benevolencia”) muestran esta radicalidad de Nietzsche en la comparación con los que él llama φιλόσοφοι, como una clara muestra de la imperfección de su pensamiento, ya que, estos son solo “aspirantes” a la sabiduría, y, desde luego, Platón y Aristóteles son “filósofos”.

Esta admiración por lo que él llama “etapa de la sabiduría” le hace excederse en el análisis etimológico de la palabra σοφός en griego, cuyo significado quiere emparentar con el de *sapiens* en latín, llegando a relaciones y afirmaciones (ya que no

lo presenta como posibilidad) que sorprenden en alguien tan preparado filológicamente.

La superación que Nietzsche ve en Tales y sus sucesores de la que llama etapa mítica griega, es, sin embargo, una afirmación muy tradicional, basada en la interpretación de Aristóteles, en la que se fundamenta esa visión historicista que él, sin embargo, critica. Es decir, por un lado, considera erróneo interpretar esta etapa de la filosofía griega como “primitiva”, lo cual es muy acertado, ya que con el estudio atento de los textos literales que nos han llegado se puede observar, efectivamente, la madurez del pensamiento filosófico de estos pensadores. Pero, por otro lado, admite la visión “física” que se desprende de la interpretación de las palabras de Aristóteles sobre estos filósofos, y que Nietzsche presenta con admiración de la “novedad” de los jonios.

En conclusión, podemos decir que la advertencia sobre el hecho de que la filología no debe reducirse a crítica textual, es importante. Pero tomando el sentido legítimo de filología (“amor por los textos”) que da base a esta ciencia, no hay incompatibilidad alguna con la hermenéutica filosófica, pues la formación filológica del filósofo es un instrumento imprescindible para entender en su plenitud los textos griegos antiguos.

Nietzsche muestra excelente formación y capacidad filológica, una formación que nos suponemos que adquiriría con buenos profesores que con método y rigor científico le fueron enseñando (quizás ese rigor que luego le llevó a aborrecerlo, aunque, si no se lo hubieran transmitido sus profesores, no habría llegado a adquirir esa sólida formación). Pero en su hermenéutica filosófica “novedosa” con los textos griegos antiguos, lo que parece que hace es desplegar unos imponentes conocimientos filológicos que le permiten manejar con asombrosa facilidad textos originales de distintas épocas, pero al servicio de su idea preconcebida sobre lo que deben testimoniar. Por ello, no le importa citar fuentes directas, indirectas e incluso frases o sintagmas directamente contruidos por él, poniéndolo todo al mismo nivel, de manera que el lector tiene la impresión de encontrarse con citas literales que van mostrando de forma muy clara el pensamiento del autor en cuestión, cuando, en realidad, si se valora el tipo de fuente y de texto, se ve que no está tan claro que la comparación o las conclusiones que Nietzsche expone sean tan seguras o evidentes.

Ocurre también que el discurso de Nietzsche es siempre tan categórico y contundente que el lector que no tenga una formación mínima en filología clásica puede quedar abrumado por la argumentación nunca dubitativa de este autor. Es verdad que no hay que olvidar que el contenido de esta obra sobre los filósofos preplatónicos es el resultado de las clases que previamente había dado Nietzsche y que luego puso por escrito. Esto hace que, quizás, lo que sobre el papel se muestra a veces como afirmaciones no fundamentadas o excesos de interpretación, en la clase (como ocurre en una docencia directa en la que se tiene al profesor delante) las cosas se aclararían y se matizarían de diversas formas. Sin embargo, el hecho de que elaborara esas lecciones para dejarlas como trabajo escrito (como parte de lo que habría sido un todo sobre filosofía griega) debería haberlo llevado a ser más fiel al método filológico con el que él había adquirido su formación y, entonces, su hermenéutica filosófica habría quedado realmente como una novedad frente a la tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2011 (reimpr. de la 1.^a ed. de 1994), tr. esp. de Tomás Calvo Martínez de la ed. gr. de W. D. Ross, Oxford 1948.

BERNABÉ PAJARES, A., *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza Editorial, 2010 (1.^a reimpr. de la 3.^a ed. de 2008) (1.^a ed. 1988). Tr. esp. del gr.

CORDERO, N. L.; OLIVIERI, F. J.; LA CROCE, E.; EGGERS LAN, C., *Los filósofos presocráticos II*, Madrid, Gredos, 1985 (reimpr. de la 1.^a ed. de 1979). Tr. esp. del gr.

CORNAVACA, R., *Filósofos presocráticos I yII*, Buenos Aires, Losada, 2008 y 2011 (ed. bilingüe griego-español).

DIELS, H.; W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich-Hildesheim, Weidmann 1992 (18.^a reimpr. de la 6.^a ed. de 1951-52).

EGGERS LAN, C.; JULIÁ, V. E., *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 2008 (5.^areimpr. de la 1.^a ed. de 1978). Tr. esp. del gr.

GRAHAM, DANIEL W., *The texts of Early Greek Philosophy: The complete fragments and selected testimonies of the Major Presocratics I.*, Cambridge University Press 2010.

JIMÉNEZ MORENO, L., “Introducción”, Nietzsche, *Homero y la filología clásica. Lección inaugural, Basilea 1869*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995 (trad. esp. del al.), pp. 7-43.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 2014 (1.^a ed. en una nueva colección. La 1.^a ed. de la trad. esp. del original ing., Cambridge 1957, es de 1970).

NIETZSCHE, Friedrich, *Los Filósofos Preplatónicos*, Madrid, Editorial Trotta, 2003 (tr. esp. del al.).

NIETZSCHE, Friedrich, *Los Filósofos Preplatónicos*, en *Nietzsche I*, Madrid, Gredos, 2009, pp. 205-319 (tr. esp. del al. por Luis Fernando Moreno Claros; G. Cano Cuenca, ed.).

NIETZSCHE, Friedrich, *Los Filósofos Preplatónicos*, en *Obras Completas II*, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 315-440 (tr. esp. del al. por Manuel Barrios Casares; Diego Sánchez Meca, ed.).

PORATTI, A.; EGGERS LAN, C.; SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I.; CORDERO, N. L., *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos, 1985 (reimpr. de la 1.^a ed. de 1980). Tr. esp. del gr.

ZAMORA SALAMANCA, H. “La expresión poética en el pensamiento filosófico griego arcaico”, *Teoría y práctica de la composición poética en el Mundo Antiguo y su pervivencia*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2007, pp. 105-124.