

Michèle Cohen-Halimi
(Université Paris Ouest)

«... ¿qué infinita tristeza en estas palabras de Nietzsche:
“¡Nosotros, los filólogos!”!»

Karl Reinhardt, *El legado de la Antigüedad*

«... Lo antiguo no es clásico porque es antiguo, sino porque es fuerte, vigoroso, jovial y sano [*stark, frisch, froh und gesund*]”»

Goethe a Eckermann, el 2 de abril de 1829

Para comprender las primeras críticas dirigidas por el joven Nietzsche al «filisteísmo cultivado» de su época, es importante no olvidar la constitución de la idiosincrasia «Nietzsche» ¿Quién es pues este joven pensador incendiario? ¿De dónde proceden las cuestiones que plantea y que ningún otro planteó antes que él? Comúnmente se responde que rechaza el juego de todos, que no acepta la ley común, que se ha convertido a sí mismo en portavoz de una ley que quiere imponer. La alternativa es entonces la siguiente: o el hombre no es más que el vector fortuito de un pensamiento, contrayéndose la historia hasta el punto temporal de la novedad que por él acontece; o, al contrario, el pensador manifiesta el devenir histórico de este pensamiento en ruptura y la novedad no es más que una función de ocultación. Ésta no es más que una palabra colocada allí donde comienza nuestra ignorancia de lo que ocurre cuando un pensamiento se inventa. Con Nietzsche, nos vemos demasiado a menudo confrontados con un pensamiento separado de su historia y de su memoria.

En absoluto se trata de elegir entre la obra y el hombre, sino de intensificar la lectura de la obra en agudeza, en precisión, con el fin de comprender el fondo histórico del que procede. Hay, en efecto, una especie de costumbre de lectura que procede por *abstracción fundadora* y que es necesario contrarrestar ¿Leemos a Nietzsche? Y la lectura comienza inmediatamente por *El nacimiento de la tragedia*, una especie de libro meteorito en el que el autor se libera brutalmente de todos los maestros que le han formado (Ritschl, Schopenhauer) para afirmar su originalidad sin igual. Nos interesamos muy raramente en aquello que Jean-Luc Nancy ha denominado «el periodo pretrágico»¹ de Nietzsche. Si es verdad que ciertos textos considerados «precríticos» de Kant aclaran inmensamente la maduración discursiva de aquello que el filósofo de Königsberg ha denominado siempre *Crítica*, ¿por qué «el periodo pretrágico» de Nietzsche no iba a ser igualmente rico en enseñanzas? Una vez más, no se trata en absoluto de ahondar en las motivaciones del individuo, los accidentes de su biografía y todos los caminos contingentes que jalonan su trayectoria. Es importante encontrar simplemente las necesidades intrínsecas de un pensamiento, necesidades imposibles de desvincular de aquello que es la historia y la memoria de un pensamiento que se pone a pensar en solitario: «éste [el recuerdo, *Erinnerung*] puesto de relieve [...] Pensar es poner de relieve

* Traducción al español de Silvia Castro García.

1 J.-L. Nancy, « La thèse de Nietzsche sur la téléologie » dans *Nietzsche aujourd'hui ?* t. 1, UGE, 1973, p. 60.

[*ein Herausheben*].»²

Para acercarse mejor a las nervaduras, contradicciones, entrecruzamientos que perfilan las formas del «pensamiento pretrágico» de Nietzsche, es necesario comprender por qué el filólogo se ha convertido en un filósofo y cómo la filología ha seguido siendo para él una enseñanza sin enseñanza, un ejercicio sin profesión, que constituía el nervio de su práctica de la filosofía. Esto significa que la filología no ha sido para Nietzsche un error de juventud, ni una formación inicial de la que se haya querido emancipar, a pesar de seguir siendo su deudor. La filología continúa dentro de la filosofía de Nietzsche más allá de un registro estrictamente disciplinario. No decimos que el problema del «periodo pretrágico» de Nietzsche se resuelva así: al contrario, se lo determina como problema. ¿Qué preocupaciones, qué métodos, qué exigencias ha imprimido la filología a la práctica filosófica nietzscheana? ¿Qué cantidad de coacciones ha impuesto la filología a la filosofía, e inversamente? Desatender «la idiotez» del pensador conduce muy a menudo a evitar el problema de la inscripción continua de la formación filológica en el pensamiento de Nietzsche. Asimismo, este problema se propondrá aquí como un rodeo que, desde el vínculo del filólogo con la *Bildung* y con la cultura humanista, conducirá al vínculo ulterior del filósofo con el humanismo. En una palabra, el análisis del vínculo de Nietzsche con el humanismo queda truncado, en nuestra opinión, cuando dicho análisis hace abstracción del periodo «pretrágico» de Nietzsche y de su concepción de la *Bildung* inherente a toda formación filológica clásica.

Nietzsche filólogo – y filósofo

Nietzsche no escribió una tesis doctoral en filología, sino que obtuvo un puesto de profesor *extraordinarius* (en prácticas) y finalmente *ordinario* (titular) de filología clásica en la universidad y en el *Pädagogium* (escuela secundaria) de Bâle en febrero de 1869³, a partir de la sola estimación de sus publicaciones en el *Rheinisches Museum für Philologie*. Su maestro Friedrich Ritschl escribió lo siguiente en la carta de recomendación que destinó a apoyar al joven candidato a la cátedra de filología en Bâle:

«... entre tal cantidad de energías jóvenes que han pasado delante de mis ojos desde hace 39 años, *jamás* conocí, *jamás* impulsé, por todos los medios de los que disponía, a trabajar en mi disciplina a un hombre joven que, *tan* precoz y *tan* joven, fuera *tan* maduro como este Nietzsche. Sus ensayos para la *Rheinisches Museum* fueron escritos durante el segundo y tercero de sus tres años en la Universidad. Y es el primer estudiante del cual yo he aceptado artículos para publicar. Si Dios le proporciona larga vida, profetizo que un día se encontrará en el primer rango de la filología alemana. En la actualidad tiene 24 años: *fuerte, activo, sano, vigoroso* de cuerpo y de carácter, exactamente hecho para imponerse a naturalezas como la suya. [...] Es el ídolo y (sin quererlo) el jefe de fila de todos los jóvenes filólogos aquí en Leipzig... [...] Diréis que describo una suerte de fenómeno; y efectivamente tal es el caso;»⁴

Durante sus años de estudio, de 1866 a 1869, Nietzsche publicó textos destacados en

2 F. Nietzsche, *Le livre du philosophe* § 63.

3 El curso de Nietzsche comenzó en mayo de 1869.

4 Carta de F. Ritschl a Kiessling (el cual envía esta carta a Vischer) en J. Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*, Iéna, 1925, citado en F. Nietzsche, *Correspondance*, t. 2, trad. al francés de J. Bréjoux y M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1986, nota 6, p. 562. Cf. también P. Sloterdijk, *Le Penseur sur scène*, trad. al francés de H. Hildenbrand, Paris, Bourgois, 1990, p. 20 – 21.

la *Rheinisches Museum für Philologie*, principalmente sobre Teognis de Megara⁵, Simónides⁶ y Diógenes Laercio⁷. La filología aparece claramente como un método de lectura y de crítica que permite sacar a la luz la coherencia de un texto y establecer o restablecer la edición. La mirada no queda ya adherida a aquello que lee, a lo que sospecha son supresiones o las añadiduras, busca el principio del texto más allá de la superficie literal, retrocede desde aquello que se puede leer hacia aquello que motiva lo dicho a través de «repeticiones» o de «palabras características». Las palabras no indican siempre el sentido, a veces están allí en lugar del sentido. Peor aún, ellas son a veces el rastro último de un borrado, tal y como lo descubre Nietzsche en su trabajo de 1867-1868 en torno a los escritos de Demócrito, escritos que Platón quería desprestigiar y que, salvo por algunos testimonios doxográficos, permanecieron perdidos durante siglos. El texto es a veces el fantasma holográfico de un discurso perdido. Y el filólogo confrontado a él produce una metacínética de los horizontes de sentido posible. Este trabajo, solidario de un verdadero arte de leer, es imposible si el filólogo cultiva unas competencias exclusivas, puesto que la historia, la arqueología, el dominio de las lenguas griega y latina, el conocimiento de las culturas griega y latina, así como una profunda familiaridad con la literatura de estas culturas son esenciales a la posibilidad de tal «edición», es decir, de semejante puesta al día de los textos. Gracias a un «aparato crítico completo» del cual se evalúa qué enciclopedia de los saberes implica, se vuelve posible leer la «arqueología» de un texto: una estratificación de enunciados que desvela cómo la construcción última del texto ha progresado según los planos, los desniveles, las interpolaciones, los añadidos, las omisiones a los que ciertos comentaristas desatentos han dado crédito. Acceder a esta «arqueología» requiere el tiempo y la paciencia de adquirir abundantes conocimientos, pero también y sobre todo, Nietzsche insiste aquí, un método:

«... nuestros estudios filológicos presentan esta particularidad que, para conocer aquí lo nuevo, para encontrar un método que abra nuevas vías, hace falta al mismo tiempo un cierto grado de saber y de práctica, es decir, de experiencia y ejercicio. En consecuencia, haber aprendido y asimilado mucho, pero más aún buscado, combinado, descubierto.

