

Verdad y ley en Sócrates y Nietzsche

Autor:
Jose Manuel Carrasco Jiménez
Licenciado en Humanidades

Tesis doctoral
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía
2011

Verdad y ley en Sócrates y Nietzsche

Autor:

Jose Manuel Carrasco Jiménez

Licenciado en Humanidades

Director:

Dr. Jacinto de Rivera de Rosales Chacón

Codirector:

Dr. Enrique Salgado Fernández

Tesis doctoral

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía

2011

**“Posee corazón aquel que conoce el miedo
pero supera el miedo,
que ve el abismo pero lo ve con orgullo”**

Friedrich Nietzsche. “Así habló Zaratustra”

**A mis padres,
que fueron los primeros
en escucharme preguntar
¿Por qué?**

Índice	Pág.
• Abreviaturas	13
• Introducción	15
• Parte I: Verdad	21
Capítulo I ¿La verdad como ficción?	23
1. El concepto de “verdad”	23
2. Fuentes para el estudio de Sócrates	31
3. La medicina universal	43
4. Vitalismo Nietzscheano	55
5. Verdad y mentira en sentido extra-moral	65
6. El animal fantástico	75
7. La voluntad de poder y su relación con la verdad	87
8. La sociedad teatral	103
9. La verdad musical	111
Capítulo II El papel del lenguaje	129
1. El lenguaje de lo real	129
2. El nacimiento del concepto	139
3. El “logos”	147
4. La gramática	161
5. La gregarización del ser humano	169
6. El legado lingüístico de Nietzsche	181
7. El lenguaje como puente	189

• Parte II: Ley	197
Capítulo III ¿La ley del más fuerte?	199
1. La búsqueda socrática de la justicia	199
2. ¿Justicia o venganza?	209
3. La actitud de Sócrates ante la ley	215
4. ¿La ley de la selva?	223
5. Voluntad de ley	233
6. Anatomía política	241
7. Nietzsche y la europeización del mundo	253
Capítulo IV El tirano disfrazado de filósofo	263
1. El desenmascaramiento del ideal político	263
2. ¿Es Nietzsche la culminación del maquiavelismo político?	277
3. Posibles derivaciones políticas del pensamiento de Sócrates	287
4. La interpretación nazi de Nietzsche	299
• Conclusiones	313
• Bibliografía utilizada	327

Abreviaturas

- **KSA:** Nietzsche, F, *Sämtliche Werke. Kritische Studien Ausgabe in 15 Bänden.*

Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag.

Berlin. 1980

- **PO:** Platón, *Platonis Opera* ,5 Volúmenes , Editor: Burnet, J. Clarendon Press, Oxford,

1900-1907

Introducción

El objetivo de esta tesis doctoral es profundizar en dos de los más antitéticos, contradictorios y conflictivos conceptos utilizados por Sócrates y Nietzsche. Se pretende buscar qué tipo de relación tienen estos dos pensadores entre sí. Cuestionar si la relación que tienen estos dos filósofos, o mejor dicho, la relación que Nietzsche establece con la figura de Sócrates es de contradicción irreconciliable, influencia o de amor-odio. En definitiva descubrir qué instinto y necesidad les llevó a investigarse a sí mismos y a los demás. Por este motivo la investigación se centrará sobre todo en dos de los conceptos en los que se encuentran más distantes; la verdad y la ley.

El cuerpo de la tesis estará dividido en dos bloques bien diferenciados. Por una parte estará el tema de la verdad y por otra parte estará el tema de la ley. A su vez cada uno de estos dos bloques contendrá dos subgrupos que permitirán llevar los planteamientos de estos dos filósofos hasta sus últimas consecuencias.

El primer tema que se tratará será el concepto de verdad que han tenido estos dos filósofos y cómo ambos han contribuido a crear las diferentes versiones e imágenes que de ella tenemos hoy en día. Se trata, sin duda, de uno de los conceptos más arraigados a través de la historia de la filosofía. Nietzsche pondrá en duda este término definiéndolo como una ficción útil, como una versión de la realidad más fuerte que el resto de las versiones. Su “verdad” estará fuertemente ligada al vitalismo que se respira en todas sus obras. El filósofo alemán se atrevió a poner en entredicho el valor de la verdad. Hay que tener en cuenta que en nuestra tradición occidental tan solo algunos sofistas le precedieron en este camino (por ejemplo Gorgias, al menos el Gorgias que Platón nos presenta en el diálogo homónimo). En realidad Nietzsche nunca intentó negar la existencia de la verdad o refugiarse en el “nada podemos saber” del escéptico más radical, sino que trató de pensar el valor que la verdad tiene para la vida.

Nietzsche acusó a Sócrates de ser el asesino de la tragedia griega entendida como una contienda en la que todas las partes tienen su razón de ser y ninguna es más verdadera que las demás. Sócrates veía esta confrontación como un problema y dijo que se podía resolver mediante la reflexión. Por tanto, según Nietzsche, el sabio de Atenas mató la tragedia con las armas del conocimiento al defender una única razón y una única verdad. Para Nietzsche, Sócrates puso la primera piedra del nihilismo al considerar el saber como una especie de medicina universal y mostrar así el descontento con el mundo. Para el filósofo alemán el objetivo de la filosofía no debería ser la búsqueda de la verdad sino la búsqueda de la interpretación más valiosa para la vida.

Hoy en día vivimos en la sociedad de la información y solamente basta con leer varios periódicos o ver varias cadenas de televisión o de radio diferentes para darse cuenta de que cada posición defiende “su verdad”. Sin embargo Sócrates pensaba que debe existir algo detrás de todo ese ruido, detrás de toda esa variedad de enunciados e intereses. Sólo hace falta aprender a escucharlo, aprender a leerlo y cualquiera podrá identificarlo. El enfrentamiento entre estos dos pensamientos se muestra bastante evidente en este punto. A través de nuestra investigación no se pretende encontrar una respuesta o una solución absolutamente verdadera, sino evidenciar qué se halla detrás de cada planteamiento y tratar de establecer una especie de diálogo que nos ayude a comprender la cuestión. La verdad como ficción es la pregunta que se pretenderá responder en este capítulo I.

El otro capítulo, el II, que se encuentra dentro del tema de la verdad estará dedicado a describir cómo han visto el lenguaje estos dos filósofos, o sea, se investigará qué papel le da cada uno al “logos”; el lenguaje y la razón. La unión que existía entre las palabras y la realidad de las cosas en época de Sócrates, en contraste con los estudios del estructuralismo lingüístico que se ha venido produciendo en el último siglo, hacen que sea obligatorio estudiar el lenguaje si se pretende estudiar la verdad. Nietzsche criticará ese “lugar común” que es el lenguaje acusándolo de banalizar la realidad y reducirla sólo a lo que se puede decir con palabras, sólo lo

que puede entender todo el mundo por igual. Además el filósofo alemán diagnostica que todavía quedan en nosotros restos de creencias metafísicas porque todavía seguimos creyendo en la gramática.¹ Denunciará una dictadura por parte de la razón, es decir, una hipertrofia de nuestra condición social y de nuestra racionalidad. Eso es precisamente para Sócrates lo más real; lo que se puede comunicar y razonar, las conclusiones a las que se llega a través de la reflexión y la dialéctica, que tienen como objetivo inmediato desentrañar la verdad. Todo conocimiento deber seguir ese camino para revelarse como tal, en caso contrario no sería más que opinión, palabrería barata y pura retórica sofística. Sócrates cree en las grandes palabras como “justicia”, “verdad” o “bien” y no piensa que se puedan definir desde distintos puntos de vista, sino que a través de la investigación se puede conocer lo que significan de verdad para todo ser racional. Esta verdad es algo conquistado como contraposición al error o a la mentira, en contra de todo lo que no es el resultado de la elucubración del logos, convirtiéndose así en el par de opuestos que domina el pensamiento occidental.

El otro tema particularmente conflictivo entre estos dos filósofos es el concepto de “ley”. Es un concepto problemático porque está unido a la ética y a las relaciones sociales y políticas entre los seres humanos. Mientras que Sócrates defiende el cumplimiento de la ley hasta llegar a morir por ese motivo, Nietzsche ve la ley como una muestra más de la voluntad de poder. El objetivo de la ley no es el bien común para el filósofo alemán sino la domesticación del animal-hombre y la imposición del litigante más poderoso. Calicles y Trasímaco ya defenderían esta postura frente a Sócrates en los diálogos platónicos. ¿Es la ley de la selva la que gobierna? ¿Qué intereses se esconden detrás de la implantación de la ley? ¿Qué quiere conseguir el legislador?

El concepto de justicia también está fuertemente ligado a esto. ¿Qué relación existe entre la justicia y la venganza? ¿Son lo mismo bajo distintos disfraces? La actitud de Sócrates con respecto a la ley merece ser estudiada porque es un ejemplo inmejorable de la relación del ciudadano con el Estado y su comportamiento en el *Critón* marca unas pautas que se encuentran

¹ “La metafísica no acaba, en la misma medida en que no acaba del todo el hombre transcendido por el *Übermensch*.” Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*. Serbal. 1990, pág. 155.

muy alejadas de la filosofía de Nietzsche, el cual se centrará más en estudiar cómo se utiliza la maquinaria del poder para homologar moralmente a los individuos. Nos encontramos en el centro de toda la discusión.

Desarrollando el asunto de la ley se llega a un tema que también tiene mucho que ver con la política. La filosofía socrática influirá muchísimo en *La República* de Platón. En esta obra el filósofo rey es el mandatario ideal. El gobierno de los mejores y el ideal político desembocarán en la idea del monarca que gobierna a favor de todos los ciudadanos. Estos ideales, aunque provienen sobre todo de Platón, son consecuencia de todo el comportamiento y el pensamiento de Sócrates. Nietzsche ataca estos ideales y coincidirá con Maquiavelo al defender una acción que no tenga por qué situarse dentro del marco de la moral, sobre todo de la cristiana, aunque sus intenciones y sus bases sean diferentes.² ¿Qué ocurre entonces con el desenmascaramiento de los ideales políticos? ¿Qué pasa cuando el tirano se disfraza de filósofo? Por todos estos motivos *La República* de Platón se encuentra forzosamente relacionada y confrontada con *El príncipe* de Maquiavelo y *La genealogía de la moral* de Nietzsche.

El propósito general de toda la investigación es dilucidar si estamos hablando de dos maneras complementarias de entender la realidad o si sus posiciones son tan radicalmente diferentes que no cabe ni un atisbo de diplomacia entre ellas. La cuestión es que estos dos filósofos están condenados a estar relacionados por el hecho de sostener opiniones tan enfrentadas entre sí y esa es, según mi punto de vista, la respuesta a la tan traída pregunta de ¿para qué sirve la filosofía? Para incentivar el pensamiento y la orientación por el debate. Como dice acertadamente Fernando Savater: “La crítica [...] no se dedica a sancionar las ideas de los otros: ataca (no sanciona) lo que de otro, de ajeno-alienante hay en las ideas vigentes.”³ La propia acción de hacer filosofía debe descubrir qué es aquello que está contenido en el discurso general y limita el crecimiento de nuestra propia vida. En definitiva darnos cuenta de que varios

² Maquiavelo diseña las reglas del príncipe para mantener la paz en la República, unas reglas situadas más allá de la moral. El interés de Nietzsche estaría más guiado hacia lo individual.

³ Savater, F. *Idea de Nietzsche*. Ariel. 2007. Pág. 188

elementos de formas de pensar aparentemente contradictorias conviven en nuestro interior dándonos forma.

Las conclusiones se irán conociendo conforme avance la investigación porque el objetivo no es sólo enfrentar a estos dos filósofos, sino también ver de qué manera han contribuido a construir el pensamiento del hombre occidental y al desarrollo de la cultura europea.

Lo que marca el ideal filosófico es hallar todos los porqués preguntables, no consiste tanto en responder sino en preguntar adecuadamente. Por eso esta tesis versa sobre cuatro preguntas. La primera de ellas se cuestiona si la verdad podría ser una ficción. La segunda interroga cuál es el papel que tiene el lenguaje en la formulación y el establecimiento de la verdad. El tercer interrogante es si la ley puede pretender ser ajena a la influencia de los más fuertes. ¿Qué significa para nosotros que exista o no exista una ley superior a la humana? ¿O es que, como decía Nietzsche, hasta esa ley divina es humana, demasiado humana? Por último, y en un ámbito más político y más práctico, esta tesis se pregunta qué es lo que pasa cuando el tirano se disfraza de filósofo, cómo se desenmascaran los ideales políticos clásicos y las diversas lecturas políticas (interesadas o no) que se han hecho de Sócrates y de Nietzsche.

Sócrates es un amante de la sabiduría, un filósofo en el sentido etimológico de la palabra, que dedica su vida a la búsqueda de la verdad. Nietzsche, muchos siglos más tarde, pensará que si llevamos hasta las últimas consecuencias la necesidad de verdad, es la propia verdad la primera mentira que debemos destapar.

En realidad, las cuatro preguntas que representan los cuatro puntos principales de esta tesis tienen en común que pertenecen al estudio de la verdad en Sócrates y Nietzsche. El estudio filosófico de la verdad en estos dos autores abarca los cuatro puntos de esta tesis porque la visión del lenguaje, la ley, la justicia y la política que tienen ambos está gobernada por dos interpretaciones de la verdad que están condenadas a enfrentarse o a convivir de la mejor manera posible.

