



La memoria como *factum* metafísico en la filosofía de la expresión de Giorgio Colli

Marc Boqué¹

Recibido: 11 de noviembre de 2019 / Aceptado: 4 de mayo de 2020

Resumen. En el presente artículo analizamos la relación que mantienen la memoria y el conocimiento en el marco de la obra *Filosofía de la expresión* de Giorgio Colli. Una correlación que nos permitirá abordar una gnoseología en la que la razón, recuperando el viejo sentido griego, terminará concibiéndose como un discurso destinado a «reevocar» *otra cosa* y, al mismo tiempo, como la señal que subrayará la degradación respecto a ese límite metafísico que manifestará. Este falseamiento que exhibirá el conocimiento entendido en cuanto expresión y en estrecha concomitancia con la memoria defendemos que será el que finalmente articulará una original crítica a la teoría de la representación moderna, cuyo valor pensamos que tendría que otorgar a Colli un papel significativo entre los pensadores contemporáneos.

Palabras clave: Colli; Nietzsche; conocimiento; memoria; expresión; dialéctica.

[en] Memory as a metaphysical *factum* in Giorgio Colli's philosophy of expression

Abstract. In this article we focus on the relationship that memory and knowledge maintain in the context of Giorgio Colli's *Philosophy of expression*. A correlation that will allow us to delve into a gnoseology in which reason will be conceived as a discourse destined to recall *something else* but that at the same time will stress the degradation regarding the metaphysical limit that it will express. This distortion that will present the knowledge understood as an expression and in close concomitance with the memory, we defend that it will finally articulate a critique of the theory of modern representation that would have to award Colli a prominent role in the contemporary philosophy.

Keywords: Colli; Nietzsche; knowledge; memory; expression; dialectics.

Sumario: 1. Introducción; 2. Nietzsche, el lenguaje y la memoria como ilusiones; 3. La memoria como facultad metafísica; 4. Reformulación de las figuras expresivas de Apolo y Dionisos; 5. Sabiduría oral frente a filosofía escrita. Obstrucción de la memoria; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Boqué, M. (2020) "La memoria como *factum* metafísico en la filosofía de la expresión de Giorgio Colli", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 141-158.

¹ Estudios de Artes y Humanidades.
Universitat Oberta de Catalunya (UOC)
mboquep@uoc.edu

1. Introducción

Giorgio Colli es conocido principalmente en nuestro país por haber sido el autor que, junto a Mazzino Montinari, fue capaz de reunir a mediados del siglo pasado la totalidad de los escritos de F. Nietzsche y ordenarlos cronológicamente a recaudo de una publicación que para la mayoría de los expertos constituye a día de hoy la mejor edición crítica jamás realizada de la obra completa del alemán. Una tarea de fundación de la monumental KGW² que sin duda encumbró su nombre como editor dentro del gremio en el que trabajó toda su vida, pero que a la par, y bajo el paraguas de su magnitud, quizá ensombreció esa otra labor que junto a su trabajo como profesor de filosofía antigua en la universidad de Pisa quiso practicar durante su madurez, y que no fue otra que la de «scrivere qualcosa di mio»³. Y es que somos de los que creemos firmemente que la historia de la filosofía contemporánea tiene todavía una deuda de reconocimiento ante «ese escribir algo propio» de Giorgio Colli que a partir de 1969 quedaría materializado en un libro, *Filosofia dell' espressione*, cuyo intérprete y traductor al español, Miguel Morey, osa situar como «un monumento filosófico de primer orden»⁴. Una obra a través de la cual, el italiano recogería una propuesta teórica por reflejar ese logos vivo y oral de los griegos estudiado durante toda vida, aunque con la intención a la vez de ejercer mediante su exégesis una crítica sobre la relación tradicional gnoseológica que durante la modernidad se había establecido entre sujeto y objeto. Efectivamente, la crítica a la *Vorstellung* que recorre de abajo arriba los aforismos que componen la aparente desestructura de *Filosofia de la expresión*, ante la que nos encaramos en este artículo, pensamos que sitúa el pensamiento de Giorgio Colli a rebufo de un problema expresivo ya abierto desde la antigüedad, aunque explícitamente recogido en época moderna. Un problema que se concretará cuando ante el Dios cartesiano, creador del mundo a su libre arbitrio, se apele a una divinidad necesariamente expresable a través de un mundo que no podrá surgir de otra forma más que como lo hará, y que en cuanto manifestación determinada en objetos de una esencia divina inagotable, no podrá llegar a expresar nunca de manera completa ese fondo oculto⁵. Frente a la preeminencia del sujeto

² Iniciada en 1961, la denominada edición Colli-Montinari se encuentra actualmente disponible en tres versiones: dos impresas (*Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, KGW, Walter de Gruyter, 1967 y ss. y *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, KSA y KSB, Walter de Gruyter, 1980; 1986; y ss.) y la que actualmente es considerada la edición electrónica de referencia, *la Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches*, eKGWB, a cargo de Paolo D' Iorio y consultable en la dirección: <http://www.nietzschesource.org>

³ Colli, G.: *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cargo de Enrico Colli. Milano: Adelphi, 1982, p. 600. A lo largo de su vida, Giorgio Colli compaginó las labores docentes que ejerció como profesor titular de filosofía antigua en la Universidad de Pisa con las que desarrolló como traductor y consejero en las editoriales Einaudi y posteriormente Bollati Boringhieri. Unos quehaceres desarrollados como docente y editor que, como ha sido destacado recientemente, también influenciarían fuertemente en la tercera labor a la que rindió su trayectoria intelectual: la de escritor. Al respecto, cfr. Colli, C.: *Nietzsche filologo tra inattualità e vita: il confronto con i Greci*. Pisa: ETS, 2009; Montevvecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004 y *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*. Morolo: IF Press, 2011.; Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)” en: *Kleos, estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell' Antico*. Bari: Levanti editori, 2004, pp. 221-271.

⁴ Morey, M.: “Nota del traductor” en Colli, G.: *Filosofia de la expresión* (en adelante, *FE*). Madrid: Siruela, 1996 y ss., p.15.

⁵ Castilla, A.: “Giorgio Colli: por una lectura crítica de Nietzsche” en *Nietzsche o el espíritu de la ligereza* (pp. 121-137). Madrid: Plaza y Valdes, 2006, p. 124.

substancial moderno respaldado por un conocimiento a imagen divina, el dilema que entrevemos asomará pues cuando el conocimiento empiece a ser entendido como una expresión que no podrá colmar nunca «lo expresado». Cuando acoja en su seno una insuficiencia que paulatinamente tenderá a marcar una escisión entre lo que, por ejemplo, Spinoza denominará *natura naturans* y *natura naturata* o, posteriormente, una brecha ontológica consolidada que, de igual modo, Nietzsche exhibirá mediante su esquema apolíneo-dionisiaco; ¿por qué no serán precisamente estos dos polos los que en su tensión manifestarán, en el seno de este problema expresivo comentado, una tensión entre lo que será una expresión concreta y objetivada y, por otro lado, *eso* que se expresará inagotablemente?

El problema expresivo moderno del cual *Filosofía de la expresión* participa pensamos que nace entonces a partir del momento en que se pone de manifiesto una privación que denunciará la adecuación entre sujeto-objeto como fiel reflejo de la verdad. Cuando objeto y sujeto dejen de ser elementos substanciales y absolutos de la representación y pasen a ser simplemente dos términos fluctuantes, continuamente variables, que se constituirán provisionalmente como expresiones de alguna otra cosa.

