

LES NOCES DE DIONÍS I LA FILOLOGIA

Jaume Pòrtulas

philosophia facta est quae philologia fuit.

U

Voldria partir de la constatació del fet que a molts hel·lenistes (entre els quals la veritat és que no em compto) no els acaba de deixar tranquils recordar que, durant ben bé deu anys, Nietzsche fou del gremi. De fet, entre aquests hel·lenistes té curs una fantasia: hom tendeix sovint a imaginar que la pèssima rebuda que *El Naixement de la Tragèdia* va guanyar-se de seguida —rebuda que va consistir sobretot en un silenci hostil, trencat només per les duríssimes crítiques de Wilamowitz, autoinvestit per a aquesta circumstància com el portaveu de tot l'ofici— van convèncer més de pressa que corrents l'agosarat autor a passar-se amb armes i bagatges, fugint de la filologia, a la filosofia, com si fos un refugi. El propi Wilamowitz, arribat a la setantena, rector de la Universitat de Berlín i president de la seva Acadèmia, quan va decidir-se a escriure les seves memòries (que, precautòriament, s'aturen a la vigília de la guerra del 14), bo i lamentant la seva sortida juvenívola, en el fons encara se'n gloriejava:¹ «pueril com en bona part era el meu treball, tanmateix la conclusió no deixava d'ésser encertada. Ell (= Nietzsche) va haver de fer allò que jo l'exhortava a fer; va renunciar al seu ensenyament, va renunciar a la ciència (la paraula que fa servir Wilamowitz, naturalment, és *Wissenschaft*; dubto bastant que nosaltres goséssim anomenar la filologia amb un terme tan solemne) i va esdevenir profeta d'una religió no religiosa i filòsof d'una filosofia antifilosòfica. En això estava justificat pel seu *daimon*.² tenia el geni i la força per a això. Ara, si l'autoa-

¹ Tinc a mà les *Erinnerungen* de Wilamowitz en la traducció anglesa de 1930.

² En aquest passatge, Wilamowitz al·ludeix tàcitament al *daimon* de Sòcrates, que persuadí sempre el filòsof a seguir el seu propi destí, a contrapèl de les circumstàncies externes, amb una obstinada lleialtat a allò que semblava que calia dur a terme. Força grecs creien que cada home tenia el seu *daimon* i que calia seguir els seus impulsos. Nietzsche, doncs, hauria seguit el seu propi *daimon*, igual que ell, Wilamowitz, va seguir el seu.

doració i la blasfèmia contra els ensenyaments de Sòcrates i de Crist li donaran a llarg termini la victòria, ja veurem si el futur ho confirma».³

Aquest és un punt de vista interessat, però directament erroni: no té en compte, entre d'altres coses, que Nietzsche persistí a exercir de catedràtic de grec a Basilea uns quants anys més i que quan va marxar (bàsicament per motius de salut) ho va fer no pas impulsat per cap crítica del sector, sinó pel seu propi peu, i perquè amb la pràctica quotidiana s'havia convençut que no li resultava factible de portar a terme allò que realment volia: una reforma radical de l'ensenyament —una reforma que havia maquinat durant molt de temps. A *Ecce Homo* ho diu amb tota claredat: «els meus ulls pèr ells mateixos varen posar terme a qualsevol mena de bibliomania, o per parlar clar, a la filologia. Jo quedava redimit del llibre. Durant uns quants anys no vaig tornar a llegir res —el màxim benefici que jo m'he procurat a mi mateix!». Tanmateix, aquesta també és una reacció de les acaballes de la vida lúcida de Nietzsche i, entre els dos extrems, no tenim perquè prendre al peu de la lletra ni l'un ni l'altre. Podem, en canvi, constatar els fets: Nietzsche fou professor durant deu anys en una universitat no pas molt gran, però sí important en l'àmbit germànic. Abans havia tingut un ensinistrament de primera qualitat i havia demostrat les seves capacitats en un camp que, per a l'Alemanya del seu temps, i molt abans⁴ i molt després, era d'importància central, crucial, per a la cultura sencera del país, i que com a tal era sentit.

O sigui que potser no cal fer gaire cas de Wilamowitz, ni tampoc del propi Nietzsche; preguntem-nos, més aviat, què vol dir aquesta prolongada dedicació, i quin sentit tingué finalment la radical, extrema i cada cop més violenta renúncia. D'entrada, em limitaré a apuntar quelcom que em sembla que més endavant es podrà argumentar millor: Nietzsche, a la filologia, tampoc li va arribar a deure tant —només un bon entrenament, en definitiva. En canvi no es pot dir, en absolut, que no degués molt i molt al món antic. A l'antiguitat li va deure bona part del seu bagatge intel·lectual; i això, fins i tot quan va renunciar a la forma d'aproximar-se a aquest bagatge que li havien ensenyat. Podria —o més ben dit, caldria— compondre un llibre que, ben fet, seria ple de subtileses i d'un gran valor, a partir dels escrits més o menys ocasionals de Nietzsche sobre els clàssics i sobre el seu propi ofici; resulta força curiós que ningú no s'hagi pres la molèstia, fins ara, de materialitzar-lo. En efecte, avui en dia, encara no comptem (a despit d'un bon nombre d'articles i de treballs d'aproximació parcials) amb una valoració en profunditat d'allò que el món clàssic representà pèr a Nietzsche; i Nietzsche, al seu torn, per a la reavaluació d'aquest món.