He aquí algo que exige tiempo, mucho tiempo.»⁸

El tiempo de la experimentación como aquél de la asimilación de numerosos conocimientos adquiridos se asocia a la exigencia de un método que es la condición de apertura de horizontes de sentido nuevos. Y esta exigencia de método era la auténtica característica de la filología enseñada por Ritschl. Lo cierto es que en el seno de la *ciencia* de la Antigüedad (*Altertumwissenschaft*), que se ha convertido en filología impulsada por el historicismo dominante del siglo XIX alemán, Nietzsche sufre muy pronto cierta incomodidad: «una erudición asmática»⁹ se ha apoderado de los filólogos cuyos

5 *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* en *Rheinisches Museum für Philologie* 22, p. 161 – 200.

6 *Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker I, Der Danae Klage [Simonides]* en *Rheinisches Museum für Philologie* 23, p. 480 – 489.

7 *De Laertii Diogenis fontibus 1 – 2* en *Rheinisches Museum für Philologie* 23, p. 632 – 653 y *De Laertii Diogenis fontibus 3 – 6* en *Rheinisches Museum für Philologie* 24, p. 181 – 228. Estos estudios sobre Diógenes Laercio fueron escritos en latín.

8 *Ibid.*, carta a Paul Deussen de septiembre de 1866, p. 461. Hermann Usener ha rendido homenaje a la importancia crucial que concedía F. Ritschl al método, véase « *Philologie und Geschichtswissenschaft* » en *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig, Teubner, 1914, p. 1 – 35, surtout p. 31.

9 *Ibid.*, carta à Hermann Mushacke del 13 de febrero de 1868, p. 541. Sobre la evolución historicista de la filología véase D. Thouard, « Le centaure philologue : Nietzsche entre critique et mythe » en *Nietzsche*, Cahier de L'Herne, éd. de L'Herne, 2000, p. 155 – 174.

conocimientos históricos, en virtud de una evolución positivista irreprimible, tienden a convertirse en fines en sí mismos. A esta ciencia histórica erudita, a la cual tiende a reducirse la filología, le falta no solamente una visión de amplitud –la metacínética de los horizontes de sentido, sin la cual la lectura se vuelve miopía y colección vana de detalles–, sino especialmente una ambición de *Bildung*, es decir, una aspiración de educación humanista. Las críticas de Nietzsche respecto al trabajo ciego de los filólogos de su época se vuelven muy rápidamente virulentas:

«... ahora que vuelvo a ver de cerca la bulliciosa calaña de los filólogos de nuestro tiempo, que día tras día tengo que observar su trabajo de topos con mofletes rollizos y ojos ciegos, su dicha al capturar un gusano de tierra y su indiferencia respecto de los verdaderos, urgentes problemas de la vida y eso no sólo en los estratos jóvenes, sino también en los antiguos, los que han terminado su desarrollo, entonces comprendo que ni tu ni yo, si permanecemos fieles a nuestro genio, avanzaremos en la existencia sin encontrar toda suerte de obstáculos, sin toparnos con todo tipo de complicaciones. Cuando el hombre no se reduce al filólogo, la susodicha calaña comienza a asombrarse de un milagro tal, después se enfurece y finalmente araña, ladra y muerde... »¹⁰

Nietzsche opone así muy pronto los «filólogos profesionales», esto es, los «topos», a los «verdaderos promotores del humanismo»¹¹ o incluso a los representantes de una «filología por venir»¹². Esta oposición es contemporánea del momento en el que Nietzsche trabaja sobre la autenticidad de los escritos de Demócrito, descubre la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange (invierno de 1866), todo ello después de haber sufrido en el otoño de 1865 el impacto de la lectura del *Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. De este modo, la visión de la Antigüedad, la finalidad de la *Bildung*, es decir, de la formación y transmisión de una tradición humanista que les faltó a los «filólogos profesionales» se desplazan, sin tomar en consideración este mismo desplazamiento, hacia una formulación filosófica de los «problemas urgentes de la vida» y del hombre, que la «filología por venir» deberá asumir a partir de ahora. La denuncia de los «topos» no pierde de vista lo que en verdad está en juego en ellos. Lo que está en juego –«la vida» y la *Bildung* del hombre– constituye el punto en el que se produce el nexo nietzscheano de filología y filosofía, nexo tal que el joven profesor de Bâle planea durante un tiempo escribir una tesis doctoral en filosofía, en lugar de en filología, «sobre la idea de lo orgánico a partir de Kant»¹³. Nietzsche no busca anárquicamente un tema de tesis, se sumerge en una experiencia radical en la que impulsa a la filología a asociarse a la filosofía para transformarse a través de ella y encontrar una relación orgánica, ilustrativa de la Antigüedad e interrogar, quizás de nuevo, como lo hace Kant en la *Crítica del Juicio*, la finalidad propia de la reflexión ¿La *Crítica del Juicio* no muestra que reflexionar es extraer lo inteligible de lo sensible apostando (por el principio *a priori* de la finalidad) que una tarea semejante no es vana? La confianza en el carácter no vano de esta tarea, que conlleva una forma de apuesta kantiana en la finalidad de la naturaleza – «presuposición particular y extraña de nuestra razón», escribe Kant a su alumno J.-S. Beck, el 18 de agosto de 1793–, ¿no define ella, por sí misma, el «*conatus* hacia el juicio»¹⁴ que mueve toda investigación, cuando la objetividad no está todavía constituida? ¿No muestra así Kant el motor de la investigación del conocimiento, que carece de los conceptos y que, por tanto,

10 F. Nietzsche, *Correspondance*, t. 1, *op. cit.*, carta a Erwin Rohde del 20 de noviembre de 1868, p. 624 – 625.

11 *Ibid.*, p. 562.

12 *Ibid.*, p. 569.

13 *Ibid.*, carta a Erwin Rohde del 3 o 4 de mayo de 1868, p. 561. Véase F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Bd. I, Musarion Verlag, München, 1922, «*Die Teleologie seit Kant. (Frühjahr 1868)*», p. 406 – 428.

14 B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, p. 456.

debe orientarse tomando fondo en su propio principio trascendental? ¿El filósofo crítico no quiere decir, en suma, que es necesario poder investir a la naturaleza entera de un sentido para poder comenzar a buscar en ella algún sentido?

«Aquello que él descubre es que el ser de las cosas no se comprende más que a partir de un sentido existente, real, anterior a todo hecho y a todo lo dado, puesto que el hecho y lo dado no se revelan más que a aquello que los interroga en su propia búsqueda del sentido.»¹⁵

Trasladadas de la naturaleza al texto, «la presuposición particular y extraña» de Kant, así como su análisis radical del ser propio del sentido, intensifican el nexo entre filosofía y filología. El joven Nietzsche está viviendo este nexo como una necesidad en una época en la que la aspiración de la filología a la cientificidad y la objetividad histórica le hace perder de vista toda idea directriz, toda perspectiva, es decir, todo sentido. Y respecto a este ser propio de la significación, que la *Crítica del Juicio* pone al desnudo, Nietzsche no ignora tampoco que se articula en Kant una especie de saber jovial, de placer propio de la actividad trascendental de las facultades de conocer. El fin de la reflexión y el de la vida del espíritu (*Gemüt*) son puestos en juego de un modo indisociable en la tercera *Crítica*. Esta indisociabilidad conforma el corazón de aquello que podemos llamar propiamente el humanismo del joven Nietzsche. Éste, en efecto, no ha planeado por azar escribir su tesis doctoral en filosofía sobre esta obra kantiana, que en la correspondencia publicada entre Goethe y Schiller no deja de aparecer como de urgente lectura¹⁶.

