



Los apuntes «Ciceros *Academica*» de Nietzsche. Una lectura filosófica

Aritz Pardina Herrero¹

Recibido: 13 de marzo 2023 / Aceptado: 14 de junio de 2023

Resumen. F. Nietzsche impartió unos seminarios sobre la obra *Cuestiones académicas* de Cicerón en la Universidad de Basilea en los semestres de verano de 1870 e invierno de 1870/71. En principio, su carácter era filológico, pues se enmarcaban en la *Konjunkturalkritik*, una importante subdisciplina de la filología clásica decimonónica. Sin embargo, en los apuntes que hemos recibido con el título «Ciceros *Academica*» se pueden encontrar anotaciones filosóficas que trascienden esa dimensión técnica. Así, el artículo ensaya una lectura filosófica del escrito, con especial atención al distanciamiento del filósofo de la ortodoxia académica y a su tensa renovación metodológica de la filología clásica.

Palabras clave: joven Nietzsche; Cicerón; lecciones de Basilea; *Konjunkturalkritik*; método.

[en] Nietzsche's “Ciceros *Academica*” notes. A philosophical reading

Abstract. F. Nietzsche gave seminars on Cicero's *Academica* at the University of Basel in the summer semesters of 1870 and winter of 1870/71. Their character was originally philological, as they were a *Konjunkturalkritik* exercise, an important sub-discipline of nineteenth-century classical philology. However, in the notes we have received under the title “Ciceros *Academica*” one can find philosophical annotations that transcend this technical dimension. Thus, the article attempts a philosophical reading of the text, with special attention to the philosopher's distancing from academic orthodoxy and his tense methodological renewal of classical philology.

Keywords: young Nietzsche; Cicero; Basel lessons; *Konjunkturalkritik*; method.

Sumario. 1. La presencia de Cicerón en Nietzsche; 2. Las lecciones «Ciceros *Academica*»; 2.1. «Un rico suelo para la *Konjunkturalkritik*»; 2.2. Posibilidad de una interpretación filosófica; 3. Principales conjeturas filosóficas de los apuntes; 3.1. La clasificación de la filosofía y la epistemología ciceroniana; 3.2. El lugar de la filosofía en la República romana; 3.3. La relación entre Platón y Sócrates y la doctrina de las ideas; 3.4. Naturaleza vs. sistema; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pardina Herrero, A. (2024): “Los apuntes «Ciceros *Academica*» de Nietzsche. Una lectura filosófica”, en *Revista de Filosofía* 49 (2): 493-508.

¹ Doctorando UNED/Universidad del País Vasco
apardina3@alumno.uned.es

1. La presencia de Cicerón en Nietzsche

La relación entre Nietzsche y Cicerón se remonta a los tiempos escolares de Nietzsche en *Schulpforta*, en los que recibió cursos sobre el rétor romano de forma continuada². Según profundizaba en los estudios clásicos, el Arpinate adquirió cada vez mayor peso para Nietzsche, pues, como muestran las recientes investigaciones que vinculan a ambos autores³, su influencia no tardó en trascender el marco académico⁴.

Pero lo cierto es que, en su etapa universitaria de Basilea (1869-1879), Nietzsche mantuvo una aparente relación filológica con Cicerón⁵, ceñida principalmente al ámbito de los estudios clásicos. El orador aparece en las principales lecciones universitarias de Nietzsche⁶, las cuales poseen una densa base documental y donde predomina el tono expositivo. En ellas, Cicerón cumplía una función meramente documental, en cuanto formaba parte –junto con Quintiliano, Platón y Aristóteles– de la historia, los temas y las clasificaciones pertinentes a los campos que trataba.

Lo más característico de los cursos nietzscheanos, sin embargo, es su orientación filosófica. No se trataba de frías exposiciones eruditas, ni de meros trabajos histórico-comparativos; eran también una rica fuente propedéutica para el estudio de la filosofía. A ese respecto, el peso filosófico de Cicerón no es comparable, por ejemplo, al de los «preplatónicos» Heráclito y Demócrito⁷; Nietzsche no encuentra en el mundo romano la profundidad filosófica que atribuía a los griegos. Antes bien, se trataría de un importante modelo de absorción cultural que encuentra la vía hacia la dignidad en el ámbito político, objetivo cuya piedra de toque reside en el cultivo del estilo, característica ciceroniana por antonomasia. Por ello, seguimos a Anschütz (2021) al sostener que la fascinación nietzscheana por Cicerón se basaba más bien en su «soberana brillantez estilística, que marcó el punto álgido de la retórica y de la lingüística latina» (p. 158).

La idea de Cicerón como gran estilista, aun y todo, no nos autoriza a negar del todo su relevancia filosófica. Al contrario, su influencia perduró hasta el periodo de madurez de Nietzsche. Pese a que el filósofo no citara al maestro latino directamente, es bastante común encontrar ecos ciceronianos en los escritos tardíos en los que mencionaba la cultura romana⁸. Probablemente sea la retórica el vínculo más importante entre los dos autores, aunque es posible establecer otros nexos partiendo de fuentes menos conocidas del periodo basileño. Siguiendo esa línea, analizaremos

² Cf. CO I, pp. 201, 207. También se tiene noticia, gracias a su correspondencia, de que el joven estudiante encargó algunos libros de Cicerón y de que realizó varias lecturas y trabajos sobre él entre 1861 y 1863, de los que hablaba en buenos términos. Cf. CO I, pp. 146, 190, 217-218, 258, 280.

³ Cf. Anschütz (2021); Tánczos (2016). Aunque no es tan reciente, el estudio más amplio sobre las *Academica* nietzscheanas se encuentra en el libro de S. Busellato *Nietzsche e lo scetticismo* (2012).

⁴ Los numerosos volúmenes del orador que se conservan en la actual *Nietzsche-Bibliothek* weimarena muestran hasta qué punto devino una clara referencia para él. Cf. Campioni et al. (2003), pp. 613-639.

⁵ Al igual que con otras referencias del mundo grecolatino. Cf. FP I, 8 [24], 9 [91].

⁶ Por ejemplo, en los cursos sobre retórica (invierno 1872-1873; OC II, pp. 823-883) y en las lecciones sobre historia de la literatura griega (invierno 1874-1875 verano 1875; OC II, PP. 591-806).

⁷ Cf. respectivamente, en sus dos principales estudios sobre los «preplatónicos»: «La filosofía en la época trágica de los griegos» (OC I, pp. 571-607), donde Heráclito representa al filósofo-artista, y «Los filósofos preplatónicos» (OC II, pp. 327-428), en los que Demócrito se presenta como la cumbre científica de la filosofía clásica. Para entonces, Nietzsche ya había ensayado una aproximación a Demócrito en «Apuntes para un ensayo sobre Demócrito» (OC I, pp. 241-292). Véase, a este respecto, la excelente lectura de Carrión Arias (2016).