Des de la nostra perspectiva, els *Juvenilia*, les obres juvenils, serien certament allò menys interessant —a despit que, des del punt de vista tècnic, restringidament professional, són les millors, les més rigoroses i estan perfectament al nivell d'allò que es feia

³ Gairebé es podria llegir, entre ratlles, que les blasfèmies més greus, en l'opinió de Wilamowitz, eren les que atacaven Sòcrates!

⁴ Fou el propi Nietzsche qui va anotar, amb agudesa, que una cra nova començava el 8 d'abril del 1777, quan Friedrich August Wolf, a l'ingressar a la universitat de Göttingen, va insistir a ésser matriculat com a 'studiosus philologiae', en comptes dels habituals 'liberalium artium' o 'philosophiae': en aquesta data escriu Nietzsche — s'escau l'aniversari del nostre ofici.

bé a la seva pròpia època. Per altra banda, tampoc no seria qüestió de minimitzar la importància intrínseca del treball primerenc sobre Teognis, el vell poeta aristocràtic del segle VI a.C., que ideològicament li era força afí; o els esforços consagrats al *Certamen d'Homer i Hesíode*, un text de qualitat literària ínfima, però a propòsit del qual les intuïcions de Nietzsche sobre les seves fonts i cronologia s'han vist confirmades d'una manera quasi espectacular;⁵ i, sobretot, la dedicació a Diògenes Laerci, que li va servir de *background* per a la seva manera d'aproximar-se a les figures cabdals de la filosofia (i no només de la filosofia antiga), combinant d'una manera personalíssima doctrina i detalls biogràfics (sovint perfectament falsos, però *significatius*), en una síntesi molt peculiar, en la qual sol resultar més important la capacitat de suggeriment que la veritat estricta. Aquests són temes en els quals va obtenir resultats d'importància; però és cert que la qualitat, la categoria i la significació d'aquests resultats han estat, per una banda, superades pel transcurs del temps i, per l'altra, que tenen un interès restringit als especialistes. *El Naixement de la Tragèdia*, en canvi, ha gaudit de força atenció, i ara se l'entén més bé contra el rerafons de la ferotge querella triangular que es va desencadenar entre Wilamowitz, Nietzsche i el sacrificat defensor de Nietzsche, el seu amic i company Erwin Rohde.⁶ Aquests textos auxiliars ajuden molt a comprendre, a ubicar aquest llibre tempestuós en el marc de la seva primera aparició en públic. De totes maneres, l'obra madura —si la podem anomenar exactament madura— dels seus anys de professor encara no ha obtingut, de cap manera, tota l'atenció que es mereixia, i això que és un material de primera importància.

Hi ha la lliçó inaugural —segons la vella tradició de les universitats germàniques— per a la càtedra de Basilea, que versa sobre el rol central d'Homer per a la filologia clàssica;⁷ el molt interessant *sketch* del 1881, *Einleitung in das Studium der klassischen Philologie* (una sèrie de recomanacions de mètode, però que no es limiten en absolut al mètode); els capítols pertinents de *Sobre el futur de les nostres institucions educatives*; una conferència certament extraordinària sobre el *Weitkampf (Agôn)*—la noció d'enfrontament, de lluita, d'acarament i de pugnacitat com a eix de la cultura grega);⁸ i una sèrie de textos que no arribaren a passar de la categoria d'esbossos. D'aquests ens ocuparem, sobretot.

DOS

Resulta, en efecte, que, entre els *nachgelassene Fragmente* que la magna edició de Colli & Montinari ha portat a la llum, hi ha un grup de **vuit** quaderns de notes que daten

⁵ El Papir de Michigan 2754 —descobert després de la seva mort— va demostrar contra tots els escepticismes que la versió del *Certamen* que ha pervingut a les nostres mans (d'edat adriànica) seguia bastant de prop el text del *Museu* d'Alcidamant, un sofista del segle IV a.C., tal com Nietzsche havia sospitat.

⁶ Cf. Pòrtulas 1985. Aquesta polèmica ha estat força vegades reeditada aquests darrers anys i en diverses llengües; evidentment en alemany, però n'hi ha també traduccions italianes i franceses (Serpa 1972 i Dixsaut 1995). No en conec en canvi cap versió anglesa.

⁷ Fa ben poc que n'ha sortit una traducció en castellà que és ben fàcil de trobar a qualsevol llibreria.

⁸ Sobre aquest tema, les pàgines decisives són, encara avui, les que va escriure, no gaires anys més tard, precisament Jacob Burckhardt, company de claustre de Nietzsche a la Universitat de Basilea; el nostre filòsof l'admirava molt i foren amics, encara que sembla que l'admiració no fou del tot recíproca.