Pero, ciertamente, si sujeto y objeto no pueden ser los elementos constitutivos de la *Vorstellung* porque son incapaces de cubrir su esencia, ¿dónde buscar esta última? Pues, para Colli, esta esencia de la representación tendrá que buscarse en un mundo que solo podrá aparecer como expresión categorial de algo oculto. Un mundo que, recuperando el viejo sentido griego, estará destinado potencialmente a «hacer reaparecer algo delante», pero que por esa misma razón ya no podrá ser interpretado bajo el punto de vista de ser «un objeto para un sujeto», sino más bien en su dimensión de devenir una función representante que implicará memoria y tiempo.

Ciertamente, el conocimiento para Colli será un recuerdo constituido a través de un mundo de objetos y palabras cuyo origen tendremos que buscar en el pasado; un conocer, por tanto, abrazado a esa facultad de la memoria que permitirá la propia realidad representada, pero al mismo tiempo, la conservación cognoscitiva de una alteridad expresada como signo. La memoria será esa capacidad de reminiscencia, si utilizamos lenguaje platónico, que abrirá la posibilidad de concebir la razón como un discurso de búsqueda de ese límite que presentará la inmediatez, pero que, como veremos en este artículo, también supondrá la degradación inherente respecto a lo que manifiesta o traduce.

2. Nietzsche, el lenguaje y la memoria como ilusiones

Dicho lo dicho, puede sorprender al lector que se enfrente por primera a *Filosofía de la expresión* la escasa predisposición que encontrará entre las páginas de esta obra a contemporizar mediante una teoría ese nuevo marco expresivo moderno que hemos querido destacar en nuestra introducción. Y es que en este aspecto convendría alertar a ese lector sobre las reticencias que siempre mostró Giorgio Colli a ser clasificado dentro de cualquier tendencia filosófica al uso, y que probablemente lo condujeron a rehuir de todo intento de proporcionar un marco de conocimiento adecuado a su tiempo. Bajo esta premisa podemos afirmar que *Filosofía de la expresión* parte de la pretensión de devenir un libro profundamente inactual, y la demostración de esta conclusión la podrá confirmar el mismo objeto del que trata: el análisis de la forma

en que se instituyó «el acto de expresar» mediante el logos griego arcaico. Un libro, pues, que, a nuestro modo de ver, interiorizará el problema de la expresión moderno anteriormente comentado y que se arrastrará hasta época contemporánea, pero que tomará como base para la valoración del mismo el primer decir occidental. Un texto que, en este sentido, también devendrá intempestivo, pues viajando al pasado, haciendo genealogía de esa racionalidad original y oral, servirá finalmente para poner en entredicho nuestra propia expresión filosófica actual, atravesada –según este autor– por el vicio de buscar formas representativas, sistemáticas o constructivas para la misma.

Pero si, en consecuencia, Colli no parece mostrarse en general deudor de esa problemática en la cual recayó la filosofía moderna–aunque apelase reiteradamente a la misma–, nos podemos preguntar: ¿cuáles fueron sus influencias? O mucho mejor –como él decía–: ¿quiénes fueron sus verdaderos maestros?

Sin duda, en *Filosofía de la expresión* pretende irrumpir la originaria mirada sapiencial del griego arcaico sustentada sobre su logos, aunque sostenemos que reinterpretado este último en cuanto instrumento oral dispuesto al despliegue expresivo y en estrecha discusión con las enseñanzas y elucubraciones proporcionadas por el joven Nietzsche respecto al mismo. En este sentido, cabe empezar recordando de nuevo la tarea que Colli como editor llevaría a cabo en la recuperación de los fragmentos póstumos del joven Nietzsche y la influencia que estos ejercerían sobre su propia producción. Unos escritos que, desenterrados del archivo Goethe-Schiller de Weimar a partir de 1961 por parte su colega, Mazzino Montinari, y publicados finalmente por la editorial Adelphi, contribuirían a confirmar para Colli la visión de la representación en cuanto ilusión que Nietzsche habría elaborado filosóficamente durante esos años. Efectivamente, si nos centramos en la periodo que parte en 1869 con la elaboración del texto *Sobre el origen de lenguaje* y se cierra en 1873 con la introducción del *Libro del filósofo*⁶, podemos constatar que esta época aún una serie de reflexiones que fundamentaran lo que para muchos intérpretes constituirá una teoría de la ilusión nietzscheana. Una especulación que se sostendrá fundamentalmente desde el punto de vista gnoseológico a partir del análisis que el alemán erigirá durante este periodo sobre el lenguaje como “metaforización” de la verdad y, que, sin embargo, Colli ya verá reflejada en la idiosincrasia estética que presentará la figura de Apolo respecto a la condición de verdad a la que remitirá Dionisos en *El nacimiento de la tragedia*. Y es que en general toda la producción de Nietzsche posterior a esta etapa de juventud, al menos según la interpretación que nos ofrecerá el italiano, no haría ya más que progresar sobre la base de una ontología fundamentada en la tensión entre dos polos expresivos: por una parte, ese constituido por lo que sería la expresión objetivada y concreta de *algo* y, por otro, un segundo constituido por ese *algo* que se expresaría inagotablemente⁷. Esta tensión

⁶ *El libro del filósofo* fue un proyecto inacabado cuyas primeras referencias encontramos en las cartas que Nietzsche dirigió a E. Rhode el 20-21 de noviembre de 1872 y el 6 de abril de 1873. A partir de estas podemos constatar que este libro tenía que presentar una línea de continuación respecto a los contenidos ya abiertos con *El nacimiento de la tragedia*, y cuyos trazos generales encontramos en el texto póstumo que, bajo el título *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche leería a Wagner en la primavera de 1873. Por otro lado, el alemán había previsto una introducción para *El libro del filósofo* que, precisamente, es el texto que nos ha llegado con el título *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁷ Para obtener una lectura integradora del análisis que Colli realizará a la obra completa de Nietzsche es indispensable remitir a los prólogos que el italiano escribiría para la versión italiana de la KGW. Estos fragmentos introductorios serían recogidos posteriormente en Colli, G.: *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi,

entre lo que podríamos decir *lo expresado* y *la expresión* la podemos ejemplificar, como decíamos, a través los cursos que Nietzsche dedicó a la retórica durante sus años de enseñanza en Basilea. No de otro modo en estos se presentará a las palabras que constituyen el lenguaje como simples herramientas capaces de transferir algo; un *algo* que finalmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* recordemos que terminará equiparando a «la cosa en sí» apelando a su inaprensibilidad⁸. El lenguaje, pues, entendido en cuanto expresión de ese *algo*, perderá aquí su carácter representativo para Nietzsche o, en palabras del propio Colli, se convertirá en un ejército voluble de metáforas dispuesto a atacar el concepto de verdad objetiva⁹, ya que al no existir de antemano ninguna regla analógica que nos permita llegar a una referencia de significado unívoca, ese lenguaje ya solo podrá ser concebido como una imitación de ese *algo* que por tanto no podrá instituirse nunca como una esencia. Todo lenguaje en definitiva, se resolverá para el alemán como una transferencia del enigmático fondo de las cosas en un lenguaje extraño, dirá el italiano¹⁰. En una estructura hecha de metáforas, antropomorfismos y estructuras retóricas dispuestas a la traducción de una esencia de por sí inasible que, no obstante, al tensarse al máximo en la construcción de los conceptos destinados al conocimiento y por tanto a la transmisión, denunciará Nietzsche, quedará finalmente pervertida, pues «los abstracta provocarán la ilusión de que ellos son la esencia [...] la causa de las propiedades, mientras que solo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada»¹¹.

Bien, pues precisamente este atisbo de la palabra concebida como una herramienta simplemente dispuesta para la *traducción* de *algo oculto*, pero que en su constitución conllevará inherentemente el cuño de la falsificación respecto a ese elemento velado que traducirá, pensamos que será uno de los fulcros que Colli utilizará para erigir tanto su visión sobre el logos de los griegos como de la filosofía occidental en general, aunque, eso sí, añadiendo un elemento *posibilitador* apenas insinuado por Nietzsche en sus escritos juveniles y que para el italiano será esencial en su construcción: la

1980 (5ª ed., 2015), recopilación de la cual tenemos una traducción al español a cargo de Romeo Medina en *Introducción a Nietzsche*. México: Folios Ediciones, 1983 (en adelante, *SN*) y que posteriormente también publicaría la editorial Pre-textos en el año 2000.

