

ARTÍCULOS

El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari

Sandro Barbera

No cabe duda de que hasta un cierto momento de su actividad tanto Giorgio Colli comoazzino Montinari vieron en la edición crítica que realizaban un instrumento privilegiado, aunque no exclusivo, para librar a Nietzsche de las interpretaciones que distorsionaban gravemente su obra. Más adelante Montinari tuvo que admitir, con una consideración más realista de la consistencia y del papel de las ideologías, que los viejos y nuevos nietzscheanos, por execrable que fuera su ejercicio, tenían legitimidad como expresión de necesidades históricas, las cuales no se desvanecían con el simple ejercicio de la crítica histórico-filológica. En el último periodo de su actividad llegó a decir que si los lectores deseaban facilitarse las cosas con las ediciones de la *Voluntad de poder* publicadas al inicio del siglo XX por el *Archivo Nietzsche*, en lugar de leer en su orden cronológico la totalidad de los *Fragmentos póstumos*, como permitía hacerlo la edición crítica, no había nada que les pudiera hacer abandonar esa preferencia. Por su parte Colli consideraba concluida la «acción Nietzsche»: la función prioritaria que le había asignado desde 1948 en su obra *La natura ama nascondersi* dedicada al pensamiento de los presocráticos, es decir el haber abierto un camino a una nueva comprensión del mundo helénico, por tortuoso, imperfecto y discutido que fuese, podía considerarse agotada; el trabajo sobre Nietzsche debía dejar paso a una presentación directa de los griegos, con los fragmentos y testimonios de los presocráticos ordenados en *La sapienza greca*, y con la reanudación del proyecto, aparcado hacía tiempo, de una *Enciclopedia del mondo antico*.

1. En el breve *Prólogo* del 62 en el que se presentaba al lector la nueva edición Colli vio en el conocimiento del cuerpo completo de los escritos nietzscheanos la posibilidad de una «acción» incomparable respecto a aquellas derivadas de las «interpretaciones desatinadas» que habían sido provocadas por él, en la mayor de los casos basadas en un conocimiento fragmentario e imperfecto de la obra. Se inaugura la posibilidad de una «acción directa» sobre los lectores de una obra que ahora se puede conocer en su «totalidad y

unidad», y que por ello no tiene necesidad de ser ilustrada por ninguna interpretación. Aunque lo escrito demuestre un elevadísimo grado de confianza en los efectos de la edición en cuanto tal, es necesario guardarse de tomar lo dicho al pie de la letra, como si manifestase una minusvaloración de la figura del intérprete en favor de aquella del editor. Con la palabra «interpretazione» Colli entiende una hermenéutica histórica del texto, al mismo tiempo rechazada como fin en sí o como filtro entre el texto y el lector (volveremos más adelante sobre este aspecto); en cambio considera que el texto requiere una serie de preguntas, que suscitan una «discusión» continua, según el término que Colli utiliza para designar su relación con Nietzsche. A medida que en los volúmenes italianos de la edición crítica se imprimían tanto las obras como los fragmentos póstumos de las distintas épocas, los textos resultaban acompañados de breves epílogos en donde la discusión se iba haciendo cada vez más decididamente teórica, pero sin olvidar la especificidad y los móviles de cada texto nietzscheano, de modo que los epílogos, recogidos en un volumen tras su muerte con el título *Scritti su Nietzsche*¹, contienen finuras interpretativas que no pueden pasar inobservadas a quien posea una gran familiaridad con el texto nietzscheano. Después de la muerte de Colli sus apuntes y reflexiones han sido publicados bajo el título *La ragione errabonda*, donde se puede seguir el itinerario de su relación con Nietzsche. Ésta inicia con algunas páginas de 1957 que ponen inmediatamente en el centro la cuestión de la *grecità* de Nietzsche: «con Grecia se había formado a sí mismo, y resuelto el problema de la decadencia. El brusco paso [con *Humano, demasiado humano*] al segundo periodo racionalista en realidad no significa otra cosa que el encuentro de la verdadera Grecia (no ya la de los filólogos o la de Wagner). Y a continuación todo lo que dice lo dice como griego, no es otra cosa que su modo de entender a los griegos, para la restauración del hombre no decadente. Como griego juzga el mundo moderno: su expresión revolucionaria [...] *no es sino la mirada del griego antiguo en nuestro mundo*»².

Pero estos apuntes no constituyen el exordio de la experiencia de Colli con Nietzsche, sino que tienen tras de sí un reflexión dotada de un alto grado de madurez, que Colli ha expuesto en una forma literaria completa en un manuscrito de unas setenta páginas del año 1942, que ha quedado inédito y sin título³.

1 Milán 1995 (4 ed.): de aquí hemos citado también la *Premessa* a la edición italiana de las obras de Nietzsche, que aparece en las pp. 11 y ss.

2 *La Ragione errabonda. Quaderni postumi*, ed. por E. COLLI, Milán 1982, p. 86.

3 Doy las gracias a Enrico Colli, que con su habitual generosidad me ha permitido leer y citar este texto. Su cuidado estilístico y tipográfico, con raras tachas y correcciones manuscritas al margen, hacen pensar en un texto mecanografiado listo para la imprenta. Se trata del texto *Eleatismo e oltre*, que publica como documento esta misma edición de *Res Publica*.

En aquel texto «el problema Nietzsche» se afronta con un esquema que Colli no abandonará jamás, aunque el conocimiento progresivo de los textos del filósofo le inducirá a cambiar y a reformular las partes individuales del cuadro. Los dos pilares fundamentales —y concomitantes— del esquema de Colli son la relación de Nietzsche con la civilización griega inaugurada con *El nacimiento de la tragedia* (y el relieve preponderante asignado al concepto de lo dionisiaco, que se ve aquí incluso como «la fórmula de su vida») y la ineludible relación con la filosofía de Schopenhauer. Más adelante Colli denunciará la falta de exploración de esta filiación filosófica como principal defecto incluso de las mejores interpretaciones de Nietzsche, pues el relieve dado a la relación con Schopenhauer no se explica sólo como resultado de un reconocimiento historiográfico, como reconocimiento de la prioridad de una «influencia» cultural (reconocimiento facilitado también por una interpretación como la de Karl Jöel en *Nietzsche und die Romantik* (1905), el único título de la literatura sobre Nietzsche que Colli cita y demuestra apreciar), sino como resultado de una circunstancia mucho más significativa. Schopenhauer representa, como se lee aquí, un «terreno sólido» para Nietzsche, «es el hombre que ha interpretado el problema filosófico en el sentido más general en un modo más definitivo e insuperable», porque en su lucha contra el idealismo postkantiano ha introducido de nuevo el significado originario que el logos tenía para los griegos. Tanto aquí como en años venideros —por ejemplo en los prólogos que Colli escribió para la *Quadruple radice* en 1959 y para los *Parerga* en 1963— Schopenhauer se presenta como el filósofo de una «razón sana» que reproduce la naturaleza esencialmente relativa y alusiva del logos griego, su ser «representación» y discurso sobre alguna otra cosa, que a su vez no es razón.

En el 42 Colli declara que «no es posible seguir nuestra línea de investigación sin haber penetrado a fondo en el sistema de Schopenhauer» y traduce con «intimidad» y con «expresión» los términos del par voluntad/representación. Efectivamente hay una impresionante afinidad entre las meditaciones del 42 y la producción teórica de la *Filosofia dell'espressione*, la mayor obra de Colli, donde la fidelidad a Schopenhauer sigue siendo reconocible. Por lo demás el escrito del 42 no abre solo una perspectiva sobre los inicios de la discusión con Nietzsche, sino en general sobre el proceso de cristalización del pensamiento de Colli. Aquí son inmediatamente reconocibles sus deudas filosóficas: aquello que se llama «contacto» en su *Filosofía de la expresión*, o sea la forma primaria de relación que no puede ser descrita ni mediante la sensación de Aristóteles ni mediante la voluntad de Schopenhauer, sino que es «algo donde sujeto y objeto no se distinguen», y más precisamente «aquello de lo que una expresión primitiva es expresión»⁴, en el 42 recibía

4 *Filosofia dell'espressione*, Milán 1969, pp. 39-44.

justamente el nombre de «intimidad» y, en referencia al tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, se designa como punto de indiferencia o umbral entre la música (que sea en el tercer libro indica la posibilidad de expresar directamente la voluntad, sin recurrir a la representación) y la contemplación de la idea, es decir según Schopenhauer la experiencia de una representación fuera de las determinaciones espacio-temporales y en la cual desaparecen objeto y sujeto, las condiciones mismas del representar. Con una sorprendente intuición historiográfica Colli sitúa la idea de Schopenhauer al lado del fenómeno originario de la *Teoría de los colores* de Goethe, es decir a aquel fenómeno de carácter simbólico en el que, como sucede con la intuición intelectual spinoziana, en la cosa vista *sub specie aeternitatis* se produce una coincidencia entre particularidad y universalidad.