La investigación sobre la parte socrática de la tesis se llevará a cabo principalmente a través del estudio de los textos antiguos que hablan de Sócrates. Los diálogos de Platón son el instrumento más abundante, extenso y fiable para ello.⁴ Pero también nos nutrimos de otros textos para elaborar la figura de Sócrates, como son los de Aristófanes, Jenofonte o Diógenes Laercio. La construcción del personaje de Sócrates a través de la historia también será tenida en cuenta para profundizar en los ideales que se encuentran detrás de esas interpretaciones. Con el paso de los siglos Sócrates, dado que no publicó ninguna obra propia, ha sido visto siempre desde detrás de la lente a través de la cual sus intérpretes le han mirado, siendo el primero y más importante de ellos su discípulo Platón. Por ese motivo a través del tiempo su figura se ha convertido en un ideal que ha servido para justificar posiciones ideológicas y políticas diversas.

Por otra parte, los planteamientos nietzscheanos podemos encontrarlos en sus propias obras así como en diversos documentos que giran en torno a estas obras. Son muchos los filósofos y pensadores posteriores a Nietzsche que lo han interpretado y leído de maneras diferentes, mostrando así la enorme influencia que ha ejercido en la filosofía postmoderna.

⁴ Las citas textuales de obras de Platón y Nietzsche llevarán su correspondiente nota a pie de página con el mismo texto en su idioma original.

VERDAD

“Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa.”⁵

Antonio Machado

I. ¿La verdad como ficción?

I.1. El concepto de “verdad”

Tradicionalmente la verdad ha sido definida como aquello que se puede considerar universalmente. La paradoja es que una de las cosas que se puede considerar universalmente es que cada cultura y cada época tienen su propia verdad.

El ser humano, miembro de una cultura específica, interpreta los hechos y fenómenos que percibe en relación a sus creencias, conceptualizaciones y estructura mental que determinan sus modos de simbolizar la realidad. Estas interpretaciones se forman dentro de cada cultura como saberes relativos a dicho contexto. “Todos los pueblos piensan partiendo de dichas premisas que se dan por aceptadas. Cualquiera que sea la cadena de razonamiento que emplea, la lógica la dictan aquellas suposiciones. Concedidas las premisas, la lógica es impecable.”⁶ Sin embargo, estos saberes son siempre relativos a algo porque el sujeto siempre los afirma a partir de sus propias convicciones individuales o colectivas. Los conocimientos siempre se convalidan como verdad por las creencias del sujeto y por las cualidades que éste les atribuye al objeto del conocimiento. Por este motivo toda verdad es válida dentro de una cultura determinada.

Las diversas culturas han expresado sus verdades en lenguaje, mitos o condicionamientos distintos. Nuestra palabra española “verdad” contiene un historial específico debido a su formación romance-latina. La palabra latina “veritas” de la cual procede nuestra “verdad” reproduce la escisión y la dualidad típica del platonismo porque pertenece a una tradición

⁵ Machado, A. *Nuevas canciones. Proverbios y cantares*, XLVI, Mundo Latino, Madrid, 1924

⁶ Herskovits, M.J. *El hombre y sus obras*. FCE. 1981. Pág. 87

determinada. La filosofía posterior al platonismo definió la verdad como la adecuación entre el contenido del concepto y la cosa, o sea, entre lo pensado (o lo dicho) y lo real. En este caso lo verdadero o falso sería el concepto, dependiendo de si se adecua o no a la realidad. Sin embargo, anteriormente los primeros filósofos griegos (entre ellos Sócrates) comenzaron por buscar lo verdadero frente a la ilusión o la apariencia. Lo permanente era concebido como lo verdadero (sea una substancia material, números, cualidades, átomos o ideas).

En el griego clásico, la palabra que más se adapta a expresar lo que hoy conocemos por “verdad” era *αλήθεια*. En esta palabra, la preposición *α-* significa “no” o el prefijo “des”. En español utilizamos ese prefijo para negar algo, para indicar que la palabra que resulta es lo contrario de la palabra a la que se le añade ese prefijo, por ejemplo: des-acostumbrar, des-obedecer, des-hacer, des-acelerar. La segunda parte de la palabra griega que nos ocupa es *λήθεια* que proviene del verbo *λανθάνω* que significa entre otras cosas ocultar, cubrir o velar. Por tanto *αλήθεια* significaría desvelar, descubrir, en definitiva sacar a la luz algo que estaba oculto o que pasaba desapercibido, permitir que algo se vea tal como es. En el pensamiento griego existía la idea de que las cosas tienen una realidad esencial. Desde este punto de vista la verdad sería manifestar lo que las cosas realmente son. Esto significa que el griego pensaba en la verdad fundamentalmente como la manera de llegar a la esencia de las cosas. La realidad que es verdadera es des-cubierta mediante el *λόγος* (razón-palabra).

Ya desde los primeros filósofos presocráticos se puede apreciar lo complicado que les parecía desentrañar lo que estaba encubierto. Anaxágoras (499-428 a.C) planteaba que los sentidos nos impiden discernir lo verdadero, lo cual es velado por lo aparente.⁷ Para Parménides (nacido en el 540/539 a.C.) el ser verdadero era permanente e imperecedero y por lo tanto uno y único. En estos dos ejemplos se puede apreciar fácilmente cómo desde muy temprano comienza a nacer una convicción que se instaló en el inconsciente colectivo occidental: la idea de que sólo

⁷ Kirk, G.S, Raven. J. E., Schofield. M, *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos. 1970. Traducción de Jesús García Fernández. Anaxágoras, *Fragmentos*, n° 20

mediante el pensamiento racional podemos acceder a lo que está oculto, la convicción de que mediante la razón podemos desvelar la verdad. El griego acepta la idea de llegar a la plenitud de la verdad por medio del conocimiento.

Sin embargo lo que se entiende por verdad no ha sido siempre exactamente igual y hay quien sitúa a Platón en el punto donde cambia la clásica visión griega sobre la verdad.

Con Platón se pierde, así, la experiencia de la verdad entendida como *aletheia*, ya que él la entiende como *eidos* (lo que es visible) [...] e instituyendo la verdad como certeza, orden, necesidad, inmutabilidad, bien, *agathon*, y negando a *Ananke*⁸ en el sentido originario de justicia violenta, indiferente a todo fin y a toda norma.⁹

Por otro lado y en un contexto cultural totalmente distinto, para el hebreo clásico el término “*emunah*” significa primariamente confianza, fe y fidelidad. Para referirse a la verdad los hebreos utilizaban el vocablo “*emet*” de la misma raíz que la expresión “*emunah*”. En la base de esta voz se encuentra la palabra “*amen*” que tiene que ver con algo firme, sólido e inquebrantable. La verdad en el pensamiento hebreo tiene mucho que ver con la confianza. Las cosas son verdaderas cuando son fiables y son fieles porque cumplen lo que ofrecen. Por eso Dios es lo más verdadero según esta definición.¹⁰ No es casualidad que en el Antiguo Testamento Dios sea descrito como un padre pues ejemplifica perfectamente esa idea de fidelidad. Con estos tres casos hemos podido ver cómo la lengua en la que se expresa la verdad define sin duda los términos del concepto. El cómo se dice algo (el *logos*) nos condiciona el modo de comprensión de su ser.

A pesar de las diferencias históricas y geográficas que se ven a simple vista en la definición del concepto de “verdad” seguimos habituados a pensar que hay algo llamado “verdad” que está detrás de todo eso. Vivimos dentro de una gran paradoja. Pues si concebimos la verdad como la representación acertada y correcta de la realidad, como aquella representación que tiene validez

⁸ *Ananke* era una divinidad griega que expresaba una necesidad más fuerte que la verdad. Era la madre de las *moiras* y representaba la inevitabilidad y la necesidad.

⁹ Tusell, N.A, *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, 1993, Pág. 275

¹⁰ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Alianza Editorial. 1990. Pág. 3397

universal y, por tanto, puede ser aceptada universalmente, es imposible que existan opuestas representaciones objetivas de la realidad universalmente validas. Y sin embargo existen.

Tradicionalmente siempre se ha unido el concepto de “verdad” con la idea de “realidad”. Una de las tareas de la metafísica ha sido intentar decidir qué cosas existen verdaderamente y cuáles no, o bien existen de una manera más débil, en un modo de ser secundario. Si intentamos concebir lo que existe borrando el concepto de “verdad” nos estrellaremos con lo impensable. Una vida humana sin absolutamente nada que ver con la verdad no sería vivir en el error sino que sería lo más opuesto a la vida humana, carente de toda orientación, puesto que no se puede separar la realidad de su sentido.

La teoría filosófica de la verdad ha conocido varias épocas y varios destinos. Sólo paulatinamente ha ido creando los contornos que tiene hoy en día. Esto no quiere decir que el concepto de “verdad” haya viajado por el único camino que le correspondía de antemano para desarrollarse cada vez más en todo su esplendor sino que ha experimentado muchas vicisitudes en su caminar a través de la creatividad del género humano. De entre todas esas concepciones son particularmente interesantes las de Sócrates y Nietzsche porque han marcado época y han dado lugar a una gran cantidad de hijos filosóficos. Muchos esquemas actuales, y no tan actuales, se han forjado a la sombra de estos dos pensadores que transformaron el mundo que se encontraron. A su vez, la idea de verdad que tienen ambos nace también dentro de un contexto que no pueden eludir y se proyectan hacia el futuro debido al papel tan preponderante que cada uno de ellos le otorgó a la verdad en su filosofía. Sócrates, como ya hemos dicho, definió la verdad como un descubrimiento, la verdad como *αλήθεια*, mientras que Nietzsche le dio más importancia a la capacidad artística del ser humano a la hora de crear sus verdades, pero también su filosofía se alimenta de una sed de verdad que resulta imposible de saciar.

Los griegos estuvieron siempre fascinados por el misterio tremendo y arrebatador del engendramiento de las cosas, de su brotar y crecer desde sí mismas sustituyéndose las unas por las otras. Precisamente la filosofía nació en Grecia como un intento de buscar algo estable en el

caos de la existencia. El “conocer” para el griego clásico constituía una función natural. La verdad era algo que estaba ahí y a través del conocimiento se debían descorrer los velos que la ocultaban. Lo permanente era concebido como lo verdadero frente a lo cambiante, sobre todo en los filósofos influidos por Parménides. Ello es lo único netamente real. El “descubrimiento” consiste en penetrar desde la confusión de la apariencia hacia la identidad del ser.

Desde Sócrates y Platón lo verdadero era identificado con lo inmutable, lo que permanece y siempre es de la misma manera. Esto se contrarrestaba con la apariencia, lo cambiante y lo ilusorio. La segunda navegación filosófica se emprendió en Atenas cuando Sócrates localizó tanto en el juicio como en el discurso y su sentido el lugar esencial de la verdad. La filosofía desde Sócrates ha entendido que nuestro modo de instalarnos en lo verdadero tiene mucho que ver con lo que podemos decir al pronunciar un juicio. Había en los griegos una unidad fundamental entre el ser y el decir, a partir de la cual se constituía la verdad. Por este motivo es importante estudiar la relación que existe entre las palabras y los pensamientos. Estudiando la lengua accederemos a la estructura de la verdad que ese contexto nos ofrece. Sócrates defiende que algunas cosas son conocibles a través del discurso humano y en él.¹¹

La sabiduría propiamente humana consistiría en reconocer que la verdad de las cosas existe pero que alcanzarla sin velos es una tarea sobrehumana. La filosofía de Sócrates se basaba en el reconocimiento de estos límites y en la intención de refutar cada vez con más precisión para poder buscar conjuntamente la verdad. Platón nos dio a conocer el concepto de “verdad” que tenía su maestro y lo continuó desarrollando desde el punto donde lo dejó. No se limitó a poner de manifiesto que la cuestión de la verdad se decidía en el juicio sino que además describió el contacto con la verdad como el ejercicio de desvelamiento del ser. En el juicio se originan tanto la verdad como la falsedad, entendido el primero como el descubrimiento de lo que las cosas son realmente y el segundo como el acto de encubrir la realidad.

¹¹ García – Baró, M, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, 1999, Pág. 207

El platonismo situó el auténtico ser en lo universal, lo inmutable y lo eterno. Su lógica contraposición definió lo individual, lo efímero y lo sensible como la simple apariencia del ser.¹² Más tarde se le atribuyó a su discípulo Aristóteles una concepción gnoseológica de la verdad puesto que entendió la verdad como adecuación y correspondencia.¹³ La filosofía de Aristóteles tuvo una enorme influencia en el pensamiento medieval (sobre todo en Tomás de Aquino) que trató de fusionar su fe con el razonamiento filosófico. Más adelante “el humanismo, pues, agitaba con otros las aguas, y se renovaba la disputa entre platónicos y aristotélicos. Más aún: se renovaba la disputa entre diferentes modos de interpretar a Aristóteles.”¹⁴ La filosofía moderna buscó un conocimiento seguro desechando todo lo que se sospechaba que podía ser falso y no se presentara ante la conciencia como una certeza absoluta. El “pienso luego existo” de Descartes es una buena prueba de ello puesto que se apoya en una intuición clara y diáfana que le otorga una evidencia inmediata. Descartes sostuvo que la metafísica no podía seguir siendo ni aristotélica ni platónica y con una audacia socrática se propuso explorar la verdad. Puso en duda precisamente todo lo que nunca nos atrevemos a poner en duda. Nuestros conceptos más claros (el principio de contradicción, los presupuestos matemáticos más básicos o las leyes más elementales de la física) fueron escudriñados por el filósofo francés ante la hipótesis de que toda nuestra vida resultara un engaño. Finalmente, siguiendo la tradición socrática, prefirió quedarse con un sólo enunciado pero incontestablemente cierto. El criterio cartesiano es la búsqueda de la claridad y sirve para definir la verdad y escapar del error.