del període entre gener i juliol del 1875. Són apunts i *sketxos* a partir dels quals Nietzsche tenia la idea d'escriure un estudi crític sobre el seu propi ofici, intítulat globalment *Wir Philologen*. La intenció última era d'incorporar-ho tot al conjunt de les *Observacions Intempestives*, de les quals n'havia projectat tretze, però no va realitzar-les totes; es tracta d'un projecte estroncat, abandonat. De totes maneres, les *Intempestives* s'entenen millor, penso —no sóc pas jo qui ho ha descobert, és clar, però hi estic completament d'acord— com un magne projecte de reforma educativa, concebut per a l'Alemanya del seu temps, a base de canviar radicalment el *currículum*, que li semblava tronat, insignificant, pueril i passat de moda, i substituir-lo per quelcom de nou, que, en aquella època, Nietzsche volia fonamentar en Schopenhauer, Wagner i un estudi dels grecs, una filologia clàssica **dràsticament corregida**. Allò que ell es proposava amb l'estudi de l'antiguitat clàssica era criticar d'una manera cada volta més implacable el món modern, jutjant-lo a partir d'uns *standards* que parcialment —almenys, ell ho va creure així durant força temps— es podien derivar del coneixement dels antics. És a dir, acarar la mesquinesa pregona del nostre món, confrontar-la al sistema de valors que s'havia de desprendre de l'estudi de l'antiguitat i condemnar el món modern en nom de l'antic —sense que això significués, de cap manera, una temptativa de sacralització de l'antiguitat. Per tant, si Nietzsche invoca tan regularment l'antiguitat clàssica, no és només, ni tan sols principalment, perquè sigui o hagi estat el seu ofici, ni tampoc (com han pensat els neoclàssics de totes les èpoques) amb la intenció de retornar a un pretèrit idealitzat, però absolutament irrecuperable: aquesta fóra una temptativa sense cap mena de sentit. Calia reafirmar aquest passat, jutjar-lo, i, bo i jutjant-lo, jutjar el present —acarar el pretèrit i el present, ésser immisericordes amb el present; i, a partir d'un estudi dràsticament selectiu del pretèrit, recrear una cultura a l'alçada del que les circumstàncies modernes semblaven exigir.

Tanmateix, el primer que a nosaltres, filòlegs moderns, ens crida l'atenció és una vena satírica realment inspirada, que empra la seva força per a criticar l'Acadèmia, amb la seva pedanteria rampant,⁹ i els seus angoixosos esforços, prolongats durant més d'un segle, per buscar refugi contra el present en uns estudis històrics plantejats de la manera més àrida possible, i que no poden trobar justificació ni davant del tribunal de la raó ni, encara menys, davant del tribunal de l'apassionament. Els comentaris de Nietzsche, bon coneixedor del gremi, són realment ferotges a propòsit de fenòmens com ara la manca d'atrelament, la pèrdua del sentit de la realitat, el cinisme professoral i la ficció d'un científisme que no té base, ni objectiu, ni sentit. Per a resumir-ho en poques paraules, la preferència adreçada per l'Alemanya de Wilamowitz i de Nietzsche als estudis clàssics (que ha durat fins a la desfeta de la I Guerra Mundial —de fet, fins fa quatre dies) és definida taxativament en el *Wir Philologen* com un producte de la ignorància respecte dels altres mons 'antics' (car n'hi ha més d'un). Nietzsche execrava la idealització falsa i mentidera de l'*humanisme* dels grecs —terme que l'irritava, com ha irritat d'altres després d'ell: en realitat, els grecs —emfasitza— no eren 'humanistes'; probablement l'Índia antiga o els xinesos, per posar uns exemples qualsevol, deuen haver donat moltes més proves no ja d'humanisme, sinó de simple humanitat, de les que va donar la cultura grega de la gran època.

⁹ Arrowsmith 1990: 85.

Altres fitons dels sarcasmes de Nietzsche són l'arrogància i la presumpció dels mestres d'escola; la tradició d'admirar els grecs de manera mecànica, que de fet remunta a Roma; la valoració del llegat clàssic (aquí la reflexió es fa molt subtil) com a conseqüència de prejudicis a favor o en contra del cristianisme, car molt sovint l'antiguitat ha estat emprada *o bé* per defensar *o bé* per atacar el món cristià; però aquest paral·lelisme no ha deixat de ésser present, gairebé mai, en l'interès dels exegetes. També cal fer la part que pertoca a creences perfectament estúpides, com, per exemple, que si la gent ha cavat durant tants de segles en un determinat indret és que allí hi havia d'haver, per força, quelcom de particularment valuós.¹⁰ Tot comptat i debatut, aquesta posició dels estudis clàssics derivaria de la ignorància, dels prejudicis, d'inferències incorrectes i, no pas en darrera instància, d'explicables interessos gremials.¹¹ Altres vicis 'professionals': mantenir una opinió molt enlairada dels propis mèrits; el sentimentalisme i —aquest és potser un dels pocs mals dels quals ens hem curat una mica— l'insoportable enfarfec de la retòrica.¹² En tot cas, encara que aquest sigui un text que potser pot encoratjar un cert masoquisme professional, per dir-ho així, certament resulta inspirat de debò quan parla de l'escandalosa disparitat, tan irrisòria, entre els clàssics i els classicistes, entre els grecs —amb el seu geni i la seva llibertat com a homes— i la recerca obsessiva de la respectabilitat, típica dels filòlegs professionals.¹³

TRES

Ja hem dit que allò que importava de debò a Nietzsche eren els clàssics, *no pas* la filologia; i els clàssics li interessaven per una sola i poderosa raó: perquè representaven, pensava ell, la vida humana en el seu nivell més elevat. En la cultura grega del gran període, amb el seu èmfasi obsessiu a propòsit de l'ordre moral i del control, a propòsit de la coherència, de la simplicitat i de la unitat, Nietzsche hi va saber veure, sense cap mena d'incertesa, la creació d'un poble que desitjava amb passió aquestes virtuts *precisament perquè* li mancaven radicalment. En aquest sentit sí que cal reconèixer la prioritat de Nietzsche; i no es tracta d'una prioritat de caràcter tècnic, sinó d'un producte del que ell anomenava —amb immodèstia només relativa, perquè de fet era una de les seves virtuts majors— la seva "lucidesa retrospectiva". Si no els hagués fet una falta tan desesperada, venia a dir, els grecs no haurien lloat tan obsessivament la *sôphrosynê*, que és la volun-

¹⁰ Lloyd-Jones 1982: 176-7.