A veinte años de distancia, un apunte de la *Ragione errabonda* reformula una argumentación que encontramos ya en el escrito de 1942, y que podemos resumir así: la polaridad de lo apolíneo y lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* se apoya en aquella schopenhaueriana entre representación (expresión) y voluntad (interioridad nouménica). Ambas parejas recuerdan la polaridad, propia de la civilización helénica, entre la «visión pura» (es decir la resolución de la existencia en una dimensión estética carente de interioridad y ligada al sentimiento típicamente apolíneo del *fthonos*, referido al triunfo de la personalidad fenoménica, al poder y al abuso) y la interioridad dionisiaca que sin embargo no se expresa tanto en la ebriedad colectiva (La única que Nietzsche ve en *El nacimiento de la tragedia* —así le reprocha Colli— porque está desviado por el predominio que Burckhardt y Bachofen, en sus estudios sobre la mentalidad griega, asignaban a la dimensión colectiva antes que a la realidad del individuo), sino más bien en el misticismo introducido por los misterios órficos, perfeccionados finalmente en el «individuo superior». Este último no es el individuo que se ocupa del esplendor del fenómeno y del poder, sino que es el individuo que rechaza la tentación tiránica y cultiva la soledad, la gozosa contemplación de la existencia con todo su dolor (Colli habla de un «pesimismo no pasivo»), que desemboca al fin en las «individualidades heroicas» y puramente teóricas de los filósofos presocráticos. Según Colli —y también en este caso está anticipado por un pasaje de relieve en su lectura— con *La filosofía en la época trágica de los griegos y los fragmentos póstumos* correspondientes Nietzsche traza una caracterización exquisitamente teórica y cognitiva de lo dionisiaco, demostrando así que a pesar de la atracción por el modelo del drama musical wagneriano y de la metafísica del artista la tragedia no agota la totalidad de la cultura helénica, al contrario, no presenta ni siquiera su tonalidad principal.

Es probable que en esta interpretación de lo dionisiaco se haga sentir con fuerza la huella del libro de Karl Joël. «Nietzsche —Había escrito Joël⁵— ha sido el más grande, quizás el único auténtico bacante de la historia: eso que sólo los antiguos habían avistado, solo en la escena, eso que ellos fueron sólo en determinados momentos, en cambio fue para Nietzsche toda su vida, y ahora que había vivido la orgía hasta el final, supremo grito de la pasión, ahora que el alma se lanzaba hacia el último objetivo, la unidad con el dios, él llegaba a su fin, el alma desbordante explotaba en el cuerpo agotado, enfermo, él se adentraba en la noche». Auténtico heredero de los románticos —y de Schopenhauer como filósofo romántico— Nietzsche representa para Joël la alternativa radical al neoclasicismo de Goethe y a una evocación del mundo griego basado sobre la plasticidad de la forma y la primacía de la medida. Al mismo tiempo, sin embargo, Joël interpretaba la disolución de la forma clásica, su reducción a símbolo, como una despotenciación de lo fenoménico a favor de la interioridad. Es precisamente éste el significado de la teoría de Nietzsche sobre el origen dionisiaco de la tragedia, según la cual ella, en antítesis con la dramaturgia wagneriana con su pretensión plástica y visual, no es otra cosa que una «lírica objetiva»: «en la tragedia él odia lo que hace de ella un drama, la acción y el diálogo. Quiere únicamente el sentimiento trágico; encuentra un énfasis en el sentir, no en el actuar, y sitúa su corrupción en la introducción del diálogo»⁶.

Para un lector de 1942 no era difícil adivinar cuál era el objetivo polémico de esta interioridad dionisiaca enemiga tanto del poder como de la metafísica del artista.

Se trata del Nietzsche del superhombre, de la voluntad de poder y del «vivir peligrosamente» que D'Annunzio había puesto en circulación al inicio del siglo y que se había afirmado como un estereotipo indiscutible durante el fascismo. Desarrollando algunos temas de la metafísica del artista D'Annunzio había hecho la figura del superhombre equivalente a la del genio / héroe / artista, que mediante el mito y la fuerza de la ilusión teatral somete a la sociedad de masas al autoritarismo. La figura del superhombre que resulta es el fruto de una singular mezcla de esteticismo y de política, y de una mezcla entre el Nietzsche de la *Voluntad de poder* y el wagneriano de *El nacimiento de la tragedia* que tiene poco que ver con el verdadero Nietzsche, pero que se adapta perfectamente a la cultura y al propio mecanismo del poder fascista.

La brecha que Colli identifica en 1942 en los escritos del periodo de *El nacimiento de la tragedia*, entre una concepción puramente teórica de lo dionisiaco y la construcción de impronta wagneriana de la metafísica del artista,

5 *Nietzsche und die Romantik*, Jena y Leipzig 1905, p. 329.

6 *Ibid.*, p. 301.

no representa otra cosa que la variante inicial de aquella polaridad entre tendencia esotérica y exotérica, el contraste entre el impulso a la inactualidad de la dimensión interior y actualidad de la reforma dirigida al mundo fenoménico que, como veremos, caracterizan para él el drama constante de la obra de Nietzsche. En esta perspectiva Colli pone en guardia al lector de Nietzsche de quedarse en la inmediatez de la expresión literaria, y le invita a identificar en sus escritos la intención esotérica encubierta bajo las máscaras de la actualidad, y ello vale desde las obras de la primera etapa, cuya intención profunda está velada por la influencia wagneriana, hasta el momento en que la crisis del proyecto de la *Voluntad del poder* da lugar a los últimos escritos polémicos, animados por una atracción desenfrenada por la actualidad y por el deseo de reformarla, y la persona misma de Nietzsche, que mantenía juntas a las dos tendencias en una forma compleja y dramática de unidad, se rompe en la locura.

En una serie de apuntes del año 62 contenidos en la *Raggione errabonda* Colli parece asignar a Schopenhauer una relevante superioridad. Él está en la cima de una civilización y expresa la plena madurez que se alcanza cuando los dos elementos —el de la interioridad nouménica y el de la expresión/representación— coexisten o se mantienen en una relación constante; Nietzsche en cambio interviene en un momento en que, gracias a la superstición científica propia de la filosofía del siglo en que se educó, la distancia entre la representación y el fondo vital se ha consumado irremediamente y ya no es posible establecer una unidad entre *physis* y *nomos*. Pero aunque Nietzsche haya «perdido la sana razón» que mantenía la filosofía de Schopenhauer en una conexión esencial con el mundo griego, el papel que Colli le asigna es el de poner bajo crítica justo a las estructuras de la filosofía schopenhaueriana —el pesimismo y la noción de voluntad— que más la alejan de la concepción griega.

La observación de que el fondo indiscutiblemente schopenhaueriano del pensamiento de Nietzsche está en cambio movido por la atracción hacia el optimismo de Spinoza y de los filósofos presocráticos adquiere cada vez más consistencia en la reflexión de Colli y desemboca en una verdadera filosofía del dolor, una de las temáticas más insistentes en los apuntes de los primeros años sesenta. La veracidad o franqueza del filósofo en reconocer la raíz dolorosa de las cosas es un fondo común a Nietzsche y a Schopenhauer, mas a partir de él se desarrollan soluciones antagónicas, la «cristiana» de Schopenhauer, que indica la *voluntas* como medio para apagar el dolor connatural a la vida-voluntad, y la griega de Nietzsche, para el cual —«más dolor»— la afirmación de la vida es también afirmación del dolor.

La lectura del principio dionisíaco como superación en sentido afirmativo del pesimismo ligado a la noción schopenhaueriana de voluntad está presente

ya en el escrito del 42, pero los escritos de *La raggione errabonda* muestran que Colli se sirve ahora de un conocimiento más en profundidad de la obra de Nietzsche, sobre todo en el ámbito del material póstumo. Como efectivamente es evidente en los apuntes de *La raggione errabonda* y se hará explícito en el prólogo de *El nacimiento de la tragedia* de 1972, la atención de Colli se dirige ahora al grupo de fragmentos póstumos entre finales de 1870 y abril de 1871 en los que Nietzsche trata de sustituir la metafísica de la voluntad con el principio de lo Uno-primordial (das Ur-Eine). El incesante alternarse del placer y del dolor que caracteriza el estado originario y que se descarga en los momentos estáticos en los que se produce la imagen apolínea, refleja la naturaleza del *Ur-Eine* como polaridad de dolor y placer originarios (Urlust y Urschmerz). El *Ur-Eine* que el fragmento 7[174] concibe como fundamento doloroso del ser no tiene en la voluntad su equivalente sino sólo su fenómeno. Prosiguiendo la crítica a la identificación de voluntad y cosa que había ya formulado en la primavera de 1868, en los fragmentos de 1870-71 Nietzsche concibe la voluntad, que pertenece a la «apariencia» como «la forma fenoménica más universal» (7[167]) y como una polaridad de sentimientos agradables y dolorosos mezclados con representaciones. En el importante fragmento 12[1] de la primavera de 1971 Nietzsche concluye finalmente que «también la vida de los instintos en su complejidad, el juego de los sentimientos, de las sensaciones, de los afectos [...] sólo lo experimentamos como representación, y no en su esencia: y podemos decir bien que la misma voluntad de Schopenhauer no es nada más que la forma fenoménica más universal de algo que es completamente indescifrable para nosotros».