⁸ Algunos ejemplos: *La gaya ciencia* (1882), 83 (OC III, p. 778); *Más allá del bien y del mal* (1886), 247 (OC IV, pp. 404-405); *De la genealogía de la moral* (1887), 16 (OC IV, pp. 480-482); *El Anticristo* (1888), 59 (OC IV, pp. 765-766).

el ejercicio «Ciceros *Academica*», por ser un caso significativo y poco estudiado en la *Nietzsche-forschung*.

2. Las lecciones «Ciceros *Academica*»

Antes de entrar a analizar el seminario, conviene recordar brevemente el contexto de esta obra de madurez del Arpinate: las *Academica* de Cicerón fueron escritas después de que su autor se hubiese retirado de la vida pública, pues, como refiere H. Rackham en su introducción⁹, informó sobre la obra a su amigo Ático el año 45 a. C. En mayo de ese mismo año, Ático recibió la primera copia de este título. No obstante, esa no fue la versión definitiva, pues Cicerón trató de mejorar estilísticamente el nuevo tratado, y también de ampliar el número de volúmenes que iba a ocupar de dos a cuatro¹⁰. En esa segunda edición mejorada, añadió una carta dedicatoria a Varrón en el libro I. De todos modos, a nosotros tan solo nos han llegado dos libros de esta obra ciceroniana, correspondientes, además, a dos ediciones distintas. De la primera edición se conserva solo el segundo libro, que está dividido en 48 capítulos, mientras que de la segunda nos ha llegado el libro primero, de 12.

En lo que respecta a Nietzsche, conviene resaltar, a nivel textual, cuáles eran las ediciones críticas del texto que conocía y utilizaba. Lo más llamativo a este respecto es que el joven profesor tomó prestado el libro *M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia* (ed. de J. C. Orelli, vol. 4, Zurich: Füsslini et soc., 1861)¹¹ de la biblioteca de Basilea en los semestres que impartió el seminario, aunque parece que no fue esa la versión que utilizó en las lecciones, ya que hay varias incongruencias entre esa fuente y los apuntes de Nietzsche. Por una parte, la ordenación de los capítulos de Nietzsche no coincide con la de la versión de Orelli; por otra parte, el texto de Nietzsche contiene anotaciones sobre la carta dedicatoria a Varrón. Sin embargo, en la versión de Orelli falta esa carta; por último, hay algunas conjeturas que no se corresponden con los fragmentos de la fuente. Por estas razones, es de suponer que Nietzsche se basó en alguna otra edición latina de su biblioteca personal¹²; de todos modos, determinar qué versión utilizó y por qué excede el marco de este estudio.

Nietzsche impartió los seminarios sobre las *Cuestiones académicas* de Cicerón en el semestre de verano de 1870 y en el de invierno de 1870-1871¹³. Parece que, en un principio, tan solo acudieron 14 filólogos, aunque en invierno solo fueron 12 alumnos al seminario¹⁴. El texto «Ciceros *Academica*» de Nietzsche se encuentra en el volumen KGW II/3 de la edición Colli-Montinari¹⁵ y tiene comentarios sobre los doce capítulos del libro I, dedicado a Varrón. En cambio, del libro II, dedicado a Lúculo, solo tomó apuntes de diez capítulos. Del undécimo solo anotó el título, pero es seguro que conocía la totalidad del texto, ya que en otros escritos filológicos encontramos citas de capítulos posteriores¹⁶.

⁹ Cf. Cicerón (1979), p. 339.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 400.

¹¹ Cf. Crescenzi (1994), pp. 399, 405.

¹² Cf. Campioni et al. (2002), pp. 613-614.

¹³ Informó sobre ellos a E. Rohde, por primera vez, en abril de 1870: «Este verano voy a leer dos *interpretatoria*, el *Edipo rey* y los *Erga* de Hesíodo, además en un seminario los *Academica* de Cicerón» (CO II, p. 141).

¹⁴ Cf. CO II, pp. 180-181.

¹⁵ KGW II/3, pp. 60-97.

¹⁶ Cf. OC II, pp. 377, 419.

2.1. «Un rico suelo para la *Konjunkturalkritik*»

Los apuntes «Ciceros *Academica*» corresponden en principio a una tarea estrictamente filológica, pues Nietzsche estimaba que el texto de Cicerón era adecuado para la crítica-conjetura (en adelante, «conjetura»), como indica la nota que da título a este apartado¹⁷. La *Konjunkturalkritik* consiste en la reconstrucción crítica de fragmentos textuales que muestran indicios de corrupción o de errores en la transcripción, lo que dificulta o imposibilita su comprensión. Nietzsche consideraba que las *Academica* eran adecuadas para trabajar ese tipo de crítica con sus estudiantes.

La conjetura era, por otro lado, un eslabón formativo fundamental en la filología clásica alemana del siglo XIX que, a la altura de la *Epigraphik*, la *Phaläographie* y la *Metrik*, era una subdisciplina muy valiosa en la ortodoxia ritschiana. Era una especialidad que Nietzsche practicaba abundantemente¹⁸, aunque sin el rigor que su maestro Ritschl exigía para la disciplina¹⁹. Se alejó, entonces, de la comprensión clásica de esta especialidad, situación que aparece explícitamente en los fragmentos póstumos de su proyecto de *Intemprestiva* «Nosotros, los filólogos». En estos escritos se opondrá al clasicismo de K. K. F. W. Lachmann y su «afán enfermizo de creer y querer estar seguro a toda costa» (FP II, 3 [36]) y se posicionará en vertiente italiana de la *divinatio*, donde encuentra un brillante exponente del poeta-filólogo que conjetura: G. Leopardi²⁰. Siguiendo esta línea filosófico-poética, lo importante de las conjeturas filosóficas que Nietzsche proponía para el texto de Cicerón no era tanto el rigor, en términos textuales, de la enmienda introducida, sino la correcta presentación tanto de la idea implicada como de sus implicaciones contextuales.

Precisamente, en cuanto a la recepción de Cicerón en el XIX prusiano, Nietzsche mantenía cierta afinidad con algunos importantes autores de la época, como T. Mommsen y W. Drumann, quienes entendían la filosofía ciceroniana como proyecto político, idea que Nietzsche compartiría. No obstante, el filósofo se distanciaría de esos historiadores en una cuestión fundamental: en el hecho de que compartían la habitual antipatía hacia la retórica, además de definir la filosofía ciceroniana como un proyecto fallido²¹. Por ese motivo, Nietzsche no se situaría en esa línea de recepción, sino en la tradición de filólogos clásicos más cercana a R. Volkmann²², en la que se valoraba a Cicerón como una de las voces más significativas de la retórica, de la filosofía y de la cultura latina.

Siguiendo esa idea, Nietzsche elaboró sus notas siguiendo la división en capítulos de los libros y manteniendo una estructura constante: anota primero la frase latina que es objeto de análisis y escribe seguidamente las conjeturas pertinentes a cada caso. Al ser el texto un conjunto de notas que sirve de apoyo para la exposición oral, la escritura es esquemática y concisa. De entre las conjeturas, se pueden distinguir varios tipos, que van desde cuestiones de estilo²³ hasta incongruencias en

¹⁷ Cf. Anschütz (2021), p. 160.