¹² Los objetos sensibles son vistos como débiles copias de unas realidades inmutables y eternas que son las ideas. Un ejemplo claro de esto lo podemos encontrar en el mito de la caverna. (Platón, *La República*, VII, 514 y ss. Alianza Editorial, 2008)

¹³ En *Metafísica IV, 7, 1011b 26s.* dice Aristóteles lo siguiente: “Decir que el ente no es o que el no-ente es, es falso, y decir que el ente es y que el no-ente no es, es verdadero.” Aristóteles parte aquí del supuesto de que se debe diferenciar entre aserciones positivas y negativas. La verdad es vista así como equivalencia entre lo que se dice (o se piensa) sobre algo y la realidad. En lo que se refiere a la verdad en Aristóteles, existe también un sentido ontológico en el que es más verdadero aquello que tiene más ser. Así en *Metafísica II, 1, 993 b 30* se dice: “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”. Por tanto la causa tiene más ser que el efecto, la substancia más que el accidente, lo divino más que lo sensible.

¹⁴ Sobre la filosofía moderna véase: Pérez de Tudela, J. *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*. Akal, 2001, pág. 70.

Siglos más tarde, Heidegger negará la definición clásica de “verdad” entendida como la adecuación del intelecto con la cosa y defenderá una visión de la verdad ligada con el primitivo significado griego de “descubrimiento”. Esta definición heideggeriana cierra el círculo volviendo a la *αλήθεια* griega. La existencia disfraza al ser hasta tal punto que puede llevarlo a un estado de degradación y sólo en un estado de autenticidad se puede descubrir lo que realmente es.

Existe un grupo numeroso de concepciones sobre la verdad, pero éste no sería el lugar idóneo para detenerse a estudiarlas todas en profundidad. Algunas de ellas son discordantes entre sí y, en cambio, otras familiares entre sí, como en las que la noción de “verdad” se escapa de la esfera intelectual tradicional: Kierkegaard, Vaihinger, Schiller o el mismo Nietzsche son un buen ejemplo de ello.¹⁵

Parece imposible, por tanto, reducir a un común denominador todos los conceptos de “verdad”. En vista de esto algunos autores han declarado que no existe un único e inequívoco concepto de “verdad”. Así es como la filosofía vuelve a sus comienzos en Grecia, donde ya había pensadores escépticos de la talla de Gorgias. El escepticismo filosófico tuvo su origen en Grecia y se postulaba básicamente como una teoría sofista que negaba la existencia de toda verdad estable. Friedrich Nietzsche rescatará la esencia de los presocráticos y de los sofistas para mostrar su desacuerdo con la filosofía socrática y todos sus herederos.

El concepto de “verdad” establece una singular y esencial conexión entre el hombre y el mundo que le rodea. Por este motivo cada contexto crea su propio concepto de “verdad”. En las siguientes páginas se analizará cómo definieron la verdad dos baluartes del pensamiento occidental: Sócrates y Nietzsche, no sólo por lo que pensaron en su momento sino también por lo que dejaron sembrado para el futuro.

¹⁵ “Con la destrucción del ente fijo como punto de partida comienza también la destrucción del concepto de verdad como adecuación.” Vermal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. 1987, pág. 75

“Una vida no examinada
no merece ser vivida”¹⁶

Sócrates

I.2. Fuentes para el estudio de Sócrates

Sócrates no escribió nada a lo largo de su vida. Por eso mismo su figura se ha ido configurando a lo largo de los siglos como un personaje poliédrico y multifacético. Un personaje que tiene multitud de caras y cuya visión depende del lugar desde el que lo observamos y de la lente que utilizamos para acercarnos a él. Cuando intentamos aproximarnos al pensamiento de Sócrates siempre nos topamos con un intérprete que se interpone entre él y nosotros. De esta manera se hace muy importante exponer y estudiar las fuentes que disponemos para obtener la información y exponer el grado de aceptación y fiabilidad con el que cuentan. Todo esto tiene que ver con lo que ha venido a denominarse el “problema socrático” es decir, el problema de la fijación de la verdadera personalidad de Sócrates, sobre todo ante la dificultad de intentar extraer una doctrina verdaderamente socrática de los textos. Se suele considerar que los diálogos platónicos muestran cada vez más la forma de pensar de Platón conforme avanzan en el tiempo.¹⁷

Si creemos a Jenofonte, podemos afirmar que a Sócrates le interesaba fundamentalmente la formación de hombres de bien. Estaba, como decía también Aristóteles, más preocupado por cuestiones éticas¹⁸, con lo que su actividad filosófica quedaría reducida a la de un moralista práctico: el interés por las cuestiones lógicas o metafísicas sería algo completamente ajeno a Sócrates.

No dejó nada escrito a lo largo de su vida porque su método filosófico era el diálogo y a pesar de haber tenido numerosos seguidores no creó ninguna escuela filosófica. Las llamadas

¹⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, 38 a Alianza, 2008, Texto original en griego procedente de *PO*, *Apologia Socratis*:

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

¹⁷ Wilson, E, *La muerte de Sócrates*, Biblioteca Buridán, 2007, pág. 86

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica I*, 6, 987 b

escuelas socráticas fueron iniciativa de sus seguidores. Él concebía la filosofía como algo cercano a la conversación. La única manera de descubrir la verdad era el diálogo. Sólo cuando estuvo preso antes de ser ejecutado escribió unos versos por primera vez en toda su vida. Al parecer compuso un peán a Apolo y puso en verso las fábulas de Esopo.

Con las debidas cautelas podría decirse que Sócrates nació hacia el año 470 – 469 a.C. en el demo ateniense de Alópece. Fue hijo de una comadrona de nombre Fenárete y de un escultor llamado Sofronisco. Asimismo parece haber estado casado con una mujer llamada Jantipa, con la que tuvo tres hijos (Lamprocles, Sofronisco y Menexeno).

De su actividad pública, las fuentes dejan constancia de su intervención como hoplita (soldado de infantería pertrechado de armas pesadas) en diversas batallas de la guerra del Peloponeso (Potidea, Anfípolis y Delión) en las que demostró su singular valentía y dio muestras de una gran resistencia al hambre y al frío. Tuvo pocas intervenciones políticas ya que en ningún momento le interesó integrarse en la política de una manera pública pero sí demostró conciencia política cuando en momentos puntuales tuvo que situarse en contra tanto de la democracia, cuando fue miembro del Consejo, como del gobierno autoritario de los Treinta Tiranos.

Cuando investigamos su cotidianidad encontramos que no se le conoce el desempeño de un oficio concreto. Parece que empezó a trabajar en la profesión de su padre y esculpió las figuras de las Gracias cubiertas con el manto de la Acrópolis. Pero en un periodo posterior de su vida no tuvo un trabajo fijo. El motivo puede ser que animado por un fuerte desempeño ético e intelectual se dedicó a recorrer las plazas y las calles dialogando con su grupo de allegados, muchos de ellos poderosos y ricos, además de despertar el interés y la atención de los jóvenes. A este modo de vida se le sumaba su proverbial fealdad inseparable de una personalidad cautivadora.

Todo esto debió de darle cierta fama entre sus conciudadanos, esto lo podemos comprobar en el hecho de que el comediógrafo Aristófanes incluyó una caricatura de Sócrates en su obra *Las Nubes* que se presentó en las Grandes Dionisias del año 423 a.C. y logró el tercer puesto. Aristófanes escribió tres primeros premios y cuatro segundos premios entre los años 427 y 387 a.C., por lo que fue un autor bastante conocido. Esta obra de *Las Nubes* es el único testimonio escrito que poseemos elaborado cuando Sócrates aún vivía. Hubo otras comedias que ridiculizaban a Sócrates (podemos citar a Amipsias) pero que no han sido conservadas.¹⁹

En esta comedia se nos presenta al filósofo como un desastroso intelectual que deambula indagando sobre fenómenos celestes y subterráneos y que dirige un “pensadero” en el que enseña a los jóvenes a cambio de dinero cómo adquirir fama y riqueza utilizando engañosamente la palabra. Un padre sobrecargado por las deudas envía a su hijo a que reciba enseñanzas de Sócrates para que pueda persuadir a sus deudores y convertir en fuerte el pensamiento débil. Sin embargo el remedio es peor que la enfermedad y el hijo utiliza la retórica como justificación absurda para maltratar a su padre. En la obra se ridiculiza de sobremanera a Sócrates y se le describe como un filósofo ocupado en las cosas del cielo, en discusiones estúpidas y que provocan la risa, como aquella en la que trata de medir el salto de una pulga o investigar sobre el zumbido de un mosquito. Se trata de un Sócrates más joven que el que describen Platón y Jenofonte. Fue discípulo de Arquelaos, seguidor ecléctico de Anaxágoras, y todavía no se encontraba tan apartado de la senda de los físicos. En la obra, Sócrates se cuelga de una canasta para estar más cerca del cielo llamándolo “camastro sagrado” y niega que exista Zeus. Esto se convierte en un preludio de lo que ocurrirá posteriormente en su vida y contribuirá a la acusación de ateísmo que pesó sobre él. La acusación de negar a los dioses de la ciudad terminó por condenarle a muerte. Más adelante en *Las nubes* el discurso justo y el discurso injusto se enfrentan para instruir al joven. Finalmente este joven pierde toda referencia de justicia o de piedad y se convierte en un déspota que intenta imponer una ley por

¹⁹ Taylor, A.E, *El pensamiento de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica. 2004. P.10

la cual los hijos tengan derecho de castigar a sus padres. La comedia concluye con el propio padre, Estrepsiades, quemando la casa de los sofistas, Sócrates incluido.

La obra es una crítica dura y mordaz sobre los nuevos métodos dedicados a la enseñanza de la juventud, basados concretamente en el desarrollo de las habilidades retóricas, algo pregonado principalmente por los sofistas. Esta caricatura de Sócrates que dibuja Aristófanes añadirá bastantes prejuicios que lo acompañarán hasta el tribunal.²⁰

La imagen que vende Aristófanes de Sócrates y que se quedará en la retina de la época, sobre todo del sector más conservador, es la de Sócrates como el sofista por antonomasia. No sólo no lo era en realidad, sino que en las cuestiones capitales sostenía posiciones radicalmente contrarias a las de los sofistas. Ni enseñaba por dinero ni prometía el éxito a sus oyentes. Jamás cobró una moneda y atacó duramente a los sofistas que prostituían su sabiduría al mejor postor. La negativa de Sócrates a cobrar honorarios tenía una significación filosófica. Sostenía que los sofistas se merecerían el dinero que cobraban si realmente consiguieran con sus enseñanzas que la gente fuera sabia. Pensaba que al no cobrar nada por sus enseñanzas no estaba obligado a hablar con nadie que no quisiera y de esa manera era más libre: “Nada de eso es cierto. Y si oís que me dedico a enseñar a la gente y que cobro dinero, tampoco es verdad.”²¹ Sócrates rechazaba la idea de que la sabiduría pudiera obtenerse mediante un intercambio comercial. Pero para muchos de los atenienses de su tiempo, la filosofía de Sócrates era casi indistinguible de los demás sofistas contemporáneos.

La primera obra escrita tras la muerte de Sócrates fue *La acusación de Sócrates* de Polícrates, una versión novelada del juicio, desde el punto de vista de la acusación. Desgraciadamente esta obra se ha perdido y cualquier resumen de la misma es altamente especulativo.

²⁰ Platón. *Apología de Sócrates*. 18 c-d, Alianza. 2008

²¹ Platón. *Apología de Sócrates*, 19 e, Alianza 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Apologia Socratis*:

Ἄλλα γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τις ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

En cuanto a obras conservadas, además de *Las Nubes* de Aristófanes, contamos con los diálogos de Platón, los escritos socráticos de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, *Apología de Sócrates* y *Banquete*) y las referencias de Aristóteles. La figura de Sócrates también quedó retratada en otros comediógrafos y en la abundante literatura socrática que floreció sobre todo tras su muerte y que nos ha llegado de forma fragmentaria (sobre todo su discípulo Antístenes).²²

De entre todos los documentos que nos hablan de Sócrates, sin duda los más valiosos y numerosos son los *Diálogos* de Platón. Por regla general se suele decir que los primeros diálogos nos muestran a un Sócrates más histórico y más cercano a como fue en realidad, mientras que en los diálogos tardíos se trata de una pantalla mediante la cual Platón desarrolla sus propias doctrinas. La línea divisoria entre ambos es muy difícil de distinguir en realidad.

No es fácil discernir dentro de los diálogos platónicos cuál es la parte auténticamente perteneciente a Sócrates y cuál es la aportación de Platón, aunque es posible establecer unos criterios que pueden ayudar a confirmar la autenticidad de los pensamientos expresados por Sócrates y distinguirlos de los que pudieran ser propios de Platón. En este sentido el testimonio de Aristóteles al respecto es esencial, pues en él se encuentran detalles valiosos sobre la forma y el contenido de las intervenciones de Sócrates. Aristóteles dice que Sócrates sólo se limitaba a preguntar y nunca respondía, y que siempre argumentaba de manera inductiva. Sócrates hacía preguntas pero no contestaba porque admitía no saber nada.²³ Además Aristóteles indicaba que el interés de Sócrates se centraba en las cuestiones éticas (en cambio Platón tenía unos intereses filosóficos más amplios) y que fue el primero en buscar de manera sistemática universales, los cuales no separaba de la realidad, mientras que Platón sí que lo hacía.²⁴ A todos estos criterios se pueden añadir además la enorme influencia que ejercieron en Platón Heráclito y los pitagóricos cuyas doctrinas se encuentran a menudo en los diálogos y son independientes del pensamiento de Sócrates. Quizás la frontera entre los primeros diálogos socráticos y la aparición

²² Para saber más sobre la literatura socrática véase Kahn, G. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria. Capítulo I. Sokratikòì lógoi*, Escolar y Mayo, 2010, pág. 31

²³ Aristóteles, *Soph. El. 183b*

²⁴ Aristóteles, *Metafísica, 4, 1078 b 17-32*

de la doctrina platónica sea el Gorgias, donde se defienden posturas pitagóricas sobre la existencia de otro mundo. Desde entonces la figura de Sócrates se convierte en un personaje que sirve para exponer el pensamiento del propio Platón.