En la teoría del *Ur-Eine*, jamás desarrollada por Nietzsche en los escritos destinados a la publicación y por eso considerable como «esotérica», Colli identifica el esfuerzo de acuñar una noción de lo dionisiaco desvinculada tanto del wagnerismo de la metafísica del artista que marca *El nacimiento de la tragedia*, como de la voluntad de Schopenhauer. Ambas concepciones son para Colli, a pesar de las apariencias, afines, porque tanto en la superación trágica del pesimismo como en la idea de *noluntas* está presente la intención de modificar el mundo fenoménico. En los fragmentos sobre el *Ur-Eine* inicia esa «evolución» del concepto de lo dionisiaco de la que Colli habla en el epílogo a la intempestiva *Wagner en Bayreuth* (1967) y a los *fragmentos póstumos* de 1884-85, donde él, liberándose definitivamente de la influencia wagneriana, se manifiesta finalmente ya no en forma de «vida inmediata, sin calidad», sino de «vida como conquista cognoscitiva, cumbre humana». Aquí, como ya dejaba claramente entender el escrito del 42, la conexión con la experiencia mística de los griegos, oscuramente intuida por Nietzsche, hace de lo dionisiaco y de la interioridad nouménica un producto puramente individual, teórico e intelectual, que rechaza por sí mismo cualquier carácter relacionado con

la inmediatez o la acción, o con la liberación en forma de rito colectivo de pasiones e instintos.

El presupuesto de la interpretación de lo dionisiaco avanzada por Colli es una crítica a la noción de voluntad en la que, efectivamente, su autónoma reflexión es casi indistinguible de la de Nietzsche. En la *Filosofia della espressione* rechaza identificar con la voluntad el fundamento extrarrepresentativo en donde germina el mundo de la representación o «expresión». En la voluntad en cambio es necesario ver una «intrusión metafísica» respecto a la totalidad, de naturaleza puramente relacional, del mundo fenoménico:

«Y así el universo de la naturaleza, [...] el hombre y su historia [...], todo ello no es sino representación y sólo es lícito interpretarlo como dato cognoscitivo. Todos los restantes nombres que la razón humana puede proponer con la pretensión de desvelar algo sustancial, elemental y unificador respecto al caleidoscopio de la experiencia, los nombres de ideas, de acciones, de poderes, no están justificados y no explican nada, simplemente revelan la intrusión de los conceptos metafísicos en la interpretación de los nexos propulsores que la representación como tal, sin ayudas trascendentes o transcendentales, ya posee en sí»⁷.

La *Filosofia dell'espressione* establece de ese modo que a la inmediatez no se accede con una salida vitalista del universo de la representación, o recurriendo a conceptos metafísicos, sino que ella más bien está al final de un proceso de anamnesis y deconstrucción cognitiva de los modos en los que se organiza la experiencia. Aquí Colli emplea de una manera directa y sin reservas la crítica antirromántica que Nietzsche dirige a partir de *Humano, demasiado humano* a la presunta inmediatez de la voluntad y de la esfera instintiva, que se revelan en cambio cruzadas por representaciones, hasta tal punto que para él —nota Colli— «el instinto está subordinado al intelecto». Y diez años más tarde el *Dopo Nietzsche* ve en la destrucción de los valores morales el acto conclusivo del intelectualismo de Nietzsche, un movimiento que ha hecho posible una visión «exclusivamente teórica» del mundo, e interpretable como restauración del pensamiento presocrático, que no conoce la existencia de una reflexión moral autónoma. La reducción teórica de lo dionisiaco, liberado de la metafísica del artista y de la voluntad, y hecho similar al saber de los misterios, que Colli vio aflorar en los *fragmentos póstumos* de 1884-85 también es el patrón para medir el papel que la noción de voluntad de poder

⁷ *Filosofia dell'espressione*, o. c., p. 12; cf. la versión del mismo fragmento en *La ragione errabonda*, p. 306, que termina con la observación: «la acción no existe fuera del conocimiento».

asume en el pensamiento de Nietzsche. La cuestión de la voluntad de poder se afronta sobre todo, además de en *Dopo Nietzsche*, en el epílogo a *Más allá del bien y del mal* y a *La genealogía de la moral* (1968), a los *fragmentos póstumos* de 1884-85, de 1885-87 (1975) y de 1887-88 (1971) recogidos todos en sus *Scritti su Nietzsche*. A estos escritos es necesario acompañar algunas anotaciones de *La raggione errabonda*, y sobre todo la reflexión sobre la magnanimidad en Aristóteles (que retoma después en la *Filosofía dell'espressione*), que oponiendo grandeza interior y carácter expresivo/representativo del poder propone de nuevo la polaridad ya identificada en el 42 entre el «individuo superior» y la «afirmación de la individualidad basada en el *phthonos*». La reflexión sobre la magnanimidad tiene como presupuesto evidente el rechazo de la identidad de voluntad y nóumeno y también el reconducir la voluntad a su carácter meramente fenoménico.

Es notorio que uno de los resultados más importantes de la edición crítica de Colli y Montinari haya sido el haber restituido a la sucesión cronológica la totalidad de los *fragmentos póstumos* del 1885 al 1889, dejando de lado así el orden arbitrario impuesto a ellos por Elisabeth Förster-Nietzsche con el fin de ofrecer a sus lectores contemporáneos el anhelado «sistema» filosófico del hermano. En concomitancia con el estudio de Mazzino Montinari, que daba una reconstrucción histórico-filológica de la suerte de la *Voluntad de poder*, en cuanto proyecto litarario autónomo, desde el momento en que nació en la mente de Nietzsche, hasta cuando, tras numerosas variaciones en el esquema, fue abandonado definitivamente por su autor, para ser recuperada más tarde por el Archivo Nietzsche⁸, Colli se concentraba en cambio en una crítica filosófica del concepto mismo de voluntad de poder. Una crítica significativa no sólo en sí, sino porque muestra de cerca el criterio fundamental con el que Colli afrontó la lectura de la obra de Nietzsche, distinguiendo en ella entre una parte esotérica o inactual y una parte exotérica o actual (un punto en el que, como veremos, Montinari se aleja radicalmente de él).

Para Colli no había duda de que la voluntad de poder tenía una relación directa con la voluntad de Schopenhauer, como se dice claramente desde 1962 en los apuntes de *La raggione errabonda*. En este sentido, el epílogo de 1972 a los *fragmentos póstumos* de 1885-87 afirma que la primera formulación del «sistema» de la voluntad de poder «no es sino un disfraz del pensamiento de Schopenhauer», y poco cambia para esta constatación el hecho de que Nietzsche-

8 Cf. el *Kommentar* de M. MONTINARI vol. VI de la *Kritische Studienausgabe: Nietzsches Nachlaß 1885-1888 und der sogenannte 'Wille zur Macht'*, en F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. XI, München Berlin/N. York 1980, pp 383-518. Los diferentes escritos de Montinari sobre la Voluntad de poder han sido recogidos en el volumen *La volonté de puissance n'existe pas*, editado y prologado ampliamente (pp. 119-160) por PAOLO DI IORIO, París 1996.

che haya roto la unidad metafísica de la voluntad en una pluralidad de centros de voluntad. También la afirmación de que la teoría de la voluntad de poder se activa a partir «del lenguaje de su llamado periodo positivista»⁹, en vista de que Nietzsche trasfiere el concepto científico de fuerza al mundo entero, recuerda inevitablemente al lector de Schopenhauer la tentativa emprendida en el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, de hacer de la metafísica de la voluntad una verdadera filosofía de la naturaleza, un sistema jerárquico de fuerzas. Colli señala en la idea de voluntad de poder un aspecto inauténtico de Nietzsche, y el grado de inautenticidad se mide por la distancia respecto a sus intuiciones sobre el mundo griego, al cual es extraño cualquier visión del mundo que gravite en torno a la voluntad. Se va acentuando la brecha entre lo dionisiaco y la voluntad y en la voluntad de poder resuena todavía, en una forma filosófica elaborada, la ilusión wagneriana de la acción reformadora del presente que ya en la primera fase velaba la genuina intuición nietzscheana. No es casualidad, efectivamente, que en el epílogo a los *fragmentos póstumos* de 1887-88, allí donde se menciona el tema de la filosofía de la mentira, Colli subraye la identificación entre voluntad de poder e impulso artístico, entre arte y mentira, y nota en ello un retorno cíclico de Nietzsche al primitivo wagnerismo: «con otros medios vuelve otra vez la metafísica del arte de *El nacimiento de la tragedia*, cerrando el círculo de las aventuras especulativas de Nietzsche»¹⁰.