¹⁸ Cf. Bornmann (1994), pp. 70-71. La conjetura era también fundamental en su estudio sobre las fuentes de Laercio. Véase, por ejemplo, OC II, 149-150.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 71.

²⁰ Cf. FP II, 8 [2].

²¹ Cf. Meador (1970).

²² De hecho, junto con L. Spengel y F. Blass, entre otros, es una de las fuentes principales de la retórica nietzscheana.

²³ Cf. KGW II/3, p. 64, p. 72.

la narración hechos²⁴. Mayormente se trata de expresiones extrañas o construcciones gramaticales erróneas, para las que Nietzsche propone las alternativas que le parecen más razonables. Sin embargo, en algunos casos²⁵, las conjeturas van más allá de las consideraciones filológicas o técnicas pues había errores puntuales que dificultaban la comprensión de cuestiones teóricas que Nietzsche se esforzaba en aclarar. Además, las ideas que revisa remiten a temas sobre los que trabajaba en esos años, por lo que merecen especial atención. Por tanto, nuestra tarea consiste en dirigir el análisis del texto hacia esa parcela teórica, es decir, en ensayar una lectura filosófica de «Ciceros *Academica*».

2.2. Posibilidad de una interpretación filosófica

Pese a que, en general, consideremos que el artículo de Anschütz (2021) es una de las aportaciones más relevantes que últimamente se han publicado sobre el tema Nietzsche-Cicerón, no compartimos su opinión, algo precipitada a nuestro juicio, de que el texto sobre las *Academica* «[pueda] descartarse desde el punto de vista filosófico» (p. 159). Nuestra posición es que, considerados desde la intención general de las *Vorlesungen* universitarias de Nietzsche, puede ensayarse una lectura filosófica de los apuntes.

Y es que, al inicio de la época de Basilea, Nietzsche, quien deseaba una mayor dedicación a la filosofía, sentía una tensa interpellación por la filología. Por esta razón, desde el inicio de su etapa universitaria comenzó a idear vías de acercamiento a su disciplina predilecta, para lo que las obligaciones universitarias se convirtieron en un buen pretexto²⁶. Según avanzaba el tiempo, sin embargo, su doble alma²⁷ –de filólogo y de filósofo– se le hacía cada vez más insostenible, hasta el punto de intentar cambiar su itinerario académico. Con este objetivo, en 1871, escribió al consejero W. Vischer una carta de notable gravedad solicitando un puesto en la cátedra de filosofía que G. Teichmüller había dejado vacante²⁸.

Lo cierto es que, en la etapa inicial de Nietzsche, la convivencia entre filología y filosofía fue llevadera e incluso, se podría decir, armónica. Hoy por hoy tenemos acceso a los escritos ensayísticos y autobiográficos de juventud²⁹, en los que es perceptible el esmero filosófico del joven estudiante, quien reflexionó y escribió sobre numerosos temas entre los años 1858-1869. Y esta tendencia no parecía ser contradictoria con su estricta actividad académica en los centros *Domgymnasium* y *Schulpforta*, circunstancia que se mantuvo durante sus primeros años en la Universidad de Basilea³⁰. En la etapa inicial de Nietzsche hay, pues, numerosas escalas de grises que, pese a sus contradicciones, mostraban cierta concordancia. Mas junto con la preparación y redacción de *El nacimiento de la tragedia* (hacia

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 65.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 64, 71, 72, 78, 79, 92, 96.

²⁶ Así escribió a Rohde en 1869: «Me he hecho un plan para mis lecciones universitarias de los próximos años, voy a dar lecciones sobre lo que exactamente quiero leer o debo aprender» (CO II, p. 72).

²⁷ Cf., el reciente artículo de Massó Castilla (2022).

²⁸ Cf. CO II, p. 182.

²⁹ Cf. los «Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud», en OC I, pp. 63-320.

³⁰ Es llamativa, por ejemplo, la aparente contradicción entre la filología filosófica que desarrollaba en sus apuntes sobre Demócrito, que atacaba a la ortodoxia académica al poner en cuestión la validez absoluta de la crítica textual, y sus trabajos rigurosos que despertaron la admiración incluso de su maestro Ritschl, quien justamente instruyó a Nietzsche en los principios que comenzaba a cuestionar.

1870-71, cuando escribe a Vischer solicitando el cambio de cátedra) sonaron las primeras notas disonantes. Con la redacción de ese «centauro» no sería ya posible sobrellevar esas actividades contrapuestas, sino de abrirse paso, mediante una filología constituida filosófica y artísticamente, a la profundidad vital del mundo grecolatino, que permanecía latente bajo el estudio histórico y científico-naturalista³¹ debido a la pérdida del componente estético de la filología. Por decirlo en términos de Bornmann, (1999), Nietzsche comenzó a comprender «la vida y la filología como algo irreconciliable» (p. 70).

Desde el punto de vista de la renovación filológica, no todos los escritos filológicos poseen el mismo estatuto; algunos presentan ciertas limitaciones en cuanto entran en el marco de «una filología profundamente historicista y enfáticamente formal» (Bornmann, 1999, p. 70)³². No es, empero, lo que sucede con las *Academica*, ya que contienen las características críticas cercanas a la *divinatio* italiana. En ese sentido apuntarían, pese a su pertenencia al marco profesional o filológico, a una muy calculada –y deseada– dirección filosófica. Así, se puede barruntar que el texto es una pieza fundamental en el itinerario filosófico del autor, por muy accesoria o anecdótica que en él parezca la filosofía. La atención a este contexto fuerza una lectura que trasciende el contenido textual; un tipo de lectura, por cierto, de la que Nietzsche era muy partidario. En el siguiente apartado, trataremos de destacar la forma en que el profesor de Basilea transmitía la filosofía de Cicerón en estos seminarios sobre las *Academica*.

3. Principales conjetas filosóficas de los apuntes

A continuación, presentamos cuatro temas sobre los que Nietzsche hizo relativamente extensas anotaciones. Hay otros contenidos que me dejó en el tintero, como el tema de la traducción³³, que por su amplitud y complejidad merecería un estudio aparte. De modo que, en este apartado, pretendo establecer relaciones entre las reflexiones de las *Academica* con otros proyectos de la misma época, lo que sirve para defender consecuentemente el sentido filosófico del texto.

3.1. La clasificación de la filosofía y la epistemología ciceroniana

El libro *Cuestiones académicas*³⁴ es probablemente la obra más filosófica de Cicerón y se considera una fuente imprescindible para conocer el escepticismo antiguo³⁵. El texto está escrito en forma de diálogo platónico y somete a análisis las principales corrientes del pensamiento griego, con especial fijación en la vertiente escéptica.

³¹ Cf. OC II, pp. 219-220.

³² Estas serían, por ejemplo, las lecciones sobre epigrafía latina y rítmica griega y latina.

³³ Este tema aparece varias veces en el libro. Los interlocutores reflexionan sobre la forma en que los conceptos griegos se traducirían al latín, especialmente a partir del cap. 7 del libro I. Pero no se ocupaban de una mera traducción lingüística, sino que, a ojos de Nietzsche, los romanos, y en especial Cicerón, son un modelo ejemplar de traducción cultural.