Otro problema que existe con las obras de Platón es el de su clasificación y es algo que viene ya desde la antigüedad. Diógenes Laercio nos ofrece cuatro sistemas de clasificación de las obras de Platón.²⁵ El primer sistema divide los diálogos en instructivos (intentan enseñar la verdad) y los diálogos *zetéticos* (intentan descubrir la verdad). El segundo sistema clasifica los diálogos de tres maneras (dramáticos, narrativos y mixtos). Aristófanes el Gramático dividió los diálogos en trilogías dando lugar al tercer sistema que nos ofrece Diógenes Laercio.²⁶ Por último, la clasificación atribuida por Trásilo a Platón agrupaba sus obras en nueve tetralogías (treinta y cuatro diálogos, La Apología y Las Cartas).²⁷ Esta clasificación de Trásilo, en virtud de su atribución a Platón, fue la dominante en las ediciones de sus obras hasta comienzos del siglo XX.²⁸ Lo cierto es que dicha clasificación se hizo de un modo demasiado arbitrario, sin tener en cuenta el orden cronológico de los diálogos.

La crítica filológica ha utilizado varios criterios para calibrar la autenticidad de las obras platónicas. La tradición y los testimonios de escritores antiguos es algo que se tiene en cuenta a la hora de catalogar un escrito como auténtico. El contenido doctrinal del mismo o el método de escritura también sirven para adjudicar o eliminar una obra de la pluma de un autor. Siguiendo la síntesis que hace Praechter,²⁹ algunos de los métodos que se han utilizado durante años para establecer la cronología de los diálogos platónicos han sido las referencias en los diálogos a personas o sucesos cuya fecha se conoce y las referencias de un diálogo a otro. Esto en cuanto a

²⁵ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. III*, 49-50, Alianza Editorial, 2008

²⁶ Ibid, III, 61-62

²⁷ Ibid, III, 57-60

²⁸ Platón, *Diálogos, I*, Editorial Gredos. IX volúmenes. Madrid. 1982. Introducción al primer volumen escrita por Emilio Lledo Íñigo, pág. 45.

Para un análisis detallado de las dificultades y soluciones ofrecidas a lo largo de la historia, desde Trásilo, Aristófanes el gramático, Schleiermacher, Hermann, Hegel y otros, véase Grote, G. *Platon and Other Companions of Sokrates, vol I*, Nueva York, Lenox Hill, 1973, pág. 264-341

²⁹ Praechter, K "Die Philosophie des Altertums" en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Fr. Überweg, I, Darmstad, 1957

los criterios externos a los diálogos. En cuanto a criterios que se encuentren dentro de los propios diálogos, estudiando su contenido, su estructura artística y literaria también se puede establecer un orden entre ellos.

El principal problema para llevar a cabo una clasificación es que los diálogos de Platón no están fechados y los críticos no han logrado ponerse de acuerdo para fechar una cronología exacta. Prueba de ello es la cantidad de listas ofrecidas del orden de los diálogos por parte de Wilamowitz, Cornford, Praechter, Shorey, Taylor o Crombie.³⁰

Normalmente las obras de Platón se catalogan en 4 etapas a las que es necesario añadir las “*Cartas*”: obras socráticas de juventud (Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Ión, Cármides, Laques, Lisis y Protágoras), diálogos de transición (Hippias Mayor, Hippias Menor, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo), diálogos de madurez o dogmáticos (Banquete, Fedón, República y Fedro) y diálogos críticos o época de vejez (Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo, Leyes y Epinomis)³¹

Desde siempre se ha acusado a Platón de idealizar en un grado exagerado a su maestro Sócrates y presentarlo siempre como si fuera un genio de la palabra y un ejemplo incorruptible de virtud. A pesar de todo esto, Platón es el autor más fiable porque fue discípulo suyo y compartió muchas ideas con él. También podemos afirmar que aunque se diera esta

³⁰ Platón, *Diálogos, I*, Editorial Gredos. IX volúmenes. Madrid. 1982. Introducción al primer volumen escrita por Emilio Lledo Iñigo, pág. 53-55

Las obras en conjunto sobre Platón son abundantes pero de estos autores destacamos las siguientes:

Praechter, K “Die Philosophie des Altertums” en Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I*, Darmstad, 1957

Shorey, P. “What Plato said” Chicago, 1933

Wilamowitz-Moellendorf, “Platón sein Leben und seine Werke, 2 vols., Berlín 1959

Taylor, A.E, “Plato, the Man and his Work” Londres, 1960

Crombie, I.M. “An Examination of Plato’s Doctrines” 2 vols., Londres, 1962-1963

De F.M. Cornford podemos destacar su estudio sobre la teoría del conocimiento de Platón basándose en el Sofista y el Teeteto en “Plato’s Theory of Knowledge” Londres-Nueva York, 1935

³¹ Platón, *Diálogos, I*, Editorial Gredos. IX volúmenes. Madrid. 1982. Introducción al primer volumen escrita por Emilio Lledo Iñigo, pág. 52

Charles H. Kahn defiende la división en tres grupos en *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo, 2010, pág. 73 y 74: Grupo I (Apología, Critón, Ión, Hippias menor, Gorgias, Menexeno, Laques, Cármides, Eutifrón, Protágoras, Menón, Lisis, Eutidemo, Banquete, Fedón y Crátilo) Grupo II (República, Fedro, Parménides y Teeto) Grupo III (Sofista-Político, Filebo, Timeo-Critias y Leyes)

transfiguración y esta idealización, no se produjo ningún engaño deliberado en los diálogos porque muchos de los hechos que contaba Platón eran conocidos por sus contemporáneos y cualquier falsificación se hubiera hecho patente enseguida.

La razón por la que Platón se alejó definitivamente de la política y se dedicó a la filosofía fue la muerte de su maestro. Platón pensó que el Estado que había condenado a muerte a un hombre como Sócrates no era el Estado en el cual quería tomar partido. En lugar de eso se dedicó a escribir aquellos diálogos en los que nos dejó una inmensa descripción de su maestro. Desarrolló y amplió sus enseñanzas poniendo muchas palabras suyas en boca de aquel gran hombre. Sobre todo en los últimos diálogos, Platón se sirve de la figura de su maestro para exponer sus propias concepciones sobre la inmortalidad del alma en conexión con otras doctrinas suyas, como la teoría de la reminiscencia y de las ideas.

Muchos de los textos platónicos que han sobrevivido tienen forma de diálogos socráticos, un nuevo y revolucionario género que iba a tener una influencia enorme en la literatura posterior. Los personajes y los ambientes son reales en el sentido de que se basan en personas y lugares que realmente existieron. Son realistas en el sentido de que evocan conversaciones que podrían haber tenido lugar.³² Pero su pretensión no es reproducir exactamente las conversaciones reales que tuvo Sócrates. Se trata de un instrumento enormemente flexible que permite expresar posturas éticas y filosóficas muy diferentes y que dio lugar a dos géneros que todavía no habían sido inventados: la biografía y la novela.

Por otro lado, el Sócrates de Jenofonte es un poco menos atractivo que el de Platón. Jenofonte escribió varios libros en los que aparece Sócrates como personaje, incluyendo el

³² “Platón es único en su habilidad para producir una obra de arte en la que la caracterización de los oradores y su propio modo de expresarse son tan convincentes que el lector siente que está presenciando una conversación real. [...] Platón inventa las conversaciones de Sócrates con la misma libertad que otros autores socráticos, pero lo hace de un modo más filosófico y más verosímil. Un retrato verosímil del pasado es aquel en que la época y el lugar, los personajes y la acción no sólo son internamente consistentes, sino que no entran en conflicto de forma llamativa con hechos bien conocidos.” Kahn, C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo, 2010, pág. 62

extenso *Recuerdos de Sócrates*, una descripción cómica de Sócrates en un simposio (El Banquete) y un brevísimo relato sobre la defensa de Sócrates en su juicio (Apología).

El personaje que describe Jenofonte es un sabio bastante inofensivo que ofrece consejos sensatos sobre dietas, ejercicios, dinero y relaciones familiares. Comenta su rareza física y mental, su robustez y resistencia, y su sobriedad y continencia en cuanto a la comida y la bebida. En su edad madura vestía siempre la misma ropa sencilla en invierno que en verano y habitualmente iba descalzo. Describe el complicado matrimonio de Sócrates y algunos aspectos de su vida personal. Hace hincapié en el ascetismo de Sócrates del que se dice que tenía una constitución espartana y lo defiende de la acusación de Polícrates según la cual Atenas tenía motivos para ejecutar a Sócrates debido a su relación con Alcibíades y con Critias. Jenofonte afirma que estos dos personajes se pervirtieron al abandonar la compañía de Sócrates y que mientras fueron sus alumnos siguieron su ejemplo. Con el paso de los años se convirtieron en enemigos de la democracia y su tiranía y sus excesos fueron los que hicieron parecer que Sócrates educaba a traidores.

En su *Apología* Jenofonte dice que Sócrates no tiene miedo a la muerte porque ha vivido una buena vida y parece más interesado en no tener una mala vejez ya que tenía unos 70 años cuando fue condenado:³³ La imagen que de Sócrates traza Jenofonte es muy diferente de la que nos deja Platón. Sócrates para Jenofonte es un moralista severo, digno padre de la escuela cínica fundada por Antístenes, a la vez hombre de buena y agradable compañía, simpático y festivo. En Jenofonte emerge el virtuoso ciudadano que es Sócrates, cuya vida refuta las acusaciones que lo llevaron a la muerte, mientras que Platón saca a escena al pensador que pugna por esclarecer decisivos conceptos de valor y que, en los diálogos tardíos, desarrollará la doctrina de las ideas.

Jenofonte describe a Sócrates como un predicador, es un personaje más lógico, más normal, más mundano, más común y menos admirable que el de Platón. Por este motivo en muchos

³³ Jenofonte, *Expedición de los diez mil. Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología*, Porrúa, 2000, p.235

casos se ha querido ver al Sócrates de Jenofonte como un Sócrates más histórico. Pero hay que tener en cuenta que aunque fueron amigos, Sócrates no tuvo con él una relación tan estrecha como con Platón. Jenofonte fue discípulo suyo por poco tiempo en su juventud y escribió sobre él cuando ya era mayor. Según Charles H. Kahn:

Mi conclusión es que ni Aristóteles ni Jenofonte se hallan en condiciones de decirnos nada sobre la filosofía de Sócrates que no hubiesen aprendido de los diálogos de Platón. El primero no es capaz de hacerlo porque llegó demasiado tarde al lugar de la escena, le separaba de Sócrates la cegadora pantalla del retrato platónico; Jenofonte tampoco lo es porque personalmente no entendía nada de filosofía.³⁴

Por último, en el siglo III de nuestra era, Diógenes Laercio escribió una serie de *Vidas, opiniones, y sentencias de los filósofos más ilustres*.³⁵ En esta obra corrobora la mala relación de Sócrates con su mujer y afirma que era bígamo al estar casado con Mirto además de con Jantipa. Diógenes nos presenta a un Sócrates cuya única esperanza es replicar mediante ocurrencias a quienes se burlan de él y le golpean. Diógenes hace que soporte humillaciones físicas además de verbales. Uno de esos días, después de ser apaleado y pateado, uno de sus amigos manifiesta su sorpresa por el hecho de que soporte aquello tan de buen grado a lo que Sócrates contesta que no hay que presentar una demanda contra un tribunal si un asno te da una coza.³⁶

Diógenes Laercio también nos cuenta que Atenas lloró poco después sus propios actos y que el pueblo se indignó contra quienes lo habían acusado. Se cuenta que cerraron palestras y gimnasios, desterraron a alguno de sus acusadores y condenaron a muerte a Meleto.³⁷ Agustín de Hipona incluso afirma que uno de sus acusadores murió violentamente a manos de la multitud y otro se libró de la muerte con un destierro voluntario y perpetuo.³⁸ Se llegó a decir que después de su muerte, los atenienses honraron a Sócrates con una estatua, aunque estos hechos no están muy probados.

³⁴ Kahn, C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo, 2010, pág. 110

³⁵ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Alianza Editorial, 2008

³⁶ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, II, 21 Alianza Editorial, 2008

³⁷ *Ibid*, II, 43

³⁸ San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios, Libro VIII, capítulo III*, Obras Completas XVI, B.A.C, 1958

El hecho es que Sócrates se paseaba por Atenas cuestionándolo todo y a todos y esto a veces irritaba a sus conciudadanos: No era Sócrates el que se mostraba furioso ante el mundo, sino Sócrates el que enfurecía a los demás por su actividad reflexiva, por su constante examinarse a sí mismo y a los otros desmontando así las coartadas de lo dado.³⁹

³⁹ Del águila, R. *Sócrates furioso*, Anagrama, 2004, p.24

“Cada lágrima enseña a los mortales una verdad”⁴⁰

Niccoló Ugo Foscolo, *Epistolario*

I.3. La medicina universal

Bien / mal y verdad / mentira se complementan para Sócrates. Son dos expresiones de lo mismo. Para Sócrates existe una alianza entre el pensamiento y el bien. El pensamiento siempre conduce al bien. El bien siempre produce bien y el mal siempre produce mal. Un bien nunca puede venir del mal ni un mal puede provenir de un bien. Por eso mismo, según el filósofo griego, nadie puede cometer una injusticia sabiendo que lo está haciendo mal. El mal sólo se hace por ignorancia en la calibración del bien y el mal. A Sócrates le parecía evidente que si los hombres llegaban a comprender una verdad la elegirían automáticamente. Según esta manera de pensar, la ignorancia condena al ignorante a cometer equivocaciones, comportarse mal y ser desgraciado como consecuencia de su obrar mal. El vínculo que establece Sócrates entre ignorancia, equivocación, maldad e infelicidad le lleva a vindicar su contrario. Por tanto, el conocimiento, el acierto, la bondad y la felicidad caminan juntos.