La voluntad de poder corresponde a la intención de obtener una eficacia persuasiva sobre el presente y se pone así en una dimensión retórica y «exotérica». Ya en el epílogo a *Richard Wagner en Bayreuth* Colli había asignado a los fragmentos póstumos del periodo una «importancia mayor» respecto al texto editado, pues en ellos son más claras la incipiente aversión a Wagner y el carácter forzado de la conciliación entre actualidad e inactualidad, si bien propiamente es el epílogo a los *fragmentos* de 1885-87 donde la colocación y el valor del material póstumo asumen para Colli una preeminencia decisiva. Él parte del fragmento 5[9] de 1886-87, donde Nietzsche hace seguir a la distinción «esotérico-exotérico» la declaración de que «no hay una voluntad», para sentenciar que aquí la voluntad de poder se «ha rebajado al rango de una experiencia divulgativa», y concluye: «De frente a muchas formulaciones constructivas suyas, o incluso sistemáticas, que caracterizan los escritos de estos años y de los sucesivos, es inútil sorprenderse, o intentar criticarlo; para Nietzsche se trataba de una elaboración exotérica, y él mismo conocía sus debilidades, si a ella le contraponía un punto de vista esotérico. De esta perspectiva emerge para nosotros un nuevo y más elevado interés de los *fragmen-*

9 *Postfazione* a los *Frammenti postumi* 1884-'85, en *Scritti su Nietzsche*, o. c., p. 156.

10 *Ibid.*, p. 176.

tos póstumos, que se consideran como algo más que una recolección de material en vista de futuras publicaciones: de hecho sólo en los cuadernos póstumos de Nietzsche se podrá encontrar la coexistencia de una elaboración exotérica tendente a la divulgación y de una profundización secreta y personal de su pensamiento»¹¹.

Colli ve la confirmación más evidente en la coexistencia contradictoria, visible en los *fragmentos póstumos*, de una teoría de la voluntad de poder y de una crítica de la noción de sujeto que socava íntimamente la idea misma de voluntad de poder. Al contrario, considera que pudo ser esta íntima contradicción la razón probable del abandono, por parte de Nietzsche, de la obra sistemática planificada. En el epílogo a los *fragmentos póstumos* de 1887-1888 la disolución de la temática de la voluntad se analiza en base a la crítica al concepto de sujeto, en la que Colli percibe la mayor relevancia teórica de Nietzsche, que ha escapado a la atención de la filosofía contemporánea justo a causa, quizás, de la «tradición infiel de la voluntad de poder».

En el mismo texto Colli analiza el ataque a las implicaciones metafísicas del logos que Nietzsche emprende bajo el título de «filosofía de la mentira». Ella es la forma específica del «nihilismo positivo» de Nietzsche. Junto a una connotación negativa del nihilismo como *décadence* condenable, Colli reivindica un significado positivo del término, en que el nihilismo se presenta como una «fase necesaria, que abre el camino hacia una vida auténtica y afirmativa». En realidad, nos encontramos frente a una de las claves de la lectura de Colli, sobre todo porque él ve en la dimensión teórica del nihilismo uno de los momentos de máxima aproximación de Nietzsche a la naturaleza del pensamiento griego antes de que este último degenerase en retórica o en «filosofía» sistemática. La misma conjunción de nihilismo teórico y optimismo vital propia del nihilismo positivo de Nietzsche se identifica, en la *Filosofia dell'espressione*, como la característica principal de las prestaciones dialécticas de Zenón de Elea. Aquello que en este texto y en *La nascita della filosofia* Colli llama la «insolencia» de Zenón —el hecho de que en él la «destruccion dialéctica» alcance un grado tal de potencia y de universalidad capaz de transformarla en un nihilismo teórico que hace inconsistente cualquier forma de racionalidad constructiva¹²— tiene como resultado la confirmación de la naturaleza relativa y expresiva, no sustancial, del logos, la confirmación de la «razón sana». El carácter autodestructivo del ejercicio racional de Zenón es una paradójica reivindicación de la alteridad del fundamento, de la interioridad nouménica respecto al logos y a la apariencia. También en este caso es fuerte la cercanía a Nietzsche: Colli hace propia la imagen del «filósofo trá-

11 *Ibíd.*, pp. 161-62.

12 *La nascita della filosofia*, o. c., p. 91.

gico» acuñada por Nietzsche en la tercera intempestiva *Schopenhauer como educador* (un texto muy amado por él) y en el grupo 19 de los fragmentos de 1872. En confrontación al filósofo del «saber desesperado», que consume sus energías en los efectos nihilistas del saber a toda costa, en el filósofo trágico el impulso de conocer, tocados sus últimos confines, no llega a un fundamento metafísico, sino que vuelve contra sí mismo su fuerza destructiva. Para explicar la función de esta prestación autodestructiva Nietzsche reutiliza aquel concepto de «verdadero criticismo» con el que Schopenhauer designa el mérito supremo del criticismo de Kant, que ha quitado cualquier apoyo a las aspiraciones metafísicas de la razón, ha liberado al noumeno de la pretensión de hacerse inteligible, pero de tal manera ha abierto el camino para revelar a la conciencia una dimensión totalmente alternativa de la existencia, alcanzable para Schopenhauer con los instrumentos de la santidad y del arte.

En los *fragmentos* del 72 Colli excluye cualquier recurso a la metafísica, habla incluso de un «vacuum metafísico», pero quiere utilizar los efectos nihilistas del saber para salvar un ámbito que el fragmento 19 [35] llama, en analogía con la schopenhaueriana «conciencia mejor», la «vida mejor», y el fragmento 19 [34] «las raíces de todo lo que es más alto y profundo». Y de igual modo, argumenta Colli, procede también Zenón. Haciendo uso de la dialéctica desobedece la prohibición de seguir la vía del «no» adelantada por Parménides, aunque así en verdad auxilia al maestro, como sugiere el *Parménides* platónico, porque identifica un acceso al fundamento extrarracional liberado de los lazos de la apariencia y del logos.

Mas el «nihilismo positivo» de Nietzsche no tiene afinidad sólo con este carácter autodestructivo de la razón griega, en su culmen en la dialéctica de Zenón, sino que comparte con ella también finalidad y ubicación. Aquí sale a la luz uno de los aspectos más sorprendentes de la interpretación de Colli, que nos presenta el itinerario de Nietzsche como un recorrido hacia atrás a lo largo de las etapas que han llevado el pensamiento griego de la «sabiduría» de los filósofos presocráticos, radicada en el conocimiento místico y en la «manía» de los misterios de Eleusis, hasta el proyecto platónico (en donde el *Parménides* representa un clamoroso desmentido) de dar expresión racional y discursiva al fundamento nouménico. La dialéctica misma «usada en el sentido originario y propio del término», o sea, como precisa *La nascita della filosofia*, «con el significado de arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas reales, no extraídas de una invención literaria»¹³ mantiene una referencia al origen, al primitivo separarse de la representación respecto a un fundamento extrarrepresentativo en un doble sentido. En primer lugar, como acabamos de ver, los instrumentos de la racionalidad son utilizados en un sen-

13 *Ibíd.*, p. 73.

tido destructivo; en segundo lugar la oralidad mantiene a la dialéctica dentro del límite fatal marcado en el pensamiento griego, la escritura, cuyo advenimiento permite al logos reivindicar un estatuto de autonomía y de sustancialidad que sustituye el contacto con la inmediatez de la que era expresión originariamente. En esta perspectiva Colli ve en la dialéctica el lugar de tránsito entre el origen de la sabiduría griega asentada en una experiencia mística y misteriosa y la elaboración de un pensamiento abstracto y discursivo. Se trata del mismo nexo que él identifica en Nietzsche entre el «nihilismo positivo» y el regreso a una propuesta de lo dionisiaco. En el primer epílogo al *Zarathustra* (1968) había hablado, a propósito de la «inmediatez dionisiaca», de una dimensión particular del misticismo, «que no alude necesariamente a una experiencia mística inaccesible»¹⁴, en el epílogo a los *fragmentos póstumos* de 84-85, que le confirman el carácter íntimamente griego de *Zarathustra* más allá del mito persa y del uso paródico del lenguaje bíblico, la «filosofía de Dioniso» está puesta en relación con la «experiencia misteriosa de los griegos» y el universo de la sabiduría: «Para él regresa Grecia en primer plano, donde la sabiduría no estaba condicionada ni por la escritura ni por la palabra. Y por otro lado Nietzsche no hace sino regresar a lo que había indicado antes: su concepto de lo dionisiaco aludía justamente a aquella sabiduría»¹⁵.

Tampoco esta fase del pensamiento de Nietzsche se sustrae a la rigurosa estilización teórica que ya hemos podido observar, y que se confirma mediante el rechazo de una versión vitalista de la acción y la afinidad con la arrogancia racional de Zenón. En conformidad con la dimensión cognoscitiva del éxtasis dionisiaco y de los misterios, que no indica de hecho el estado «de una extenuación soporífera, de una pérdida total de la conciencia, y ni siquiera de una gesticulación animalesca», sino que «libera un exceso de conocimiento»¹⁶, también lo dionisiaco de Nietzsche experimenta una corrección decisiva respecto a la fase de *El nacimiento de la tragedia*.