«No es que Nietzsche en lo esencial de su trabajo sea un humanista. Y, sin embargo, una meditación sobre el humanismo capaz de llegar a las raíces profundas no podría provenir más que de un filólogo también filósofo que fuera a desgarrar los velos que envolvían su época: “No nos serviremos de la historia más que en la medida en que ella sirve a la vida” –ningún lema más humanista que esta frase de la segunda *Consideración intempestiva*, titulada «Sobre la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida» (1874). Lo que Nietzsche llama “vida”, sin embargo, designa un concepto incómodo, exigente con ella.»¹⁷

Es entonces alrededor de un concepto todavía opaco de «vida» que se establece en Nietzsche el vínculo profundo de filosofía y filología, vínculo que en adelante le será imposible deshacer y que confiesa a su maestro Ritschl en una carta del 26 de mayo de 1868¹⁸. La paradoja de esta alianza es la de la identidad infinita. El concepto de identidad infinita es preferible a la metáfora del «centauro», utilizada, sin embargo, por Nietzsche. Ya que la asociación de la filología y la filosofía no se compone de *partes extra partes*, sino que produce su coalescencia. La composición se convierte en co-nacimiento: «Ahora ciencia, arte y filosofía se entrecruzan en mi simultáneamente, hasta el punto de que, de todas maneras,

15 E. Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982, p. 105.

16 Véase también *Conversations de Goethe avec Eckermann*, 11 de abril de 1827, trad. al francés de J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1988, p. 220: «Kant es sin duda el más grande. Es también aquél cuya doctrina, no habiendo dejado de ejercer una influencia, ha penetrado lo más profundamente posible en la civilización alemana. Él también ha tenido un efecto sobre vosotros sin que lo hayáis leído. Ahora ni si quiera necesitáis leerlo, puesto que aquello que podía daros ya lo poseéis. No obstante, si queréis leer una de sus obras, os recomiendo la *Crítica del Juicio*.» (traducción enteramente modificada por nosotros).

17 K. Reinhardt, «La philologie classique et le classique» (extraído de *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, p. 334 – 360), trad. al francés de P. David, *Poésie*, n°13, 1980, p. 76.

18 F. Nietzsche, *Correspondance*, t. 1, *op. cit.*, p. 566: «... el ejercicio de la filología y de la filosofía al cual yo me entrego con vigor me permite resistir ... »

engendraré cualquier día un Centauro.»¹⁹ Se comprende que se anuncia una idiosincrasia monstruosa. Si bien es cierto que Nietzsche encuentra en la filosofía, esto es, en las lecturas decisivas de Schopenhauer y de Lange, y después en su proyecto de doctorado sobre Kant, una posibilidad de salir del dilema entre la ciencia y lo clásico, manteniendo la filología inscrita en la perspectiva de la vida, no es menos cierto que «la vida» no es en aquel momento más que una noción-pantalla, más que una huella significativa de lecturas múltiples, oscilando entre la actividad (*Belebung*) trascendental del espíritu (*Gemüt*) en Kant, la vida del vitalismo schopenhaueriano y el materialismo antiguo, pero que se va a convertir, más tarde, con la hipótesis de la voluntad de poder, en aquello que podrá ser significado por ella. Tenemos por tanto dos componentes en lugar de uno solo: el *filólogo* procura aún ser clásico habiéndose convertido ya en *filósofo*. La metáfora del «centauro» da a entender que *uno es dos*. Una cesura organiza lo elemental que así recibe el estatuto de ser uno entre-dos. Nietzsche *no es ya* un filólogo como sus contemporáneos, los cuales son menos filólogos clásicos que historiadores eruditos –cesura por tanto, respecto a ellos–, sino que quiere *ser todavía* el adepto de una filología clásica que proyecta en nuevas posibilidades por venir. Este entre-dos, que la filosofía mantiene a través de la juntura-pantalla de la vida, crea la fórmula casi abstracta del exceso, de lo monstruoso, por lo tanto, del centauro. Nietzsche da a entender que hay que buscar en él menos una unidad de pensamiento que una conspiración constante y su devenir: un entre-dos infinitamente coalescente.

Hay así que seguir los caminos de la red de textos, esbozos, borradores, proyectos abandonados, planes, todos los hilos de la madeja para comprender, en esta época «pretrágica», la condición de nacimiento y los temas que proceden del vínculo indisoluble de filología y filosofía. Por suerte, el pensamiento de Nietzsche está construido de tal modo que sin cesar y de un sólo movimiento, habla de sí mismo. El *dos en uno*, el filólogo- filósofo pronuncia sus lecturas, confía su pensamiento, su formación, transformación a sus amigos más queridos, en particular a Rohde. De modo que el lector dispone de un discurso continuo sobre la organización e interno a la organización misma del pensamiento, de tal naturaleza que hace determinable la tarea infinita ¿Qué lee Nietzsche? ¿Cuáles son las lecturas que le marcan y le conmocionan? ¿Qué espera de sus lecturas? ¿Cuál es la ley que atraviesa su devenir «centauro»? Para comprender esta ley y responder a estas cuestiones existen dos caminos posibles: 1) al nivel del eje de la conciencia histórico-filológica de Nietzsche que percibe el agotamiento del ideal clásico de la *Bildung*; es a este nivel donde se sitúan las primeras reflexiones importantes del joven profesor de Bâle sobre las mutaciones de la enseñanza y sobre la desaparición de un cierto tipo de hombre; es ahí, por lo tanto, donde se pueden captar sus primeras posiciones relativas al humanismo; 2) al nivel de la articulación fuerte entre un diagnóstico sobre las patologías del presente y una comprensión renovada de los griegos trágicos; es en este nivel donde se hace evidente a la vez el concepto de inactualidad y la atención a la figura griega del filósofo-médico.

Estos dos niveles de análisis muestran, si es necesario, que un pensador no es inventivo por puro entusiasmo. Existe ejemplarmente en la creación intelectual del joven Nietzsche un saber melancólico que se gesta y madura lentamente. Ciertamente revestido de la conciencia de una pérdida de la realidad (pérdida paradójicamente característica de los historiadores-filólogos) y de una necesidad urgente de pensar la realidad de otro modo. Esta necesidad imperiosa de Nietzsche revela una versión explosiva, pues él anuncia más de una

19 F. Nietzsche, *Correspondance*, t. 2, carta a Erwin Rohde, finales de enero y 15 de febrero de 1870, *op. cit.*, p. 92. Véase también H. Wismann, « Nietzsche et la philologie » en *Nietzsche aujourd'hui ?* t. 2, Paris, UGE, 1973, p. 325 – 344, en el que se analiza la estructura contradictoria de esta metáfora.

vez en su correspondencia que de ahora en adelante es necesario «impactar»²⁰ o iniciar algo «verdaderamente revolucionario» convirtiéndose en «un ser de verdad totalmente radical».

El ideal de Bildung: ¿un humanismo a la inversa o un cambio de política?

Disciplina encargada de la formación en la escuela secundaria desde la reforma de la enseñanza de Humboldt, que entre 1809 y 1810 institucionaliza el estudio de lenguas antiguas, especialmente del griego, así como el estudio de la Antigüedad, la filología clásica permitía fijar los contornos de un humanismo filológico al que el joven Nietzsche estaba muy unido. Este humanismo filológico había sido definido por Humboldt en *Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere* (1793) y resumió el tema pedagógico fundamental en una carta del 21 de enero de 1793, dirigida al filólogo Wolf, que fue su maestro junto a Heyne:

«Que el objetivo final [*Endzweck*] del estudio de la Antigüedad sea el conocimiento de la humanidad en la Antigüedad, son vuestras propias palabras y que éste conocimiento... contribuye especialmente a la formación [*Bildung*] de un buen carácter humano, no lo dude usted.»²¹

El proyecto de Humboldt contemplaba cuatro propósitos²² que debían contribuir a la unificación de la nación alemana, ya que en cuanto al derecho la *Bildung* estaba destinada a todos los estudiantes de secundaria y cuestionaba implícitamente un orden social fundado en el nacimiento: 1) llevar al individuo a un florecimiento pleno; 2) preferir el desarrollo de capacidades de conocimiento a la simple transmisión de contenidos de saber; 3) terminar de liberar la enseñanza secundaria de la tutela teológica, privilegiando el estudio del griego frente al latín; 4) dar a la enseñanza de lenguas una amplitud tal que exceda el aprendizaje de la gramática para abrirse a la lectura de las obras y a la comprensión de los autores. El aprendizaje de la lectura debía iniciar en una experiencia por la cual la existencia se comprometería siempre más intensamente en el acto de comprender y sobre todo no debía reducirse a un desciframiento ciego o, de modo inverso, al puro desarrollo de un saber erudito.