³⁴ Remitimos aquí al canónico estudio de C. Lévy (1992).

³⁵ A este respecto, Busellato (2012) subraya la importancia de las *Academica* como fuente del escepticismo nietzscheano: «Cicerón fue, en definitiva, mucho más que un mero recopilador sincrétista, por lo que constituyó una valiosa guía para Nietzsche en el aprendizaje historiográfico de las cuestiones relacionadas con el escepticismo griego y sus problemas teóricos más importantes» (pp. 99-100).

A lo largo del libro, los interlocutores analizan los principales argumentos de esa corriente, responsable de menoscabar la base racional del conocimiento. Sobre todo a partir del libro segundo, se cuestiona la actitud escéptica de algunos célebres físicos y filósofos griegos para sentar las bases filosóficas de la nueva Academia. Para ello, era conveniente aclarar qué tipo de filósofo o de filosofía era conveniente para el proyecto ciceroniano, cuestión que el texto aborda desde la clasificación que Cicerón pone en boca de Catulo³⁶. Habría tres tipos de filósofos:

1. Los que piensan que ningún discurso puede ser más claro que la evidencia misma.
2. Los que declaran que, si bien no serían los primeros en hablar a favor de la evidencia, refutarían lo que se dijese en su contra para no ser engañados.
3. La mayoría: los que no se oponen a definir también las cosas evidentes.

Nietzsche anotó esta clasificación en sus apuntes, y consideró «necesarias» (KGW II/3, p. 92) las siguientes dos conjeturas:

1. Cuestiona el sujeto de la frase que describe el segundo tipo de filósofo: «*alii aut[em] negab[ant] se – priores dicturos fuisse*. El *se* no puede ser el sujeto. Este [el sujeto] es *priores*, e. d., los filósofos. Así que hay que tachar ese *se*» (*Ibid.*). De modo que la frase, que comenzaría con el reflexivo «otros se negaban a hablar (...)» pasaría a ser «los primeros se negaban a hablar (...), luego habría tan solo dos tipos de filósofos: 1) Los que se negaban a argumentar en favor de la evidencia, pero, dado el caso, tratarían de defenderla mediante el argumento razonado (para no ser engañados) y 2) los que no se negaban a argumentar a favor evidencia³⁷.
2. Leemos lo siguiente también sobre el segundo punto de la clasificación: «*ne qui fallerentur*. Para que no se dejen engañar. La subsunción es que Arcesilao y sus seguidores se equivocan o engañan, en cualquier caso no tienen razón. Luego no serían *digni quibuscum disseratur* [dignos de ser discutidos]» (*Ibid.*). Esta consideración está relacionada con la parte del texto anterior a la clasificación, donde se nos presenta a un Arcesilao que, con ingenio agudo y bellas palabras, intentaba «socavar las definiciones de [Zenón], [y] cubrir de tinieblas las cosas más claras» (Cicerón, 1980, p. 27).

Estas dos conjeturas son una interesante puerta de acceso a la epistemología de Cicerón. Siguiendo la primera, nos encontramos con que, en realidad, esa división entre tres clases de filósofos podría simplificarse aludiendo a dos vías para huir del engaño: por una parte, remitiendo a la evidencia misma, para lo que no sería necesario presentar ningún argumento (primera clase de filósofo); por otra parte, esgrimiendo siempre argumentos contra el discurso opuesto, además de basarse en las evidencias (segunda clase de filósofo). Cicerón, por su parte, estaba de acuerdo con la segunda forma de hacer filosofía. Según los interlocutores, la evidencia es necesaria, es decir, no hay conocimiento sin percepción sensitiva, pero tampoco hay conocimiento si no se saben justificar y explicar los datos de los sentidos. En conclusión, la evidencia en sí misma no produce conocimiento, como postulaba el punto 1, ni había que esperar a sus detractores para salir a defenderla. No: sin la facultad racional, no sería posible «ni entender ni investigar ni discutir cosa alguna» (Cicerón, 1980, p. 31).

³⁶ Cf. Cicerón (1980), pp. 28-29.

³⁷ Lo único que no podemos esclarecer es qué haría Nietzsche con ese «*alii*».

La segunda conjetura refiere la figura del filósofo que pretende engañar mediante el discurso. No es un apunte menor, en cuanto el precepto básico de la nueva academia es el vínculo entre ciencia y virtud: «Decimos también que solo en [las virtudes] se apoya la ciencia (que nosotros consideramos que es, no solo la aprehensión de las cosas, sino también estable e inmutable) e igualmente la sapiencia, el arte de vivir, la cual, ella misma por sí sola, tiene la constancia» (*Ibid*, p. 32). La filosofía, como ciencia, debe comprenderse como ejercicio de la virtud. Lo central de la filosofía ciceroniana es la comprensión de la investigación racional como origen de la virtud perfecta³⁸. Por lo tanto, quien pretende engañar mediante el discurso está menoscabando los cimientos de la filosofía misma. Esta, a su vez, tendría dos principios fundamentales –el conocimiento de la verdad y el supremo bien³⁹– de los que Nietzsche tomó buena nota. Pues, tal y como anota Nietzsche a propósito de Carnéades, ni siquiera la máxima «*nihil percipi posse* [nada puede percibirse]» (KGW II/3, p. 96) estaría exenta de su propio principio. La filosofía, como comprensión del mundo que aspira a la totalidad, quedaría, pues, fuera –o más allá– de tales consideraciones, ya que en ella deberían poder encontrarse «un *cognoscendi initium* [principio de todo conocimiento] y un *extremum expetandi* [límite último de nuestros deseos]» (*Ibid*)⁴⁰.

En este punto, conviene arriesgar la hipótesis de que, en alguna medida, esta idea de la filosofía como aspiración a la totalidad y su relación con el arte de vivir encontraría su espacio en el temprano proyecto filológico de Nietzsche. El texto póstumo «La filosofía en la época trágica de los griegos» (1872) es un buen punto de partida en esa dirección, pues, en este escrito, la noción de Tales de Mileto de que el agua es el origen de todas las cosas se entiende como primera formulación de la tesis metafísica «todo es uno» (OC I, p. 579), la que sería la primera concepción filosófica, unificadora, del mundo; idea que ciertamente parece análoga a la concepción ciceroniana de la filosofía. Sería, empero, desacertado proponer una analogía estricta entre Nietzsche y Cicerón, ya que en la lectura nietzscheana de los filósofos clásicos el arte de vivir no tiene nada que ver con esa virtud de ecos platónicos, sino con la figura del filósofo-artista –«preplatónico», precisamente– que abraza el devenir para transformar sus profundas intuiciones en conceptos. De modo que esta idea concuerda con la aspiración a la totalidad que Cicerón atribuía a la filosofía, si bien ontológicamente operan en planos irreconciliables. Con todo, esa comprensión de la filosofía como visión unificadora está en la base de la renovación filológica que encontramos, por ejemplo, en los textos «Homero y la filología clásica» y «Enciclopedia de la filología clásica», luego sería un nexo de implicaciones muy interesantes. Esas conferencias tomaban como base la fuerza conciliadora de la filosofía, con la que Nietzsche pretendía capturar la esencia de la Antigüedad en un acercamiento predominantemente estético, aunque orientado a tender puentes entre distintas disciplinas.