Resulta significativo en este contexto que Colli haya puesto de relieve, incluso contra Nietzsche, el nexo de continuidad entre la práctica de los misterios custodiados por Dioniso y el desenvolvimiento del logos, hasta establecer que en Grecia misticismo y racionalismo no son algo en confrontación sino más bien «dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental»¹⁷. A los ojos de Colli el límite de Nietzsche es una resolución de lo apolíneo en términos estéticos, que a su vez induce a ver en forma antagónica la relación entre Apolo y Dioniso. La cuestión se resume así en el *Dopo Nietzsche*: «El

14 *Scritti su Nietzsche*, p. 112.

15 *Ibíd.*, p. 125.

16 *Introducción a La sapienza greca*, vol. I, Milán 1977, p. 19; cf. también *La nascita della filosofia*, o. c., pp. 17 y ss.

17 *Dopo Nietzsche*, o. c., p. 40, y más difundido en *La nascita della filosofia*, o. c., p. 17 y ss.

aspecto solar, el fulgor de la luz, el esplendor del arte, Nietzsche ha puesto en primer plano un aspecto de Apolo quizás posterior. De este modo se le ha escapado, bajo la apariencia del raptó, de la posesión mística, la ligadura vital entre Apolo y Dioniso, y bajo el aspecto de la contienda, de la perfidia, del enigma, la relación entre el origen apolíneo y el florecimiento del logos, el arma suprema de la violencia, la flecha más mortal salida del arco de la vida» (p. 78).

Lo que cuenta para Colli, en cambio, es la relación de afinidad entre Apolo y Dioniso. Refiriéndose en particular al *Fedro*, que hace descender la «mántica» de la «manía», y basándose en adquisiciones mitográficas sobre el origen asiático y nórdico de Apolo (el Apolo hiperboreo, relacionado con las técnicas del éxtasis), Colli puede establecer que Apolo y Dioniso son afines justo en el terreno de la manía. La manía de Dioniso y de los misterios de Eleusis aparece de este modo dispuesta «con el trasfondo del fenómeno de la adivinación» y es la «matriz de la sabiduría»; Apolo y Dioniso son el desarrollo de ella en el campo de la palabra y de la racionalidad. En el oráculo de Apolo Colli analiza sobre todo el tema del enigma como fase de aurora del logos, cuya mortal carga agonística será mitigada más adelante en el ritual dialéctico, y así hace de Apolo el progenitor de la dialéctica de Zenón: «El ataque a interpretar, la oscuridad de la palabra como estímulo de la lucha, la formulación antitética del enigma, estos son los elementos que vivirán en la dialéctica. El carácter de Apolo reaparecerá en la despiadada voluntad de victoria de quien discute, y su violencia se traducirá en la relación de necesidad que constriñe el argumentar de la razón»¹⁸.

Así pues Colli tiende a presentar a Nietzsche como el punto de llegada del pensamiento moderno, a través del cual en cambio es posible remontarse a «la espalda» de la racionalidad y reconstruir sus momentos genéticos hasta llegar a los orígenes arcaicos. Nada revela mejor quizás esta función de Nietzsche, que la ubicación que Colli le asigna respecto a la escritura: y los apuntes de la *Ragione errabonda* muestran que esta reflexión se intensifica y adquiere un carácter sintetizador para toda su lectura de Nietzsche en los años setenta. El destino de literato, de *Homo scribens*, es sobre todo el signo de la relación de Nietzsche con la actualidad. Para Colli la escritura es un evento decisivo y fatal para la historia del pensamiento occidental, desde él se origina propiamente la «filosofía», que se constituye en relación con la persuasión retórica y separándose del terreno de la oralidad, visto en cambio como el presupuesto irrenunciable de la dialéctica y del pensamiento presocrático. En *La natura ama nascondersi* Colli asigna un valor decisivo a la VII carta de Platón, en la cual es necesario ver, como confirmaba en 1960, «una base y un punto de refe-

18 *Dopo Nietzsche*, o. c., p. 45.

rencia para nuevas perspectivas de una comprensión histórica completa» de la evolución del pensamiento griego¹⁹. La imposibilidad de comunicar con la escritura la cima del saber, que declara la carta, el «conocimiento estático [...] producido en una comunidad de vida, a través de la investigación racional del maestro y de los discípulos»²⁰ no sólo indica el primado que se debe dar al Platón místico respecto al sistemático para disolver «el mito del razionalismo platónico», sino que resuena en toda la evolución del pensamiento griego, en su paso de la sabiduría a la filosofía. La *Filosofia dell'espressione* explica cómo la escritura, en su origen un instrumento de la memoria, transforma el discurso vivo, todavía vinculado al fondo vital, en una sustancia autónoma. La escritura fija y amplifica la función espectacular de la palabra puesto que va más allá del círculo restringido de los protagonistas de la discusión dialéctica para tocar a un público más vasto, pero anónimo y sobre todo definido exclusivamente por la calificación de espectador pasivo. El arte de la versificación de Sófocles ya anuncia el paso del lenguaje dialéctico a la esfera pública y aquí «la palabra se dirige a los profanos, que no discuten, sino que sólo escuchan»²¹. Mientras en el círculo reducido de los dialogantes la polivalencia de la palabra está controlada y la comunidad de los interlocutores vigila continuamente la inadecuación expresiva respecto al fondo vital, nada impide en cambio que la palabra se constituya en sustancia autónoma, en «objeto», pues la escritura fija de modo definitivo la degeneración espectacular de la expresión. En un apunte contemporáneo a la *Filosofia dell'espressione* se lee: «Le mot proféré, qui vient à peine d'emprunter les ondes sonores, et sa durée temporelle fugitive trouvent un apaisement dans le mot écrit, quelque chose que perdure dans le temps et qui peut être localisée, rendu visible et manifeste, dans un objet spatial. [...] Le mot prononcé évanescant se fixe en un spectacle, dans lequel l'objet qui a trouvé son caractère immuable se fige face à un contemplateur. Celui qui avait prononcé un mot, qui était, alors, lui-même lié à cet mot qui'il prononçait, s'en est maintenant détaché, et ce n'est plus qu'un miroir: le mot est devenu un objet contemplé»²². El relieve que Colli da a la evolución estilística de Nietzsche, y a las diferentes formas de escritura adoptadas por él, se encuadra en este paralelismo entre el paso del discurso oral al escrito y el de la sabiduría a la filosofía. La evolución de Nietzsche no se considera de hecho como un evento literario autónomo, sino más bien como la

19 *Per una enciclopedia di autori classici*, ed. por Giuliana Lanata, Milán 1983, p. 30. El volumen recoge todos los prólogos que Colli había escrito para los volúmenes de una colección ideada y dirigida por el editor Paolo Boringhieri a partir de 1957, una empresa en la que Mazzino Montinari había colaborado con traducciones y prólogos.

20 *Ibid.*, pp. 30-31.

21 *Filosofia dell'espressione*, o. c., p. 199.

22 *La Ragione errabonda*, o. c., p. 396.

manifestación del tentativo cada vez más fuerte de salir de la tradición filosófica escrita. Ya la forma aforística en sí parece a Colli una agresión decisiva dirigida a la destrucción del nexo entre pensamiento y escritura. En una primera fase el estilo de Nietzsche muestra el predominio de la escritura sobre el pensamiento y «un discurso único se desarrolla extensamente, con las circunvalaciones y las ondulaciones de un pensamiento que se va delineando con la escritura en proceso»²³. El aforismo reduce la función de la escritura a mera reproducción de un pensamiento que ha sido poseído totalmente antes de intervenir. Se trata de una mutación estilística que acompaña a una conquista cognoscitiva, pues «el pensamiento que se desarrollaba junto con la escritura era discursivo en su esencia y en su actuación [...]. Más adelante el pensamiento se impone como un relampagueo, y en la mayor parte resulta comunicado en su vibración inmediata»²⁴. La obra de Nietzsche está atravesada de tal modo por una voluntad de reforma expresiva que, ya anunciada implícitamente en los *fragmentos póstumos*, en donde la intención literaria tiene un segundo plano, alude a «una esfera de comunicación que excluye a la escritura»²⁵, y que encuentra su realización más elevada en el *Zarathustra*. El carácter griego del *Zarathustra* no se manifiesta sólo en algunos temas centrales indicados por Colli, como, además de aquellos más evidentes como la Isla de los Beatos y del eterno retorno, los temas de la amistad, de la crueldad, de la relación de contingencia y necesidad, sino sobre todo en la forma, que es el objeto de atención principal de Colli en sus dos epílogos a la obra, de 1968 y de 1972. En este último, el texto de *Zarathustra* es equiparado al «ciceone», la droga de miel y cebada triturada de los misterios de Eleusis, y es vista como un «conglomerado de partículas diminutas, anegadas en la miel del mito de Zarathustra». Colli propone de nuevo el tema del «relampagueo» del pensamiento aforístico, aislado en su dimensión intuitiva y desvinculado así de la discursividad del pensamiento dominado por la escritura: «pero la cebada triturada que forma el tejido molecular de la obra no es sino una mezcla de conocimientos intuitivos en estado naciente, y la miel de la narración en la que tal material resulta agitado no puede sino acrecentar la potencia inmediata de comunicación»²⁶. El conocimiento en un estado naciente y capaz de ser comunicado inmediatamente es lo que cuenta para Colli en esta obra bajo el manto narrativo del mito con su intención esotérica, y es el mismo término que aparece en el epílogo de 68, donde, de nuevo otra vez, la conquista estilística no vale por su autónoma dimensión literaria, sino como expresión funcional del

23 *Dopo Nietzsche*, o. c., p. 133.