Este proyecto de una educación igualitaria, que no apuntaba en absoluto a formar una nueva clase de privilegiados y que hacía de la nación su lugar de expansión bajo la autoridad de un Estado implícitamente consagrado a ser liberal, estaba sostenido por la burguesía que, a comienzos del siglo XIX, pretendía constituir un nuevo orden social y político.²³ Destinada a la escuela secundaria, esta reforma benefició a la Universidad, terminó así de ampliar su dimensión política de homogeneización de la nación alemana e hizo del estudio de la Antigüedad y de la enseñanza de lenguas los verdaderos vectores de una transmisión axiológica de pretensión universal. «Al comienzo del siglo XIX, el humanismo y el liberalismo son indisociables.»²⁴ Aún así, desde la mitad del siglo, la síntesis entre el

20 F. Nietzsche, *Correspondance*, t. II, carta a Paul Deussen de febrero de 1870, p. 95, carta a Erwin Rohde del 28 de marzo de 1870, p. 113 y del 15 diciembre de 1870, p. 154.

21 Esta cara está citada por J. Quillien en *G. de Humboldt et la Grèce. Modèle et histoire*, Lille, PUL, 1983, p. 19.

22 Véase V. Pöschl, «*Nietzsche und die klassische Philologie*» en H. Flashar, K. Gründer et A. Horstmann (éd.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 142.

23 M. Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 34.

24 *Ibid.*, p. 104.

humanismo filológico y el liberalismo burgués, que Humboldt había operado gracias a la transformación del concepto de *Bildung*, se ve sacudida por los inicios de la industrialización y de la emergencia de nuevas clases sociales excluidas de la nación, especialmente la clase obrera. En este mismo cambio del siglo XIX, Lorenz von Stein, el sociólogo discípulo de Hegel e inventor de la expresión «movimiento social», predice esta inestabilidad:

«Allí donde surge la *Bildung*, allí se da la génesis de las ideas sociales; allí donde ella crece, aquéllas progresan para convertirse en el principio de igualdad; allí donde ésta entra en la conciencia de la condición obrera, se eleva finalmente invariablemente a lo más alto en la idea de democracia social; sería ceguera no ver esta necesidad, sería tontería querer combatirla directamente...»²⁵

La disputa de los Antiguos y los Modernos resurge²⁶ entonces y se presenta como disputa entre humanistas (idealistas, formalistas burgueses) y realistas (materialistas, utilitaristas). Esta repetición y este desplazamiento tomaron la forma de un debate cultural y político en el que participa muy activamente una prensa en pleno auge. Los realistas reprocharán a la formación humanista el ser inútil y no responder a las exigencias de una sociedad y de una economía modernas. Sin embargo, la burguesía formada por la cultura humanista humboldtiana renegó de su propia formación sin ver el peligro de una reducción de la educación a fines sociales útiles. Ernst August Evers, rector de una escuela cantonal, describió esta reducción de la *Bildung* a la utilidad social como «una educación necesaria con vistas del solo presente»²⁷ mientras que otros denunciarían sin descanso la inutilidad del latín y del griego en relación al aprendizaje de la lengua alemana. Este movimiento general de desacuerdo muy violento encuentra refuerzos heterogéneos tanto del lado de la Iglesia y de los conservadores como del de los nacionalistas, que acusarán a los humanistas de tener propósitos transnacionales o internacionales. En conclusión, la distancia que Humboldt no había ignorado entre el Estado garante de la *Bildung* y el Estado real no cesa de agrandarse hasta el momento en que el 1 de mayo de 1889 Guillermo II hizo del combate contra la socialdemocracia su tarea prioritaria. El 4 de diciembre de 1890 un decreto imperial ordena colocar la enseñanza del alemán en el corazón de la educación. El humanismo y el liberalismo económico se habían convertido en incompatibles desde el cambio de siglo hasta el punto de que Nietzsche, a diferencia de Humboldt, no podía siquiera concebir un Estado que favoreciera la mínima educación emancipatoria: «él [el Estado] quiere atraer hacia sí los funcionarios útiles tan pronto como sea posible y asegurar, a través de exámenes excesivamente rigurosos, su obediencia incondicional...»²⁸ Y Nietzsche no podía ya concebir una sociedad «burguesa» sin sentir los primeros crujidos que producía en su apariencia aún lejanamente iluminada o humanista –«esta piel de cultura moderna»²⁹– la organización industrial del trabajo, que reagruparía o multiplicaría las clases sociales según el crecimiento o el decrecimiento de unas necesidades cada vez más diversificadas.

Decir que Nietzsche, testigo de esta mutación considerable de la función de las «instituciones educativas» (*Bildungsanstalten*), padeció una profunda melancolía y que su lucidez hizo madurar esta pena no permite aún, ni mucho menos, relegarlo al lado de una posición reaccionaria. Él concibe, en efecto, sus *Conferencias sobre el futuro de nuestras*

25 *Ibid.*, p. 49 – 50.

26 Retomamos aquí los análisis de M. Landfester, *op. cit.*, p. 15 et p. 56 – 104.

27 *Ibid.*, p. 98 – 99.

28 F. Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, en *Ecrits posthumes*, trad. al francés de J.-L. Backès et alii, OPC I**, Gallimard, 1975, p. 91.

29 *Ibid.*, p. 92.

instituciones educativas como una enorme contraofensiva: «Preparo una gran exhortación a todas las naturalezas que no han sido aún totalmente asfixiadas y engullidas en el tiempo presente.»³⁰ Pero esta contraofensiva no es suficiente para constituir la prueba de una posición progresista, sino que lleva más bien al joven Nietzsche al umbral de una ruptura con la profesión de filólogo, hacia una integración de la filología en una concepción nueva, radical de la interpretación y del lenguaje que desplegará en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Para comprender esta posición de umbral alrededor de la cual gravitan numerosos textos «pretrágicos» y «trágicos», y comprender mejor la situación de Nietzsche confrontado a la transformación social y política de los fines humanistas de la filología, hay que volver a su diagnóstico sobre la *Bildung* moderna. Ésta se estructura según dos grandes perspectivas.

1- La primera perspectiva surge del balance de las mutaciones de la enseñanza. Este balance se construye a partir del concepto de «trabajo». La organización industrial de la sociedad burguesa impone una nueva manera de pensar el poder y el valor a partir del trabajo:

«Nosotros los modernos tenemos sobre los griegos la ventaja de poseer dos conceptos que nos sirven de cierto consuelo de cara a un mundo donde todos se comportan como esclavos y donde, sin embargo, la palabra “esclavo” nos hace retroceder debido al miedo: hablamos de la “dignidad del hombre” y de la “dignidad del trabajo”. Todos se afanan en perpetuar tristemente una vida de miseria y son obligados por esta horrorosa necesidad a un trabajo extenuante, que después el hombre [...] observa asombrado como objeto digno de respeto.»³¹

Para Nietzsche la mutación de la *Bildung* debe llevar necesariamente a interrogarse: ¿en qué medida estoy implicado en esta sociedad que hace a partir de ahora equivalentes «la dignidad del trabajo» y «una vida de miseria»? ¿Soy yo el beneficiario, la víctima o el ingenuo respecto de esta equivalencia que hay que comprender como una inversión axiológica? Los griegos, efectivamente, no necesitaban mistificar a los esclavos valorizando su miseria a partir del ennoblecimiento del concepto de trabajo. El trabajo era, a sus ojos, una degradación y una necesidad, pero no un mérito. El sentimiento que suscitaba en ellos este envilecimiento de los esclavos en beneficio de «una clase privilegiada» y de un «número restringido de olímpicos»³² ocupados en producir arte era, nos dice Nietzsche, un sentimiento de «vergüenza» lleno de ambigüedad³³. La «dignidad» del trabajo procede, por tanto, del Estado cristiano, de la «civilización romana», que han hecho del trabajo un valor y de la existencia a través del trabajo un valor en sí. La cuestión de saber aquello que es verdadero o falso, justo o injusto, no puede ya ser desligada de nuestra implicación en una vida social que presenta la esclavitud como «la dignidad del hombre». En un sentido, la forma de pensar y escribir de Nietzsche va a anclarse en este problema. La primera formulación de este problema es indisoluble de una forma de culpabilidad, que Nietzsche muestra a su amigo Gersdorff en una carta del 21 de junio de 1871, escrita a raíz del anuncio de la falsa noticia del incendio de las Tullerías por parte de los comuneros:

«Si pudiéramos alguna vez tener una conversación personal, estaríamos de acuerdo en constatar precisamente de qué manera a través de este fenómeno de nuestra vida moderna, o mejor dicho, toda la vieja Europa cristiana y su Estado, pero ante todo la “civilización” romana, hoy dominante en todas partes, revela el inmenso daño que sufre nuestro mundo; de qué manera todos, en

30 F. Nietzsche, *Correspondance*, t. II, carta a Erwin Rohde del 15 de diciembre de 1870, *op. cit.*, p. 154.

31 F. Nietzsche, *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*, «L'Etat chez les Grecs», OPC I**, p. 176.

32 *Ibid.*, p. 179.