⁸ Un “X”, como dirá, equiparable a “la cosa en sí”, «totalmente inaprehensible [...] y en absoluto deseable para el creador del lenguaje» (Nietzsche, F.: *WL*, I; en F.: *Obras completas*. Volumen II. Madrid: Tecnos, 2011. (2ª ed., 2016), p. 621 (en adelante, *OC*, I-IV).

⁹ Colli, G.: *SN*, p. 33.

¹⁰ *Ídem*.

¹¹ Nietzsche.: *Descripción de la retórica antigua* en *OC*, II., p. 845. Bajo la concepción del lenguaje del joven Nietzsche no solo el lenguaje literario estará configurado por tropos, sino que todo conocimiento sería de naturaleza retórica y por tanto ilusoria. Una premisa que nos invitará a pensar en los conceptos en cuanto simples palabras que durante su propio proceso abstractivo habrían olvidado su calidad metafórica para terminar identificándose con las cosas mismas, y cuyo resultado supondría a la vez una simplificación capaz de totalizar una parte por el todo. En este sentido, Nietzsche, en su *Curso de retórica*, pondrá este proceso de configuración de los conceptos en relación con las mismas piruetas que permitirían las figuras retóricas de la sinécdoque y la metonimia. Allí, efectivamente, se definirá la primera como esa figura retórica a partir de la cual «el todo es conocido desde una pequeña parte o una parte desde el todo» y la segunda como aquella que permitirá «la substitución de la causa por lo que nosotros decimos una cosa en lugar de la cosa a la que nos referimos». Sobre esta metonimia, además, añadirá: «Tiene mucha fuerza en el lenguaje: los substantiva abstracta son propiedades que se dan en nosotros y fuera de nosotros, pero que son arrancadas del soporte y se consideran como esencias independientes [...] Estos conceptos, cuyo origen se debe únicamente a nuestras sensaciones, son presupuestos como la esencia última de las cosas: atribuimos a las apariencias como causa aquello que sólo es un efecto» *Ibid.*, pp. 844-45.

memoria¹². Así es: pocas veces el joven alemán hará referencia a la memoria o la falta de olvido como un elemento constituyente de esa capacidad de expresar que fundará todo conocimiento, pero una de las más significativas sin duda la encontramos en la segunda intempestiva. Allí dirá:

Observa al rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa hace la digestión, vuelve a correr, y así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al ser humano porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso la felicidad de este –pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un día el ser humano le pregunta al animal: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?». Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir», pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el ser humano quedó asombrado¹³.

Y es que es a través de esta estupenda parábola como Nietzsche nos invita a pensar en la palabra que articula y funda el conocimiento como un dispositivo ligado a la capacidad de retener el pasado, al menos «lo suficiente como para empezar y a acabar una frase sin que el presente la barra en el olvido»¹⁴. Un mecanismo, sin embargo, que no dejará de plantearnos un reverso porque, ¿qué podrá ser entonces, frente a esta palabra evocadora, ese vivir, ese simple «estar del animal» que incluso el hombre contempla con envidia? Y la respuesta del alemán parece dirigirse a la sazón a ese instante que tanto el animal como el hombre están abocados a vivir, pero al que únicamente el hombre podrá apelar a través de su recuerdo. Un recuerdo, por ello, que en su instituirse como palabra será el único testimonio que restará para señalar la preeminencia de algo que será completamente extraño al espacio y al tiempo en que esta se desarrollará. Es decir, algo irrepresentable, un sustrato ahora llamado *inmediatez* que esta vez solo podrá dar señal de sí misma a través del transcurrir del tiempo.

Sostenemos que será precisamente en ese silencio del animal metaforizado por Nietzsche donde Colli hallará en *Filosofía de la expresión* ese instante absoluto, metafísico, cuya presencia negativa solo podrá ser advertida por la memoria. Esa vida del olvidadizo animal que el hombre hará suya convirtiéndola en un objeto ahora expresado en representaciones, nombres que aflorarán de una evocación.

¹² De hecho, respecto a esta concepción metafórica del lenguaje nietzscheano que quedará sintetizada en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Colli dirá: «La intuición es genial, aunque la audacia sea fruto de un enfoque extemporáneo. La elección de la clase interpretativa –la metáfora– revela la unilateralidad de la resolución, el punto de vista de quien ha crecido como filólogo [...] En otras palabras, Nietzsche incurre él mismo en metáfora mientras explica todo en términos de metáfora, puesto que el concepto de metáfora que propone en una “metáfora” interpretativa del proceso vital y universal que se parece a la metáfora la incluye, pero tiene otros caracteres más complejos e intransferibles». Colli, G.: *SN*, p. 33.

¹³ Nietzsche, F.: *HL*, I; en *OC*, I, p. 70

¹⁴ Morey, M.: *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2018, p. 144.

3. La memoria como facultad metafísica

La memoria, vista como un *factum* constitutivo del conocimiento, fue una facultad poco tratada durante la modernidad, y generalmente, cuando se apeló a ella fue para psicologizarla. Así, y siguiendo a los empiristas, por ejemplo, es sabido que el *yo* no será concebible para estos más que como el producto de una reiteración de impresiones posibilitadas por la presencia de la memoria, las cuales, y ante la repetición que comportarán, podrán establecer relaciones entre ellas, llegando a hacer creer que será un supuesto «sujeto» el que las inventará y al mismo tiempo las descubrirá. Un punto de partida que Colli podría compartir con ellos, pues ciertamente tampoco para él los constructos que posibilitarán la representación residirán en ningún sujeto preconstituido, aunque precisamente por esa razón, tampoco a esta entidad podrá pertenecer exclusivamente la facultad de la memoria. Efectivamente, más allá de una facultad subjetiva al uso moderno, la memoria que custodia la filosofía de la expresión de Giorgio Colli será una facultad metafísica que tomará como referente las fuentes arcaicas. Por tanto, y como seguidamente veremos, una capacidad que hallará su posición en ese límite ontológico ya mencionado que se dará entre la expresión y lo expresado y que, adquiriendo un sentido «reevocativo» incrustado en la propia necesidad de la representación, atestiguará tanto el carácter derivado y subsidiario de cualquier experiencia como permitirá desvelar un sustrato que siempre permanecerá oculto. La memoria colliana se apostará, pues, sobre una inmediatez que en cuanto «lo que se recuerda» nunca podrá ser de raíz representado, aunque sí testificado. Un lugar, este último, emplazado fuera de la consciencia y que, por ello, tampoco podrá mantener relación alguna con ningún tipo de sentimiento o voluntad¹⁵; un lugar, en definitiva, establecido incluso fuera de la realidad, pues esta última no dejará de ser ya una ilusión provocada por la misma representación, la cual, vinculada a un acto de conocimiento, no nos podrá ofrecer sostén mediante sus predicados para referirse a algo que estará más allá de sí misma. Así es: todo concepto, aunque a la par también toda acción que pretenda aprehender esa inmediatez, no dejará de ser una ficción que nunca podrá eludir la falsificación que el tiempo implicará, pues nos subraya Colli que lo que es recordado siempre será distinto por naturaleza de la cosa que será recordada¹⁶. Únicamente partiendo de este corte ontológico modulado por la acción del tiempo, se podrá señalar a la sazón en *Filosofía de la expresión* al conocimiento en cuanto una capacidad expresiva que se presentará como conservación atenuada de un momento anterior. Es decir, en cuanto la huella de un instante absoluto, la existencia del cual solo podrá ser advertida por la presencia difusa a la cual nos invitará su recuerdo.