24 *Ibíd.*, p. 134.

25 *Ibíd.*, 140.

26 *Scritti su Nietzsche*, p. 118.

estado dionisiaco tocado por Nietzsche, pues aquí «la forma revela un tipo particular de comunicación, donde lo que importa es sobre todo lo que quiere ser comunicado»²⁷. La «reforma revolucionaria de la exposición filosófica» practicada aquí hace por ello difícil clasificar al *Zarathustra* entre las obras filosóficas; a los ojos de Colli, Nietzsche se ha remontado más allá de las condiciones de origen de la filosofía, y *Zarathustra* aparece como un colosal producto de la memoria, que ha logrado atravesar la red del mundo de la expresión para conquistar el estado de las «expresiones nacientes» y comunicar en ese modo «un estado de inmediatez representativa». Precisamente sobre *Zarathustra* Colli ha podido escribir un juicio que, probablemente, condensa en el mejor modo el significado y resultado de su discusión con Nietzsche: «Y finalmente el signo culminante, el carácter más elevado de la obra: Zarathustra es el hombre que ha adquirido el conocimiento místico, y su acción —la más benigna y la más fecunda— no es otra cosa que un reflejo de aquel conocimiento sobre los hombres. El valor más alto de la vida en el conocimiento, y la reincorporación de cada acción en el conocimiento: de ello los griegos han sido el modelo»²⁸.

2. El privilegio que Colli concede a la obra póstuma como sede de la expresión esotérica sin embargo no ha condicionado en modo alguno la edición crítica. De tal concepción no se encuentra huella alguna en el informe que Colli y Montinari presentaron en julio de 1964 en Royaumont, en un texto muy seco y sintético donde ellos ofrecieron por primera vez en público los criterios y resultados de la edición, entre los cuales el más rotundo de todos fue la solución del problema de la *Voluntad de poder*²⁹.

Más tarde, polemizando con la convicción de Baeumler de que «Nietzsche sólo expresa sus verdaderas intenciones en el *Nachlass*»³⁰, Montinari afirma que la obra póstuma tiene una relación de «explicación y de interpretación respecto a la publicada por Nietzsche. Sólo hay dos modos de afrontar el *Nachlass*, el primero es considerarlo como la expresión unitaria del devenir del pensamiento de Nietzsche, prescindiendo del modo en que Nietzsche lo haya utilizado en las obras publicadas, el segundo es verlo como «Vorstufe» de las obras publicadas, y éste es «el único modo posible de ocuparse críticamente

27 Ibid., p. 110.

28 Ibid., pp. 122-123.

29 «Dans la mesure où l'on met en question l'existence d'une dernière oeuvre fondamentale de Nietzsche (*Volonté de puissance*), notre nouvelle édition critique résout le problème d'une manière claire et simple: cette oeuvre principale n'existe pas»: G. COLLI y M. MONTINARI, «Etat des textes de Nietzsche», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, Paris 1967, p. 136.

30 M. MONTINARI, «Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukacs», en *Nietzsche lesen*, Berlin/N. York 1982, p. 179.

de los manuscritos de un autor [...] como Nietzsche»³¹. Si bien el origen de esta discusión se refiere a la parte del *Nachlass* correspondiente a la *Voluntad de poder* (en la que Baeumler, confirmando la validez de la operación realizada por el Archivo Nietzsche, veía la expresión sistemática y principal del pensamiento de Nietzsche), ella refleja la opinión de Montinari sobre la totalidad de la obra póstuma, y muestra una diferencia conspicua con las convicciones de Colli, si no en el plano de la praxis editorial³² sí en el de la interpretación de Nietzsche. La divergencia sobre la valoración del *Nachlaß* puede sin embargo ser asumida como punto de partida para ilustrar radicales diferencias entre los dos. Éstas se entienden sólo en el interior de la unidad de intenciones que ha caracterizado su trabajo, y sobre todo a la luz de una nietzscheana «amicizia stellare», donde el recíproco respeto crece con el crecimiento de las divergencias, y que constituye un capítulo de nobleza ejemplar en la cultura italiana de aquellos años.

Mazzino Montinari ha contado la «prehistoria» de la edición crítica de Nietzsche poniendo su inicio en la «pequeña ciudad medieval de Lucca» cuando en 1943 un pequeño grupo de estudiantes de enseñanza secundaria escuchó por vez primera a su joven profesor de filosofía, Giorgio Colli que contaba 26 años entonces, el nombre de Nietzsche: «De él aprendimos también la oposición al fascismo. El mejor de nosotros se hizo entonces partisano. Nosotros fuimos expulsados de la escuela por una manifestación antifascista. Nuestro maestro Colli tuvo que huir a Suiza [...]. ¿Por qué cuento todo esto? Para explicar que la mala (por ideológica) identificación entre Nietzsche y el fascismo no valía para aquellos estudiantes de bachillerato que eramos nosotros entonces. Nuestra relación con Nietzsche no fue turbada ni siquiera

31 *Ibid.*, p. 179, y véase también p. 42, en el estudio *Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren*.

32 Si han existido diferencias entre los dos, éstas han nacido muy tarde, y cuando la empresa ya estaba en un estado avanzado. Estas diferencias, y las discusiones que han suscitado, están ilustradas en el volumen de G. CAMPIONI: *Leggere Nietzsche. All'origine dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa 1992, donde se publicaron las cartas de Montinari a Colli. Colli, que desde 1965 había expresado varias reservas sobre los criterios de la edición De Gruyter, el 5 de octubre de 1967 escribía a Montinari: «...quiero decir que en homenaje a Nietzsche [...] y por una convicción íntima mía, una edición de Nietzsche debería ser tal que gustase a Nietzsche, y además que se dirigiese sobre todo a los lectores «no técnicos». Esto te explica mi aversión por una edición como la de De Gruyter, donde el aparato hipertrófico es una condición vital. La edición ideal para mí sería aquella en la que el aparato se limitara a añadir nuevo material «sustancioso» para el conocimiento de Nietzsche, además de las explicaciones requeridas por los lectores que no sean ni idiotas ni pedantes: en conjunto después una cierta liviandad frente a los resultados y a las exigencias de la ciencia filológica y una no dogmaticidad casi irónica. No quiere decir que nuestros puntos de vista sean inconciliables, porque cualquier esfuerzo para aumentar la corrección y el rigor del texto para mí es digno de respeto: aprecio la cientificidad del texto, pero quisiera que el aparato fuese sólo un instrumento subsidiario» (pp. 150-51).

cuando, una vez acabada la guerra, Nietzsche fue víctima de la «desnacificación» en Alemania»³³.

Ya sabemos cuál era el Nietzsche, lejano de la voluntad de poder y de la fascinación por el superhombre de las lecturas de D'Anunzio y fascista que dominaban en Italia, que Colli enseñaba a sus jóvenes alumnos. Montinari en la posguerra se separa de Nietzsche y lo pierde de vista: continúa sus estudios con uno de los personajes eminentes de la historiografía italiana y europea, el historiador de las herejías Delio Cantimori, que junto a Colli puede ser considerado su maestro. Con él Montinari se licencia estrechando relaciones humanas y científicas que no decaeran ni siquiera en el periodo en el que estuvo inmerso en el trabajo con los manuscritos del *Archivio Goethe-Schiller de Weimar*, y acepta referir sus estudios en los seminarios dirigidos por Cantimori en la *Scuola Normale di Pisa*, donde había sido estudiante³⁴. En la posguerra maduran también las opciones políticas de Montinari, que en lugar de elegir la carrera académica (a la que accederá sólo mucho más tarde, cuando con la edición ya haya adquirido una sólida fama de estudioso) prefiere la militancia política y el trabajo de funcionario en el partido comunista italiano, hasta cuando tuvo lugar el nuevo y casual encuentro con Colli, en 1958, y el trabajo común para la colección de «autori classici» del editor Boringhieri, trabajo en el que no sólo participará Montinari, sino un grupo de antiguos alumnos de Lucca. Aquí nace, por iniciativa y gracias a la audacia cultural de Colli, que ya había elegido a Montinari como su colaborador principal, el proyecto inicial de preparar una traducción italiana de las obras completas (publicadas y póstumas) de Nietzsche, y más adelante, tras haberse determinado la insuficiencia de todas las ediciones existentes, de proceder a una nueva edición de los textos de Nietzsche. Basándose en un reconocimiento del estado de los manuscritos de Nietzsche realizado por Montinari en Weimar en abril de 1961, se llegó a la conclusión de que era necesario «un texto completamente nuevo del *Nachlass* de Nietzsche»: «Mi amigo Colli extrajo la única consecuencia justa: ya que a ninguno se le había ocurrido hacerlo, publicaríamos nosotros mismos el *Nachlass* en su totalidad o más

33 «Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche lesen*, o. c., p. 10.

