

Las dos caras de Roma en las interpretaciones de Occidente  
de F. Nietzsche

**José Emilio Esteban Enguita**

Universidad Autónoma de Madrid

j.emilio.esteban@uam.es

RESUMEN: Este artículo pretende mostrar las dos valoraciones distintas y antagónicas que tienen Roma y el Imperio romano en la obra de Nietzsche. En su época de juventud, Roma representa el «Estado bárbaro» que se opone al «Estado de cultura» característico de la Grecia trágica. Además, Roma supone un hito histórico fundamental en el dominio progresivo de la cultura socrático-alejandrina en Occidente. Después de *Humano, demasiado humano*, Roma significa, por el contrario, una forma de vida aristocrática que se enfrenta al cristianismo —el acontecimiento ahora decisivo de la historia de Occidente— y que acaba siendo vencida por él. La razón de este cambio en la estimación de este fenómeno histórico-cultural se encuentra, a nuestro juicio, en las transformaciones que se producen en el proyecto filosófico de Nietzsche a partir de 1876.

Palabras clave: Roma – Imperio romano – historia de Occidente – Nietzsche.

ABSTRACT: This article tries to show the two different and antagonistic valuations that Rome and the Roman Empire have in the work of Nietzsche. In his youth, Rome represents the “barbarian state” that opposes the “state of culture” characteristic of tragic Greece. In addition, Rome is a fundamental historical milestone in the progressive dominance of Socratic-Alexandrian culture in the West. After *Human, too human*, Rome means, on the contrary, an aristocratic way of life that confronts Christianity —the now decisive event in the history of the West— and ends up being defeated by it. The reason for this change in the estimation of this historical-cultural phenomenon is, in our opinion, in the transformations that take place in Nietzsche's philosophical project after 1876.

Keywords: Rome – Roman Empire – History of the West – Nietzsche.



Las dos caras de Roma en las interpretaciones de Occidente de F. Nietzsche

**José Emilio Esteban Enguita**

En *Ecce homo*, en la parte dedicada a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escribe de esta obra publicada en 1878 que es «*el monumento a una crisis*».<sup>1</sup> Si atribuimos no sólo veracidad a esta declaración, sino también le concedemos la virtud de expresar algo, si no verdadero, al menos verosímil, muy verosímil nos atreveríamos a decir, entonces habremos de reconocer que la crisis a la que Nietzsche alude contiene, entre otras cosas, la intención de superar una posición filosófica propia que en esos momentos se le aparecía como insostenible. El comienzo del Libro primero de *Humano, demasiado humano*, el conocido párrafo que lleva por título «Química de los conceptos y sentimientos», contiene el sentido del abandono de aquello que su honestidad intelectual le impedía conservar: sustituir la metafísica, toda metafísica, y por lo tanto también su metafísica de artista, por una filosofía histórica obligada a incorporar las más recientes conquistas metodológicas de la ciencia natural.<sup>2</sup> Todos los ideales de antaño se van congelando en el nuevo camino iniciado por aquel libro, hasta llegar al corazón de todos ellos, a la «cosa en sí», que acaba mu-

riendo de hipotermia.<sup>3</sup> Esta superación, una segunda travesía con el propósito de resolver el enigma de la vida, que no llegaría a su término y a la que se refirió con expresiones como «filosofía del porvenir»<sup>4</sup>, tiene como consecuencia la modificación sustancial de conceptos filosóficos relevantes en la evolución de su pensamiento, así como también la aparición de nuevos conceptos y planteamientos para intentar responder a la pregunta que ocupó todos sus esfuerzos, la pregunta por el sentido de lo dionisiaco. En definitiva, muchas de las coordenadas filosóficas desde las que localizar cuestiones concretas cambian, cambiando, en consecuencia, el lugar en que anidan y se desarrollan. Como botón de muestra: el concepto de voluntad, que pasa de ser voluntad artista a voluntad de poder y que presupone una mutación en lo que respecta a las condiciones de posibilidad de la interpretación filosófica.

96

Si ninguno o casi ninguno de los problemas relevantes del pensamiento de Nietzsche queda fuera de los cambios implicados por la mentada «superación», hemos de tenerla entonces presente tanto en las cuestiones generales

de la crítica cultural que acompaña de forma preeminente al pensamiento de Nietzsche desde sus comienzos —siendo su condición de crítico de la cultura una de las vertientes fundamentales de su obra y no una «máscara» con la que encubre lo decisivo de su pensar, o algo irrelevante filosóficamente hablando<sup>5</sup>—, como en las estimaciones de valor sobre fenómenos culturales concretos.