Frente al animal rumiante y olvidadizo exhibido anteriormente en el fragmento nietzscheano, ciertamente el hombre de distinguirá como un animal de conocimiento

15 En este aspecto sale a relucir la crítica que Colli realizará al principio de individuación que, según el mismo, seguirá perviviendo en la filosofía nietzscheana: «Nietzsche fragmenta la voluntad de Schopenhauer en pequeños átomos de voluntad de poder, pero cada uno de estos átomos presupone y cobija un fragmento de sujeto substancial. La voluntad de poder nietzscheana presupone [...] una serie de obstáculos o resistencias interiores a un sujeto, y esto en términos metafísicos significa “postular una pluralidad de sujetos sustanciales y de otras tantas voluntades, porque a un centro de voluntad – elemento primordial– solo se puede oponer otra voluntad”» Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos, 1993, p.50 Cita contenida en Colli, G.: *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978 y ss., p.180 (en adelante, DN)

16 Colli, G.: *FE*, p. 64.

porque será capaz de recordar. Pero ese conocer, al menos para nuestro autor, no consistirá en la capacidad de aportar meros datos que reflejen ese instante vital, sino más bien en apelar a este como una mera hipótesis. Y es que, concebido en cuanto recuerdo, el conocimiento estará condenado por naturaleza a hacer referencia a algo que todavía *no era* representación, y en consecuencia, a subsumirse bajo un novedoso enfoque gnoseológico donde ahora, allende de ponerse el acento en el sentido de un objeto para un sujeto, tendrá que ponerse en la relación que esta función cognoscente mantendrá con la memoria y el tiempo. Dos instancias que discurrirán siempre atadas a la connotación degradante que implicarán.

En ese sentido, como decíamos, no será de las fuentes del pensamiento moderno de las cuales Colli beberá para abrigar su concepción sobre ese conocimiento trabado en la memoria, sino más bien de las que le proporcionarán una serie de textos arcaicos de procedencia supuestamente órfica que él mismo empezaría a recoger a partir de 1977 dentro del primer volumen de *La sapienza greca*¹⁷, y a través de los cuales se remitirá a los designios de la diosa Mnemosine. De hecho, en la introducción del primero de estos volúmenes destinado a ofrecer una revisión crítica de esos textos presocráticos se nos recuerda que hasta mitad de los años 70 del siglo pasado, Mnemosine no había sido considerada por los estudiosos del orfismo más que como una divinidad menor, pero también que el descubrimiento de una serie de tablillas halladas en la Italia meridional y en Creta, cuyos textos apelaban al encuentro de los muertos con esta diosa y a su imagen como fuente para liberarse del eterno ciclo entre la vida y la muerte a que los hombres estaban sometidos, habían permitido ampliar la perspectiva sobre la misma. Así es como en la laminilla de oro de Hiponio, que por su contexto arqueológico puede datarse en el siglo V a. C. según la traducción que se nos ofrece en *La sapienza greca*, puede leerse:

De Mnemosine es este sepulcro. Cuando te toque morir, irás a las espléndidas mansiones del Hades; a la derecha hay una fuente y junto a ella un blanco ciprés que se yergue altivo. Allí se refrescan al bajar las almas de los muertos. A esas figuras no te acerques demasiado; enfrente encontrarás el agua fresca que brota del manantial de Mnemosine...¹⁸

Unas palabras que atestiguarán la presencia de esta diosa en el momento de transición hacia la muerte y que ciertamente adquirirán un significado profundo y nada banal, pues permitirán asociar a Mnemosine con una serie de experiencias místicas destinadas a sustraer al hombre del ciclo de las reencarnaciones. No en vano y ante la condena que supondrá afrontar un ciclo eterno de reencarnaciones para el alma humana, según los órficos, esta deidad en el fragmento señalado parece apagar nuestra sed, indicándonos un camino de liberación frente al ardor de la muerte, prestándonos una ayuda que nos convertirá en dioses en lugar de mortales.

Mas, sostenida por esta imagen de la tablilla¹⁹, descubrimos que el papel de esta divinidad debería haber sido el de alejar al arcaico de una perspectiva exclusivamente

¹⁷ Colli, G.: *La sapienza greca*, 3 vol. Milano: Adelphi, 1995 y ss. Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega I-III*. Madrid: Trotta, 1995 y ss (en adelante, *SG*, I-III)

¹⁸ Colli.: *SG*, I, 4 [A62].

¹⁹ Al respecto de esta obertura de miras sobre Mnemosine se ha de destacar la influencia que los trabajos de G. Pugliese Carretelli ejercerían sobre la propia visión de Colli. Cfr. Pugliese Carretelli, G.: fasc. 154-155 en *La parola del passato*, Napoli, 1974, pp. 108-126, 135-144; Pugliese Carretelli, G.: *Le lamine d'oro orphiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi, 2001.

pesimista, para facilitarle un tránsito esperanzador hacia un lugar absoluto fuera de la misma rueda del tiempo. Un paso redentor frente a la tragedia de la muerte que, sin embargo, Colli, a través de un arriesgado a la vez que hermoso salto, se atreverá a afirmar como una de las intuiciones más arcaicas sobre la que se articulará todo el pensamiento presocrático²⁰. Y es que serán precisamente estos poderes otorgados a Mnemosine, según su propia lectura, los que permitirán sentar las bases de esa posterior experiencia sapiencial destinada a recuperar un absoluto separado de cualquier experiencia, a tejer esa metafísica que el pensamiento arcaico pondrá en el lugar donde se dará el origen de nuestros recuerdos, apuntando a esa inmediatez en la que todavía no habría comenzado el tiempo.

En apoyo de esta visión de Mnemosine como una diosa facilitadora de un tránsito mediante un recuerdo, también podemos apelar al papel que la misma desarrollará como acompañante de los aedas. De este modo, por ejemplo, Platón apela a que más que ejerciendo una influencia creativa sobre estos poetas arcaicos, su función será la de trasladarlos al corazón de los acontecimientos antiguos dentro del mismo tiempo²¹, un poder de rememoración otorgado a la influencia de esta diosa que, a la vez, permitirá poner de manifiesto que el pasado desvelado será mucho más importante que el tiempo presente para los griegos. Consecuentemente, y remontándose hasta este origen, este ejercicio memorístico parece buscar

no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino el alcanzar el fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto [...].²²

El pasado forma parte integrante del cosmos del arcaico, y explorarlo no puede significar más que descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. Las historias que inspira Mnemosine en los poetas devienen un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural cuyo función no será tanto la reconstrucción del tiempo ni su anulación, sino más bien trazar esa transición entre el presente y el pasado ya apuntada en la tablilla de oro de Hiponio²³. Pero, visto así, la ayuda que por consiguiente nos brinda la diosa mediante el recuerdo, y que inspira al poeta homérico u órfico, viene de la mano de la imagen que nos proporciona; es decir, del mismo mundo temporal e ilusorio en el que vivimos y que se muestra como un reflejo, pero cuya interpretación nos ofrece una huella, una expresión, un recuerdo de esa vida anterior, inmutable e intemporal de la que procedemos. Este trabajo de rememoración, en definitiva, es el que ejercerá el poeta, que inicialmente transmitirá al hombre el recuerdo de ese mundo fuera de su propio tiempo a través de una experiencia extática, pero que, posteriormente y con el paso de los siglos, también será el que impulsará al propio hombre, ya abandonado por los dioses, a una indagación de tipo gnoseológica. Esta última consistirá, según Colli, en hallar una compensación teórica en su interpretación del reconocimiento pesimista de la realidad del mundo fenoménico, o sea, en intentar llegar a ese contacto original proporcionado por el recuerdo a través de una profundización abstractiva que dará lugar al nacimiento de la sabiduría.