Sócrates fue un amante del saber, un auténtico filósofo en su sentido etimológico, que conjugaba la reflexión con la bondad y buscaba la verdad y el bien. Tenía una fe muy grande en que si el ser humano deseaba con la suficiente determinación el bien, tarde o temprano lo conseguiría. Creía firmemente que la verdad y el bien estaban ligados y que por eso el conocimiento era virtud. Es lo que Rafael del Águila llama “la falacia socrática” y que todavía pervive de alguna manera en nosotros:

Y todo esto sucede porque creemos profundamente en la falacia socrática: pensar conduce siempre al bien y del bien sólo puede proceder el bien. Creo que es por esa razón por la que tendemos a suponer, equivocadamente, que un gran pensador debe ser también una gran persona.⁴¹

⁴⁰ Foscolo, U, *Epistolario*, en Edizione Nazionale delle Opere di Ugo Foscolo, Florencia, Le Monnier, 1952-56, vols. II-V

⁴¹ Del Águila, R. *Sócrates furioso*. Anagrama. 2004, pág. 21

Pero pensar no siempre conduce al bien. Lo podemos ver claramente en cómo son de sofisticados algunos métodos e instrumentos de tortura, o en cómo se planean las guerras o los secuestros. Se puede ver claramente en cómo se utilizó la ciencia en los campos de exterminio nazi o en cómo algunos pensadores lo justificaron. Incluso algunas de las mentes más preclaras de la historia se posicionaron a veces contra “nuestros” principios: El propio Sócrates siempre estuvo en contra de la democracia ateniense, Ortega y Unamuno fueron favorables, en un principio, al golpe militar del 18 de Julio de 1936 y Martin Heidegger colaboró con el nazismo. Esto nos muestra que el pensamiento como tal no tiene un destino fijo e inamovible sino el que nosotros queramos darle.

Sin embargo Sócrates creía que el pensamiento y la verdad eran una “medicina universal”. Siempre buscó el discurso o el razonamiento verdadero por encima del más persuasivo yendo en contra de los sofistas de su época. Así lo hizo saber en los primeros momentos de su defensa ante el tribunal que finalmente lo condenaría a muerte, diferenciándose del resto de los oradores.

Si se refieren a eso, entonces coincido en que soy un orador, pero no a su modo. Como digo, éstos poco o nada han dicho de cierto, mientras que de mí vais a oír toda la verdad. Y por Zeus, atenienses, que desde luego no vais a oír bellos razonamientos, como los suyos, aderezados de expresiones y conceptos, sino dichos al azar, según me vengan las palabras, ya que creo firmemente en que es justo lo que digo; que ninguno de vosotros se espere otra cosa.”⁴²

⁴² Platón. *Apología*. 17 b-c. Alianza. 2008. Texto original en griego procedente de *PO*, *Apologia Socratis*:

Τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνοῦσθαι ὅτι αὐτίκα ὑπ’ ἐμοῦ ἐξελεχθήσονται ἔσγω, ἐπειδὴν μὴδ’ ὀπωσιοῦν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν αλοῦσιν οὔτοι λέγειν τὸν ἀληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοῖν ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τοῦτ’ οὐς εἶναι ῥήτωρ. Οὔτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθεὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δὲ μὴ ἀκούετε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν· οὐ μὲντοι μὰ Δία, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιετημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασσί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ’ ἀκούετε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν· πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἢ λέγω· καὶ μηδεὶς ὑμῶν προσδοκῆσάτω ἄλλως· οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρέπτοι,

Sócrates dedicó toda su vida a poner en cuestión el relativismo conceptual y moral que defendían los sofistas. Estos sofistas eran generalmente escépticos respecto al conocimiento humano. Negaban que el ser humano pudiese tener un conocimiento absoluto sobre algo. Si, como decía Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, cualquier intento de búsqueda de la verdad se convertiría en una actividad inútil. Sócrates se dedicó a luchar contra un escepticismo intelectual que negaba la posibilidad del conocimiento ya que, según este escepticismo, no había ninguna realidad permanente que conocer. Esto podía provocar la anarquía moral al no reconocer reglas de conducta permanentes o universales y dejar el criterio de acción en manos de lo que le pareciera mejor a cada uno en su momento. Los sofistas con los que desentonaba Sócrates (tales como Protágoras o Gorgias) no creían que el ser humano pudiese conocer una verdad válida para todos. La translación del pensamiento físico relativista de Demócrito al ámbito moral la llevó a cabo en primer lugar Arquelaos, un discípulo de Anaxágoras y posteriormente los sofistas la hicieron suya.

Si el calor y el frío, el dulzor y el amargor, no existen en la naturaleza, sino que dependen de nuestra sensibilidad en un momento determinado, ¿por qué no hemos de suponer que la justicia y la injusticia, lo recto y lo tuerto, tienen una existencia igualmente subjetiva e irreal? No puede haber en la naturaleza principios absolutos que rijan las relaciones entre los hombres. Todo es cuestión de lo que en cada momento nos parezca.

⁴³

Sócrates acusaba a los sofistas de “prostituir” su saber al mejor postor y de hacer de la razón una mera técnica para la discusión y la victoria ante los tribunales, independientemente del contenido de verdad o de moralidad de las tesis que se defendieran. Para Sócrates la sofística no puede llegar a descubrir la verdad de las cosas pues centra su atención en la apariencia y se desentiende del contenido.

Uno de los sofistas más conocidos fue Protágoras de Abdera. Se trataba de un pensador experto en retórica que recorría el mundo griego gracias a su conocimiento sobre el uso de las palabras.

⁴³ Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica de España, 2003, pág. 79

Vivió por largas temporadas en Atenas, donde fue conocido de Sócrates y amigo de Pericles. Viajó a Sicilia y a otras ciudades de Asia Menor como maestro de retórica. Al ser considerado como uno de los mejores sofistas de su época, impartía sus enseñanzas a jóvenes de buena familia para que aprendieran el arte de la discusión y el de dirigirse a las masas para conseguir ser influyente en la ciudad. Platón le dedicó uno de sus diálogos, el *Protágoras*, donde se discute en profundidad la sofística como corriente de pensamiento. Sócrates debate sobre la mercantilización de la sabiduría ya que él considera que el conocimiento no es algo que se traspase del maestro al alumno, sino que el maestro es quien ayuda a dar a luz los conocimientos que ya se encontraban dentro del alumno.

En este diálogo Protágoras defiende el escepticismo típico de los sofistas argumentando que lo bueno es tan variado y heterogéneo que no puede ser considerado de una manera tan homogénea como lo hace Sócrates. Lo mismo que es bueno para una cosa es malo para otra, incluso lo que es bueno para el ser humano para uso tópico, puede resultar fatal para uso interno.⁴⁴

La discusión general del diálogo tiene que ver con la esencia y el carácter de la virtud, si ésta es conocimiento o no. Durante toda la obra se toca el tema de la virtud y la posibilidad de enseñársela a los demás. Ésta sólo podría ser enseñada si se tratara de un conocimiento verdadero en lugar de una habilidad para convencer. A Sócrates le parecía que Protágoras, al igual que el resto de los sofistas, hablaba demasiado desatando una verborrea que paralizaba al adversario hasta el punto de olvidar el tema del que se estaba hablando.

Para Sócrates, antes de saber si la virtud es enseñable o no, debemos conocer qué es la virtud. Cuando en la defensa que Sócrates hace de sí mismo en el juicio dice que no es un maestro de virtud, se está desmarcando de la sofística y está diciendo que él tiene otro concepto de la virtud alejado de la ambigüedad con la que otros utilizan ese término.⁴⁵

⁴⁴ Platón. *Protágoras*, 334 b-c. Alianza. 2005

⁴⁵ Platón. *Apología de Sócrates*, 19 d ss, Alianza 2008

Platón acreditó a Protágoras como el primer sofista profesional⁴⁶ o profesor de *ἀρετή*, entendida ésta palabra como excelencia o capacitación para cualquier ámbito de la vida. Esta palabra se traduce al español comúnmente como “virtud” pero se trataba de un término más relativo que no se empleaba nunca en un sentido absoluto. *Ἀρετή* significaba que algo era bueno para algo y generalmente ésta palabra iba seguida de un genitivo subordinado o de un adjetivo. En la Grecia clásica normalmente se hablaba de la *ἀρετή* de algo o de alguien. Es, por tanto, una palabra incompleta por sí misma, existía la *ἀρετή* de un zapatero, de un atleta, de un esclavo, de un orador, de un militar o de un político. En realidad significa “eficacia” en un determinado ámbito profesional o de la vida en general por lo que surgieron una gran cantidad de maestros ambulantes llamados σοφιστής (sofistas) que decían y pretendían enseñar la habilidad y eficacia necesaria para valerse en la vida política y social. En este caso se sobreentendía que hacía referencia al género de excelencias más apreciadas de cierta comunidad particular.

Ἀρετή significaba habilidad o eficacia en una tarea determinada. Sócrates fue quien llegó a la conclusión de que esa eficacia dependía del correcto conocimiento de la tarea que se tratase. Introdujo en la palabra *ἀρετή* un elemento nuevo al utilizarla para el ámbito humano en general y acabó vinculándose a la correcta ejecución de la función que corresponde a un ser humano como tal. Por eso para Sócrates *ἀρετή* (virtud) es conocimiento, porque lo primero que debemos hacer para conseguir esa eficacia es conocer la función que queremos desempeñar. Debe haber una función que todos, como seres humanos, debemos realizar. Lo primero que tenemos que hacer para lograr esa excelencia es conocer el instrumento con el que vamos a trabajar. Por eso la ética socrática nos insta a conocernos primero a nosotros mismos.

Otro de los sofistas más importantes a los que se enfrentó Sócrates fue Gorgias de Leontinos. Gorgias tenía en común con el resto de los sofistas el que no buscaba la verdad sino que se conformaba con la apariencia. Sin embargo, no pretendía ser un maestro de virtud sino sólo

⁴⁶ Platón. *Protágoras*, 349 a. Alianza. 2005

adiestrar a sus alumnos en la retórica con el fin de que pudieran adquirir cualquier poder que desearan. Platón también le dedicó un diálogo con su nombre donde se discuten varios asuntos como la retórica o la justicia. Gorgias se declara conocedor de la retórica y capaz de convertir en orador a cualquier persona. Definirá la actividad de la retórica como todo lo concerniente a las palabras y los discursos que están al servicio de los asuntos humanos más importantes. Ser capaz de persuadir con las palabras es para Gorgias el mayor bien que pueda poseer un hombre porque ayuda a convencer en los tribunales y persuadir a las masas. El discurso más convincente es el que consigue su objetivo y no el más verdadero.

Es más, afirmo que si al ir el orador y el médico a la ciudad que quieras tuvieran que disputar éstos en la asamblea o en cualquier otro lugar de reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido médico, dejarían colgado al médico pues se elegiría al que estuviera más capacitado para hablar, si éste así lo quisiera. Y si disputara frente a un profesional de cualquier clase, también llegaría el orador a convencer de que se le prefiriese a él más que a cualquier otro de los profesionales que están entre la muchedumbre.⁴⁷

En el diálogo platónico que se acaba de citar, Gorgias acabará por contradecirse, según Sócrates, porque aceptará que se puede hacer un uso justo o injusto de la retórica.⁴⁸ Para ello debe conocerse de antemano qué es lo justo y lo injusto. Esto entra en profunda contradicción con la idea socrática de que quien conoce el bien elegirá automáticamente el bien. La retórica y la dialéctica se plantean como dos formas de utilizar la palabra (para convencer o para buscar la verdad respectivamente). En última instancia lo que se discute es si la palabra y la verdad son elementos de nuestra creación que podemos utilizar para nuestro provecho o si estamos supeditados a la verdad por encima de nuestros propios intereses. Sócrates creía que la búsqueda de la verdad debe ser el objetivo de toda ciencia o arte y que la retórica es sólo una habilidad para adular a las personas y una suerte de cosmética que engalana los discursos pero no los hace

⁴⁷ Platón, *Gorgias*, 456 b-c, Alianza, 2005. Texto original en griego procedente de *PO, Gorgias*:

Φημί δὲ καὶ εἰς μόλιν ὄπη βούλει ἐλθόντα ῥητορὶ κὼν ἄνδρα καὶ ἰατρὸν, εἰ δέοι λόγῳ διαγωνίξεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ ὀπότερον δεῖ αἰρεθῆναι ἰατρὸν, οὐδαμοῦ ἂν φανῆναι τὸν ἰατρὸν, ἀλλ' αἰρεθῆναι ἂν τὸν εἰπεῖν δυνάτον, εἰ βούλοιο. Καὶ εἰ πρὸς ἄλλον γε δημιουργὸν ὃν τισοῦν ἀγωνίζοιο, πείσειεν ἂν αὐτὸν ἐλέσθαι ὁ ῥητορικὸς μᾶλλον ἢ ἄλλος ὅστισοῦν· οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἶποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει.

⁴⁸ Platón, *Gorgias*, 460 a, Alianza, 2005

más verdaderos ni más justos. El principal ataque de Sócrates contra la retórica se centra en la indiferencia que muestra ésta con respecto a la verdad. “La cosmética es a la gimnasia lo que la retórica a la justicia”⁴⁹

Sócrates criticó duramente la retórica que se desarrolló en su época y tratará de buscar los fundamentos sobre los que se pueda apoyar un arte oratoria verdaderamente científica que sintetice las enseñanzas de la retórica con el método filosófico. El arte oratoria es, según Sócrates, un arte para seducir las almas por medio de la palabra. Dentro de esta definición de retórica entraría también la oratoria judicial y la política ya que están vinculadas al arte de la antilogía y de la controversia. No hace falta irse muy lejos ni en el tiempo ni en el espacio para ver una política en la que lo que más se valora es la capacidad de persuadir a las masas y defender con el mismo convencimiento una postura y su contraria.