¿A qué «cuestiones generales» nos referimos? En primer lugar, a la perspectiva filosófica desde la que Nietzsche lleva a cabo la crítica cultural y que en última instancia la sostiene y orienta. Teniendo presente el «Ensayo de autocrítica» que incorpora a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* y de lo que de esta obra nos dice en *Ecce homo*, se puede afirmar que la metafísica de artista o, al menos, una suerte de perspectiva «metafísica» que continua operando en el ciclo intempestivo, son el fundamento de la interpretación cultural de la historia de Occidente y de la crítica cultural de la modernidad, así como el criterio para establecer una jerarquía entre las culturas que considera. A partir de *Humano, demasiado humano*, si damos crédito a

lo que Nietzsche escribe en la Introducción de *La genealogía de la moral* <sup>6</sup>, comienza el proyecto genealógico y por tanto cambia la perspectiva filosófica desde la que se desarrolla la crítica cultural y se lleva a cabo la reconstrucción del sentido de «Occidente». El carácter anti-metafísico de la filosofía histórica que nos propone en *Humano, demasiado humano* se reafirma e intensifica en la interpretación genealógica de la cultura, de la historia y de Occidente. Las características de la genealogía —su condición eminentemente crítica, la peculiar conjunción entre ciencia y filosofía que representa, su naturaleza aristocrática como saber, etc.— impregnan y condicionan la interpretación de los fenómenos culturales, y lo hace de forma muy diferente a la metafísica de artista.

En segundo lugar, al significado del concepto de cultura. Quizá sea suficiente, en principio, señalar los párrafos 276 y 475 del Libro primero de *Humano, demasiado humano*, titulados respectivamente «Microcosmos y macrocosmos de la cultura»<sup>7</sup> y «El hombre europeo y la destrucción de las naciones»<sup>8</sup>, y compararlos tanto con las definiciones de cultura de las dos primeras

*Intempestivas* y el espíritu que presuponen<sup>9</sup>, como con la oposición cultural/civilización (Alemania/Francia) que recorre *El nacimiento de la tragedia* y el ciclo intempestivo<sup>10</sup>, para percatarse de las diferencias existentes en el concepto de cultura antes y después de la obra dedicada a Voltaire. Aun simplificando las alteraciones semánticas de la idea y el ideal de cultura, se puede razonablemente sostener el paso de un concepto «idealista», «tardo-romántico» y «nacionalista» de cultura a un concepto de «cultura superior» que se funde en un abrazo con la idea de Europa o de civilización europea, dándole un sentido peculiar y remitiéndola, como herencia y posibilidad de autosuperación, a los «buenos europeos».<sup>11</sup>

Por último, aunque no necesariamente en último lugar, a la interpretación de la historia de Occidente, o de Europa, que es inseparable de su crítica cultural, pues ésta se da siempre y en todo momento desde un horizonte de sentido que atiende a una reconstrucción hermenéutica de dicha historia. Aquí también se pueden apreciar las modificaciones derivadas de la superación de su posición filosófica de juventud que

se impone Nietzsche a sí mismo: de un Sócrates concebido como vórtice y punto de inflexión de la historia occidental al Crucificado como el verdadero enemigo histórico —vencedor durante dos mil años— de Dioniso<sup>12</sup>; de la cultura socrático-alejandrina como principio rector de dicha historia a la concepción cristiano-moral del mundo como su lógica perversa; de Atenas y su conflicto interno entre dos formas de cultura, la teórica y la trágica, a la guerra entre Roma y Jerusalén. Y algunas más podrían traerse a comparecencia, aunque todas se reúnen en una diferencia fundamental, la existente entre dos sentidos de la historia de Occidente, vinculado uno a la metafísica de artista y el otro a la genealogía y a la filosofía del porvenir.