²⁰ Cfr. Colli, G.: *SG I*, Nota a 4 [A 62], p. 408.

²¹ Platón.: *Ion*, 535 bc.

²² Vernant, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1985, pp., 95-96.

²³ *Ibid.*, p. 96.

4. Reformulación de las figuras expresivas de Apolo y Dionisos

Se ha mencionado en repetidas ocasiones que el fulcro fundamental sobre el que se articula la filosofía de la expresión de Giorgio Colli tendrá mucho que ver con la reformulación a la que serán sometidas las potencias nietzscheanas de Apolo y Dionisos. De esta manera, si estas figuras quedaban aún subyugadas en *El nacimiento de la tragedia* a un esquema de corte estético— donde Apolo se mostraba como símbolo de la apariencia o la ficción, y su arte, una trasposición liberadora de ese dolor dionisiaco que se constituía como única *verdad* a descubrir tras el mundo—, ahora Colli pretenderá repensarlas vinculándolas a un esquema estrictamente cognoscitivo. Así, si para empezar centramos nuestra mirada en el primero veremos que Apolo será recuperado como un dios que se debatirá continuamente entre la imagen amable que en cuanto belleza de ensueño emanará de la música de su lira, y la cara malévolamente que mostrará a través del símbolo del arma homicida que a la vez lo acompañará. En efecto, encontramos en *La sabiduría griega* detalladas referencias a esa lira que, cercana al rango metafórico que jugará la palabra para Nietzsche, será destacada como un símbolo de la bella apariencia, la luz, la medida, la ilusión en general, pero no menos al arco y las flechas que también acompañan al dios de la individuación y cuya acción —como por ejemplo nos muestra el mismo Homero en su *Iliada*— causa enfermedad y muerte en el campo de los aqueos²⁴. Un poder del arco, a resultas, consistente en dilatar la muerte del oponente, en diferir una acción en el tiempo, cuyo despotismo, sin embargo, también será aplicado a la palabra que el dios comunicará al hombre. En este sentido, sabemos que Apolo aparece señalado en diferentes fragmentos arcaicos conservados como un dios de la adivinación que brindará una ayuda inestimable al adulador que acuda a visitarlo al oráculo que regenta en Delfos, para saber cuestiones relacionadas con su porvenir —por supuesto el dios ya lo conoce, pues el futuro está contenido en el pasado para él—²⁵, aunque también brindándole para este propósito una respuesta oscura. Y es que la palabra que este dios comunicará al hombre se sugerirá a través de una imagen enigmática que el último no podrá comprender a través del uso de sus facultades habituales y que por ello requerirá del intérprete o la pitonisa²⁶. Píndaro, por ejemplo, en *Olimpicas*, 2, 83-85, y hablando por boca de Apolo dice:

²⁴ «Así hablo en su plegaria, y Febo Apolo le escucho y descendió de las cumbres del Olimpo, airado en su corazón, con el arco en los hombros y la aljaba, tapada a ambos lados. Resonaron las flechas sobre los hombros del dios irritado, al ponerse en movimiento, e iba semejante a la noche. Luego se sentó lejos de las naves y arrojó con tino una saeta; y un terrible chasquido salió del argenteo arco...» (Homero.: *Iliada* I, 43-49; Madrid: Gredos, 2014.). Apolo desata entonces la peste como castigo divino a través de su arco y esta se extiende entre los griegos durante su sitio de Troya. Un arco al cual también hará referencia Píndaro en sus *Olimpicas* 2, 83-85, SG I, 2 [A3], cf. nota 24, o el mismo Platón: «Realmente Apolo descubrió el arte del tiro con arco, la medicina y la adivinación» (*Banquete*, 197 a; en SG, I, 2 [A10]).

²⁵ «Calcante, hijo de Testor, el mejor de los augures, que conocía lo presente, lo futuro y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilión por medio del arte adivinatoria que le había concebido Febo Apolo» (Homero.: *Iliada*, I, 69-72; Colli, G.: SG, I, 2 [A1]) También, Cfr. Alceo.: fr. 142; Colli.: SG, I, 2 [A2]. *Baquilides*.: 3, 58-62; Colli.: SG, I, 2 [A5]. Heródoto.: I, 67; Colli.: SG, I, 2 [A9].

²⁶ Es sabido que para el heleno su mundo no deja de ser una apariencia del de los dioses. Al respecto Colli dirá en *Después de Nietzsche*: «...expresa en el tiempo, con la inseguridad del futuro, mediante fragmentos inadecuados, desenfocados, lo que los dioses son de manera total, sin devenir, desde el principio. Existe un mundo oculto, el mundo del que el nuestro es la apariencia, ésta es la intuición griega: allí viven los dioses.» (Colli, G.: *DN*, p. 29).

Bajo el codo tengo muchos dardos veloces dentro de la aljaba, que hablan de los sabios; pero para comprender todo mi mensaje necesitan intérpretes. Sabio es el que sabe mucho por naturaleza; pero los que han aprendido a revoloteantes cuervos que croan se parecen...²⁷

El Apolo délfico, en definitiva, será presentado por Colli como un dios cuya acción generosa consistirá en otorgar el arte de la sabiduría al hombre, aunque, eso sí, enturbiándolo de crueldad mediante el don de una flecha, cuyo gesto perverso, indirecto, consistirá en ofrecerla en forma de palabra oscura:

El dios se sirve de la palabra, es decir, de un elemento que no pertenece propiamente a la sabiduría; la palabra le sirve de intermediario –lo mismo que la flecha, que también es intermediaria del dios– para despertar en el hombre la sabiduría...²⁸

Así es: entre la palabra que emite el dios y la sabiduría que hay tras esta, hay por ende una distancia, un intersticio que permite, más que la reproducción directa del significado de esta cognición, una interpretación reiterada de la misma apoyada sobre el sustrato divino y por lo tanto inagotable que la sustenta. Bien, pues será precisamente sobre ese abismo temporal en el que vive necesariamente el hombre frente al dios y que solo le permite vivir en diferido sobre el que Colli fundamentará el valor de la significación, pero también el desarrollo de la misma facultad de razonar, porque ¿no podría haber tomado impulso el logos a partir de la interpretación del lenguaje oscuro del dios de la adivinación? De hecho, es el símbolo de la flecha precisamente el que, recordemos, hará que la palabra escuchada del oráculo requiera de la tarea del *traductor*; y que, por lo tanto, esta adquiera cariz de enigma. El hombre devendrá de este modo alguien destinado a examinarla detenidamente, a compararla con otras palabras ya escuchadas y, finalmente, a convertirla en discurso articulado, significativo, iluminador.

Pero si la palabra lanzada por Apolo a través de su arco nos remite a un ámbito estrictamente cognoscitivo, no será menos al respecto la visión que afianzará Colli sobre Dionisos. Y es que no es cuestión menor tener a la vista que será en las rapsodias órficas donde este último dios aparecerá como un niño cuya principal actividad será la lúdica y que por ello a menudo aparecerá acompañado de juguetes como las tabas, la pelota, la peonza, las manzanas, el aro y el vellón²⁹, todos ellos instrumentos destinados a crear una ilusión, y entre los cuales, sobre todo, destacará el espejo. De hecho, en el mito órfico, Dionisos se divierte descubriendo su propia imagen en él y, por lo tanto, toda la diversidad de la creación³⁰, un juego de reflejos

²⁷ Píndaro.: *Olimpicas*, 2, 83-87; Colli, G.: *SG*, I, 2 [A3].

²⁸ Colli, G.: *SG*, I, p. 29.