Por todo lo expuesto aquí, puede comprobarse que la inicial conjetura sobre los tipos de filósofos y el consiguiente posicionamiento ciceroniano a favor de aquel que razona y argumenta es una interesante puerta de acceso a la filosofía como impulso unificador que, además, tiene una importante correlación con su proyecto filológico

³⁸ Cf. *Ibid*, p. 33.

³⁹ Cf. *Ibid*.

⁴⁰ Sobre la crítica del escepticismo por parte de la nueva Academia ciceroniana, cf. Busellato, 2012, 95 y ss.

de juventud. En ese sentido, aun cuando descansan en distintas ontologías, tanto la figura del filósofo artista como la epistemología de Cicerón remitirían al proyecto metodológico-crítico que el profesor ensayaba con estos estudios que, antes que excluirse mutuamente, podrían incluso ser complementarios.

3.2. El lugar de la filosofía en la República romana

Para definir el lugar que ocupa la filosofía entre los romanos, Nietzsche escribió una breve nota sobre la discusión y el diálogo. Además de ser clave de la epistemología ciceroniana, el diálogo sirve, asimismo, para fijar el área de acción de la filosofía:

«*Sed nosti morem dialogorum* [pero ya conoces la costumbre de los diálogos]». Eso es importante para todo ciceroniano. El diálogo. Ninguna necesidad de basarse en una conversación específica (KGW II/3, p. 64).

Hay una diferencia fundamental entre el diálogo socrático y el ciceroniano, y es que, mientras que en sentido griego se entiende como vehículo para la reflexión filosófica, para los romanos adquiere sentido en el campo de la política y se considera un instrumento para superar dificultades comunitarias, así como para fortalecer el carácter individual. Con todo, en *Cuestiones académicas* se muestra cómo Cicerón y sus interlocutores ya no confían en el poder de la conversación para solucionar los problemas públicos. En vez de eso, refieren la fortuna de los tiempos pasados. Eso llama la atención a Nietzsche, quien anota: «Nuestro diálogo político, nuestra asociación con fines políticos es quizás demasiado tardía, el daño ya está hecho, no podemos hacer nada al respecto. Pero confiamos en la *fortuna superiorum temporum*, que mantendrá (muy) en alto la causa de la República» (*Ibid.*). Pero en este fragmento hay una oración que extraña a Nietzsche, por lo que apunta lo siguiente:

«*haec ipsi praestare debemus* [debemos servir a estas cosas nosotros mismos].» *haec* [estos] – ¿*superiora tempora* [tiempos pasados]? (*Ibid.*)

La pregunta es: ¿Se refiere el pronombre *haec* a los tiempos pasados? La idea de servir por los propios medios a los tiempos pretéritos parece incongruente: lo que tendría sentido sería tratar de recuperar la fortuna, no tanto la época en que esta existía. Por eso, tras repasar varias alternativas, Nietzsche encuentra la solución en cambiar *haec* [estos] por *hoc* [esto]: «*hoc praestare ipsi debemus* [debemos servir a esto por nosotros mismos]» (*Ibid.*). Así, Nietzsche postula que *hoc* debe referirse a *fortuna* y no a *superiora tempora*. De modo que se trataría de una referencia nostálgica al florecimiento político de tiempos precedentes, una situación que contrastaba con la de los personajes del diálogo ciceroniano: «Ahora, empero, el *status civitatis* es un *incertus*. Qué bien si pudieran hacer sus estudios juntos, *quietis tempor[um]*. Sin embargo, ocurría que no había tiempo para la filosofía, sino que debían proporcionar otras *honestas curas et actiones* [cuidados y acciones honestos]. Pero ahora para él [para Cicerón] la filosofía lo es todo, y no querría vivir *ne vix quidem* [ni siquiera apenas] con sus (*studiis*) *detractis* [(estudios) suprimidos]» (*Ibid.*, p. 65).

Si bien la dialéctica no está ceñida a ningún contenido concreto y puede incluso considerarse un arte formal, debe responder siempre a las prioridades que surgen en la vida pública. Por tanto, la discusión mediante argumentos debe servir primero a

la preservación del Estado, al alcance de la fortuna. Solo tras cumplir ese objetivo se autoriza la abstracción filosófica⁴¹. En el segundo capítulo de las *Academicorum priorum*, además, se enfatiza el carácter utilitario de los filósofos latinos: «mayormente, la opinión de los prácticos romanos considera que la dedicación a la filosofía no es adecuada para un gran hombre de Estado» (*Ibid.*, p. 87). Así, se considera noble y digno al mandatario que hace mucho por la ciudad: «Por lo que primero viene siempre la *opera publica*, y después la *studia privata*. Estos –continúa Nietzsche– deben establecerse de tal manera que el espíritu no se embote y que muchos puedan aprovecharse de ello. ¡Estos utilitarios políticos, estos romanos!» (*Ibid.*).

Si remitimos a la lección nietzscheana «Descripción de la retórica antigua» (1872), encontramos una caracterización análoga, aunque en ese caso referida a la retórica. Ésta, al igual que el diálogo, estaría enraizada en al marco jurídico –y aquí no distingue entre griegos y romanos, sino que sigue hablando de los «antiguos»–. Nietzsche sostiene que la retórica, como medio para la discusión dialogada, es «un arte esencialmente *republicano*: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso sentir cierto placer en la contradicción» (OC II, p. 823). Aquí Nietzsche presenta una suerte de genealogía, pareja justamente a la jerarquía entre asuntos públicos y estudios privados que hemos recogido en este apartado: el recurso al diálogo como medio para la persuasión política se justificaría en primera instancia por su utilidad, y solo después pasaría a ser una práctica valorada en sentido estético. Esa génesis que es particularmente manifiesta y practicada en los romanos valdría también para el diálogo filosófico griego.

Precisamente, cuando en un punto de esa lección sobre retórica recurrió al *De Oratore* de Cicerón, lo hacía para subrayar «que el modo metafórico de hablar nació de la necesidad, bajo la presión de la indigencia y de la perplejidad, pero se recurrió después a él por su belleza» (*Ibid.*, p. 842). Con eso, pretendemos subrayar que el paso de la necesidad a la abstracción o a la concepción estética del discurso concuerda con la función del diálogo esbozada en las *Academica*. Pero es más importante observar cómo esa noción gradual es análoga a la propia genealogía del lenguaje que se desprende de las lecciones de retórica, según la cual el lenguaje es un perfeccionamiento consciente de los medios lingüísticos que el ser humano ha desarrollado instintivamente⁴².