¹¹ En els moments de màxima irritació, Nietzsche al·ludeix, amb un terme molt enèrgic, a l'escapisme que caracteritzaria els mestretjics del seu temps; els acusa també de grapejar els seus autors, de no tenir cap respecte per aquelles obres a l'estudi de les quals professen de consagrar la seva vida; el respecte que hom no té pels clàssics —i això continua éssent veritat avui en dia— sovint hom el malgasta, en canvi, amb els col·legues, que el mereixen força menys.

¹² Nietzsche creia fermament —i d'altres ho han cregut també, sense haver de compartir per força les connotacions aristocratitzants que aquesta convicció tenia per a ell— que la cultura clàssica havia de ésser per a uns pocs, no pas per a tothom. Amb una frase força divertida, afirma que hi hauria d'haver una policia especialitzada a reprimir els mals professionals de les clàssiques, de la mateixa manera que hi hauria d'haver una policia especialitzada a reprimir els que toquen Beethoven malament.

¹³ Arrowsmith 1990: 315-6.

tat de moderar-se, de reprimir-se i de combatre el pecat per excel·lència, la *hybris*, la desmesura. Només un poble constantment víctima de la temptació de la desmesura, de la *hybris*, podia valorar en aquests termes (i valorar-la precisament perquè li mancava) la limitació i l'autocontrol. La *sôphrosynê*, doncs, hauria sigut la virtut enyorada per una cultura temptada, arrossegada a tota mena d'excessos, en el comportament com en l'art, com en la guerra, com en tot.

De manera que una de les primeres lliçons nietzscheanes que probablement han entrat a formar part dels nostres hàbits intel·lectuals seria precisament aquesta: en oposició rotunda als classicistes alemanys de la seva època, Nietzsche refusà les temptatives de veure en els grecs ànimes belles, l'equilibri auri o qualsevol mena de perfecció similar. L'ur impuls més fort, més intens, era la voluntat de potència —aquí Nietzsche ja hi feia jugar directament la seva pròpia filosofia—; i totes les seves institucions les veia com a vàlvules de seguretat per protegir-se ells mateixos de la matèria, potencialment explosiva, que tenien al voltant, i amb la qual es trobaven constantment implicats, imbricats.

La tensió interna de la *polis* clàssica s'expressa de la manera més clara no només en les contínues guerres civils sinó també en les guerres intestines, interminables, d'un estat amb els seus veïns. Són enemistats d'una ferotgia que gairebé es fa difícil d'apreciar; però podem aconseguir-ho, si no som sords, fixant-nos en la manera com determinats textos ens en parlen. I en el marc d'aquesta vida 'perillosa', la força era necessària —tan necessària com una virtut que Nietzsche apreciava molt (possiblement perquè obscurament, inconscientment, sabia que li mancava): el realisme. De manera que els grecs significaven per a ell *una* vida perdurable —no pas "*la* vida perdurable"—: el retorn etern de la vida, un sí triomfal a la vida, més enllà de la mort i del canvi. La vida autèntica, per dir-ho en un mot.¹⁴

En aquest àmbit, m'agradaria de preguntar-me si, per bé que alguns aspectes de la feina tècnica encara estiguin per enllestir, la lliçó de Nietzsche ha estat capida i aprofitada pels hel·lenistes del nostre segle —o almenys per aquells que jo valoraria més. Em sembla que la resposta pot ésser moderadament afirmativa; perquè, a l'hora d'endinsar-se en el món antic, la cosa més important (i sens dubte la més difícil) rau a *sentir* la diferència, a ésser conscients de la diferència. Era per aquest motiu, per evitar de *sentir* els grecs artificialment a prop, que Nietzsche advertia contra els riscos de l'excés d'especialització i no deixava d'insistir que l'adquisició de coneixements constitueix un mitjà, no pas una finalitat en si. Desafiant l'esperit de la seva època (i de la nostra, dit sigui de passada!), volgué emfasitzar la diferència entre els clàssics *significatius* i els autors menors, i deixar molt clar que era en els més grans, en els clàssics autèntics (aquells que tenen una vàlua permanent), que calia concentrar-se, si hom volia aconseguir els objectius *pedagògics* que ell assenyalava.

QUATRE

En un passatge magnífic d'aquest tronc mutilat, o més ben dit, d'aquest *puzzle* que no va arribar a ésser muntat —car aquesta no seria, potser, una mala caracterització dels esbo-

¹⁴ Lloyd-Jones 1982: 181.

rrans de *Wir Philologen*—, Nietzsche insisteix a propòsit de l'essencial simplicitat dels grecs. Diu que foren *naïfs*, *ingenus* i, amb aquest terme —que evidentment manlleua a Schiller, però per a portar-lo més enllà— connota alhora pregonesa i simplicitat. De manera que podríem dir que allò que propugnava Nietzsche (o, més aviat, allò que va viure: en aquest cas fóra més aplicable que mai la frase famosa segons la qual el mètode és el camí una vegada ja ha estat recorregut) acabà resultant una preparació **filològica** per a la seva tasca de **filòsof**. Precisament per això li importava de fer-se una idea tan justa com fos possible de la nostra diferència, de la nostra llunyania irrecuperable respecte a l'antiguitat; li calia ubicar l'antiguitat lluny, allí baix en la distància. Ara bé, l'home modern no ha de portar a terme operacions d'aproximació deshonestes, fraudulentos, i per això li convé d'ésser alhora, per una banda, un home modern, amb un sentiment afuat de la modernitat; i, per l'altra, de no deixar-se emportar tumultuosament, de qualsevol manera, pel present immediat. El bon filòleg fóra, per tant, un bon **crític modern** de la modernitat: la crítica de la modernitat l'ajudarà a percebre, finalment, la pregona falsedat de tants judicis com s'havien fet sobre els grecs, i a desemascarar, també, aquesta falsedat.