²⁹ Serán precisamente estos instrumentos lúdicos los que, desde su lado más oscuro, serán utilizados por los titanes para seducir al niño-dios y posteriormente despedazarlo (Clemente de Alejandría.: *Protréptico* cit., 2, 17-18). Un acto de crueldad ante el cual Zeus enfurecerá y reaccionará fulminando a esos titanes. Por otro lado, en un comentario al Fedon, se nos dice fue el mismo Zeus el que enfurecido ante el acto de crueldad de los Titanes lo fulminó con un rayo y que «...de los sedimentos del hollín de los vapores que despedían nacieron los hombres... pues, en realidad, somos parte de Dionisos...» (Olimpiodoro.: *Comentario al Fedón de Platón*, 61 c; en *SG*, I, 4 [B 77]).

³⁰ «Porque Dionisos, cuando vio su imagen reflejada en el espejo, se puso a perseguirla, y en consecuencia se hizo mil pedazos...» (Olimpiodoro.: *Comentario al Fedón de Platón* 67 c; Colli, G.: *SG*, I, 4 [B 40] b). Ese momento lúdico-especulativo del dios será el que utilizaran precisamente los titanes para despedazar y devorar a Dionisos,

que nos trasladará a un nivel epistemológico compartido por el hombre, pues, al igual que el dios, ¿no poseeremos también nosotros lo que llamamos realidad como mero reflejo de «otra cosa»? ¿Qué podrá ser, en definitiva, nuestra propia actividad cognoscitiva sino encerrar el mundo en un espejo y reducirlo al reflejo que ya poseemos? Pero es cierto que enfocado así, la ilusión del engaño y la necesidad que implica el conocimiento nunca podrán ir desasociadas:

El dios siente el atractivo del espejo, de ese juguete en el que se muestran toda clase de imágenes desconocidas –la visión lo clava al espejo, sin que se dé cuenta del peligro–, pero él no sabe que, en realidad, está contemplando su propio ser. Y sin embargo, lo que ve es el reflejo de un dios, el mundo en el que un dios se expresa en la apariencia. Mirarse al espejo, manifestarse, expresarse: eso, y nada más, es el conocimiento.³¹

La reformulación que nos ofrece Colli de Apolo y Dionisos nos ayuda a redescubrir, pues, que no hay un mundo cognoscible más allá de la imagen que del mismo nos ofrecen la palabra o el espejo, o dicho de otro modo, de la simple contemplación hipostasiada «de un elemento inmediato que en sí mismo jamás aparece, pero que ha de ser presupuesto necesariamente como fuente u origen último de la trama organizada de representaciones mediadas a la que llamamos *realidad*»³². Una reformulación que, más allá, pondrá en jaque la misma teoría de la representación, pues a falta de poder devenir esta última ya una mera reverberación factual, solo podrá entonces considerarse como una relación o conexión fluctuante entre dos términos o polos expresivos (sujeto y objeto) que como elementos constitutivos del conocer, sin embargo, no podrán presentarse nunca como entidades finales. De hecho:

Siempre [será] posible reducir el sujeto a puros términos de objeto. Donde aparece el objeto, este deber ser conocido por un sujeto –pero a su vez, este último, junto con su objeto, podrá ser considerado como un objeto de un sujeto ulterior³³.

Ciertamente y bajo la mirada pretendidamente inactual del italiano, los conceptos modernos y fundadores de la *Vorstellung* moderna solo podrán aparecer provisionalmente como términos trascendentales, y la razón es que en todo momento estos devendrán elásticos y comprimibles. Como el propio Dionisos solo se descubre a sí mismo en la imagen fragmentada que le ofrece el espejo, como el significado de la palabra oscura lanzada por Apolo se pierde en la exégesis continua a la que la somete el hombre, también sujeto y objeto serán intercambiables. La representación, a ojos de Colli, quedará de este modo dislocada, más que entre dos polos substanciales completos, en un dualidad o tensión expresiva a un lado de la cual se colocará el objeto inmediato, la inmediatez o «lo expresado» (que no podrá ser considerado bajo ninguna predicación o categoría que la pueda determinar) y, del otro lado, un objeto ya mediado por la expresión (sujeto u objeto provisionalmente). Se asegurará de esta

así, como escribe Nonno en sus *Dionisiacas*: «los titanes mataron (*edelésanto*) con infernal cuchillo de sacrificio (*tartariei machairei*) [a Dioniso] cuando observaba con curiosidad (*opipeúonta*) la imagen bastarda (*nóthon eídos*) en el espejo reflectante (*antitípoi katóptroi*). (*Dionisiacas* 6, 172-173).

³¹ Colli, G.: *SG*, I, p. 47.

³² Llorente, J.: “Los presupuestos de la memoria. La filosofía de la expresión de Giorgio Colli como crítica al concepto hegeliano de inmediatez” en *Fragmentos de filosofía*, 10, 2012, p. 142.

³³ Colli, G.: *FE*, p. 35.

manera la premisa de que la expresión siempre remite a «esa cosa» que precisamente la expresión «no es» y que, además, «esa cosa» nunca podrá ser cubierta totalmente por la representatividad.

5. Sabiduría oral frente a filosofía escrita. Obstrucción de la memoria

Queda claro hasta aquí que Colli acepta que en el fondo de toda la realidad representable reside un sustrato desconocido al que la razón puede remitir, aunque no revelar completamente. Un posicionamiento que le permitirá transitar de una filosofía de la representación hasta una filosofía de la re-evocación donde las modernas entidades del sujeto y el objeto quedarán desdibujadas por la intermediación de una memoria que ahora devendrá al mismo tiempo tanto la realidad de la representación como la conservación cognoscitiva de una alteridad que precisamente esa representación solo podrá evocar como signo³⁴. Pero será justamente a raíz de esta concepción de la remembranza que agrietará la adecuación entre toda expresión y lo que esta expresa, que en *Filosofía de la expresión* se abrirá la posibilidad de entender el conocimiento en cuanto capacidad que se atenazará a través de la construcción de una serie de cadenas expresivas unidas por el vínculo de la causalidad, y dispuestas entre sí con el único fin de remitir a esa inmediatez. Y es que la causalidad será interpretada aquí como ese enlace que unirá las series expresivas en un proceso inductivo trabado por la capacidad de la memoria para establecer la semejanza entre los recuerdos y que, en consecuencia, permitirá pensar toda representación actual como efecto de una pasada. Un encadenamiento, sin embargo, que nunca supondrá para nuestro autor el punto de partida para una concepción ontológica determinista, pues del mismo modo querrá insistir en que si esa inmediatez se expresara en una cadena determinada e irrepetible de expresiones, no cabría sino atribuir metafísicamente una voluntad a esa inmediatez, lo que resultaría del todo absurdo³⁵. El conocimiento sujeto a esa causalidad que nos propone Colli, pues, no implicará nunca un encadenamiento unidireccional o necesario de acontecimientos y tendrá que abrirse a una contingencia o casualidad que permitirá pensar la expresión como ese espejo cuyas imágenes, como diría Plotino, se arrojan en el tiempo «de algo que está fuera del tiempo, que no se mueve ni está quieto, que no quiere»³⁶. Es decir, entendiendo el mismo acto del conocimiento como un mero proceso expresivo trabado a través de una rememoración que, en su propio desarrollo, siempre tendrá que habérselas con un límite inexpresable que señalará su propia carencia.

El punto cardinal que hay tras todo lo dicho, en definitiva, es que aquello que se expresa siempre será más rico que la misma expresión; todo un escollo para una pretendida suficiencia expresiva que, sin embargo, permitirá incorporar dos elementos filosóficos interesantes a esa concepción expresiva colliana. En primer lugar, el que será un apetito o impulso por seguir remitiendo a esa inmediatez o fondo oculto inagotable y que Colli anudará a un elemento de juego o contingencia. En segundo lugar, el que será un proceso de acrecentamiento destinado a compensar o equilibrar esa mengua expresiva, y que Colli, en este caso, relacionará con la necesidad o la

³⁴ Montevocchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* cit., p.133. Torino: Bollati Boringhieri, 2004, p. 133.