Una forma de dar razones en favor de una interpretación de la crítica cultural nietzscheana que parte, como hipótesis de trabajo, de las transformaciones relevantes que se producen en este ámbito a partir de *Humano, demasiado humano*, es llevar a cabo un análisis de las estimaciones de valor de fenómenos culturales concretos, de «casos» o «hitos» históricos cuyo significado cultural se

funda en la exégesis global de la historia de Occidente que pone en juego. Este horizonte hermenéutico condiciona la relevancia y efectividad históricas de los fenómenos culturales que se tratan, así como el valor que se les otorga. Por otro lado, la consistencia de la interpretación del caso concreto dependerá de sus conexiones con otros fenómenos interpretados dentro de un relato cuyo sentido descansa en última instancia en el horizonte hermenéutico mencionado, a saber: la comprensión directiva de Occidente o de Europa, incluso de la Historia Universal, en términos culturales. Si mediante el análisis de sus textos se descubren cambios relevantes en el significado de determinados casos históricos entendidos como fenómenos culturales, encontraremos entonces buenas razones para sostener la existencia de modificaciones sustantivas en la perspectiva de Nietzsche que denominamos «crítica cultural». En correspondencia con lo anterior, si el sentido del relato se modifica, si sufre transformaciones la comprensión de Occidente, se han de producir cambios en el significado de un número considerable de los principales fenómenos culturales que

componen la narración de la historia occidental. Vamos a considerar el caso de «Roma», de la Roma imperial, no de la Roma cristiana en la que se encuentra el corazón de la Iglesia, para mostrar la diferencia entre las estimaciones de valor de dicho fenómeno cultural en su llamada etapa de juventud, en concreto en *El nacimiento de la tragedia*, y las que vendrían a partir de *Humano, demasiado humano*, especialmente en *La genealogía de la moral* y *El Anticristo*. Con ello, pretendemos aportar un argumento para sostener una interpretación de la evolución de la crítica cultural de Nietzsche que reconoce una modificación sustantiva en las «cuestiones generales» —posición filosófica, concepto de cultura e interpretación de la historia de Occidente— que tiene su comienzo y su progresivo desarrollo en la fecha simbólica de 1876.

En unos pocos fragmentos póstumos de 1871 relacionados con *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche establece un ingenioso símil: así como una planta con hermosas flores cumple con el propósito de belleza inscrito en el seno de la Naturaleza, mientras que una con flores marchitas o sin ellas sólo expre-

sa, como ser vivo, el uso de todas sus energías en la lucha por la existencia; así un «Estado» cuya voluntad no satisfice la meta superior a la que debe servir —el genio y la cultura— y no concibe más fin que su conservación y el aumento de su poder, en una lucha sin cuartel y sin final con otros «Estados», traiciona, como medio o mecanismo sumamente artificial, el propósito que justifica su existencia y con ella la de la vida humana.<sup>13</sup> Son plantas sin flores la ciencia absoluta, el misticismo absoluto y el Estado absoluto, es decir: Aristóteles, el cristianismo y Alejandro Magno y Roma. Cuando la organización política de un pueblo o una comunidad se impone como propósito supremo de la vida individual y colectiva, usurpa una dignidad que no le corresponde, subvirtiendo la jerarquía entre los diversos órdenes del mundo, traicionando de este modo su cometido, su significado metafísico: crear las condiciones sociales necesarias para la producción y reproducción de una verdadera cultura y de los hombres excepcionales que la sirven. En la comparación entre Roma y Atenas sale perdiendo el primer término: nada sublime, nos dice Nietzsche,

encontramos en el carácter del Imperio romano. Por el contrario, su forma de ser nos muestra una condición marcada por la brutalidad, por una ruda moralidad que por fortuna la contiene y por su ineptitud para el arte y la filosofía como rasgos sobresalientes. Si la admiración la han de despertar los pueblos y las épocas caracterizados por la excelencia de su cultura, o al menos por el reconocimiento de su valor primordial, del que depende el resto de las dimensiones de la existencia humana en lo que al sentido de la existencia respecta, Roma no ha de ser objeto de nuestra veneración. La eficiente maquinaria de guerra del Imperio romano y su civilización basada en el derecho han sometido pueblos y dominado militar y políticamente otras culturas, pero no han convertido el hierro en oro: Roma es un «Estado bárbaro» que se encuentra en la antípoda de un «Estado de cultura». La barbarie romana, en la medida en que supedita la cultura a la pretensión de omnipotencia del «Estado», se proyecta en una modernidad en trance de sumirse en una barbarie mayor debido a que la cultura se ha sometido, entre otros poderes como el de la ciencia o el de la economía, al

poder y «egoísmo del Estado» o la política.<sup>14</sup> La cultura en la época de Cicerón, puro maquillaje y convencionalismo superficial que oculta la inanidad del espíritu del pueblo romano, tiene su réplica en su tiempo en Francia y su cultura, que, aunque derrotada militarmente por Alemania, continúa siendo el poder cultural dominante.