Lo que rechazaba profundamente Sócrates es que los maestros de oratoria no se molestaban en buscar el discurso más verdadero sino que elaboraban una artificiosa plática que conseguía convencer a su oponente dejando de lado la articulación lógica de su parlamento. Sócrates pensaba que el orador debía conocer el objeto sobre el que se disponía a hablar y que se hacía necesario instaurar un nuevo género de retórica que fuera verdaderamente científica y superara las diferencias entre la filosofía y la oratoria. Científica en el sentido de que fuera un instrumento que nos ayudara a descubrir la verdad de las cosas en lugar de emborronarlo y confundirlo todo. Para ello la oratoria debería plantearse el problema del conocimiento con la misma seriedad que la filosofía. En la segunda parte del *Fedro* también se habla de este uso de la retórica y se critica las opinión de los sofistas, según la cual no hace falta conocer lo que es justo o bueno en realidad sino lo que podría parecerle a la multitud, que es quien va a juzgar sus palabras, pues la persuasión procede de éstas cosas y no de la verdad.⁵⁰

⁴⁹ Platón, *Gorgias*, 465 c, Alianza, 2005. Texto original en griego procedente de *PO, Gorgias*:

Καὶ ὅτι ὁ ὀψοποικὴ πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην.

⁵⁰ Platón, *Fedro*, 260 a, Alianza, 2009

Los sofistas decían transmitir a sus alumnos el saber necesario para que pudieran valerse eficazmente en la vida (sobre todo en la política). Debido a los condicionantes políticos de las polis griegas el alumno se ejercitaba en la dialéctica y en la retórica para poder adquirir poder político. Para ello no era necesario ni deseable buscar un conocimiento objetivo o verdadero sino conseguir habilidad al hablar y lograr el éxito ante los tribunales. Estos “profesores de virtud” que eran los sofistas cobraban honorarios bastante elevados en algunas ocasiones, llegando a alcanzar gran fama entre los atenienses. Los sofistas más famosos (como Gorgias o Protágoras) podían llegar a cobrar 100 minas por todo un curso. Dicha cantidad es aproximadamente equivalente a unos 500.000 dólares americanos actuales, llegando a superar lo que cuesta hoy en día una licenciatura en Harvard o Yale.⁵¹ La justificación de estos precios tan elevados era la importancia del producto que se ponía en venta. La supuesta prueba de su sabiduría era su éxito financiero y su capacidad para ganar más dinero que los demás. En cambio, a Sócrates le parecía una tontería dedicarse durante toda una vida solamente a amasar riqueza, conseguir gloria personal y reputación, abandonando al olvido el conocimiento o la verdad ya que estos dos elementos perfeccionan y cuidan del alma de la persona. “...de la riqueza no deriva la virtud, sino que de la virtud deriva la riqueza...”⁵²

La esencia del método socrático era reconocer primeramente la propia ignorancia, porque quien cree saber lo que no sabe no se dedica a buscar la verdad. La filosofía de Sócrates se basaba en que el conocimiento era posible pero antes había que despojarse de las ideas preconcebidas, incompletas y erróneas que llenan la cabeza de la mayoría de las personas. Ésta es la única manera de comenzar a buscar el conocimiento verdadero. Sócrates no ofrece una verdad inamovible sino un ideal de conocimiento aún no alcanzado, una búsqueda en común que comienza por el convencimiento de la propia ignorancia. Por eso resulta paradójico que el principal defensor y mártir de la verdad en la historia de la filosofía no tuviera una verdad que ofrecer. Se declaraba incapaz de certeza alguna y decía no saber nada. Esta paradójica y docta

⁵¹ Wilson, E. *La muerte de Sócrates*. Biblioteca Buridán. 2007. Pág. 42

⁵² Platón. *Apología*. 30 b. Alianza. 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Apologia Socratis*:

Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα

ignorancia es lo que le convirtió, según decía el oráculo de Delfos, en el hombre más sabio de Atenas.⁵³

Sócrates es el primer filósofo que nos habla de su método. Su método es la interrogación y utiliza la mayéutica para dar a luz los conocimientos. Cuando Sócrates quería llegar a la esencia de algún concepto, se iba a la plaza pública de Atenas y le preguntaba a todo aquel que pasaba por allí. Sin embargo, Sócrates nunca se quedaba satisfecho con las respuestas de sus conciudadanos y a través de sucesivas preguntas conseguía que la definición primeramente dada fuera atravesando por sucesivos mejoramientos hasta quedar lo más ajustada posible a la realidad, sin llegar nunca a ser perfecta.

Sócrates ve en la verdad una medicina universal. El socratismo afirma que los discursos pueden tener propiedades terapéuticas. La verdad es para el filósofo como la salud para el médico, su objetivo primordial. En los diálogos platónicos aparece varias veces la figura del filósofo como alguien que debe actuar de la misma manera que el médico, buscando el objetivo final aunque los medios para alcanzarlo no sean del todo agradables. Igual que el médico debe trabajar para conseguir la salud de su paciente aunque algunos medios sean desagradables, el filósofo debe trabajar en pos de la verdad aunque ésta sea cruda o no convenga siempre a sus intereses.⁵⁴ La propia expresión “la cruda verdad” se utiliza comúnmente para decir que una verdad sigue siendo verdad aunque no nos guste, aunque no nos convenga, aunque actúe contra nosotros, aunque sea fea y desagradable como bien lo formula la expresión inglesa: “the ugly truth”. La verdad no es lo que a nosotros nos parezca mejor en cada momento, es algo que, según Sócrates, nos sirve de medicina porque ayuda a resolver los conflictos y es el objetivo irrenunciable que debe tener cualquier investigación.

El espíritu de la tragedia griega anterior a Sócrates era precisamente el conflicto y la confrontación en la que todas las partes tenían su razón de ser y ninguna era más verdadera o

⁵³ Platón. *Apología*. 21 a-d. Alianza. 2008

⁵⁴ Platón, *Gorgias*, 521 d, Alianza 2005

más legítima que la otra. Se puede considerar que la tragedia griega murió de una manera suicida en la obra de Eurípides (ya que combatió y venció a la tragedia de Esquilo) pero el espectador ideal de Eurípides fue Sócrates.

Friedrich Nietzsche consideró a Eurípides como el poeta del socratismo estético. Según el pensador alemán, Sócrates no comprendía la tragedia antigua y por ese motivo no la valoraba. Sócrates, el personaje de las obras de Platón, nos recuerda al héroe de Eurípides que debe defender sus acciones mediante razonamientos. Al unir el conocimiento con el bien y con la virtud, el nuevo héroe debe ser necesariamente dialéctico.

Que en su tendencia Sócrates se halla estrechamente relacionado con Eurípides es cosa que no se le escapó a la Antigüedad de su tiempo; y la expresión más elocuente de esa afortunada sagacidad es aquella leyenda que circulaba por Atenas, según la cual Sócrates ayudaba a Eurípides a escribir sus obras.⁵⁵

Sócrates condenaba el arte y la ética existente en su época ya que al cuestionar uno a uno a sus conciudadanos se encontró que realizaban sus profesiones sin ningún tipo de conocimiento real y solamente lo hacían por instinto. Desde ese momento ya estaba intentando corregir la existencia y creando una nueva ética intelectualista donde el “conocer” tenía incluso más importancia que el “hacer”. Sócrates postulaba que no sólo estaba en condiciones de conocer el “ser” sino también de corregirlo. Atribuyó al saber y al conocimiento unas propiedades de “medicina universal” y concibió el error como el mal en sí.

Sócrates promulgó una única razón y una única verdad acabando con el espíritu clásico de la tragedia antigua y abogando por la razón, la verdad y el *λόγος* (la palabra) para unificar los razonamientos contradictorios. La cuestión es que si Sócrates quiso acabar con la contradicción que representaba el pensamiento trágico griego es porque (a la manera del médico) vio una enfermedad en esos razonamientos enfrentados y utilizó la búsqueda de la verdad como una

⁵⁵ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, 13. Alianza Editorial, 2010. Texto original en alemán procedente de *KSA I, Die Geburt der Tragödie*, p.88:

Dass Sokrates eine enge Beziehung der Tendenz zu Euripides habe, entging dem gleichzeitigen Alterthume nicht; und der beredtste Ausdruck für diesen glücklichen Spürsinn ist jene in Athen umlaufende Sage, Sokrates pflege dem Euripides im Dichten zu helfen.

manera de encontrar un equilibrio y sanar al enfermo.⁵⁶ De esa manera es como se enfrenta con el pensamiento de los sofistas. Mientras Protágoras enseñaba a defender argumentos enfrentados, Sócrates postulaba que uno de los dos argumentos debía imponerse sobre el otro o al menos producirse una síntesis entre los dos. El mayor ejemplo de esto lo podemos ver en el diálogo *Eutifrón*. En este diálogo su protagonista discute con Sócrates el significado de la palabra piedad, porque Eutifrón se sintió impulsado por lo que él consideró el sentido del deber al procesar a su padre por homicidio. En este caso particular, según Sócrates, se confrontan dos preceptos, leyes o costumbres (*νόμος*) y el conocimiento (*ἐπιστήμη*) y la razón (*λόγος*) son los elementos que nos ayudarán a resolver este conflicto. El padre de Eutifrón cometió asesinato por lo que por una parte debe someterse a la norma de que el culpable sea castigado pero por otro lado existe el precepto de honrar y respetar a los progenitores. La pregunta que se plantea es si la acción verdaderamente piadosa, correcta y justa sería tomar por modelos a Saturno y a Júpiter, los cuales se erigieron en jueces de sus propios padres. Cuando hay dos mandatos que se contradicen se hace necesario pensar para dilucidar una solución, y en ese pensamiento se encuentra la medicina universal de la que nos habla el maestro de Platón.⁵⁷ No nos ofrece una respuesta absoluta y determinante sino que nos obliga a buscar una solución a través del razonamiento. Sócrates alaba a Eutifrón diciéndole que lo que ha hecho sólo está al alcance de los hombres más sabios y éste le contesta diciéndole que si el homicidio se ha cometido injustamente se debe perseguir al culpable sea cual sea el parentesco que exista ya que cualquier otra actitud significaría ser cómplice del crimen.⁵⁸

Tras acusar a su propio padre, toda la familia atacó a Eutifrón porque les parecía una acción impía el hecho de que un hijo persiguiera criminalmente a su padre. Eutifrón pone como ejemplo esta acción que él realiza para definir la piedad, pero Sócrates no se muestra totalmente satisfecho porque el método socrático no sólo se encargaba de recoger ejemplos de piedad sino

⁵⁶ “Sócrates vio en la tragedia algo irracional: causas sin efecto y efectos sin causas, formando un conjunto confuso donde no había ni inteligencia ni verdad.” Suances Marcos, M. *Friedrich Nietzsche: Crítica de la cultura occidental*. UNED, 1993, pág. 296.

⁵⁷ Sócrates y Platón están convencidos de que “si el individuo acepta la soberanía de la razón, puede lograr la unificación de los propios elementos conflictivos.” Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Trotta. 2008, pág. 13

⁵⁸ Platón, *Diálogos I, Eutifrón, 4 a-c*, Gredos, 1997

que necesitaba sacar en claro los puntos comunes que tienen todos esos ejemplos entre sí. Sócrates siente la necesidad de llegar hasta la esencia de las cosas, hasta su verdad universalmente válida y no quedarse en una enumeración de sus cualidades principales. Por eso ve como un problema esta confrontación de mandatos y trata de solucionarlo con la mejor medicina que conoce (el conocimiento y la verdad). Mediante la reflexión trata de llegar a una conclusión que le ayude a resolver el problema. Precisamente éste es uno de los motivos por los que se le llama a Grecia “la cuna de Occidente”, porque la cultura occidental nace en Europa como una forma de generar preguntas y buscar respuestas utilizando la lógica, la razón y la reflexión.

El concepto de verdad que se lee en la filosofía socrática es el del descubrimiento de la esencia que se encuentra escondida bajo el disfraz de la apariencia. Un descubrimiento que sólo la dialéctica y la razón pueden llevar a cabo. Sócrates argumenta de manera inductiva siguiendo el camino que lleva hacia una definición universal de lo que se está discutiendo. No obstante, en ninguno de los diálogos de Platón llega Sócrates a una solución totalmente satisfactoria, dando a entender que la tarea de seguir investigando no se puede ni se debe acabar nunca.

“Suponiendo que la verdad sea una mujer, ¿Cómo?
¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos,
en la medida en que han sido dogmáticos,
han entendido poco de mujeres? [...] Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar.”⁵⁹

Friedrich Nietzsche

I.4. Vitalismo nietzscheano

El otro pensador al que está dedicada esta tesis es Friedrich Nietzsche ya que su filosofía se encuentra, en un principio, en las antípodas del pensamiento socrático y eso nos puede servir de gran ayuda para investigar con mayor amplitud de miras los dos temas principales de este escrito: la verdad y la ley.