34 DELIO CANTIMORI, muy conocido por su libro *Eretici italiani del Cinquecento* (1939) era un historiador de conocimiento enciclopédico; en las décadas de los 30 y de los 40 se había ocupado con una serie de trabajos pioneros sobre Jünger, Schmitt, el historicismo y la sociología alemana, el círculo de George, la teología protestante etc., de las corrientes ideológicas y religiosas en la Alemania de Weimar. En este ámbito dedicaba un particular interés a la fortuna y a la utilización de Nietzsche. Su memorable breve estudio sobre Ernst Bertram de 1933 se puede leer ahora en D. CANTIMORI, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Turín 1991, pp. 146 y ss.

bien —ya que una cosa es condición de la otra— haríamos una edición crítica de las obras de Nietzsche»³⁵.

Para un observador externo, la posterior y total dedicación de Montinari a la edición crítica de Nietzsche no resulta fácilmente conciliable con su precedente actividad, ni es fácil entender cómo pudiese hacer convivir el radical antihistoricismo de Colli y el historicismo, rico en cautelas críticas, de Delio Cantimori. El punto de partida de su nuevo itinerario mental se debe buscar en una reflexión sobre las categorías de la acción política y sobre la incapacidad de la política —incluida la del movimiento organizado en el que Montinari se reconocía— de satisfacer tanto la totalidad de las exigencias existenciales como el dinamismo y el pluralismo de los procesos culturales. Montinari ha evocado así este momento crítico de su itinerario: «Ayudado por Thomas Mann y por una lectura (esta vez manniana) de Nietzsche, me pareció poder distinguir la esfera política de la de la cultura, estando esta última diferenciada y en contraste con la primera, si bien dentro de una totalidad histórica, la esfera del Estado. En otras palabras, pensar políticamente (para actuar concretamente en la realidad de mi país) continuó y continúa significando para mí ser comunista, mientras se afirmaba, por otro lado, mi interés ya no por la acción política, sino por aquello que he llamado cultura (en el sentido de Burckhardt). El renovado encuentro con Giorgio Colli me ayudó a llevar a su conclusión este proceso de clarificación de mí mismo»³⁶.

Burckhardt, con su concepto de cultura como fondo de procesos, dinámicas y formaciones que los «poderes» del Estado y de la religión intentan empobrecer constriéndolas en formas e instituciones rígidas, es el nombre que unifica la herencia en apariencia inconciliable que Montinari recibe de Colli y Cantimori. Cantimori se servía de Burckhardt como antídoto contra el abuso de las grandes narraciones ideológicas y filosóficas, y Montinari toma de él una concepción «artesanal» del trabajo histórico, como actividad que no rechaza la confrontación con las grandes síntesis interpretativas, pero que mira con desconfianza a su carácter prematuro o injustificado y privilegia la práctica filológica de una excavación continua y casi obsesiva en textos y documentos. A su vez Colli había promovido el conocimiento de Burckhardt en Italia con la traducción de los textos incluidos en la colección «autori classici». Colli subraya la relación de Burckhardt con Schopenhauer, pero ve también una corrección fundamental de la metafísica de la voluntad y de su resultado pesimista en el concepto de cultura elaborado por el historiador

35 «Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche lesen*, o. c., pp. 19-20.

36 «Ricordo di Giorgio Colli», en *Giorgio Colli. Incontro di studio*, ed. por S. Barbera y G. Campioni, Milán 1983, pp. 13-14.

suizo. La cultura es un fondo rico y dinámico de procesos de los que se puede extraer siempre una nueva linfa, que da la esperanza de poder inventar nuevas expresiones, cualquiera que sea el sentido del declive o de la decadencia. Al final de los años cincuenta Montinari comparte esta visión de la cultura y de su primacía; la idea permanecerá siendo un patrimonio, como demuestra su posterior interpretación de Nietzsche, que insiste casi exclusivamente en el Nietzsche crítico de las formas que coartan la variedad de la cultura. En sus escritos el pensamiento de Nietzsche emerge como un poderoso disolvente de la actitud mítica, y es evidente la preferencia que concede al Nietzsche del «espíritu libre» con su lucha contra el organicismo del mito wagneriano y contra la pretensión de instituir una comunidad cerrada que niega las múltiples estratificaciones y la irreductible pluralidad de lo moderno.

La disonancia entre Colli y Montinari sobre el significado de los *fragmentos póstumos* en la obra de Nietzsche depende en realidad de una disensión de fondo sobre el modo en que es posible valorar la «personalidad» de Nietzsche. Montinari probablemente consideró que la obra de su vida era una biografía intelectual de Nietzsche, mientras «el trabajo propiamente filológico debía preparar el material para esta biografía»³⁷. El volumen de 1975 *Che cosa ha detto Nietzsche*, es un primer tentativo en esta dirección y nace de un denso debate con Colli. Se trata sobre todo de un enfrentamiento polémico contra la más famosa de todas las biografías de Nietzsche hasta el momento, el *Nietzsches Leben* (1895-1904) de su hermana Elisabeth, que había tenido un papel esencial en la difusión de una imagen mistificada de Nietzsche hasta entonces. Mientras la biografía de Elisabeth hace depender la interpretación del pensamiento de un presunto conocimiento de la intimidad psicológica alcanzada por empatía o por una participación privilegiada en las vicisitudes existenciales del hermano, Montinari invierte por completo este planteamiento. Trabaja en el presupuesto de que en el caso Nietzsche, marcado por el destino de *homo scribens*, la escritura ha absorbido completamente los datos existenciales y su obra escrita expresa sin residuos la vida y la individualidad del autor. La única biografía posible se convierte entonces en una biografía intelectual basada en la certeza documental de la obra

37 Así escribía FEDERICO GERRATANA, «Lavorare con Mazzino Montinari», en *Mazzino Montinari. L'arte di leggere Nietzsche*, ed. por Paolo Di Iorio, Florencia 1992, p. 71. Sobre este tema véase también en el mismo volumen, S. BARBERA, *Mazzino Montinari e il problema della biografia di Nietzsche*, p. 63 y ss. Federico Gerratana (1958-1994) fue el alumno más prometedor de Mazzino Montinari, a quien había seguido en sus seminarios berlineses, y probablemente el más afín a él por el conocimiento directo del manuscrito de Nietzsche, así como por la capacidad de fundir el análisis filológico y la interpretación histórica y filosófica de los textos y, no en último lugar, por el reconocimiento del que gozaba por parte de la comunidad internacional de los estudiosos de Nietzsche, que veían en el jovencísimo Gerratana un punto de referencia seguro.

escrita, publicada y póstuma. Esta acepción del *homo scribens* es diferente de aquella de Colli, para quien como hemos visto designa una ubicación paradójica de Nietzsche, obligado a sufrir la relación fatal entre filosofía y escritura, pero al mismo tiempo esforzado en desestructurarla para obtener una escritura que se niega a sí misma y que abre así el camino a condiciones antecedentes a la filosofía, a un conocimiento no comprometido por la relación del lenguaje separado del control de la comunidad, persuasión retórica y poder. En el planteamiento metodológico del *Che cosa ha detto Nietzsche* los puntos de contacto con Colli son evidentes. También para Colli el mayor esfuerzo debe consistir en concebir a Nietzsche en su complejidad o totalidad. El conocimiento de la obra en su totalidad se presenta como la única garantía para mantenerse a buen recaudo de las lecturas ideológicas o deformantes, basadas en la parcialidad. Así se lee en el prefacio del 63 escrito por Colli para la edición italiana, y de manera análoga Montinari opone a la pretensión de Baeumler de aislar (basándose en los fragmentos póstumos de la *Voluntad de poder* seleccionados de entre el *Nachlaß*) un «sistema» filosófico cerrado y coherente, la complejidad de la personalidad intelectual de Nietzsche en todo su recorrido. Así, para ambos valen las equivalencias totalidad=conocimiento y parcialidad=ideología, aunque sobre los medios para acceder a la personalidad de Nietzsche en su totalidad se abra el debate entre el historicismo de Montinari y el antihistoricismo de Colli.