Otro apunte cardinal de Nietzsche sobre este asunto se encuentra en el párrafo 21 de *El nacimiento de la tragedia*. Allí Grecia brilla con luz propia sobre India y Roma. La superioridad de los griegos frente a los otros dos pueblos radica en la cultura trágica que constituía su ser antes de la propagación de la enfermedad socrática. La alianza entre las potencias dionisiacas y las apolíneas tuvo como consecuencia la realización de un equilibrio milagroso propio de una cultura genuinamente artística, evitando así, por un lado, la reacción ascética del budismo en el caso hindú como único medio de combatir el orgiasmo dionisiaco, un último y extremo recurso necesario para apaciguar las embestidas terribles y no mediadas de los poderes de Dioniso; y, por otro, la «mundanización» [*Verweltlichung*] completa que

nos presenta el Imperio romano, causada por el dominio incondicional y ya no artístico de los poderes de Apolo, divinidad responsable, además de la apariencia bella, de la medida ética y de la formación de Estados. Para los griegos, la tragedia es el compendio de todas las fuerzas curativas profilácticas<sup>15</sup> que impide la degeneración que representa India y Roma, o, lo que es lo mismo, que evita tanto la negación del mundo como respuesta a la hegemonía absoluta de un Dioniso que aniquila las fuerzas apolíneas, como la «secularización» de la vida humana causada por la hegemonía absoluta de un Apolo que se transforma en *ratio* y dominio, y que elimina a Dioniso de su reino. El pueblo de las guerras médicas es el mismo pueblo que el de la tragedia: esto significa el ayuntamiento excepcional y milagroso de las dos divinidades griegas. Roma, con todo su poder y su «hegemonía mundial», es cultural y metafísicamente inferior a la Grecia trágica. El juicio al respecto de Nietzsche es concluyente: «De manera igualmente necesaria, un pueblo, a partir de la vigencia incondicional de las pulsiones políticas, cae en una vía de mundanización extrema, cuya expre-

sión más grandiosa, pero también más horrorosa, es el *imperium* romano».<sup>16</sup> A partir de *Humano, demasiado humano*, el punto de vista se modifica. En el párrafo 71 de *Aurora*, titulado «Cómo se vengó de Roma el cristianismo», apunta ya Nietzsche de forma expresa el cambio de valoración respecto al fenómeno histórico llamado Roma o Imperio romano.<sup>17</sup> Su dominio sobre el pasado, convertido en *su* pasado, y sobre el presente, sometido a su mando y mantenido durante siglos mediante una soberbia edificación política y social que aspiraba a la eternidad, libra la venganza de los sometidos y humillados a un futuro imaginado en el que se puede ajustar las cuentas al señor. Esta reacción ingeniosa alcanza su madurez y más efectiva articulación como dogma y promesa con el cristianismo, que pone al servicio del odio contra Roma la ilusión enfermiza del juicio final. Roma simboliza el mundo, la carne y el pecado para el cristianismo, y por ello tiene el tiempo contado, pues ha de perecer a manos de la justicia divina. La oposición Grecia/Roma de la época de *El nacimiento de la tragedia* deja paso a la oposición Roma/cristianismo, que su-

pone una valoración muy diferente del fenómeno histórico-cultural nombrado con la palabra «Roma» respecto de la que mantuvo en su época de juventud. En el párrafo 46 de *Más allá de bien y del mal* prosigue en esta línea aportando el alcance de la transvaloración de los valores antiguos que conllevaba el cristianismo con su fe: la renuncia, la negación y mortificación de uno mismo, la humillación, el sacrificio del orgullo y de la libertad en el altar de una supuesta verdad revelada, todas estas cosas se convierten en signos de la salvación del «alma», de ser uno de los elegidos por Dios, y, en consecuencia, de la condena segura del «malvado»: los últimos serán los primeros. «Dios en la cruz», nos dice Nietzsche, es el símbolo por excelencia de la transvaloración que opera el esclavo oriental, la terrible marca del Oriente profundo que, como cristianismo, se venga así del Imperio romano, de su señorío, de su liberalidad y tolerancia, en definitiva, de su carácter y modo de ser aristocráticos.<sup>18</sup>