Com a culpables de la incapacitat, tan generalitzada, per comprendre la Grècia arcaica, que per a ell és la d'Homer, Píndar i Èsquil, i la clàssica de Fídias i Pèricles —però, emfàticament, **no** la de Sòcrates o Plató, iniciadors, responsables primers de la decadència i la crisi—, Nietzsche assenyala 'l'alexandrinisme' (terme al qual ell adjudica un sentit infinitament més vast que l'habitual) i, naturalment, el cristianisme. Tanmateix, en la *Einleitung* a la Filologia clàssica, Nietzsche proclama que l'oposició entre *paganisme* i *cristianisme* és **falsa**: la veritable dicotomia no rau pas aquí; la qüestió pertinent és la de l'optimisme o el pessimisme enfront de l'existència. El cristianisme —sosté a *Ecce Homo*— no fóra ni apol·lini ni dionisiac, sinó la negació de tots els valors. Seria, en el sentit més pregon, nihilista, mentre que el símbol dionisiac ateny l'extrem més alt de l'afirmació. En definitiva —i finalment ens adrecem a la qüestió del nihilisme— bon filòleg (i, *a fortiori*, bon filòsof) ho serà aquell que sigui capaç de capir que, en l'últim replec de la nostra cultura, s'hi amaga una ensulsiada de tots els valors, un nihilisme sense paliatius ni fites; i sàpiga treure partit de la cultura arcaica —no pas com una àncora de salvació convencional, sinó per arribar al fons últim del nihilisme i cercar, a partir d'aquí, una sortida. El paradigma antic és exigent: resultaria obscè de grapejar-lo, pornogràfic de considerar-nos-hi propers; però té, tanmateix, la utilitat d'empènyer-nos fins al final de l'abísme; i, segons Nietzsche, només des d'aquest final hi ha alguna possibilitat de redreçar les coses.

És en aquest sentit que Nietzsche va renunciar a la seva professió — quan es va convèncer que encara no hi havia bons filòlegs, i que, de fet, no n'hi podia pas haver, per la manca de condicions objectives, imprescindibles. Però hom pot veure, per la seva correspondència, fins a quin punt es mig temia el rebuig dels seus col·legues, i com li va importar més aviat poc; els pamflets de Wilamowitz, concretament, s'estavellaren contra un menyspreu que, si no hagués estat per un tel de rancúnia, hom podria titllar gairebé d'olímpic. Deu anys més tard, la seva renúncia a la càtedra va ésser, raonablement, conseqüència del fet d'adonar-se que no podia tirar endavant la tasca que ell, pel seu compte, atribuïa a la filologia i als filòlegs; llavors, és clar que no podia continuar ensenyant filologia, i a partir d'aquell moment tot va ésser per a ell filosofia. Va conservar, emperò, un aspecte de lleialtat i de fidelitat al seu amor de joventut: un ideal de probitat filològica, interpretada, tot val a dir-ho, d'una manera bastant personal. Sigui com sigui, en els nostres dies atrafegats, una de les coses que, a mi almenys, més em fascina de

Nietzsche és la seva tossuda insistència en la lectura pausada, la lectura lenta; fins al punt que en el pròleg d'*Aurora* (un dels primers llibres de després del trencament) afirma de manera ben taxativa que reclama i necessita una lectura 'filològica'; i per 'filologia' entén «no una mirada apressada, una mirada ràpida, sinó la del que avança pas a pas, mirant endavant i endarrera alhora i que és tan conscient del conjunt com de cada una de les parts»; i es refereix, encara, a la necessitat de reivindicar i de recuperar aquesta forma de llegir.

CINC

Hi ha, encara, algunes evidències que em semblen d'importància cabdal i que, per tant, no voldria deixar completament de banda. En primer lloc, res del que s'ha dit fins ara no hauria de servir per a posar en dubte la influència que, fins i tot després d'abandonar l'ofici, la seva vella visió dels grecs tingué sobre l'obra posterior de Nietzsche. Probablement és en part per aquest motiu que —encara que a molts ens sembli una pràctica errònia— sovint hom comença a llegir-lo precisament a partir de *El Naixement de la Tragèdia*, cosa que constitueix una manera més aviat desconcertant d'entrar en el seu món. Ara, que d'això, bona part de la culpa la té ell mateix, per haver creat una imatge tan fascinatoria del *dionisisme* —per bé que es tracti, a parts iguals, d'una comprensió pregona i d'un invent descarat a partir de la religió antiga. Tanmateix, allò que deu haver canviat més en el domini de la filologia clàssica, entre l'època de Nietzsche i la nostra, és que ara hom està infinitament més ben preparat per entendre en pregonesa no tan sols Dionís sinó tota aquesta complexa construcció que constitueix la religió dels grecs.