A la luz de estas ideas, la referencia a la fortuna que Nietzsche conjetó le permitiría insistir en la esencia republicana (es decir, de uso público) del lenguaje. El diálogo, la discusión o, en definitiva, los distintos discursos y elementos retóricos con los que se pretendía enderezar la vida pública cobraban valor gracias a su utilidad, formaban parte de la *opera publica* que hacía que la comunidad prosperase. La vida en comunidad, enraizada en el lenguaje, no es para Nietzsche más que un medio para la subsistencia, lo que constituye su alejamiento germinal de la concepción esencialista del lenguaje. En ningún caso tratamos de proponer «*Ciceros Academica*» como un ejercicio de crítica del lenguaje, sino, simplemente, de señalar que la conjectura es pertinente a la luz de esa noción convencional y, por decirlo

⁴¹ Justamente, más adelante, la narración nos presenta a un Cicerón liberado de la administración política (lo que coincide con su estado al redactar el libro), aunque herido por el azar: un Cicerón que encuentra en la filosofía «I. medicina II. otii oblectatio» (*Ibid.*, p. 71), medicina y entretenimiento ocioso.

⁴² Cf. «Descripción de la retórica antigua», § 3.

en términos darwinianos, fortuita de la génesis del lenguaje⁴³. Así, podría incluso señalarse otro vaso comunicante que nos conduciría al póstumo «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (1873), escrito fundamental en la obra de juventud de Nietzsche. La concepción antropomórfica que ese texto presenta concuerda con la idea romana del discurso, al cual se recurre por su utilidad⁴⁴, y el cual solo después se perfecciona de modo consciente.

3.3. La relación entre Platón y Sócrates y la doctrina de las ideas

En lo que respecta a Sócrates y a Platón, Nietzsche anotó que, a ojos de Cicerón, los diálogos platónicos «se remontan a conversaciones reales con Sócrates» (KGW II/3, p. 96)⁴⁵. Además de eso, el Arpíate también consideraba que los filósofos griegos tan solo diferían en sus nombres, mientras que defendían la misma doctrina. Este apunte tiene un especial interés, ya que entra en contradicción con la imagen de los filósofos griegos en la que Nietzsche trabajaba por entonces en sus lecciones sobre los filósofos «preplatónicos»⁴⁶. En ellos defendía, precisamente, que Sócrates pertenece a la tradición clásica de tipos completos⁴⁷, mientras que Platón encarnaba la primera personalidad mixta, formada «a partir de la unificación de las corrientes que proceden de estos *σοφοί* (*sofói*, sabios) originales y exclusivos» (OC II, p. 427). De modo que detectaba cierto apego por parte de Cicerón al contenido teórico de las doctrinas de los filósofos griegos, que Nietzsche diferenciaba, en una lectura original, aludiendo a su significado para la historia de la filosofía. Pese a las similitudes doctrinales, no había motivo para equiparar a Sócrates y a Platón. Aunque no se puede confirmar que Nietzsche mencionara estas cuestiones en sus seminarios sobre las *Academica*, es razonable suponer que esta nota le llamara la atención porque estaba directamente relacionada con ese planteamiento.

Más adelante se encuentra una conjeta de notable interés sobre la teoría de las ideas de Platón. En el octavo capítulo del primer libro, la concepción platónica de las ideas se veía comprometida por falta de claridad. Para mostrar esa circunstancia, presentamos el fragmento sometido a análisis en su versión castellana seguido del comentario del autor:

[Fragmento en español]

Por otra parte, juzgaban [los académicos y los peripatéticos] que todos los sentidos son romos y tardos y que de ningún modo perciben las cosas *que parecen subordinadas a los sentidos*, porque o son tan pequeñas que no pueden caer bajo el dominio del sentido, o tan móviles y rápidas que una sola cosa es invariable, ni siquiera idéntica, porque continuamente se deslizan y fluyen todas las cosas (...) (Cicerón, 1980, p. 13. La cursiva es mía).

⁴³ Cf. el pequeño texto «Sobre el origen del lenguaje» (1869. OC II, pp. 819-821), donde leemos: «No queda, por tanto, sino considerar el lenguaje como fruto del instinto, como en las abejas o en las hormigas, etc. (...) El instinto es incluso idéntico con el núcleo más íntimo de un ser. Éste es el problema propio de la filosofía, la infinita finalidad de los organismos y la falta de conciencia en su origen» (OC II, pp. 319-320).

⁴⁴ Cf., por ejemplo, esta idea en «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (OC I, pp. 609-619), OC I, p. 610.
⁴⁵ Cf. Cicerón (1980), p. 6 y ss.

⁴⁶ Cf. OC II, pp. 327-428, en especial el §17 dedicado a Sócrates.

⁴⁷ «Sócrates, como conjurador del miedo a la muerte, es el último tipo de sabio que hemos conocido: el sabio como vencedor de los instintos por medio de la *σοφία*. Con él se agota la serie de *σοφοί* originales y prototípicos: piénsese en Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, Sócrates» (OC II, p. 427).

[Comentario de Nietzsche]

Las ideas son realmente eternas e inmutables, pero las apariencias están en flujo continuo, de modo que no solo fallan [las percepciones sensoriales] en la representación de ese *unum et constans* [uno y constante], sino también en cada individuo. No solo el concepto árbol se muestra en movimiento eterno en todos y cada uno de los árboles, sino que ni siquiera el árbol individual es un *unum et constans*⁴⁸.

Pero la frase completa no parece clara. Los sentidos engañan, solo el espíritu es capaz de captar las Ideas, este es *simplex et unius modi* [simple y de un solo tipo]. Por tanto los sentidos no podrían captar las Ideas. ¿Por qué no? Porque las cosas [*res*] en perpetuo movimiento son tan pequeñas, que no pueden ser captadas por los sentidos (KGW II/3, p. 79).

El problema de este fragmento es que, tal y como observa Nietzsche, los atributos de pequeñez y movimiento perpetuo no pueden aplicarse al mismo género de objetos. Según lo que leemos en el fragmento, la realidad sensorial poseería ambos atributos, lo que a ojos del filósofo es incongruente. Pues la pequeñez no deja de ser otra manera de referir lo que no se puede ver, luego debe aludir a aquello que trasciende el plano sensorial; en cambio, el movimiento constante debe pertenecer al plano fenoménico y perceptible. Esta es una división importante que apuntó de la siguiente forma:

Los sentidos no pueden captar nada de las *res* por su pequeñez: aquí las *res* son las *iδéai*. Los sentidos no pueden captar nada de las (*iδéai*) *res* por su agitación perpetua: esto vale para la representación de las Ideas (*Ibid.*).

Con esto, Nietzsche aclaraba la distinción ontológica fundamental del pensamiento platónico, dado que en el texto de Cicerón no parecía del todo clara. Es una anotación importante, porque consideraba que la separación entre planos de realidad era básica para comprender, además de su pensamiento, la personalidad del filósofo ateniense⁴⁹. En *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* se nos retrata a un Platón como tipo mixto, es decir, concebido desde las diversas fuentes de las que se nutrió su filosofía (Heráclito, Pitágoras, Sócrates, etc.). Puede que el punto más importante para este estudio sea el §15 del escrito, donde explica que, en el filósofo ateniense, el impulso ético se sobreponía al resto: «Platón es un ético de cabo a rabo» (OC II, p. 545). El desprecio del arte y la fundamentación ética de la teoría de las formas no serían, entonces, meros postulados teóricos, sino parte de la personalidad del antiguo filósofo, lo que serviría para calibrar su peso y lugar en la historia de la filosofía. Ese es el marco donde mejor se insertarían las conjeturas referidas a los importantes filósofos griegos, si bien no es posible confirmar si Nietzsche relacionó la concepción ciceroniana de Platón con su original lectura de los «preplatónicos».