³⁵ Colli, G.: *FE*, p.53.

³⁶ Ídem.

violencia que implicará el propio desarrollo lógico del pensamiento abstracto.

Precisamente apoyada sobre estos dos elementos aunados verá fundamentado nuestro autor el nacimiento de la razón occidental. Así, y según él mismo, el famoso logos arcaico no habría sido concebido inicialmente para poner de manifiesto o presenciar una verdad, sino más bien con la intención inicial de remitir a «otra cosa». Por lo tanto, como un discurso –sujeto y objeto a la vez– cuya naturaleza habría buscado simplemente reflejar, mediante un impulso esencial en el tiempo, la naturaleza extrarrepresentativa de la inmediatez. Este discurso, precisamente, quedaría articulado en la forma de esa dialéctica escrita y tardía que Platón aún habría utilizado en su obra para presentar sus propias doctrinas pero que para Colli simplemente disfrazaría ese arte dialéctico oral y original cuya intención no habría ido encaminada todavía a encontrar respuestas a las preguntas lanzadas por el interlocutor –como según él mismo ya pretendería Platón– sino más bien en persistir en el desafío impuesto por estas últimas. Y es que el desarrollo de esa razón vinculada al arte dialéctico será originalmente presentado por el italiano como una exégesis de esa acción hostil de Apolo más arriba subrayada o, en otras palabras, como el producto de la herida sangrante que su arma producirá en el interlocutor dialéctico. Desde esta perspectiva, el conocimiento o la sabiduría arcaica, insistimos, no se habría relacionado originalmente con la comunicación de una serie directa de doctrinas, sino con la interpretación persistente de un fondo misterioso. Un *logos*, en consecuencia, que en sus orígenes no nos propondrá un conocimiento lúcido, sino a la contra, un enredo tenebroso de palabras auspiciado históricamente en un primer momento por la palabra enigmática que el dios lanzará al hombre, y cuyo carácter destructivo será recogido ya posteriormente por la pregunta dialéctica lanzada por el interrogador al interrogado³⁷. De hecho, de esta manera nos sintetizará el italiano los mecanismos de esa dialéctica, cuyo disparo de salida se asentaría sobre el desafío que implicaría enfrentarse a una alternativa y sobrevivir a una porfía argumental:

El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir, que afirma con su respuesta que esa es la verdadera, elige. Esta respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De este modo consigue la victoria, porque al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de esta, es decir, refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial³⁸.

³⁷ Ciertamente, este carácter agonístico de Apolo al que remite el italiano como intrínsecamente atado al nacimiento de la sabiduría es constatable ya a partir del universo aristocrático que se desarrollaría en Grecia desde el siglo IX a. C. Una época a partir de la cual la virtud de los eupátridas significará fuerza y destreza, y donde el honor será un premio a conseguir a través del valor. Un mundo dirigido por una moral donde se buscará ser el mejor en todo y donde la astucia actuará como ese arte de engañar que posibilitará la victoria y causará admiración. En ese contexto noble arcaico no debería resultar extraño que un enredo de palabras pudiese devenir un objeto de competición y, sin duda, la presencia del enigma, con su presencia grave y solemne, está documentada como un desafío para la inteligencia en el que no había perdón para el perdedor. Tenemos referencias a los enigmas, ciertamente, ya en época anterior al siglo V a. C. (Cfr. Colli, G.: *SG*, I, 7 [A15, A16]; Hesíodo.: Fr. 278, Colli, G.: *SG*, I, 7 [A1]; Aristóteles.: *Sobre los poetas*, Fr. 8; Colli, G.: *SG*, I, 7 [A11]), y en ellas podemos comprobar como su formulación siempre va acompañada de una notable carga de hostilidad hacia el adversario.

³⁸ Colli, G.: *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975 y ss. Traducción a cargo de Carlos Manzano en *El Nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977 y ss., p. 65 (en adelante, *NF*)

Pero las consecuencias de esta demostración serán devastadoras para el establecimiento de la verdad:

Cualquier juicio, en cuya verdad crea el hombre, puede refutarse. No solo eso, sino que, además, toda la dialéctica considera indiscutible el principio de tercio excluso, o sea, que considera que si una proposición se demuestra como verdadera, eso significará que la proposición que la contradice es falsa y viceversa; así que en el caso de que primero se demuestre como verdadera la proposición que la contradice, resultará que ambas proposiciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo, lo que es imposible. Tal imposibilidad significa que ni una ni otra proposición indican algo real, ni siquiera, un objeto pensable³⁹.

Ese carácter enigmático sobre el que se sustenta el logos sapiencial es el que permitirá a la postre la apertura de un problema más que la conquista de una solución. Esta última, elijase la que se elija del binomio propuesto, siempre podrá ser contradicha por las tramas elaboradas de un interrogador que, tal fuera ese Apolo que hiere de lejos con su arco y flechas, y convencido de que va a vencer, se entretendrá saboreando de antemano su victoria.

El logos arcaico que nos revela Colli fue antes combate dialéctico oral que tratado escrito filosófico. Por tanto, una discusión que nunca sería prometida con la intención aún de decir positivamente un *arkhé*, sino de señalar a un intangible situado en una dimensión extra que, tal vez por ello, únicamente se pudiera intuir a través del progresivo acercamiento que proporcionaba una especie de proceso apofántico dispuesto a dar una definición negativa de eso que la inmediatez no era. Entender el problema filosófico de la expresión que supone el logos arcaico quizá comporte, pues, empezar por renunciar a descubrir la representación adecuada de eso que expresaba y centrarnos en investigar las artimañas que utilizaba la palabra precisamente para enmascararla. Escrutarse ese logos asentado sobre la necesidad de la pregunta dialéctica que fomentaría un ir de las expresiones más concretas a los universales (reflujo-inducción)⁴⁰, y un volver de las premisas abstractas a las conclusiones concretas (contrarreflujo-deducción)⁴¹ a través del manejo de unos primeros principios lógicos cuyo uso iría únicamente destinado a demostrar la propia valía argumental frente al contrincante dialéctico.

Sin duda, el paso de esa dialéctica oral a la filosofía propiamente escrita tendrá que ver para Colli precisamente con la perversión o la ocultación de uno de esos principios fundamentales que regían el funcionamiento de esa lógica arcaica: nos referimos el principio modal⁴². No en vano, todo juicio o proposición no sería otra cosa para el sabio arcaico que una expresión condicionada por un nexo modal (el verbo *ser*) que podía expresarse o bien como un vínculo causal o necesario (... es

³⁹ Colli, G.: *NF.*, pp. 74-75

⁴⁰ Cfr. *FE*, pp.55-56

⁴¹ *Ibid.*, pp.128-129.