El problema de la verdad siempre fue una de las obsesiones constantes de toda la obra de Nietzsche.⁶⁰ El filósofo alemán siempre utilizó el término “verdad” en varios sentidos, de una manera polisémica, y entre estos mencionaremos dos: como la raíz para toda clase de vida y como una expresión verbal de nuestro lenguaje, o sea una máscara que utiliza el hombre artísticamente. Nietzsche siempre defendió que la verdad (como muchas otras cosas) era una creación y una invención del hombre y que, por tanto, debía servir nuestros intereses⁶¹ y no al revés. La verdad no es más que una mentira colectiva, un acuerdo que nos sirve para vivir en sociedad. Según Nietzsche, lo que se conoce como “verdad” es una ficción que debería servir para un fin determinado; la potenciación de la vida. En última instancia, la verdad se basa en la falsedad porque cualquier verdad está generada por una actividad interpretativa. Definió a la

⁵⁹ Nietzsche, F, *Más allá del bien y del mal Prólogo*. Alianza, 2007, Pág. 19, Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse, p.11*:

Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist, wie? Is der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? [...] Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen.

⁶⁰ Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris Editions du Seuil 1966.

⁶¹ Es necesario dejar claro que Nietzsche no es utilitarista porque los odiaba profundamente. La verdad ha de estar al servicio de la vida, de más y mejor vida, de la vida ascendente, y no al contrario.

pretensión de verdad absoluta como la mentira por antonomasia, una fábula creída por conveniencia. “Yo soy la verdad – dijo el Dios que acaba de morir asesinado; muerto Él, no cabe más que vivir entre errores, falsedades, apariencias...”⁶²

El ser humano tiene que admitir que los juicios más falsos son los más imprescindibles y que no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas que alberga la vida. Renunciar a todo lo falso sería renunciar a la vida ya que, según Nietzsche, todo lo que vive está ligado necesariamente a apreciaciones y por lo tanto a perspectivas.⁶³ Incluso llegó a vaticinar que el interés filosófico o científico por la verdad irá disminuyendo con el paso del tiempo a medida que ésta nos garantice menos placer. Nietzsche piensa que la ilusión, el error y la fantasía irán reconquistando paso a paso el camino perdido. La humanidad, como Penélope, deberá volver a tejer su tela después de haberla deshecho.⁶⁴

Según Nietzsche, no existen fenómenos morales ni hechos, sino sólo interpretaciones.⁶⁵ Esto quiere decir que el mundo siempre es interpretable de otro modo, demostrando que no tiene un sentido oculto detrás de sí sino innumerables sentidos. Este perspectivismo postula que son nuestras necesidades las que interpretan el mundo. Dichas necesidades están construidas con fragmentos de nuestra experiencia vital, nuestra cultura, nuestra predisposición y nuestro aprendizaje. Nietzsche desvela que lo que conocemos por “verdad” no es más que una de estas perspectivas que se ha erigido sobre las demás. La verdad es “tener por verdadero”.

Nuestra necesidad de un mundo de horizontes estrechos e ideas simplificadas nos ha obligado a unificar criterios y, según Nietzsche, caer en el error de crear la idea metafísica de

⁶² Savater, F, *Idea de Nietzsche*, Ariel, 2007, Pág. 73

⁶³ Nietzsche, F, *Más allá del bien y del mal*, 34, Alianza, 2007, Pág. 64. *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*. p. 53

⁶⁴ Nietzsche, F, *Humano, demasiado humano, I*, 251, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*. p. 209.

⁶⁵ Nietzsche, F, *Más allá del bien y del mal*, 108, Alianza, 2007, Pág. 107. *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 92

“verdad”. Esta necesidad nos obliga a que exista algo que tenga que ser tomado por verdadero, pero eso no significa forzosamente que algo sea verdadero de modo absoluto o verdadero en sí.

La necesidad de esa verdad absoluta y normativa es lo que da pie al gobierno de todos los instintos por parte de la lógica y la razón. La voluntad de una única interpretación se muestra como una tiranía sobre las demás.

En tiempos pretéritos era el cristianismo y la metafísica los que garantizaban la eternidad y la universalidad de las verdades, pero tras la muerte de Dios (ya presente en Hegel, aunque con otro alcance, y proclamada por Nietzsche) este papel lo ha venido desempeñando la ciencia. Nietzsche pensaba que el acontecimiento de la muerte de Dios no ha alcanzado todavía todas sus consecuencias porque la larga sombra de Dios seguirá extendiéndose por toda Europa con otros nombres. “La dificultad del problema no debe arredrarnos, porque éste sigue siendo nuestro problema *ahora*.”⁶⁶ El vacío dejado por la muerte de Dios pretende ser ocupado por la moral, la ciencia y el progreso humano como si nada hubiera sucedido. Todo ello es imposible porque lo que ha desaparecido no es la figura de Dios sino el lugar mismo de la trascendencia que nada puede ocupar ya, aunque los nihilistas se empeñen en ello. “Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que son, habrá acaso aún por espacio de milenios cuevas donde se muestre su sombra.”⁶⁷ Tanto sus portavoces religiosos como sus defensores laicos son los mayores mentirosos de todos en nombre de la verdad, pues los dos se presentan como intermediarios, pero en realidad son los creadores de las imágenes y las ficciones que defienden. Podemos deducir que la ilustración no supo sacar todas las conclusiones necesarias de este acontecimiento fundamental, ya que en muchos aspectos eligió un estilo continuista. Aunque las verdades inamovibles dejaron de tener tanta fuerza de convicción, siguió existiendo su necesidad, o sea, el lugar que ocupaban. Incluso hoy en día sigue viva la fe en el ideal y en la

⁶⁶ Oñate y Zubia, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán. 2000, pág. 55

⁶⁷ Nietzsche., F, *La gaya ciencia. Tercer libro, 108*, Akal, 2001, pág. 147. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, p.467*:

Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt.

verdad ya que son necesidades implantadas desde hace siglos. A pesar de las críticas tan profundas que soportó el cristianismo durante la ilustración, sus ideales sobrevivieron casi intactos. Incluso en algunos casos pretendieron adquirir mayor fuerza al rechazar la justificación religiosa y buscar la justificación racional. De ahí que Nietzsche afirmara que nos llegó a repugnar la iglesia, pero no su veneno.⁶⁸

La necesidad de verdad absoluta que tiene el ser humano hace que otros valores tiendan a ocupar el puesto del “Dios muerto”. Para Nietzsche, la tendencia a necesitar certezas absolutas no es más que un atavismo religioso, porque en realidad no tenemos necesidad de esas certezas para vivir una vida humana sólida.

El carácter vital de la verdad que promulga Nietzsche puede resultar aniquilador para quien siente la ferviente necesidad de verdades establecidas; verdades inmutables, impersonales y desapasionadas (ya sea Dios o la ciencia) que sirven de ayuda para reposar nuestros propios pensamientos. Quien se sienta incapaz de crear sus propias verdades verá como una pérdida insustituible la muerte de Dios y será la verdadera víctima huérfana de este titánico asesinato. Ese es el caso del nihilista reactivo. Nihilista pasivo (a diferencia del activo) es el que cree que el mundo no debería ser como es y que el mundo “tal como debe ser” debe existir en alguna parte. La exigencia de verdad propugnada por la metafísica ve desenmascaradas sus propias intenciones, su perspectiva interesada y su trasfondo de mentira al servicio de una determinada voluntad de poder. Como la moral tradicional no permite valorar positivamente la mentira, ni siquiera la que es necesaria para la vida, tal contradicción genera un proceso de descomposición. Así es como el mundo verdadero acaba convirtiéndose en fábula.⁶⁹ De esta manera es como se deshace una mentira de siglos que frenaba la práctica de la libertad y la creatividad humanas.

⁶⁸ Nietzsche, F, *La genealogía de la moral*, I, 9, Alianza Editorial, 2011 pág. 55. KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p. 270.

⁶⁹ Nietzsche, F, *Crepúsculo de los ídolos. Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*. Alianza Editorial, 2007, Pág. 57. KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, p. 80

Nietzsche ve el nihilismo como un estado que sobreviene cuando habiendo proyectado un sentido absoluto al acontecer del mundo, este sentido no se cumple y quien creía en él se siente totalmente decepcionado. En su lugar propone el reconocimiento explícito de la ausencia de fundamento, la reorientación de nuestras energías en otro sentido diferente y la aceptación de la “muerte de Dios” para superar la decadencia propia de la época moderna. La interpretación que se hacía pasar por única y verdadera se ha desvanecido y por eso parece que nada tiene sentido y todo es absurdo.⁷⁰ La experiencia del nihilismo debe servirnos para alcanzar una libertad que consiste en valorar cualquier verdad como interpretación. Nietzsche plantea el desafío sobrehumano de consumir el nihilismo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias para superarlo y no permanecer en él. El filósofo alemán aboga por ver en la pluralidad y el cambio condiciones de nuestra propia auto-superación.

Como forma de superación de ese nihilismo pasivo, Nietzsche reivindica el valor del error y de la apariencia, en una ontología estética⁷¹ donde las herramientas que utilizamos tienen el valor pragmático y cambiante que ya veían los antiguos sofistas. Plantea la necesidad de superar la decadencia de una cultura que ya no permite ninguna verdad relativa. La apariencia ya no debe sentirse como opuesta a la verdad. La falsedad de un juicio no es ya una objeción contra ese juicio. “La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie.”⁷² Para Nietzsche, la verdad es algo útil sólo cuando aumenta la vida y sirve de alguna manera a ésta. El amor a la vida es hoy, según Nietzsche, más legítimo que nunca. Hay que amarla en su belleza y en su forma de ser. Nietzsche compara, en varios fragmentos de su obra, la verdad con la mujer. La verdad es como

⁷⁰ Sánchez Meca, D, *El nihilismo*, Síntesis, 2004, Pág. 106

⁷¹ “Nietzsche ha abierto la senda de una ontología estética, permitiendo saltar de la metafísica de la historia. No la historia nihilista de la libertad tecnocrática, sino la poesía, es el lugar de la verdad.” Oñate y Zubia, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán. 2000, pág. 61

⁷² Nietzsche, F, *Más allá del bien y del mal*, 4, Alianza Editorial, 2007, pág. 25. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p.18:

Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist.

el amor a una mujer que nos hace dudar.⁷³ El filósofo alemán considera que la naturaleza de las cosas está dispuesta de tal manera que todas poseen innumerables interpretaciones, dicha naturaleza funciona de tal modo que las mujeres tienen siempre razón.⁷⁴ Hay que saber respetar la manera en que la naturaleza ha querido esconderse tras múltiples enigmas e interpretaciones. Quizás la verdad sea como una mujer que tiene razones para no dejar que vean sus razones.⁷⁵ En la obra nietzscheana *Así habló Zaratustra* también se produce esta comparación. La sabiduría es una mujer que necesita de hombres valientes, irónicos y despreocupados, es una mujer que por encima de todo amará a los guerreros.⁷⁶ En el aforismo 220 de *Más allá del bien y del mal* hace Nietzsche la misma comparación y afirma que la verdad es una mujer a la que nunca se le debe hacer violencia.⁷⁷

Si el valor de una interpretación reside en que hace crecer la vida, una interpretación que niegue, aniquile o empobrezca la vida no merece el tratamiento de verdad. Toda verdad que amenace la vida no es una verdad, es un error. Como ejemplo posterior de la época que vivió Nietzsche podemos denunciar algunas barbaridades que se han llevado a cabo en el siglo XX utilizando el conocimiento científico (bomba atómica, campos de exterminio, armas de destrucción masiva, etc....) La ciencia, el conocimiento y la verdad también torturan y destruyen vidas. La utilización que hagamos de esa facultad humana es lo único realmente importante. Este planteamiento entra dentro de lo que se ha venido a denominar el vitalismo nietzscheano. Dicha forma de pensar postula la existencia de un impulso vital que alberga a todos los demás por tratarse de su origen. Se trataría de una fuerza específica, distinta de la energía descrita por la física y otras ciencias naturales. Este “principio de la vida”⁷⁸ se encuentra

⁷³ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Prefacio a la segunda edición*, 3, Akal 2001, pág. 34. KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 349

⁷⁴ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano I*, 417, Akal, 2007. KSA 2, *Menschliches Allzumenschliches I*, p. 275

⁷⁵ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Prefacio a la segunda edición*, 4, Akal, 2001, pág. 35. KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 351

⁷⁶ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. I. Del leer y el escribir*, Alianza, 2007, Pág. 74. KSA 4 *Also sprach Zarathustra*, p. 49

⁷⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. 220, Alianza, 2007, Pág. 177. KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 155.

⁷⁸ En las obras nietzscheanas de madurez este principio múltiple y proteico es la voluntad de poder.

detrás y en la base de todas las concreciones que se han tenido en cuenta como datos primarios. Para Nietzsche la vida es la única instancia que nos engloba en todo momento. Por ello llevó a cabo una afirmación incondicional de la vida y rechazó todo cuanto desvaloriza la existencia en nombre de ciertos requisitos que ésta debería reunir para contar con el visto bueno de los “cansados de vivir”. Uno de estos requisitos es la verdad y el paradigma de esta actitud nihilista que Nietzsche critica con dureza es el cristianismo.

Nietzsche no ve al cristianismo como una simple religión sino como un acontecimiento que ha representado el trasfondo intelectual de la cultura occidental desde hace varios siglos. El pensador alemán critica gran parte de la historia de la filosofía porque cree que cuando los filósofos dicen hablar sobre la verdad o sobre lo objetivo en realidad están hablando de ellos mismos y de lo subjetivo.⁷⁹ “La mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles.”⁸⁰ El pensamiento, la lógica o el razonamiento se han considerado tradicionalmente como los instrumentos para llegar a la verdad. Para Nietzsche estos instrumentos se hacen pasar por procesos desapasionados, fríos, objetivos y puros al pretender estar al servicio de un ideal mayor y más elevado. Sin embargo, también estos procesos tan aparentemente abstractos e independientes van precedidos por un deseo, un prejuicio o una inspiración, es decir, una necesidad o creencia irracional que pasa a ser abstracta y a defenderse por medio de la razón. Toda interpretación se basa, por tanto, en la voluntad de poder.