L'univers dels grecs era, certament, controlat pels déus; i encara que fos un grec el primer que va dir que l'home és la mesura de totes les coses, no es tractava, en absolut, d'un univers antropocèntric. Aquesta petita frase, que a nosaltres pot semblar-nos una cansada, gastada trivialitat, fou, en època de Protàgoras, un atac en profunditat (però absolutament minoritari) contra les tradicions arcaiques. L'home no és, per al comú dels grecs, de cap manera, la mesura de totes les coses. Ni tan sols els déus ho arriben a ésser, tot i que s'hi acosten més. Els déus són éssers que poden concedir als homes favors ocasionals, però que tenen com una de les seves tasques la de mantenir-nos subjectes, a sota, amorrats a la nostra condició d'inferioritat. Precisament l'heroisme dels grecs és possible perquè els déus són com són, immisericordes. Només a la cara d'aquesta divinitat, i d'aquesta visió del món no pas antropocèntrica, l'heroisme pot tenir un sentit; i és furgant en aquesta direcció que entendríem fins a quin punt la teoria de la tragèdia de Nietzsche contenia, d'alguna manera, l'essència de la seva posterior filosofia. Convé d'insistir-hi, perquè capir la visió religiosa d'una cultura molt diferent de la nostra és de les coses més difícils. Nietzsche veié els déus antics com l'encarnació de les terribles realitats d'un univers en el qual els homes *no gaudeixen de cap privilegi especial*.¹⁵ Per a ell, allò que donava a l'heroi tràgic l'oportunitat de desplegar el seu heroisme, era precisament la certesa que aquest heroisme seria punit, la certesa del seu anihilament. La tragèdia podia aconhortar les seves audiències no com pretén Aristòtil — d'una manera estúpida, segons Nietzsche — a base de purgar les seves emocions, sinó posant-nos cara

¹⁵ Lloyd-Jones 1982: 180 ss.

a cara, sense consols mentiders, amb les realitats més angoixoses, més penoses i més esgarrifoses de l'existència humana, i il·lustrant com aquestes realitats són les úniques que fan l'heroisme possible; i, naturalment, en la mesura que fan l'heroisme possible, fan que l'existència dels homes valgui la pena d'ésser viscuda. En la tragèdia (reblarà a *Ecce Homo*) hom pot guanyar un primer ensenyament de com els grecs eliminaren el pessimisme —de com varen saber superar-lo. Precisament la tragèdia fóra la demostració del fet que els grecs **no** varen ésser pessimistes...

En comparació amb intuïcions d'aquesta mena i amb la radicalitat de la seva comprensió de la natura autèntica de la religió dels antics (i de l'abisme immens que la separa d'altres formes de religiositat que tots podem tenir al cap), les fallides ocasionals o el menyspreu per les minúcies de la professió no són, realment, una cosa massa important. Per dir-ho amb dues paraules, l'escriptura de Nietzsche, la publicada i la inèdita, mostra una intel·ligència dels antics de la qual abans d'ell no hi havia hagut gaires paral·lels —almenys en allò que fa referència a la natura de la divinitat tal com els grecs la concebien. En aquest sentit, els fragments pòstums encara són més dràstics que *El Naixement de la Tragèdia*. No vull deixar de parafrasejar-ne algun, perquè la seva malignitat em sembla realment gràfica. Per exemple: «un politeisme com el grec reclama una gran intel·ligència; ara, si hom en vol fer estalvi, d'intel·ligència, sempre li queda d'aconformar-se amb un de Sol». Són aquesta mena de frases tallants com ganivets i que a nosaltres ens poden fer l'efecte d'un *trait d'esprit* —però que en realitat són una cosa completament distinta— allò que contribueix més a la perdurabilitat d'uns textos que, per altra banda, no deixen d'estar marcats per l'època en la qual foren concebuts.

SIS

Hom no pot deixar, és clar, de referir-se, encara una volta, ni que sigui d'una manera massa sumària, a la figura de Dionís. Quelcom que convé molt de posar en relleu és que la interpretació nietzscheana de Dionís —ja sigui com a forma artística, vital o de pensament— no mancava en absolut de precedents en la tradició cultural germànica; l'exegesi que Schelling féu del mite grec és el primer exemple que ve a l'esment. Sigui com sigui, a ningú no se li acudiria, avui dia, de presentar Nietzsche com el veritable descobridor de Dionís.¹⁶ Entre els autors que ell mateix cita (o, de vegades, que ell teneix a emmascarar precautòriament), per posar un exemple clar, ja Creuzer, el 1810, havia desenvolupat les seves tesis, tan fantasioses, però precedents inequívocs de les nietzscheanes, sobre mites sincretístics de tipus bàquic. Resulta evident que l'interès pels mites de Dionís es pot detectar en un temps força anterior a Nietzsche, el qual, en relació amb aquesta problemàtica, més aviat ha d'ésser considerat com la culminació d'una sèrie d'elaboracions temàtiques i ideològiques, que varen tenir una transcendència extraordinària per a la filosofia i la mitografia de tot el segle XIX.

Per arribar al Dionís de Nietzsche, probablement ens convé de tenir en compte dos desenvolupaments paral·lels, partint del *Die Götter Griechenlands* de Schiller. Llavors, hi ha dues línies evolutives, d'acord amb un esquema com el següent:

¹⁶ Duch 1996: 71-2.

a) La línia 'poètica': Hölderlin → Heine → Nietzsche.

b) La línia que podriem anomenar 'filosòfico/filològica', tal com la suggerí el propi Wilamowitz: Schelling → Creuzer → Erwin Rohde → Nietzsche.