El enaltecimiento de la Roma pagana e imperial y la desgracia que supuso su derrota por la cultura cristiana y su nueva posición de valores, hegemónica

desde ese momento en la historia de Occidente, logra su presencia más acabada en *La genealogía de la moral* y *El Anticristo*. Como hemos indicado unas páginas atrás, el Tratado primero de *La genealogía de la moral* nos muestra una lectura del destino de Europa muy distinta a la realizada en *El nacimiento de la tragedia*. Ya no es la lucha eterna entre la consideración teórica y la trágica del mundo y la victoria de aquélla de la mano del hombre teórico que tiene en la figura de Sócrates su primera e históricamente determinante encarnación, sino el conflicto entre dos formas de vida y dos sistemas de valoración contrapuestos, y el resultado provisional de esa guerra sorda y sin cuartel, lo que confiere inteligibilidad a nuestra historia. En el párrafo 16 de este Tratado se nos indica con toda claridad cuál es el símbolo del acontecimiento que proporciona sentido a nuestro pasado, nuestro presente y a la anticipación de un futuro querido: Roma contra Judea, Judea contra Roma.<sup>19</sup> Este antagonismo fundamental e irreductible entre el judío (es decir, el cristiano) y el romano expresa la hostilidad entre el resentimiento y la acción afirmativa, entre la

moral de los esclavos y la de los señores, entre la línea descendente y la ascendente de la vida. Roma fue derrotada por el cristianismo, y con ella los valores aristocráticos, pues no ha habido hasta ahora sobre la tierra hombres más fuertes y nobles que los romanos. Venció el Crucificado y con él, el sacerdote y el ideal ascéticos bajo la forma del cristianismo. O, dicho de otra forma: el ideal clásico, representado ahora por Roma como figura cultural, es víctima del cristianismo y sus valores, que otorgan el predominio a la enfermedad y la debilidad. La Ciudad de Dios prevaleció sobre el pecado, es decir, sobre Roma, corrompiéndola desde dentro y transformando el sentido de su universalidad, que pasa a llamarse desde ese momento «católica». El triunfo de Judea, que hasta ahora ha sofocado con éxito todas las rebeliones contra la cultura de la decadencia, es decir, contra ella misma en cuanto encarnación histórica de la vida decadente, aniquiló todo lo edificado por Roma, caracterizada en el párrafo 38 de la parte de *Crepúsculo de los ídolos* que lleva por título «IncurSIONES de un intempestivo» como un invernadero preparado para cultivar la

especie más fuerte de hombre, como un caso histórico ejemplar de comunidad aristocrática, fatalmente arruinada por la propagación de esa enfermedad que Nietzsche llama «cristianismo».<sup>20</sup>

La palabra «decadencia» nos abre las puertas de *El Anticristo* y nos conduce de nuevo a la desgracia que supuso la disolución del Imperio romano y, en general, la descomposición de la labor entera del mundo antiguo. En esta obra se afirma de modo categórico un principio que permite interpretar la Historia Universal: todos los valores supremos de la humanidad son valores de decadencia, valores nihilistas que han ejercido y ejercen el dominio.<sup>21</sup> Y el cristianismo es la *praxis* del nihilismo en Occidente, la forma histórica que en Europa toma el ideal ascético, la lógica que da forma a la decadencia. Sin embargo, su poder incondicional sobre la historia occidental sólo fue posible después de llevar a cabo la completa destrucción del antagonista que impedía su conversión en la gran y única fatalidad de aquella historia: Roma debía ser aniquilada. A juicio de Nietzsche, el cristianismo es un veneno mortal para una organización en la que la vida prosperaba y que

estaba pensada para durar milenios. De forma silenciosa le extrajo su sangre y le despojó de todo su poder: el cristianismo fue el vampiro del Imperio romano. La causa de su destrucción no fueron los «germanos patosos» ni los nefastos emperadores, sino la actividad paciente y subterránea de aquel parásito. En los párrafos 58 y 59 se reúnen los aspectos del mundo antiguo y de su principal protagonista, Roma, que, junto a una Grecia que ya no es exactamente la estimada positivamente, frente a Sócrates y lo que viene después de él, en *El nacimiento de la tragedia*, sino, también frente a Sócrates y sobre todo a Platón, la de Tucídides como ejemplar sobresaliente de la «cultura sofista» —véase al respecto la parte de *Crepúsculo de los ídolos* titulada «Lo que debo a los antiguos»<sup>22</sup>— fueron echados a perder por la corrupción que significa el cristianismo. En esa Roma, heredera de una Grecia sometida a una nueva consideración, se pusieron los cimientos para una «gran cultura». Todo fue en vano, todo quedó anegado durante siglos por la riada que supuso la concepción cristiano-moral del mundo. ¿Qué es lo que cayó con el Imperio romano, que podría ser