⁴⁸ Idea que Nietzsche conocía también a través de Goethe. Cf. OC I, p. 62 [22].

⁴⁹ Sobre este punto resulta esclarecedor el cap. II de *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* (OC II, pp. 441-562), titulado «La filosofía de Platón como principal testimonio sobre el hombre Platón» (OC II, pp. 537 y ss.).

3.4. Naturaleza vs. sistema

Los seguidores de Cicerón reflexionaban sobre el origen del mundo tomando como base los argumentos de Aristóteles y su escuela. Su punto de partida es, entonces, el primer motor inmóvil, que, en palabras del rétor romano, es «una “materia”, de la cual todas las cosas han sido formadas y efectuadas la cual, ella sola, puede recibir todas las cosas y transformarse de múltiples maneras y en todas sus partes, y además disolverse, no en la nada, sino en sus partes, en las cuales pueden seccionarse y dividirse infinitamente (...)» (Cicerón, 1980, p. 11).

Nietzsche hizo una pequeña anotación bastante esquemática sobre ese fragmento. Pero más adelante sí que escribió una conjetura interesante. Los académicos consideraban que el movimiento de aquella fuerza originaria producía las *qualia* que constituyen la totalidad de la existencia, el mundo. En la versión que consultó Nietzsche aparecía una palabra que hacía que la idea fuese confusa:

«*e quibus in omni natura* [de los cuales en toda naturaleza]»⁵⁰. Ese *in* es incomprensible. *omni* aplicado a *natura* y su contrario *partibus* muestra que *natura* significa aquí el poder engendrador. Pues el concepto de naturaleza en sentido ordinario no puede darse todavía en sistema. *Omni natura*, sin embargo, sugiere *multae naturae* [de muchas naturalezas]. Así, el pensamiento: «El mundo consiste en *qualia* en cada poder generativo, que está conectado con sus nacimientos» (KGW II/3, p. 78).

Para solventar esta concepción, que comprende la formación del mundo en *qualias* segregados, Nietzsche propone eliminar el «*in*» y considerar la frase «*natura omni cohaerente et continuata cum omnibus partibus*» [una naturaleza que es coherente y continua con todas las partes] como una frase general [*allgemeiner Satz* (abl. abs)] «que explica el nacimiento del mundo como un todo» (*Ibid.*). No se trataría, entonces, de una oración subordinada, sino de un ablativo absoluto (construcción latina que es independiente de la proposición principal).

Así, concebir el origen del mundo como un todo permitiría a Nietzsche aproximarse a la noción de eternidad, que en Cicerón está enmarcada en la *ratio perfecta*: «las partes del mundo son todas las cosas que están dentro de él, las cuales son sostenidas por una naturaleza consciente en la que se halla la razón perfecta, que es ella misma sempiterna pues que no hay nada más vigoroso a causa de lo cual perezca (...). Dicen que esta fuerza es el alma del mundo, y que ella misma es mente y sapiencia perfecta, a la cual llaman dios, y una especie de providencia de todas las cosas que están subordinadas a ella (...)» (Cicerón, p. 1980, p. 12). En esta idea hallamos, además, un nexo con su epistemología, ya que en el anterior apartado hemos tenido ocasión de observar cómo la racionalidad es eterna y se ajusta a la idea de justicia, que, al aplicarse a la naturaleza, se comprende como necesidad.

Lo cierto es que Nietzsche era contrario a esa noción de la naturaleza inteligente. Para acercarnos a ese punto de vista, conviene remitir a algunas ideas de «La teleología a partir de Kant» (abril-mayo de 1868)⁵¹, unos apuntes previos a la etapa de Basilea. En ellos desarrollaba de forma embrionaria su crítica a la naturaleza

⁵⁰ En la versión de Orelli (Cicerón, 1861, p. 65) no aparece ese «*in*», lo que nos permite dudar de la versión que Nietzsche utilizó.

⁵¹ OC I, 303-320.

como sistema de fines, idea con la que comenzó a bosquejar su refutación de la teleología objetiva⁵². Su conclusión antiteleológica, por sintetizarla en una máxima, se formulaba así: «El finalismo de lo orgánico, la conformidad a leyes de lo inorgánico, son introducidos en la naturaleza por nuestro entendimiento» (OC I, 62 [7]). Esto quiere decir que la comprensión de la naturaleza es, en términos kantianos, parte del juicio reflexionante o, dicho de otro modo, que la razón solo cumple en la naturaleza una función reguladora⁵³: que la naturaleza responda a finalidad y que esté gobernada por un principio causal es una suposición humana, un reflejo del sujeto que intenta comprender lo que tiene alrededor; en suma, no sería sino el reflejo de una limitación.

Esta crítica era un paso muy importante en la pretensión nietzscheana de desprenderse de todo residuo metafísico. Nietzsche definía la teleología objetiva o la comprensión de la naturaleza como un sistema consciente de fines como el síntoma más palpable del optimismo metafísico, que en Cicerón encontramos en esa *ratio perfecta*. La conjectura permite así conectar la idea ciceroniana del mundo como organismo sujeto a fines, ligada al primer motor inmóvil de Aristóteles, con una posible crítica a la *organische Weltanschauung* de A. Trendelenburg, corriente que tenía bastante peso en la Alemania de mediados del XIX. En suma, una reflexión crítica sobre el finalismo de Cicerón en términos antiteleológicos valdría también, por analogía, para cuestionar el estatuto de esa concepción orgánica que a mediados del s. XIX gozaba de cierta aceptación. Lo único que no podemos determinar es si el profesor realmente efectuó esa crítica con sus alumnos. Lo más importante, empero, es constatar cómo la enmienda introducida por Nietzsche (convertir una oración subordinada en un ablativo absoluto) le permite definir más nítidamente la concepción que en ese fragmento está en juego, lo que conecta el texto con sus primeros hallazgos filosóficos de juventud, además de remitir, mediante analogía, a un contexto en el que todavía regían los presupuestos metafísicos de la teleología objetiva.

4. Conclusiones

Con lo visto en esta lectura, queda fundamentada la interpretación filosófica de los apuntes «Ciceros *Academica*», aunque también se pueden constatar sus límites. En términos teóricos, como se ha tratado de mostrar, el tipo de texto, esquemático y árido, no siempre permite extraer conclusiones filosóficas. Más bien, ofrecen un punto de partida que nos fuerza, precisamente, a conjeturar: no podemos saber cuál es el tratamiento que Nietzsche dio a las enmiendas filosóficas de Cicerón ante sus alumnos. Por esa razón, hemos centrado nuestro análisis en la concordancia entre esas

⁵² En este punto es pertinente mencionar que Nietzsche atribuyó a Kant, en una lectura equivocada, la creencia en una teleología objetiva (OC I, 62 [3]). Esto concuerda con su posición a favor de la *divinatio* y con la necesidad de llegar al fondo de las concepciones filosóficas en juego, aunque prescindiendo de la necesidad de seguridad –textual– propia del clasicismo de Lachmann.