La línia poètica és la més fàcil de seguir per als no especialistes de filologia o de mitologia clàssiques. Nietzsche estava pregonament influït per Heine — fins al punt que seus apologistes nazis hagueren de silenciar com van poder el fet que confessava emfàticament el seu deute envers un jueu!¹⁷ Aquesta serà la línia en la qual m'entretindré una mica més, encara que, personalment, potser m'interessaria més l'altra, la que, també a partir de Schiller, passa per Schelling i pel fantasiós, fascinant i gairebé oblidat Creuzer, i, a partir de Creuzer, es bifurca en Erwin Rohde i el propi Nietzsche.

Resulta que en les seves memòries, Wilamowitz —la inquina del qual, el pas dels anys no havia pas aconseguit de temperar— va suggerir que l'única cosa valuosa en *El Naixement de la Tragèdia* era l'atenció consagrada a Dionís i que aquesta valoració de Dionís era una descoberta professional que calia atribuir a Rohde, no pas a Nietzsche. Es tracta d'una solemne insídia, naturalment, perquè, de fet, ambdós eren estudiants del mateix curs, i destriar el pensament juvenívol de l'un del de l'altre no sembla gens factible. Però queda encara penjada una qüestió curiosa, que sembla digna d'esment. A vuitanta anys fets, Wilamowitz, el positivista, l'historicista, el mestre de la més acadèmica de les disciplines, l'antic Rector de la universitat de Berlín, va produir el millor dels seus llibres, el *Der Glaube der Hellenen*; i aquest llibre (que, dissortadament, no ha estat traduït) versa també sobre la religiositat dels grecs, però una religiositat completament diferent d'aquella que valorava Nietzsche,¹⁸ parla extensament de platonisme i de neoplatonisme i acaba amb unes frases molt belles sobre Plotí. Es tracta, tanmateix, d'un tors inacabat, d'un llibre pòstum. Però amb tot, serveix, d'alguna manera, per acabar de reflectir aquesta obsessió de tot el segle XIX alemany (i de bona part del XX) pels déus de Grècia, tan remots, tan allunyats del cristianisme, però capaços de fer vibrar alguna corda indèstriada en l'ànima dels moderns (i potser no en l'ànima dels alemanys moderns, només)...

SET

Com que, en aquest context, no em vaga de resseguir *in extenso* la línia que passa per Hölderlin i per Heine, recórreré a una trampa; però a una trampa que em sembla bastant honesta. En comptes d'intentar explicar, d'una manera reductiva i empobridora, què representava Dionís per al pensament alemany del XIX, presentaré alguns versos del *Der Einzige* de Hölderlin. Entre els romàntics, cap com Hölderlin va percebre la pèrdua dels déus antics amb un dolor tan pregon; i, d'una manera radicalment conseqüent, va lluitar a fi que l'experiència poètica arribés a omplir el lloc de la mitologia extraviada. A *El pa i el vi*, proclamava que hem nascut massa tard: per bé que els déus encara viuen, viuen

¹⁷ Perquè, en efecte, la característica immodèstia nietzscheana no s'estigué d'explicar que els alemanys només han tingut tres grans poetes: Goethe, Heine i, naturalment, ell mateix.

¹⁸ Fernández-Galiano 1969: 56-7.

molt per sobre nostre, molt lluny de nosaltres, en un altre món, i sembla que no ens facin gens de cas, desdenyosos dels pobres atuellés que no sabrien contenir-los. Hölderlin s'aferria a una estranya concepció mítica, segons la qual Dionís i el Crist són l'U, l'últim déu sobre la terra, l'esclat de la posta dels déus quan partien; el pa i el vi sacramentals fusionen ambdues divinitats en una de sola. Heus aquí una singular combinació —però no es podria esperar raonablement que cap creient ortodox acceptés una síntesi d'aquesta mena.¹⁹ Els versos de *Der Einzige* que m'interessen són realment pocs, els següents:²⁰

... I ara

plena de dol tinc l'ànima,
com si engelosíssiu,
Celestes!, que si en serveixo Un,
l'altre m'hagi de mancar.

Ho sé, però, i és culpa meva...

Hölderlin reconeix que no pot servir dos senyors, i renuncia tràgicament als déus de Grècia, a favor del Crist. No es tracta d'una convicció intel·lectual, perquè encara creu que tots els Déus són fills d'un mateix Pare; però l'esforç de reconciliació l'obliga a claudicar.²¹ Una mica més enllà, continua:

...I és que en excés,
Oh Crist!, m'aferro a Tu,
bé que germà d'Heracles
i goso confessar
que també ets germà de l'Evoè,²²
que els tigres enganxà
al carro i avall
fins a l'Indus,
per a un servei joiós,
féu plantar la vinya
i amansi la fúria dels pobles.
Un pudor em reté, però,
de comparar-te
als homes d'aquest món. I prou que sé
que Aquell que t'engendrà, ton Pare,
és el Mateix...

¹⁹ Butler 1958²: 299 ss.

²⁰ Empro la traducció de Manuel Carbonell, publicada a Quaderns Crema.

²¹ Butler 1958²: 233-4.

²² (= Dionís).