recuperado como promesa de un futuro liberado de la cruz y del ideal ascético? Así responde Nietzsche a esta pregunta en *El Anticristo*: «La nobleza del instinto, el gusto, la investigación metódica, el genio de la organización y la administración, la fe, la voluntad de futuro para el ser humano, el gran sí a todas las cosas, visible como *imperium romanum*, visible a todos los sentidos, el gran estilo, ya no meramente arte, sino convertido en realidad, en verdad, en vida...».<sup>23</sup> Conforme más protagonismo adquiere el cristianismo como actor de la historia de Occidente en el pensamiento de Nietzsche, más relevante es el papel de Roma y del Imperio romano en esa historia como antagonistas de esa potencia hostil para la vida. La Grecia trágica va difuminándose, va perdiendo fuerza en el nuevo relato sobre Europa; con ella, la figura de Sócrates y la cultura socrático-alejandrina van adquiriendo cada vez más una existencia exangüe, una dimensión fantasmal como fuerza histórica. El cristianismo, o quizá sea más apropiado hablar de judeo-cristianismo, aparece por vez primera como verdadera potencia cultural histórica en Occidente con la *Cuarta consideración*

*intempestiva*, dedicada a Richard Wagner. El silencio hostil al cristianismo, predominante hasta ahora, desaparece, anticipándose desarrollos ulteriores, pues el sentido del proceso histórico ya no se encuentra, como en *El nacimiento de la tragedia*, en la oposición y el conflicto entre la consideración trágica y la teórica del mundo, entre el hombre artista y el hombre teórico, sino que estriba en otra antítesis diferente, a saber, en la lucha entre dos principios: lo helénico y lo oriental. En la helenización del mundo y su premisa, la orientalización del helenismo, de manos de Alejandro Magno, estriba el secreto de Occidente, de nuestra historia. La potencia que representa lo oriental es la vencedora y quien ha determinado la marcha de la historia, y, en este proceso, la obra de Alejandro Magno es consolidada y conducida al triunfo absoluto por el judeo-cristianismo, un pedazo de Antigüedad oriental llevado hasta sus últimas consecuencias por extremistas y radicales.<sup>24</sup> A partir de este momento, y sobre todo desde *Aurora*, Roma ya no significa un eslabón más de la cadena de acontecimientos que confiere unidad y sentido a lo mentado con la palabra «Europa»,

cuyo origen efectivo, por hegemónico, se encuentra en Sócrates, y cuyo desarrollo consiste en un progresivo dominio, tanto en intensidad como en extensión, de la cultura socrático-alejandrina (Sócrates - Alejandro Magno - Roma - Renacimiento - Ilustración) y en la sistemática eliminación de la forma de existencia trágica [*tragische Daseinform*]. En una historia de Occidente donde la potencia dominante es el cristianismo, Roma se valora de forma muy distinta, apareciendo como una última resistencia, vencida al final, de una cultura aristocrática frente a los valores nihilistas de la concepción cristiano-moral del mundo, que terminarían por imperar en todos los ámbitos de las sociedades occidentales. La rebelión de los esclavos en la moral, que comienza «cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creativo y engendra valores»<sup>25</sup>, logra su triunfo casi definitivo cuando Roma es vencida y se convierte en el centro del cristianismo en Occidente, en la sede del papado. El nuevo significado como fenómeno histórico-cultural que tiene Roma para el Nietzsche de *El Anticristo*, que es coherente con la nueva valoración de ese fenómeno desde *Aurora* y que se mues-

tra tan incompatible con su estimación en *El nacimiento de la tragedia* y en términos generales con la mantenida hasta 1875, no es, en absoluto, un caso más de las innumerables contradicciones que para algunos caracterizan el pensamiento del filósofo alemán, sino, por el contrario, un apoyo en favor de la hipótesis que sostiene la existencia de una segunda navegación, de una perspectiva filosófica diferente a la de su juventud y aspirante a responder de una forma más satisfactoria la pregunta por el valor de la vida, de un nuevo punto de vista que comienza a abrirse paso desde *Humano, demasiado humano*. Afrontar de otro modo el misterio encerrado en el símbolo «Dioniso» tiene como consecuencia, entre otras, una estimación diferente y positiva, esta vez, de Roma.