⁴² «Todo parte del principio, cuya primera expresión –a través de la primera deducción– clarifica la alternativa y se formula como principio modal: o necesario o contingente [...] Un primer corolario del principio modal reza: es imposible unir necesario y contingente. Formalmente va afirmándose («imposible» evidentemente) el peso de lo necesario, reforzado por este otro vínculo deductivo. Lo contingente se oculta sin embargo en el «unir», dado que lo contingente es aquello que puede ser «y» no ser. Un segundo corolario es la definición negativa de las categorías modales: «lo necesario es lo no contingente»; «lo contingente es lo no necesario». Donde el «es» se usa en sentido definitorio» (Colli, G. *FE*, pp. 129-130)

necesario que...) o bien como uno casual o contingente (... es posible que...). Bien, pues según Colli, esta alternativa modal que contemplaría toda discusión dialéctica sería precisamente la que pasaría a ser ignorada en un momento determinado con el fin de prolongar y aferrar el propio desarrollo de la deducción lógica. Una ocultación de uno de los cuernos de esta ambivalencia que afectaría a la construcción de los objetos contingentes y, por lo tanto, directamente a ese elemento de juego o posibilidad que hasta el momento había coexistido junto a la violencia o necesidad en sí del mismo acto expresivo dialéctico⁴³. Ciertamente, ¿qué podrán ser los postulados de cualquier rigurosa disciplina sino el mejor recurso encontrado para tapar esa contingencia originalmente ligada a la inmediatez expresada por el objeto dialéctico? Sí, la ciencia se instaurará históricamente como disciplina cuando acepte como válidas una serie de postulados o premisas con la intención de salvaguardar algún tipo de conocimiento necesario, una concesión en pro de permitir la comunicación de un saber que, sin embargo, será la misma que nuestro autor atribuirá al sentido instaurado por la palabra filosófica. No de otro modo para nuestro autor, la fijación de ese logos oral sobre la tablilla supondrá el paso de una gnoseología sapiencial a una filosófica que marcará un paso de decadencia en la historia de la razón. En primer lugar, porque la palabra escrita cerrará bajo su pretendido objetivo ese vacío a rellenar de posibilidades entre lo expresado y la expresión, y en segundo lugar, porque, efectivamente, la palabra escrita no podrá expresarse ulteriormente, sino únicamente interpretándose. Así es: si originariamente el logos había surgido para conservar esa vida ligada a la inmediatez y posteriormente para interrogarla en un proceso sin pausa, ahora la nueva razón será solo algo exterior a lo cual se le habrá escapado el interior que buscaba⁴⁴.

De esta manera, Colli nos cuenta que la escritura surgirá históricamente de la necesidad de hallar un recurso mnemotécnico que ate de manera estable el orden de las palabras durante las discusiones dialécticas orales con el fin de comunicar ese tejido u ovillo inextricable de la discusión de manera plástica a un público indiferenciado. Una escritura, pues, íntimamente ligada a la retórica, que buscará la estilización de esas discusiones orales arcaicas, pero que en la cultura ateniense del siglo V a. C. acabará por olvidar esa raíz oral de la que provenía.

En lo escrito la interioridad se pierde. La memoria se obstruye, se entorpece y a la vez permanece retrasada, extrañada, desligada de su punto de partida. Con la mutación de los tiempos y de los lugares, los signos de la escritura ya no tienen capacidad de evocar todo aquello con lo que han sido cargados y que por naturaleza podrían retener, mientras que todo cuanto por necesidad abandonan es aquello que más importa, el lenguaje viviendo al ritmo de la respiración, enraizado en cosas

⁴³ Colli planteará la reducción histórica de la ambivalencia modal lógica (posible-necesario) a un ámbito simplemente asertórico o cualitativo, como fruto de la contradicción que en el mismo desarrollo dialéctico habría hecho imposible la aplicación de los principios de no contradicción y tercio excluido –válidos y hechos a la medida de los objetos necesarios que podían ser “o” no ser simplemente– a los objetos contingentes que, contrariamente, podían ser “y” no ser a la vez. Una contradicción recogida en *Filosofía de la expresión* con el nombre de triangular que no haría más que poner de manifiesto las paradojas en las que el objeto de investigación dialéctico podía llegar a incurrir, y que efectivamente sería utilizada por sabios como Zenón de Elea para forjar su logos destructivo. Precisamente, el papel que Colli otorgará a Aristóteles dentro de todo este entramado será el de recoger en su *Organon* la síntesis lógica de estos principios, pero también el de rehuir de esas paradojas irresolubles ocultando ese principio modal que las hacía posibles. Cfr. *FE*, pp. 135-139.

⁴⁴ Colli, G.: *La ragione errabonda*. Milano: Adelphi, 1982, p. 276.

animadas, junto a su reflejo en el rostro de los interlocutores⁴⁵.

Hay algo siniestro en la escritura como recurso expresivo, nos recuerda continuamente Colli en *Filosofía de la expresión*, porque, en efecto, por muy lentamente que leamos un texto, el que lee siempre se siente impulsado a abreviar pasos. La escritura nació simplemente como un recurso comunicativo diseñado para trasladar a un público callado, sin capacidad de respuesta, la oportunidad de escuchar ese enredo de palabras dialéctico antes confiado a la facultad memorística de los protagonistas dialécticos. Pero lo importante, como decíamos, es que se confunde en este caso el medio con el fin, y este paso implica un gesto de poder. La palabra, claro está, ante el interlocutor silencioso que no modula su sentido, solo puede tomar forma como tratado doctrinario, un peligro que se magnifica si la palabra, entendida de este modo, se erige en cultura, es decir, en la educación de todo un pueblo.

6. Referencias bibliográficas

- Aragall Tusell, N.: *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- Banfi, A.: “Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)” en *Kleos, estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell’Antico*. Bari: Levanti editori, 2004, pp. 221-271.
- Castilla, A.: “Giorgio Colli: por una lectura crítica de Nietzsche” en *Nietzsche o el espíritu de la ligereza* (pp. 121-137). Madrid: Plaza y Valdés, 2006.
- Colli, C.: *Nietzsche filologo tra inattualità e vita: il confronti con i Greci*. Pisa: ETS, 2009
- Colli, G.: *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cargo de Enrico Colli. Milano: Adelphi, 1982.
- Colli, G.: *Apollinio e dionisiaco*. Milano: Adelphi, 2010. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Apolíneo y dionisiaco*. Madrid: Sexto Piso, 2020.
- Colli, G.: *Dopo Nietzsche (DN)*. Milano: Adelphi, 1974 (6ª ed., 2015). Traducción a cargo de Carmen Artal en *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978 y ss.
- Colli, G.: *Filosofi sovrumani*. Milano: Adelphi, 2009. Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011.
- Colli, G.: *Filosofia dell’espressione (FE)*. Milano: Adelphi, 1969 (6ª ed., 2015). Traducción a cargo de Miguel Morey en *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela, 1996.
- Colli, G.: *La sapienza greca (SG)*, I-II, Milano: Adelphi, 1977 (6ª ed., 1990). Traducción a cargo de Dioniso Mínguez Fernández en *La sabiduría griega I*. Madrid; Trotta, 1995 (4ª ed., 2011).
- Colli, G.: *La nascita della filosofia (NF)*. Milano: Adelphi, 1975 y ss. Traducción a cargo de Carlos Manzano en *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977.
- Colli, G.: *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi, 1988. Traducción a cargo de Miguel Morey en *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela, 2008.
- Colli, G.: *Scritti su Nietzsche (SN)*. Milano: Adelphi, 1980. Traducción a cargo de Romeo Medina en Colli, G.: *Introducción a Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- De Santiago Guervós, L.E.: “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica” en *Friedrich Nietzsche. Escritos sobre retórica*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 9-77.
- Llorente, J.: “Los presupuestos de la memoria. La filosofía de la expresión de Giorgio Colli como crítica al concepto hegeliano de inmediatez” en *Fragmentos de filosofía*, 10, 2012.

⁴⁵ Colli, G.: *FE*, pp. 234-235

- Montevvecchi, F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Montevvecchi, F.: *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*. Morolo: IF Press, 2011.
- Morey, M.: *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2018.
- Nietzsche, F.: “Descripción de la retórica antigua” en *Obras completas II (OC, II)*. Madrid: Tecnos, 2013,. pp. 823-883.
- Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (WL)* en *Obras completas I (OC, I)* Madrid: Tecnos, 2016, p. 619-630.
- Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva (HL)* en *OC, I, cit.*
- Pugliese Carratelli, G.: *Le lamine d'oro orphiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi, 2001.
- Pugliese Carratelli, G.: fasc. 154-155 en *La parola del passato*, Napoli, 1974.
- Vernant, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1985 y ss.