Una comentarista²³ de Hölderlin escriu: «el conflicte entre paganisme i cristianisme va ésser combatut fins a una cloenda tràgica en l'esperit d'aquell home jove [de fet, Hölderlin, quan va enfollir, era encara força jove] per al qual no es tractava d'un problema de temperament, ni tampoc d'un problema d'ideologia, ni d'un desig poètic d'harmonitzar dues diferents concepcions de la vida i de la realitat, sinó d'un tema de supervivència espiritual o d'anorreament espiritual».

Anys després, Heine, dissortat i malalt, reconegué que hom s'atansa a la religió més sovint a la recerca de consol que no pas de goig. Els joiosos déus grecs, immunes a la sofrença, **no poden** compartir els sentiments d'un malaventurat mortal, desgraciat i turmentat. Hom els admira amb embadaliment, però es fa difícil d'*estimar-los* (de fet, aquest és un sentiment que els antics amb prou feines coneixien i que haurien trobat, certament, aberrant). Tots aquests esqueixaments i contradiccions culminen en Nietzsche. Els seus problemes foren similars, però agreujats, radicalitzats i particularment enverinats. No manquen símptomes en el sentit que aquesta misteriosa **afinitat** entre el Crist i Dionís, que turmentà Hölderlin, també preocupava el darrer Nietzsche, i que l'obsessionà veritablement —la similitud entre Dionís Zagreu, el déu que trosseja o que és trossejat membre a membre, i el Crist crucificat. I si Hölderlin sabia que la seva veritable casa espiritual no era entre els homes sinó entre els déus, Nietzsche, amb molta menys pietat i modèstia, es va arribar a convèncer que ell n'era un, de déu. Cada vegada d'una manera menys ambigua, a mesura que el final s'acostava, es deixà endur a proclamar que ell era Dionís, que ell era l'Anticrist —potser perquè en el seu esperit niava el rebuig i el fastigueig davant d'aquest suggeriment insuportable, que havia fascinat i obsedit Hölderlin: que Dionís i el Crist fossin el mateix. Com tothom sap, va signar *Ecce Homo* amb uns mots de repte contundents: *Dionís contra el crucificat* —immediatament després de l'angoixada pregunta: «Se m'ha comprès?» I encara, quan la follia ja s'atansava, en les seves últimes cartes, adreçades no pas a destinataris raonables, sinó, podríem dir, a un món del qual s'acomiadava d'aquesta curiosa manera —aquestes cartes torturades són signades, alternativament: 'Dionís' o bé 'El Déu crucificat', indiferentment. Però no li va servir pas de gran cosa; ja estava al llindar del mateix vertigen que s'havia emportat Hölderlin, i que el va xuclar, se'l va empassar.²⁴ El conflicte entre paganisme i cristianisme, que s'havia desfermat tan brutalment, des que Winckelmann, el primer, va plantejar la religió dels grecs com a tema d'estudi prioritari a l'atenció dels seus compatriotes, va fer de Nietzsche una nova víctima — una víctima molt menys dòcil que Hölderlin, però no pas menys tràgica que ell.

Per cloure aquest paper, voldria evocar, sintetitzar d'una manera rapidíssima, l'itinerari que hi he recorregut. Hem començat amb uns quants tecnicismes —i em sembla que això era inevitable—, però hem acabat (almenys, així ho desitjo) arribant al cor del problema; un problema irresoluble, però que potser es deixa plantejar a partir d'aquests termes: l'obsessió per Dionís, l'obsessió per la religiositat, tan llunyana, dels grecs, en el marc de la cultura fèrriament luterana de la qual tant Hölderlin com Nietzsche eren productes. Això els va conduir a assajar una síntesi impossible; en aquesta síntesi, Nietzsche va posar-hi, de primer, totes les armes de la professió filològica (en la qual havia assolit,

²³ Butler 1958²: 240.

²⁴ Butler 1958²: 315.

ja ho hem vist, una competència fora de dubte); després del primer esfondrament, s'hi va llançar amb les armes, que li semblaren més aptes, de la filosofia; i després d'això, probablement no li quedava més remei que tornar-se boig, que és el que es va veure aculat a fer.

BIBLIOGRAFIA

- W. Arrowsmith et Al., "Estudi Preliminar" i Introduccions a la traducció anotada de Fr. Nietzsche, *Unmodern Observations*, Yale University Press 1990.
- E.M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Boston, Beacon Press, 19582 (1a edició, Cambridge U.P. 1935).
- G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Milà, Adelphi, 19862.
- M. Dixsaut (ed.), *Querelle autour de "La Naissance de la Tragédie"*. Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner, París, Vrin, 1995.
- L. Duch, *Mite i Interpretació*. Aproximació a la Logomítica II, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.
- M. Fernández-Galiano, "Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y la filología clásica de su tiempo", *Estudios Clásicos* 56 (1969), pp. 24-57.
- P. Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of Humanities*, New York, SUNY, 1995.
- H. Lloyd-Jones, "Wagner", "Nietzsche" in *Blood for the Ghosts*, Londres, Duckworth, 1982, pp. 126-42 & 165-81, respectivament.
- J. Pòrtulas, "Tres filòlegs es barallen", *Ratlles (Quatre)* III (1985), pp. 39-40.
- L. Schajowicz, *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, Universidad de Puerto Rico, 1986.
- F. Serpa (ed.), *Nietzsche, Rohde, Wilamowitz, Wagner: La polemica sull'arte tragica*, Florència, Sansoni, 1972.
- J.M. Valverde, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 19942.
- U. von Wilamowitz-Möllendorff, *My Recollections (Meine Erinnerungen)* 1848-1914, Londres 1930 (traducció de la 2a edició alemanya, de 1928).