33 *Ibid.*, p. 178.

tanto que somos, con nuestro pasado, *somos responsables* de la aparición de tales actos de terror; de suerte que debemos estar bien lejos de jactarnos de nuestro valor por no imputar, sino a estos miserables, el crimen de una lucha contra la cultura. Sé que lo que aquello significa, la lucha contra la cultura. Cuando he oído decir que París se quemaba, me quedé durante algunos días completamente desolado, entregado a las lágrimas y a las dudas: toda la existencia de un sabio y de un filósofo-artista se me aparecía como un absurdo desde el momento en que en un sólo día se podía hacer desaparecer las obras de arte más extraordinarias, incluso periodos enteros del arte: me aferraba con seriedad y convicción al valor metafísico de este arte que no podría existir para los pobres, sino que debe cumplir misiones más altas. Tan grande sin embargo fue mi pena que me fue imposible tirar la piedra a estos criminales que no eran para mí más que los instrumentos de un fallo general, aquél que nos da mucho qué pensar!— »³⁴

Hay, en efecto, mucho que pensar. Nietzsche entrelaza dos explicaciones que complican la cuestión de la responsabilidad: a) los «miserables», sus «actos de terror» se equivocan de adversario cuando arremeten contra la cultura, puesto que la emancipación no se gana en absoluto a partir de la destrucción del arte. El arte no es la causa de la miseria social, él es incluso indiferente a ella. Nietzsche afirma saber qué es un verdadero «combate contra la cultura». Paradójicamente, se trata de un combate para defender el poder ahistórico, anacrónico, heterocrónico, utópico, «metafísico» del arte como capacidad de sublimar los deseos para transmutarlos en fuerzas autónomas. b) Los «miserables» asumen una falta de la que no son responsables. Su aparición en los incendios de las Tullerías obedece a la angustia que experimenta ante la producción aquél que está separado de ella. Es el miedo al despertar de las masas oprimidas. Aquél que ve venir el incendio y que teme la devastación podría creer que la amenaza proviene de los trabajadores y no de esta totalidad social y política que la ha separado de ellos. La anarquía caótica producida por la sociedad industrial que domina las relaciones de trabajo entre los hombres, se expresa, muestra sutilmente Nietzsche, por la transferencia de la culpabilidad a sus víctimas. Además, desde que la cultura moderna distorsiona la miseria a partir de su ennoblecimiento («dignidad», «valor»), no puede sino ser considerada como indiferente a la vida de los «miserables», debe, al contrario, asumir su responsabilidad: ella produce una «falsa conciencia». Si entonces los «miserables» representan una amenaza, no es por su delito, es más bien porque ellos responden a la injusticia que pone su existencia en peligro. Marx diagnosticaría que ésta es la ideología de clase, Nietzsche hace el mismo diagnóstico, aunque en otra lengua. En su carta a Gersdorff concluye sin rodeos: «*somos responsables*».

En el rigor implacable de su análisis Nietzsche no se ahorra ninguna culpabilidad ¿No hemos dejado al Estado de «la vieja Europa cristiana» producir la ilusión, la hipocresía de una cultura que no conocería las desigualdades sociales? ¿No hemos dejado contribuir a la cultura misma en la producción de la ilusión? Pero esta cultura moderna que colabora en la producción por parte del Estado de una vasta mistificación ¿no está a su vez sujeta a los fines sociales del Estado? Y este sometimiento ¿no se agudizó desde que estos fines fueron determinados por «una aristocracia rica egoísta»³⁵, que ha sometido al solo arbitraje económico las desgracias sociales y los fines de la educación —en otras palabras, su abandono conjugado? Es a partir de cuestiones despertadas por esta culpabilidad que se le hace evidente a Nietzsche el verdadero problema de la cultura humanista: ¿cómo mantener un ideal de *Bildung* en una época que lo ha abandonado, peor aún, que lo ha corrompido y perdido utilizándolo como señuelo hasta en «la desviación del instinto del Estado en instinto

34 F. Nietzsche, *Correspondance*, t. II, *op. cit.*, p. 187 – 188.

35 F. Nietzsche, « L'Etat chez les Grecs », *op. cit.*, p. 184.

financiero»³⁶? Mantener este ideal perdido y corrompido ¿no implica declararse culpable de sostener una cultura cuya clase pobre está privada de su conciencia de privación? Vemos a veces difundir la imagen de un joven Nietzsche fascinado por la metafísica de artista schopenhaueriano y fustigando de manera reaccionaria, incluso cínica, la rebelión de los comuneros. No hay nada más simplista y falso. Si Nietzsche, en efecto, rechaza «tirar la piedra» a los insurgentes, es en virtud de una lucidez extrema que le urge a plantearse el problema de la educación en unos términos liberados de toda referencia al Estado. Es también en virtud de una solidaridad con los «miserables» y su exigencia de repensar la justicia. Bajo la influencia de esta demanda revolucionaria de justicia, Nietzsche más tarde se verá llevado a considerar la correlación entre la cultura y la esclavitud: ¿querer la cultura es querer la esclavitud? ¿Se puede extender la cultura a todos? ¿En qué se convierte la cultura si la esclavitud es suprimida? Planteadas fuera del campo histórico del Estado cristiano, sin que por eso la cuestión misma del Estado sea suspendida, estas preguntas quieren abrir al joven un nuevo horizonte de reflexión donde la lectura de Burckhardt será llamada a jugar un rol decisivo. Esta lectura le permitirá, en efecto, desmontar, desarticular todas las subestructuras políticas que el lenguaje moral cristiano ha producido (dignidad, valor en sí, pero también, de manera especular, culpabilidad, honorabilidad, etc.) y que han servido para perpetuar una dominación de clase y un gregarismo servil, siempre que hay que pensar la dominación en sí y sobre sí misma— las pulsiones se someten a otras pulsiones, según el sentido clásico de la *Bildung*—, mejor que la dominación de ciertos individuos sobre otros.

2- La segunda perspectiva abierta por el diagnóstico nietzscheano, relativo al fin de la *Bildung* en la sociedad burguesa moderna, concierne más específicamente a la filología: los filólogos-historiadores no tienen asimilado el trabajo a un valor en menor medida que los miserables esclavos. El sinsentido de su erudición, carente de visión amplia, sus esfuerzos de topo son considerados como redimidos por la «dignidad» de su sola labor. Aquello que toca la filología suscita de rebote cuestiones generales: en un mundo de cultura agotada, nivelada, dominada por «el instinto financiero», ¿qué se lee? ¿qué se escribe? ¿cómo se lee? ¿a qué tipo de experiencia corresponde la relación moderna con los libros?

Nietzsche se aproxima a estas cuestiones a partir de las transformaciones de la educación. Observa tres fenómenos nuevos: a) la exacerbación del individualismo: «... la ciencia en la era de la iniciativa se transforma en poder y esfera de acción de la persona, no es hasta el método que no se convierte finalmente en una expansión de la fuerza más individual.»³⁷ De manera microbiológica, Nietzsche hace hincapié en que el ejercicio que corona la cultura de la escuela secundaria «la composición alemana [*die deutsche Arbeit*]» se ha convertido en «una llamada al individuo [*ein Appell an das Individuum*]»³⁸, y que el «giro personal» dado al análisis de los textos se valora según la originalidad y el desarrollo de la libre personalidad: «... nuestros alumnos aprenden a hablar de nuestro único Schiller con una superioridad pueril.»³⁹ Esta «superioridad pueril» procede fundamentalmente de la ilusión de autonomía del juicio, autonomía supuesta *dada* y no *constituida* por las estrictas obligaciones de un aprendizaje de la lengua y la lectura de los autores.

b) El segundo fenómeno observado por Nietzsche es correlativo al primero: de esta mistificación por la «libertad» (libertad de juzgar, libre expresión de la personalidad) resulta que las «superioridades pueriles» de cada alumno, confundiéndose con la pobreza de su

36 *Ibid.*, p. 184.