⁵³ Encontramos un interesante matiz en esta noción reguladora de la razón. Como hemos observado en el apartado 3.1 dedicado a la filosofía, Cicerón entendía esa función intelectual como vía hacia la virtud perfecta, noción que, trasladada la comprensión de la naturaleza, se vierte por el concepto de necesidad, de la *ratio perfecta*. Es, pues, interesante observar cómo ambas posiciones, la teleológica y su contraria, tienen como base esa función organizadora de la *ratio*.

correcciones y sus proyectos filosóficos de juventud, de modo que podamos inferir la posición de Nietzsche al respecto. Los factores contextuales de su etapa basiliense también ayudan en ese esclarecimiento. Externamente, el desprecio de algunos estudiosos –Mommsen y Drumman– hacia Cicerón y a la retórica o la concepción orgánica de Trendelenburg, permiten calibrar el alcance de las ideas involucradas en este peculiar ejercicio de *Konjunkturalkritik*. Internamente, el cuestionamiento nietzscheano del estatuto de la disciplina bajo los parámetros de la crítica textual es fundamental para comprender la relevancia filosófica del texto, porque remite a su problemática renovación de la filología clásica, que en este caso expresa la tan poco ortodoxa *divinatio*. Se trataría, en fin, de promover un tipo de conjectura algo más escéptica y especulativa, aunque sin renunciar por ello a las herramientas y métodos de la filología clásica. Las sugerentes reflexiones sobre la *Konjunkturalkritik* que Nietzsche hacía en «Prolegomena a *Las coéforas* de Esquilo» de 1869⁵⁴ son una buena muestra de esa práctica.

Se abre así una nueva posibilidad de interpretar este tipo de lección universitaria que, desgraciadamente, todavía se aborda con ciertos prejuicios desde la filosofía: se piensa que las *Vorlesungen* filológicas carecen de contenido teórico y, por ende, también de interés filosófico, como sugiere la tesis que aquí hemos tratado de refutar. A mi juicio, esas reservas provienen de una interpretación descontextualizada que impide considerar el sentido de la fuente más allá de lo que el propio texto ofrece. Por esta razón, cabría preguntarse si el método de lectura aquí propuesto podría servir para abordar otros escritos nietzscheanos de este tipo. Pues, como se ha mostrado en este artículo, trascender el apego excesivo a la fuente y tener en cuenta los factores contextuales del autor, como sus intereses personales, su profunda pretensión filosófica, su situación en la universidad, etc., favorecen la inscripción de los puntuales y a veces escasos apuntes teóricos de sus textos de filología en su temprano itinerario filosófico. Confiamos en que el punto de vista relacional del artículo, consistente en tender puentes entre estos apuntes y diversos textos de la época, haya servido de fundamento para esa interpretación.

5. Referencias bibliográficas

- Anschütz, Hans Peter (2021): «Cicero in Nietzsches Bibliothek», en H-P. Anschütz, A. T. Müller, M. Rottmann, y Y. Souladié (eds.), *Nietzsche als Leser*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, pp. 157-177. <https://doi.org/10.1515/9783110660944-010>.
- Bornmann, Fritz (1994): «Anekdata Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)», en E. Behler, E. Heftrich, y W. Müller-Lauter (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* 27, Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 67-80.
- Bornmann, Fritz (1999): «Von Leipzig nach Basel Nietzsche zwischen Philosophie und Philologie», en A. Schirmer y R. Schmidt (eds.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Stuttgart/Weimar, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, pp.

⁵⁴ KGW II/4 pp. 1-104. En este texto ya aludía al «elemento subjetivo» (KGW II/4) de toda conjectura, con especial hincapié en las características imaginativas y poéticas que condicionan las posibilidades y el alcance de las enmiendas. Es, por tanto, una reflexión en sintonía con su renovación de la filología clásica, en cuya base aparece la intuición. Cf. sobre este tema Porter (2014).

- 67-76. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-476-03269-0_5.
- Busellato, Stefano. (2012): *Nietzsche e lo scetticismo*, Macerata, edizioni università di macerata (eum).
- Campioni, Giuliano; D'iorio, Paolo; Fornari, Maria Cristina; Fronterotta, Francesco y Orsucci, Andrea. (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. Vol. 7. Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter. <https://doi.org/https://doi.org/10.1515/9783110896138>.
- Carrión Arias, Rafael. (2016): «Los estudios Democritea de 1867-1868: Nietzsche descubriendo el nuevo método filológico», en C. Denat y P Wotling (eds.), *Nietzsche: Les premiers text sur les Grecs*, Reims, Editions es presses de l'université de Reims (Épure), pp. 70-135.
- Cicerón, Marco Tulio. (1861): *M. Tullii Ciceronis Opera qua supersunt Omnia*, J. C. Orelli (ed.), vol. 4, Zúrich, Füsslini et soc.
- Cicerón, Marco Tulio (1979): *De natura deorum. Academica*, R. Rackham (ed.), vol. XIX, Cambridge, Harvard University Press.
- Cicerón, Marco Tulio (1980): *Cuestiones académicas*, J. Pimentel Álvarez (ed.), Ciudad de México, UNAM.
- Crescenzi, Luca (1994): «Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel Entliehenen Bücher (1869-1879)». *Nietzsche-Studien* 23, pp. 388-442.
- Lévy, C. (1992): *Cicero Academicus. Reserches su les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome, Publications de l'École Française de Rome.
- Massó Castilla, Jordi. (2022): «Las dos almas de Nietzsche», en C. Gómez García y Ó. Quejido Alonso (eds.), *Friedrich Nietzsche poeta*, Madrid, Trotta, pp. 115-130.
- Meador, Prentice A. (1970): «Rhetoric and Humanism in Cicero», *Philosophy & Rhetoric* 3 (1): pp. 1-12. <http://www.jstor.orgURL:http://www.jstor.org/stable/40236695>.
- Nietzsche, Friedrich (1967, ss.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (2005-2012): *Correspondencia* (CO), L. E. de Santiago Guervós (ed.), 6 vols., Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (2006-2010): *Fragmentos póstumos* (FP), D. Sánchez Meca (ed.), 4 vols., Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2011-2016): *Obras completas* (OC), D. Sánchez Meca (ed.), 4 vols., Madrid, Tecnos.
- Porter, James I. (2014): «Nietzsche's Radical Philology». En A. K. Jensen y H. Heit (eds.), *Nietzsche as Schollar of Antiquity*, Londres/Nueva York, Bloomsbury, pp. 27-50.
- Tánczos, Péter. (2016): «“If my virtue be a dancer’s virtue...”-Nietzsche’s transformation of the Ciceronian rhetoric», en R. Klára Bakó y G. Horváth (eds.), *Mens Sana. Rethinking the Role of Emotions* 4, Debrecen, Debrecen University Press, pp. 77-89. <https://www.researchgate.net/publication/332670773>.