Fundamentándose en la distinción entre escritos esotéricos y exotéricos Colli salvaguardaba una unidad y continuidad metafísica de Nietzsche, esa que él llama su *entelécheia*, liberándola de todas las manifestaciones que le parecían compromisos de Nietzsche con la modernidad, como el sometimiento de lo inactual a la actualidad. Como ya hemos visto, la persona de Nietzsche reflejada en la totalidad de sus escritos puede convertirse en fuente de una «acción» sobre el lector, que sin hacer uso de filtros interpretativos o aparatos hipertróficos entra en comunicación directa con ella. En un apunte de 1963 Montinari habla de esta «acción» ejercitada según Colli sobre el lector como de un efecto musical, irracional, y añade: «Si Giorgio [Colli] habla así es porque para él la racionalidad no tiene importancia y todo se refiere en última instancia a la unidad estética del individuo. Para él, y me parece estupendo, esto está bien, para mí no»³⁸. La objeción parece indicar una afinidad sustancial entre la actitud de Colli y la del George-Kreis (y en particular de Gundolf y Bertram), con la idea de una revelación de las almas a las almas (en el sentido de *Seele*, sustancia irracional contrapuesta a la artificiosa abstracción de *Geist*), presente en Colli tanto en la temática de la «acción» inme-

38 El apunte ha sido publicado en la *Nota* que GIULIANO CAMPIONI ha escrito como epílogo de la reciente reedición italiana de *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milán 1999.

diata sobre el lector, como en la de aquel círculo aristocrático e ideal de lectores unidos por un común sentido de veneración. Mas para Montinari en la actualidad no se puede ver solo la apariencia (en el sentido schopenhaueriano, como en Colli) que vela, sin modificarlo, el idéntico fondo vital en el que se basa la comunicación directa; cada obra particular o fase del pensamiento de Nietzsche recibe sentido y autonomía en su enfrentamiento —asimilación y a la vez distancia agonística— con la particularidad histórica, con su consistencia y «rugosidad» (el término que Montinari tomaba prestado de Cantimori). La edición crítica de Nietzsche en la que Montinari trabajaba adquirió rápidamente el rango de un modelo y ha dejado en la sombra el valor de su propia interpretación de Nietzsche, que es el otro polo de la edición y su presupuesto. El rechazo metódico de las sobreinterpretaciones filosóficas, del que Montinari era plenamente consciente, puede suscitar la errónea impresión de que su trabajo esté voluntariamente encerrado en los límites de una búsqueda positivista de las fuentes y de las «influencias». Sin embargo no hay nada más lejano de la mentalidad de Montinari que el texto pueda ser interpretado descomponiéndolo en una multiplicidad de «influencias»: ellas sólo tienen el valor en cuanto circunscriben, delimitan y aclaran el territorio cultural hacia el que el texto se dirige polémicamente, según complicadas modalidades de distanciamiento y de asimilación, o hacen entrever trazados que sugieren elecciones. Solo ayudan a aclarar el sentido como objetos de una intención «activa» autónoma del texto. Aquí está finalmente el valor que Montinari atribuye a la posibilidad de comparación entre los textos publicados por Nietzsche y los fragmentos de la obra póstuma: estos últimos no sustituyen a los primeros, por el hecho de hacer más evidentes fuentes y referencias, sino que ayudan a medir y referir genéticamente el trabajo de elaboración y de invención que conduce al texto y forma su constelación de sentido.

La totalidad de la forma-Nietzsche a la que Montinari alude con el problema de la biografía es el resultado de un trabajo de interpretación histórica que pretende restituir autonomía de sentido a cada expresión o frase particular. Su evidente insistencia en las cesuras en el recorrido mental de Nietzsche no hace pensar, así, en una *entelécheia*, sino en una unidad formal visible sólo al final del recorrido, que soporta el peso de las contradicciones, además de las divergencias, entre sus expresiones históricas, por ejemplo el wagnerismo de *El nacimiento de la tragedia* y el antiwagnerismo de *Humano, demasiado humano*. Esta *totalidad Nietzsche* —ha comentado Federico Gerratana— en la medida en que se tematiza como tal parece abierta, inconclusa, problemática»³⁹.

39 F. GERRATANA, *Lavorare con Mazzino Montinari*, p. 71.

Además, allí donde estaba el problema de la edición de Nietzsche en la formulación paradójica de Colli, no el de su interpretación, central para Montinari, se hace propia la relación entre interpretación y trabajo filológico. En una conferencia todavía inédita del último periodo de su vida, titulada *Probleme der Nietzsche-Hermeneuthik: Textkritik und Wirkungsgeschichte*, Montinari ha afrontado en términos generales de método (un hecho raro en él) la intrincada relación entre interpretación, historia de la suerte y preparación filológica del texto nietzscheano. Él toma el término acuñado por Eugenio Garin de «lectura diferida» para indicar la alteridad de nuestro horizonte histórico cultural respecto al del texto, junto a algunos temas de *Verdad y método* de Gadamer y de la reflexión de Jauß sobre la «historia de la recepción» para identificar sin embargo justo en la lejanía temporal que nos separa del texto una «positiva y productiva posibilidad de comprender». Aquí la distancia respecto a los planteamientos de Colli es evidente. La comprensión no brota de una inmediata virtud comunicativa del texto restituído a su integridad, sino que es una posibilidad eminentemente «histórica», adquirida al fin de una interpretación que reconstruye, atravesándolos, los diferentes estratos de la «tradición» que nos ligan al texto, y de la cual nuestra interpretación es el último resultado. En el interior del acto interpretativo, la «totalidad» formada por el texto, la tradición y el interprete constituye una mezcla de universos conceptuales diferentes, pero no una unidad indiferenciada: la mezcla es posible —si se quiere evitar el riesgo de absorber y cancelar la realidad del pasado en la contemporaneidad— sobre la base de la distinción preliminar entre el horizonte del interprete y la «objetividad» ideal del texto, que nos hace conscientes justamente de la alteridad y del carácter «diferido» de nuestra lectura. El texto «objetivo» hacia el cual tiende el trabajo filológico, «no es aquel verdadero, verdadero en el sentido del trabajo histórico-hermenéutico; es en cambio una medida objetiva de la consistencia y de la credibilidad de la interpretación. En analogía con la teoría marxista de la historia, se podría considerar el texto, en el interior de la hermenéutica histórica, como la estructura, la base material, y los fenómenos de historia de la fortuna como superestructura». Aunque Montinari no se refiera en esta conferencia a su maestro, Delio Cantimori, la relación que instaura entre filología e interpretación no puede dejar de recordar los corolarios que Cantimori había extraído en 1966 de una original lectura de la distinción establecida por Benedetto Croce entre *res gestae* e *historia rerum gestarum*, transposición en los estudios históricos de la «gran, fundamental y en sustancia irreversible experiencia crítica de la filología moderna»⁴⁰. La fidelidad a lo cierto y la dis-

40 D. CANTIMORI, «Storia e storiografia in Benedetto Croce», en *Storici e storia*, Turín 1971, p. 406.

tinción entre *res gestae* y *historia rerum gestarum*, enseñaba Cantimori, no sustituye ni elimina la tarea interpretativa, no es «una tutela de la persona del historiador de eventuales efectos radioactivos o de efluvios pestilentes», sino que se trata —como en Montinari la llamada a la «objetividad» del texto— de un instrumento poderoso de consciencia crítica, que nos advierte del carácter siempre aproximativo de nuestra interpretación y no para justificar un relativismo cultural cómodo, sino para contrastar la tendencia instintiva a dogmatizarla.

La conferencia afronta en el plano metodológico otro aspecto determinante de la investigación de Montinari, que siempre ha trabajado en el filón problemático en que se encuentran la obra de Nietzsche y su atormentada y a menudo desafortunada suerte en la cultura del siglo XX. Ya el hecho de ver como fin de su trabajo una biografía intelectual de Nietzsche alternativa a la de Elisabeth deriva de la consciencia de que en realidad los tres volúmenes del *Nietzsches Leben* en realidad han sido —más incluso que la tristemente célebre *Voluntad de poder*— el libro a través del que, como él escribe, «sale a la luz esa imagen de Nietzsche con la que prácticamente hasta el fin de la segunda guerra mundial todos los que se han debido ocupar de él han contado, y a partir de la cual se han determinado sus secuaces y sus llamados adversarios»⁴¹.

Como Overbeck, que consideraba característica de Nietzsche la capacidad de simular actitudes siempre diferentes, también Montinari utiliza el tema de las máscaras de Nietzsche para afrontar el problema de la coherencia interna de una biografía intelectual que se califica por su multiformidad e incluso por la contradictoriedad de sus manifestaciones. Según Montinari, y lo dice explícitamente en una serie de apuntes inéditos de 1967⁴², en Nietzsche está presente constantemente un factor de sublimación que le induce fatalmente a darse una máscara y a crear el personaje de sí mismo. Es una observación que Montinari hace para explicar la relación subsistente entre la biografía y la historia de la fortuna: los varios personajes de sí mismo que Nietzsche ha creado son la base de las diversas interpretaciones históricas que se han sucedido en el curso del siglo XX. Aquí está condensada una advertencia que para Montinari tiene un valor fundamental, es decir, él no ve la historia de la fortuna como una serie de «falsificaciones», de arbitrarias interpretaciones subjetivas que se han afirmado para daño del verdadero rostro de Nietzsche. No existe un Nietzsche «auténtico» que necesita ser liberado de las interpretaciones distorsionantes, más bien es cierto que en la historia de la fortuna y en la desconcertante variedad de sus documentos (incluidos los más embarazosos) resulta,

41 *Che cosa ha detto Nietzsche*, o. c., p. 174.

42 Cf. S. BARBERA, *Mazzino Montinari e il problema della biografia di Nietzsche*, o. c., p. 64.

por así decir, amplificada la no simplificable variedad de la obra de Nietzsche, con las máscaras que él se impuso. Sólo en el interior de este difícil equilibrio, lleno de medida y de conciencia histórica, era posible para Montinari una interpretación a la altura tanto del objeto, Nietzsche, como de su incalculable resonancia histórica».

(Traducción de Héctor Julio Pérez López)