37 K. Reinhardt, «La philologie classique et le classique », *op. cit.*, p. 78.

38 F. Nietzsche, *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, *op. cit.*, p. 103.

39 *Ibid.*

originalidad (que podemos presumir común), concurren a producir una «mediocridad uniformada»⁴⁰. La educación en la era industrial crea «hombres corrientes» del mismo modo en que se habla de «moneda corriente»⁴¹. Estos hombres corrientes no son otros que la masa de trabajadores y consumidores que necesita el Estado industrializado. Si la cultura antigua se basaba en la esclavitud, la desaparición moderna de la cultura clásica produce una especie nueva de esclavitud: el pueblo entero se reduce a una masa laboriosa y consumidora. Estos esclavos no conocen ni maestro (la totalidad social y política no los distingue de otros «trabajadores»), ni autoridad, ni tradición. El éxito creciente de los periodistas –los «maestros del instante»⁴²– es el síntoma revelador de una existencia colectiva desligada de la cadena del tiempo y unida a un presente él mismo atomizado en micro-acontecimientos. La segmentación del tiempo en instantes evanescentes, la desaparición de todo fin en el cumplimiento del trabajo constituyen la mejor de las policías sociales. En cuanto a la idea de la transmisión, formación, modelaje del juicio y de la personalidad, consustancial a la idea de *Bildung*, vemos que simplemente no está de actualidad ¿En qué se ha convertido el educador?

«Una boca que habla, mucho de oídos y menos de la mitad de las manos que escriben –ahí está el aparato académico exterior, ahí está puesta en marcha la máquina de cultura de la Universidad. Para todo lo demás el poseedor de esta boca está separada y es independiente de los que tienen muchos oídos: y esta doble autonomía es alabada con exaltación bajo el nombre de “libertad académica”.»⁴³

Aquello que de entrada preocupa a Nietzsche es a la vez la diversidad de formas de esclavitud, las subestructuras lingüísticas que las mantienen (dignidad, valor, libertad), pero también ese nuevo ídolo en que se ha convertido el Estado, «el Estado cultural», «el Estado mistagogo de la cultura»⁴⁴, que se ha adueñado de la cultura para someterla a sus fines políticos y económicos, reduciendo al pueblo a una masa alienada de trabajadores y consumidores. Esta masa bien podría un día pasar completamente de la cultura para consumir su felicidad sin retraso, tal es, ironiza Nietzsche, la actualidad de «la “cuestión social”»⁴⁵: la barbarie de los sin cultura terminaría en la consumación de la barbarie de la cultura general. El último estadio del colapso de la cultura clásica, pronostica Nietzsche, no puede haber llegado todavía. Podemos pensar por tanto en el famoso libro *Professor Unrat* (1905) en el que Heinrich Mann traza el retrato de un profesor de filología de finales del XIX apellidado Raat y apodado Unrat⁴⁶ (estiércol, basura) por sus alumnos. Este profesor de filología que ignora todo de la vida y escribe una tesis sobre las partículas en Homero es objeto de una risa feroz generalizada. Muere de la pesadilla en que se ha convertido su nombre. Unrat es así el cuerpo sintomático de una época que hace desaparecer cuerpos y bienes bajo otro mundo, que se impone a partir de un filisteísmo potencialmente bárbaro. Tal como demuestra el síntoma, no se trata tanto de una enfermedad existencial –una ineptitud para la vida, que constituye un efecto secundario–, sino del desfase entre dos épocas, que constituye verdaderamente la enfermedad del cuerpo histórico. Unrat habita el desamparo como un cuerpo perdido, su estado impersonal permite la alegoría. Sin embargo, la cuestión crucial que plantea ya las *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, en 1872, es la del desplazamiento histórico, cultural, político y social jugando sobre dos cuerpos inversos.

40 *ibid.*, p. 104. Véase D. Astor, *Nietzsche et la détresse du présent*, Paris, Gallimard, 2014, p. 117 – 120.

41 F. Nietzsche, *Conférences sur l'avenir...*, p. 94.

42 *Ibid.*, p. 97.

43 *Ibid.*, p. 152.

44 *Ibid.*, p. 126 et p. 127.

45 *Ibid.*, p. 95.

46 En francés oral Unrat suena igual que “una rata”. N. T.

Nietzsche comprende que este desfase y sus síntomas a partir de una destrucción de la experiencia vivida. La «maquinación» de la cultura en «la era de la iniciativa», por retomar aquí las palabras de Karl Reinhardt, reúne a los periodistas, «estos devastadores actuales del espíritu»⁴⁷, y los historiadores eruditos como sus dos productos paradójicos más propios: los primeros disipan los contenidos científicos a partir de su divulgación, los segundos pierden de vista la finalidad de los saberes y terminan por parecerse a los obreros especializados que emplea la industria: «... un sabio especializado exclusivamente se parece al obrero de la fábrica que toda su vida no hace otra cosa que fabricar tornillos...»⁴⁸ Para unos, el saber está en función de la cantidad, para los otros, la cantidad debería estar en función del saber pero, habiéndose convertido en irrisorio –las partículas en Homero ni siquiera le importan a Unrat⁴⁹–, este saber ha perdido su medida. Queda entonces una «cultura general» en nombre de la cual, el Estado se ha apropiado finalmente de todas las formas de pensamiento ¿Qué es lo que hace posible una tal apropiación estatal de la cultura? ¿Qué resistencia se le puede oponer? Tales son las cuestiones que obsesionan al joven Nietzsche.

c) El último punto pronunciado por Nietzsche profundiza en estas cuestiones: perder la cultura clásica que arraiga en una relación rigurosa y restrictiva con la lengua, denominada «educación lingüística»⁵⁰, dejando a cada alumno juzgar libremente sobre aquello que aprecia en un texto, sobre aquello que a él le apetece decir, sobre aquello que su «yo» reconoce allí de interesante es producir una «juventud lingüísticamente asilvestrada [*die sprachlich verwilderten Jünglinge*]»⁵¹ La barbarie «cultural» comienza también con los barbarismos lingüísticos.

Nietzsche ha visto ganar terreno a este asilvestramiento de la lengua a través de distintos relajamientos de la educación y, en primer lugar, en el aprendizaje de la lectura. Este último reposa sobre un equilibrio frágil entre el deletreo, el desciframiento lento y la comprensión sinóptica de palabras y de frases. Todo el trabajo del filólogo tiende a este equilibrio, ya que una letra es suficiente para cambiar el significado de una palabra. La cuestión de saber cómo se pasa de una palabra a una proposición, una cuestión filosófica primordial ¿no demuestra la indisolubilidad del lugar de la filología y la filosofía? ¿Quién se toma en serio la literalización del pensamiento si no es el filólogo? La filosofía ¿no es en este sentido una filología ampliada? El pensamiento ¿no procede atendiendo a la letra? ¿La filología desarrolla, en efecto, procedimientos de lectura literal rigurosos que pueden aplicarse a todo texto posible, sin referencia exclusiva a las obras de la Antigüedad?

En una carta a Paul Deussen del 22 de junio de 1868, Nietzsche explica cómo leer «*Ελατικον*» (Eláitico) o leer «*Ελεατικον*» (Eleático) en un manuscrito de Platón transforma el sentido del texto. Y no se privará más tarde, especialmente en *Así habló Zaratustra* – libro escrito atendiendo a la letra– de indicar al lector que el arbitraje en el deletreo de palabras es la condición de la comprensión del sentido que se está enunciando. Por ejemplo, vuelve consonantes los términos *tauschen* (intercambiar) et *täuschen* (engañar), *gerecht* (justo) y *gerächt* (vengado), ralentizando con ello no solamente la rapidez del ojo lector, sino también el reconocimiento del sentido de las palabras. Se comprende así el precio de una disciplina que aclara, hasta en su materialidad alfabética, las propiedades de la lengua. Nietzsche no dejará de decir que, puesto que las palabras no siempre nos suministran el sentido, a veces se

47 J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, trad. S. Stelling-Michaud, Paris, Allia, 2001, p. 21.

48 F. Nietzsche, *Conférences sur l'avenir...*, p. 96.

49 Véase nota 46.

50 *Ibid.*, p. 101 et p. 107, *passim*.

51 *Ibid.*, p. 101 (trad. modificada por la autora).

presentan en lugar del sentido, se «interponen en nuestro camino»⁵², eliminan los problemas, sugieren la existencia de cosas que no existen.

«La filología es [...] ese arte venerable que exige ante todo [...] una cosa: mantener la distancia, tomarse su tiempo, convertirse en silencioso, transformarse en lento, –como un arte, un conocimiento de orfebre aplicado a la *palabra*... [...] Es aquí precisamente donde ella se revela hoy más necesaria que nunca, por eso nos atrae y nos seduce con fuerza en el seno de una edad del “trabajo”, dicho de otro modo: de prisa, de precipitación indecente y agotadora que quiere enseguida “haber terminado” con todo...»⁵³

En la «era de la iniciativa», es decir, en una época exclusivamente preocupada por el rendimiento y la eficacia, la relación con la lectura ha cambiado considerablemente. Pero Nietzsche quiere comprender cómo leen los hombres apremiados y cómo este modo de lectura superficial ha atrofiado la experiencia constituida por la lectura auténtica. Él tratará de dar vida a las premisas de este cambio en la lengua y este último lo hará regresar en consecuencia a través de las transformaciones que se han ido imponiendo poco a poco en el aprendizaje de la lectura.