#### Notas

106

<sup>1</sup> Nietzsche, E., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, VI, p. 322. Se cita de esta edición de acuerdo con el siguiente orden: abreviatura del título alemán de la obra o los textos de Nietzsche, abreviatura de la edición (KSA), volumen en números romanos y número de la página. A no ser que se indique expresamente otra cosa, las traducciones utilizadas de los textos

de Nietzsche provienen de las ediciones dirigidas por Diego Sánchez Meca, publicadas en la editorial Tecnos, de *Fragmentos póstumos* (cuatro volúmenes) y de *Obras completas* (cuatro volúmenes).

<sup>2</sup> Cfr. MA (I), KSA II 23-24.

<sup>3</sup> Cfr. EH, KSA VI 323. Zarathustra también reconoce el haber formado parte de la grey de los trasmundanos, de los creyentes en un «mundo verdadero», en un dios artista, cruel y juguetero, pero dios, al fin y al cabo: cfr. Za, KSA IV 35.

<sup>4</sup> El sintagma «filosofía del porvenir» (*Philosophie der Zukunft*), de evidentes resonancias feuerbachianas, forma parte del subtítulo de *Más allá del bien y del mal*, y bien puede valer, junto al término «genealogía», para nombrar la segunda tentativa nietzscheana para responder de forma satisfactoria a la pregunta por el sentido de lo dionisiaco o, lo que es lo mismo, por el valor de la vida.

<sup>5</sup> Tal es el parecer, a nuestro juicio equivocado, de Eugen Fink, quien sigue la línea marcada por su maestro Heidegger cuando considera que la crítica a la cultura de Nietzsche es un disfraz que oculta la única verdad de su pensamiento: la crítica a la metafísica occidental (cfr. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1981, p. 12).

<sup>6</sup> Cfr. GM, KSA V 248.

<sup>7</sup> Cfr. MA (I), KSA II 227-228.

<sup>8</sup> Cfr. MA (I), KSA II 309-311.

<sup>9</sup> Cfr. DS, KSA I 163; y HL, KSA I 274.

<sup>10</sup> Cfr. GT, KSA I 146; DS, KSA I 150; HL, KSA I 277-288; SE, KSA I 381-382, y WB, KSA I 480-481.

<sup>11</sup> Sobre los «buenos europeos» y su significado político-cultural, cfr. Pietro, G. y Stellino, P., «Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro: los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa»: *Estudios Nietzsche* 15 (2015), pp. 45-61.

<sup>12</sup> Los actores protagonistas de la tragedia y la comedia en que consiste la historia de Occidente, exceptuando a Dioniso, que permanece desde el principio hasta el final de la

obra de Nietzsche, cambian de acuerdo con la evolución de su pensamiento: el primer rival de Dioniso es Sócrates y la cultura que funda, la socrática-alejandrina, que tiene su principio rector en el «espíritu de la ciencia» (cfr. *GT*, KSA I 99-101, 111); el segundo es el Crucificado, o lo que es lo mismo, el cristianismo, la concepción cristiano-moral de mundo (cfr. *EH*, KSA VI 373-374).

<sup>13</sup> Cfr. *NF*, KSA VII 142-143 y 167-168.

<sup>14</sup> Cfr. *SE*, KSA I 388-389.

<sup>15</sup> Sobre esta idea de la tragedia como profilaxis del pueblo griego, cfr. McGinn, R., "Culture

as Prophylactic: Nietzsche's *Birth of Tragedy* as culture criticism": *Nietzsche Studien* 4 (1975), 75-138.

<sup>16</sup> *GT*, KSA I 133.

<sup>17</sup> *M*, KSA III 69-70.

<sup>18</sup> *JGB*, KSA V 66-67.

<sup>19</sup> Cfr. *GM*, KSA V 285-288.

<sup>20</sup> Cfr. *GD*, KSA VI 140.

<sup>21</sup> Cfr. *A*, KSA VI 172.

<sup>22</sup> Cfr. *GD*, KSA VI 156.

<sup>23</sup> *A*, KSA VI 248.

<sup>24</sup> Cfr. *WB*, KSA I 446.

<sup>25</sup> *GM*, KSA V 270.