En 1786, Peter Villaume, un profesor teólogo en una escuela secundaria de Berlín, había publicado un método para ayudar a los alumnos a expresar por escrito sus ideas (*Méthode jungen Leuten zu der Fertigkeit zu verhelfen ihre Gedanken schriftlich auszudrücken*). Este manual comenzaba ya a restar valor al desciframiento de las letras reduciéndolo a la «lectura mecánica [*das mechanische Lesen*]» con la intención de privilegiar la operación de síntesis instantánea: «Únicamente sabe leer aquello que, sin pensar en las letras particulares, identifica de un vistazo como palabras o frases enteras.»⁵⁴ Quizás Nietzsche no tenía conocimiento de este manual, pero sin embargo sabía muy bien que en la lengua, que refleja las agitaciones sociales, todo comienza por la formación de «lectores con prisa». Este «lector con prisa» será caracterizado más tarde en *Más allá del bien y del mal* (§ 192):

«... un lector hoy en día no lee integralmente [*abliest*] las palabras particulares (menos aún las sílabas) de una página –extrae más bien al azar algo así como cinco palabras de veinte y “adivina” [*erräth*] el sentido que probablemente tengan esas cinco palabras–...»

La sinopsis o la «lectura global» ha substituido a la «lectura integral». Nietzsche denomina «lectura integral» (*ablesen*) al hecho de deletrear, descifrar, leer letra a letra, sílaba a sílaba, palabra a palabra, como se hacía y se enseñaba en la filología clásica ¿Cómo puede un texto interesar a un lector, salvo cuando le refleje simplemente en un espejo, si la lectura es sólo una operación de proyección o de anticipación de un sentido jamás constituido, ni siquiera experimentado, sino siempre pre-visto, pre-venido? ¿Cuál es el contenido de este prefijo «pre-»? ¿Este «pre-» del pre-ver, del pre-venir es la destrucción del comienzo de toda lectura, es decir, de la puesta en suspenso de un objetivo. La sinopsis pre-cipitada pierde el estado de pasión propio a la determinación de una legibilidad previa a todo reconocimiento posible del sentido. La lectura es la prueba de una escritura, una legibilidad, que son ambas

52 *Aurore* § 47.

53 *Ibid.*, Avant-propos § 5.

54 Citado por F. A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800 – 1900*, Munich, Wilhelm Fink, 1985, p. 216 : « *Wer alle Buchstaben kennt, kann noch nicht lesen, obgleich das mechanische Lesen weiter nichts ist, als Buchstaben aussprechen. Nur der kann lesen, der, ohne an die einzelnen Buchstaben zu denken, ganze Worte, ganze Zeile mit einem Blick übersieht.* »

irreductibles a la representación de un sentido. Leer es aprender con paciencia el retraso del sentido a través de la opacidad, la consistencia propia de lo legible. El verdadero lector, el lector sin prisa, es movido hacia lo inexplorado del tiempo, del mismo modo que éste lo induce. Entra en un proceso, en el que se inscribe, y puede ahí determinar el encadenamiento, pero el tiempo de su lectura carece de otro certificado más allá de este proceso. Puesto que un libro no deja de leerse, hace abandonar toda esperanza de finalización. Nuestro deseo de conocimiento involucrado en el acto de leer regresa a través de la lectura auténtica en el momento en que él toma la lengua: entrar en la lectura, sin evitarla sobrevolándola, supone que la subjetividad de nuestro deseo se expone a ser transformada por las palabras del otro (el libro, el autor), y que nuestra intimidad se constituye objetivándose en forma de palabras. La lectura clásica está provista de experiencia. El diagnóstico nietzscheano sobre el empobrecimiento de la experiencia procede, por tanto, de una reflexión en torno a este cambio en nuestra relación con las palabras: los lectores retienen cinco palabras de veinte, adivinan el sentido y ya las palabras no los atraviesan de nuevo. La estructura temporal de esta lectura moderna es un futuro presente: un futuro (el sentido anticipado y no descifrado) que se proyecta en la frase como único presente de este futuro por venir. Esta estructura circular, en la que el futuro se espera a sí mismo en el presente, libera un tiempo sin espesor, que extingue toda duración posible de experiencia y sobre todo de confrontación con lo desconocido. Nos encontramos «el instante» y la información vacía de experiencia, características del «periodismo» que en Nietzsche sirve para señalar la patología ejemplar de nuestra relación con la lengua. No es únicamente la presión de los acontecimientos lo que cambia la realidad y la época, es también su registro a través de la lectura y la escritura. También la masificación de la cultura y el devenir exiguo de la experiencia común son igualmente perceptibles en la lectura del hombre moderno:

«...odio a los ociosos que leen.

El que conoce al lector, no hace nada más por el lector. Un siglo más de lectores –y el espíritu mismo va a comenzar a apestar.

Que todos y cada uno tengan el derecho de aprender a leer, esa es la razón de que a la larga se echen a perder no sólo la escritura sino también el pensamiento [*verdirbt das Schreiben... auch das Denken*].»⁵⁵

Para Nietzsche, la imposición de un modelo de lectura sinóptica, la extenuación del tiempo del desciframiento, la precipitación y todas las ilusiones conectadas a la libertad de juicio y de la autonomía del «yo» han hecho perder de vista la cuestión de la literalidad. Quien tacha la letra pierde el espíritu, disuelve el pensamiento. Puesto que un pensamiento sólo se deja leer como experiencia y memoria de aquello que tiene de propio y que es imposible de anticipar: «El que escribe con sangre y en aforismos, el que no quiere ser leído sino aprendido de memoria.»⁵⁶ La brevedad del aforismo permite resistir al «lector con prisa», pues hay que releer para comprender. Aquello que requiere la inteligencia del aforismo constituye el antídoto para toda precipitación: la memoria. El texto no debe dejarnos, hay que incorporarlo palabra a palabra para penetrar su espacio no escrito, sobre-escrito, y el impacto de sus armónicos. Entonces, los hombres de letras nos transformamos, todo nuestro ser depende de la letra. Quizás cabe recordar que Nietzsche firma uno de sus textos de juventud, el fragmento de un relato titulado *Euphorion chapitre 1*, «F W von Nietzky hombre estudiante

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

de letras»⁵⁷ y que firmará más tarde una carta a Overbeck, dedicada a su descubrimiento de Dostoyevsky, «*N/homo illitteratus*»⁵⁸. Nietzsche se lee en letras, escribe aquello que lee: las letras. La transustanciación se ha convertido en él escritural y la transmisión en literal. Esto es crucial puesto que Nietzsche se reconcilia con la tradición de los humanistas del Renacimiento, promotores de una cultura inspirada en la Antigüedad, tales como Ermolao Barbaro o Leon Battista Alberti, según los cuales el hombre se completa mediante la enseñanza de la literatura greco-latina, la gramática y la elocuencia: «Nos diferenciamos de los bárbaros, de las bestias y de lo vulgar en que tenemos las letras [*litteras habemus*] de las que aquellos carecen.»⁵⁹ Jean Paul, en la *Vie de Quintus Fixlein* (1796) oponía los educadores cristianos a los maestros de la transmisión judía, los masoretas, generación de gramáticos y de puntuadores que, a partir de signos mnémicos, habían fijado las modalidades de lectura bíblica para asegurar la tradición:

«... él [Quintus Fixlein] toma lugar entre los masoretas alemanes. Señala enseguida en su prefacio: que los Judíos puedan estar orgullosos de su “masora” que les dice con qué frecuencia cada letra se presenta en su Biblia, por ejemplo, la aleph (la A) 42.377 veces, cuántas se encuentran en versículos donde aparecen todas las consonantes (hay allí 26) [...], cuál es la letra del medio de cada uno de los libros (en el Pentateuco, III° libro, Moises, XI, 42, es la noble “B”) o incluso en toda la Biblia. Sin embargo, nosotros, los cristianos ¿dónde podemos exponer una masoreta (una tradición) semejante para la Biblia de Lutero?»⁶⁰

Hace falta entonces, según Nietzsche, pensar la constitución de una tradición y la transformación de la humanidad *por las letras*. Y esta constitución como esta transformación deberían tener por tarea no renovar la escisión medieval entre lo clerical y lo laico a partir de una división análoga entre el hombre cultivado (que cumple con su humanidad en la cultura) y el hombre inculto, incluso, entre el sabio vanamente erudito y la masa de miserables hostiles a la cultura:

«La línea principal de escisión espiritual de la Edad Media, la del sacerdote y el laico, se ha modificado inmediatamente de parte de otra en esta nueva cultura [*Bildung*]: esta línea de escisión apareció sin haber sido sostenida por el pueblo y de este modo provocó una ruptura que aún sufrimos todos: desde este momento existen en Europa aquéllos que son cultivados y aquéllos que no.»⁶¹

Sin duda, la reescritura poética de la Biblia por *Zarathustra*, libro pensado con atención a la letra, dirigido a todos y a nadie ¿no es ajena a la tentativa de una nueva *Bildung* del pueblo alemán por una lengua poéticamente «reformada»? : «La lengua de Lutero y la forma poética de la Biblia como fundamento de una nueva *poesía* alemana: ¡aquí está *mi* invención!»⁶²

57 Véase F. A. Kittler, *Aufschreibesystem*, op. cit., p. 219. P. Klossowski tradujo una parte del texto en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 267 – 269.

58 F. Nietzsche, *Franz und Ida Overbeck Briefwechsel*, carta del 23 de febrero de 1887, Stuttgart, Weimar, J. B. Metzler, 2000, p. 354.

59 Ermolao Barbaro, *Commentaire de Themistius*, Prefacio, citado y traducido al francés por O. Boulnois en Jean Pic de la Mirandole, *OEuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, p. 296.

60 Jean Paul, *Vie de Quintus Fixlein*, trad. P. Velut, Paris, Aubier, 1943, p. 101 – 102.

61 F. Nietzsche, *Vorlesungsaufzeichnungen*, *Encyclopaedie der Klassischen Philologie* en *Werke* III, 2, F. Bormann et M. Capitella (éds.), Berlin, Walter de Gruyter, 1993, p. 348, citado y traducido al francés por T. Gontier, «Nietzsche, Burckhardt et la question de la Renaissance» en *Nietzsche et l'humanisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 51.

62 F. Nietzsche, OPC X, FP 25 [173] Impreso en el otoño de 1884 (trad. modificada por la autora).

Además, y esto es crucial para cerrar el diagnóstico del joven Nietzsche sobre la desaparición de la *Bildung* clásica, es imposible no captar que la lectura de los «hombres con prisa» es solidaria de una industrialización que también ha ganado terreno en el comercio de los libros. Schopenhauer ya lo había comprendido: «Estaría bien comprar libros si se pudiera comprar el tiempo para leerlos: pero confundimos bastante a menudo la compra de libros con la asimilación de sus contenidos.»⁶³ Y Schopenhauer conocía muy bien también la compulsión hacia la «novedad» que se apoderó de la lectura en la clase burguesa industrial. A esta última, necesitando renovar sus temas de conversación sin ver atacados sus prejuicios, le gusta la repetición de lo mismo, bajo versiones siempre nuevas –repetición del esbozo al que Nietzsche opondrá más tarde la necesidad de la rumia, es decir, de una repetición propia de la digestión y la incorporación:

«... del mismo modo que el cuerpo asimila aquello que le es similar, cada uno retiene aquello que le interesa, es decir, aquello que conviene a su sistema de ideas o a sus objetivos. Los objetivos, que cada cual tiene; pero algo que se parezca a un sistema de ideas, es poseído por poca gente. Tampoco tienen un interés objetivo en nada y es por ello que sus lecturas no arraigan; no retienen nada.»⁶⁴

Balance del diagnóstico

¿Cuál podría ser el balance del diagnóstico nietzscheano? ¿Y de qué manera el joven profesor de filología contempla el fin de un cierto tipo de hombre a través de la extinción de la cultura clásica?

Para no abusar más de vuestro tiempo, resumiría este balance en dos puntos que son, para mí, más dos objetos de futura reflexión que conclusiones propiamente dichas. Los someto a vuestra crítica tanto como todo aquello que acabo de exponer.

El primer punto del balance se refiere al problema del Estado cultural ¿Qué hacer con la cultura y la emancipación en una época en la que, según las palabras de Burckhardt, «nuestra vida se ha convertido en un problema» cuando «en otro tiempo era una existencia»⁶⁵? Lo que interesa al joven Nietzsche es por qué y cómo «los tres factores de la historia», según las palabras de Burckhardt, es decir, el Estado, la religión y la cultura han perdido su coexistencia equilibrada, característica de los periodos de la alta cultura, para ver cómo se impone la única hegemonía del Estado. El Estado se ha apropiado del pensamiento bajo el nombre de cultura y ha captado la energía residual de las luchas anti-religiosas para convertirse en un nuevo ídolo. Esta doble captación ha alcanzado la eficacia de una jaula gracias a la fatiga ligada a la «muerte de Dios» y a la «falsa conciencia» que ha apoyado a la cultura. El Estado cultural y su poder de ídolo no tienen ninguna legitimidad para presentarse bajo la figura de una soberanía popular, puesto que proceden de la disolución del pueblo en masa, así como del cansancio y de la reactividad asociadas a la «muerte de Dios». De este diagnóstico resulta una línea doctrinal que Nietzsche no abandonará: la humanidad por educar, por emancipar, y la soberanía por reconquistar se encuentran más allá del Estado moderno. «La cultura y el Estado –no nos equivoquemos– son antagonistas. “Estado cultural”

63 A. Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena* § 295, trad. al francés de J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2005, p. 858.

64 *Ibid.*

65 J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, *op. cit.*, p. 67.

[*Cultur-Staat*], no es más que una idea moderna.»⁶⁶ Llegar al porqué de la sumisión al Estado, analizar este porqué en las razones económicas (el triunfo de los objetivos de la producción industrial y del consumo) e ideológicos (la «falsa conciencia» cargando la culpa de los que someten sobre los sometidos) es lo que permite una salida de la Modernidad, pero también liberar, aunque negativamente, un nuevo horizonte para la emancipación. Esta emancipación por ruptura con la Modernidad política necesita ser comparada con los textos marxistas de la época. Porque aunque parece evidente que Nietzsche no leyó a Marx, sin embargo, sí que leyó muy pronto a Dühring, Lasalle y también Blanqui (a quien descubrió gracias al libro de Lange). La salida de la Modernidad política del joven Nietzsche no fue elaborada por él, pero la pensó a través de la ruptura y de un modo no dialéctico. Considera como influencia la fuerza de emergencia y de transformación de la juventud, así como la autoridad de los genios, los educadores, capaces de reactivar las huellas del pasado para injertar en el presente una fuerza de porvenir. La relación del joven filólogo humanista con la política tiene como emblema la manera en que el Estado cultural puede ser cortocircuitado desde el interior de la educación.

El segundo punto del balance será más breve. Se sostiene en la afirmación nietzscheana de una transfiguración necesaria de la individualidad, que el filólogo-filósofo contempla a partir de la reconciliación con la lengua y, por consiguiente, con la lectura. Hasta en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche no deja de decir que los educadores están perdidos, que los formadores de los educadores son insuficientes. Pero como *Anankè stènai* en duelo por la pérdida, Nietzsche planea enseñar a sus lectores a devolver a la lectura una relación literal y emancipadora con la lengua. Esta enseñanza, *destinada a todos*, es concebida por Nietzsche como un arte de escribir que sus libros desarrollan y amplían. Este arte de escribir, que hará decir a Nietzsche en *Ecce Homo*: «Antes de mí, ignorábamos lo que se puede hacer con la lengua alemana, lo que se puede hacer con el lenguaje en general»⁶⁷, es un arte que desvela una dimensión política sin precedentes en la capacidad del lenguaje a la hora de abrir nuevas posibilidades.

En una palabra, lo que anuncia la lucha del joven Nietzsche «contra» el colapso de la cultura clásica y «contra» la desaparición de un tipo de humanidad es la invención de una estrategia no dialéctica, no contradictoria, del «contra», pero también una voluntad de transfiguración del individuo que confía en la capacidad política del lenguaje. El Nietzsche filólogo da, de este modo, a la filosofía el lugar más apto para su lucha por una salida fuera de la Modernidad del Estado cultural, es decir, del Estado idolatrado al haber capturado para su beneficio las últimas energías antirreligiosas y el primer capital de la industrialización. Este lugar, transferido de la filología a la filosofía, es el lenguaje como poder archipolítico de las transformaciones.

66 F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Ce que les Allemands sont en train de perdre » § 4.

67 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres » § 4.