⁷⁹ “Nuestras apreciaciones morales son síntomas de nuestro estado físico. [...] Cada valoración moral es expresión de un estado fisiológico determinado y de un nivel de prejuicios dominantes; quien interpreta son nuestros afectos.” Suances Marcos., M. *Friedrich Nietzsche: Crítica de la cultura occidental*. UNED, 1993. Pág. 266.

⁸⁰ Nietzsche, F, *Más allá del bien y del mal. De los prejuicios de los filósofos*. 3, Alianza Editorial, 2007, Pág. 25. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p.17:

Das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.

Estos filósofos de los que habla Nietzsche se hallan muy lejos de ser lo que él llama “espíritus libres” porque creen todavía en la “verdad”.⁸¹ Son críticos con las formas pero no con el fondo. El interés filosófico primordial no debería ser la búsqueda de la verdad sino encontrar la interpretación que sea más valiosa para la vida. La verdad es ese error sin el cual no puede existir una especie determinada de seres vivos: el ser humano. El valor para la vida resulta decisivo en última instancia. Nietzsche cree que la verdad pertenece a la vida y está al servicio de ésta, no al contrario. Interioriza el criterio de verdad, en lugar de situarlo en una instancia exterior o tradicional. “La vieja verdad se acerca a su final...”⁸²

No hay ninguna necesidad de servir a la verdad a toda costa. Se niega así todo intento de verdad desinteresada contra nuestros intereses, nuestras pasiones y nuestros instintos. Este pensamiento nos devuelve el control de la verdad, la posibilidad de experimentar con ella, de jugar y de crearla. El criterio de verdad debe estar, por tanto, en el aumento del sentimiento de poder y no en ideales petrificados que marquen el rumbo de nuestra vida. “¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.”⁸³

El valor del mundo reside en nuestra interpretación. Dichas interpretaciones son estimaciones perspectivistas gracias a las cuales se acrecienta la vida. Para Nietzsche la elevación del hombre tiene que ver con la superación de interpretaciones estrechas que nos

⁸¹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, III, 24*. Alianza Editorial, 2011, pág 217. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 399*.

⁸² Nietzsche, F. *Ecce homo. Capítulo dedicado a Crepúsculo de los ídolos, I*, Alianza, 2008, Pág. 123. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Ecce homo, p.354*:

Es geht zu Ende mit der alten Wahrheit...

⁸³ Nietzsche, F. *El anticristo, 2* Alianza, 2007, Pág. 32. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Der antichrist, p.170*:

Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.

constrañen en lugar de ayudarnos a vivir.⁸⁴ No basta sólo con reconocer la inexistencia de cualquier verdad absoluta sino que además hay que aprovechar esta ausencia como condición de una forma más elevada de vida. El mundo no es un hecho, sino una invención, no es algo que se acerque o se aleje de la verdad porque no hay verdad.⁸⁵

Se puede catalogar, por tanto, a Nietzsche como un filósofo “politeísta” que mediante simulacros y metáforas intenta escapar de la trampa del monoteísmo, de la verdad única, de la única razón, del único camino marcado. Politeísta porque un dios no es la negación de otro dios, una verdad no es la negación de otra verdad. Nietzsche niega el carácter “medicinal” o “mejorador” de la verdad. Esta supuesta cura medicinal le parece a Nietzsche lo mismo que extraer los dientes para que no duelan.⁸⁶ Se sitúa contra la idea de que exista algo llamado “progreso humano” que hace mejorar a los hombres con el paso de los siglos y que utiliza el conocimiento como herramienta. Según el filósofo alemán no existe una armonía ni una relación entre el fomento de la verdad y el bienestar de la humanidad.⁸⁷

El vitalismo nietzscheano se contrapone al optimismo socrático desde el momento en que Nietzsche reprocha a Sócrates la identificación de la virtud y el saber con la felicidad.⁸⁸ El optimismo socrático-científico (así como el pesimismo de Schopenhauer) es denunciado por la filosofía de Nietzsche.⁸⁹ La maestría de los instintos que propone Nietzsche se encuentra enfrentada irremediabilmente con la hipertrofia de la razón que provoca Sócrates. Dicha hipertrofia se lleva a cabo a costa de desvalorizar el cuerpo. La frase que pronuncia Sócrates

⁸⁴ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889), Vol IV. 2[108]*, Tecnos, 2006. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885- Herbst 1886. P.75*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, 2007. Introducción de Andrés Sánchez Pascual, Pág. 24.

⁸⁷ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I, 517*, Akal, 2007. KSA 2, *Menschliches Allzumenschliches I, p. 323.*

⁸⁸ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia, 14*, Alianza Editorial, 2010, pág 128. KSA 1, *Die Geburt der Tragödie, p. 94.*

⁸⁹ “Pronto inicia Nietzsche un proceso de radical emancipación frente a los contenidos metafísicos espúreos de su primera filosofía que le lleva a denunciar, en un mismo movimiento crítico, al optimismo de la visión cientifista del mundo y al pesimismo de la visión, digamos trascendental, propia del kantismo revisado de Schopenhauer.” Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*. Serbal. 1990, pág. 14

antes de morir⁹⁰ le parece a Nietzsche profundamente nihilista porque defiende una visión de la muerte como una curación y un descanso de la enfermedad del cuerpo. Sócrates recuerda a Critón que debe un sacrificio a Asclepio, el dios de la medicina,⁹¹ dando así pie a pensar que se estaba curando de alguna enfermedad en el preciso momento de su muerte. La impresión de Nietzsche fue la de que Sócrates quería morir, cuando bebió la cicuta, para así curarse de la enfermedad que para él suponía este cuerpo y esta vida.⁹²

Nietzsche puso en entredicho el valor de la verdad objetiva, absoluta y separada de la vida.⁹³ En nuestra tradición occidental, lo hicieron antes algunos sofistas como Gorgias o Critias. Contra estos sofistas reaccionaron los filósofos del concepto, con Sócrates a la cabeza. El sabio acusa al sofista de renunciar a la verdad pero no se da cuenta de que el que se convierte en un esclavo de la verdad está renunciando a la interpretación. Nietzsche no se refugia en la imposibilidad de conocer nada (como hace el escéptico radical). De lo que se trata es de medir el valor de la verdad desde la óptica de la vida. Nos invita a que nos introduzcamos en un nuevo concepto de la verdad y la mentira, nos invita a mentir en un sentido extramoral, es decir, apegándonos intencionalmente a la ilusión que se encuentra en el mito, el arte y la metáfora.

⁹⁰ “Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda y no la paséis por alto.” Platón, *Fedón*, 118-a, Alianza Editorial, 2009. Texto original en griego procedente de *PO, Phaedo*:

Ω Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούονα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ᾿μελήσητε.

Véase también: Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón. II.3.2. ¿Tiene Sócrates al cuerpo por prisión?* Trotta. 2008. pág. 147

⁹¹ Wilson, E. *La muerte de Sócrates*. Buridán, 2007, pág. 96

⁹² Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates, I*, Alianza Editorial, 2007, pág. 43. *KSA 6, Götzen-Dämmerung, p. 67*. Nietzsche plantea unas diferencias considerables con Sócrates y Platón en lo que respecta a la valoración del cuerpo, sobre todo a la hora de negar cualquier tipo de dualismo. En la tradición occidental ha habido fundamentalmente una relación de desconocimiento y desprecio del cuerpo que se remonta hasta estos dos filósofos (e incluso anteriormente en el orfismo). Nietzsche invita a desaprender todo lo que hemos aprendido de nuestra corporalidad. No *tenemos* un cuerpo, *somos* cuerpo. Para la relación de Nietzsche con el cuerpo véase: Salgado Fernández, E, *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo. Capítulo 1: El cuerpo en Nietzsche*. Plaza y Valdés, 2007

⁹³ “La tesis central de Nietzsche al respecto parece ser que la verdad es un error porque intenta una referencia que no sólo no puede encontrar su objeto sino que además es una negación de un mundo más profundo, un continuo cerrarse a un nivel de experiencia más esencial.” Vermal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. 1987, pág. 163.

“Es terrible morir de sed en el mar.
¿Tenéis vosotros que echar en seguida
tanta sal a vuestra verdad
que luego ni siquiera apague ya la sed?”⁹⁴

Friedrich Nietzsche

I.5. Verdad y mentira en sentido extra-moral

Una de las primeras obras de Nietzsche que habla sobre los conceptos de verdad y mentira es precisamente *Verdad y mentira en sentido extra-moral*. Este texto publicado póstumamente fue dictado en 1873 a su amigo Gersdoff por un joven Nietzsche que ya sufría algunos de los problemas de salud que le aquejarían durante casi toda su vida.⁹⁵ En el momento en que se gesta la obra, Nietzsche estaba abandonando la influencia que recibió de la filosofía de Schopenhauer y creando un pensamiento que utilizaría el nihilismo como fuerza impulsora hacia nuevos horizontes. Seguramente Schopenhauer haya sido la influencia más grande que tuvo Nietzsche durante toda su vida aunque con el paso del tiempo acabó por deslindarse de él. La filosofía de Schopenhauer sirvió de base a Nietzsche, pero su nihilismo tenía características demasiado pasivas y contrastaba con el vitalismo creador de nuevos valores que defendía Nietzsche. Estas diferencias le hicieron rechazar el punto de vista pesimista de Schopenhauer pero no hay que olvidar que su filosofía fueron los cimientos sobre los que se alzaron algunos pensamientos nietzscheanos.⁹⁶

⁹⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 81, Alianza, 2006, Pág. 102. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p.88:

Es ist furchtbar, im Meere vor Durst zu sterben. Müsst ihr denn gleich eure Wahrheit so salzen, dass sie nicht einmal mehr den Durst löscht?

⁹⁵ Nietzsche escribe *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en 1873, dos años después de su obra inaugural *El nacimiento de la tragedia*. La influencia de Wagner y Schopenhauer se nota mucho en esta primera etapa de su filosofía. La obra que estamos analizando nos muestra a un joven Nietzsche que tiene el objetivo de destruir la concepción tradicional de la verdad que existe en Occidente, un Nietzsche que se encuentra muy sorprendido de que haya podido surgir un impulso hacia la verdad en el animal-hombre.

⁹⁶ Nietzsche permanece en sus primeras obras (como *El nacimiento de la tragedia*) fiel a Schopenhauer con la admisión de una unidad absoluta: el Uno primordial. Sin embargo, esta fidelidad desaparece en el Nietzsche más maduro, principalmente en dos puntos: 1) el rechazo de toda forma de Unidad Ontológica, puesto que en Nietzsche no hay Ser sino pluralismo irreductible, el rechazo de la distinción apariencia/

La obra que estamos analizando se publicó como póstuma en 1903 (tres años después de la muerte de Nietzsche). En dicha obra se lleva a cabo una crítica del lenguaje y se describe cómo éste ayuda a crear el concepto de verdad. El lenguaje es definido como un juego de metáforas que sirve para crear una estabilidad aparente pero que no alcanza sus pretensiones trascendentales. Durante toda su filosofía, Nietzsche dibuja, con una profundidad psicológica inaudita hasta ese momento, un boceto de la condición humana y descubre su necesidad de fingir para vivir. En este escrito que estamos abordando se desarrolla un análisis genealógico del sentimiento y el impulso hacia la verdad. Se trata de un arte inventado por él para desenmascarar las raíces ocultas de nuestras actitudes y juicios de valor. Este mismo arte de encontrar los auténticos motivos de nuestro comportamiento lo utilizaría más tarde el psicoanálisis de Freud, y algunos filósofos más actuales, como Michel Foucault, también se verán influidos por esta manera de desentrañar el comportamiento humano.

La idea principal que quiere defender Nietzsche en esta obra es la afirmación de que lo que se ha venido considerando hasta ahora como verdad no es más que una mentira colectiva. Por tanto, el concepto de verdad sólo existe de manera grupal, es una realidad inventada como la lengua o las leyes de un país. El impulso o la necesidad de buscar la verdad es en realidad el olvido de que se basa en una mentira. Nietzsche ve en la necesidad de ser veraces una necesidad de carácter social, un consenso o un acuerdo a la manera de Rousseau o Hobbes. Este consenso es el responsable de que se premie la verdad y se penalice la mentira. Pero todo eso para Nietzsche es una ficción porque proviene de una convención de un grupo determinado de personas. Por eso reivindica el carácter ficticio de los ideales humanos y en lugar de que esto sea un motivo de desazón lo utiliza para así poder crear nuevos valores en base a una nueva forma de entender el mundo.

realidad que en Schopenhauer todavía está activo: el mundo en sí de la voluntad frente al mundo de la apariencia del velo de Maya y sobre todo 2) La oposición frontal al pesimismo de Schopenhauer. Para Nietzsche la vida no es un negocio ruinoso. Existe una diferencia crucial entre la afirmación de Schopenhauer de que los muertos no volverían a la vida si tuvieran esa oportunidad (*El mundo como voluntad y representación II*, Trotta, 2005, pp. 517-518) y la afirmación nietzscheana del eterno retorno. Toda su vida Nietzsche tuvo que luchar contra este pesimismo como se lucha contra una tentación que nunca le ha abandonado a uno del todo

Por razones sociales el hombre ha creado a lo largo de la historia la costumbre de “mentir gregariamente” pero con el paso del tiempo ha olvidado que se trataba de una mentira. Precisamente de este olvido surge el sentimiento de verdad. “La verdad es la utilización consciente de la ficción.”⁹⁷ El impulso hacia la verdad en el que se ha basado tanto la filosofía como la ciencia occidental es descrito por Nietzsche como el residuo de una metáfora. La verdad es un conjunto de metáforas, una suma de relaciones humanas que han sido adornadas retóricamente y poéticamente y que después de un uso prolongado se han considerado firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son. Son como monedas que han perdido su troquelado y que ya no funcionan como monedas sino que son sólo metal.⁹⁸ Esta metáfora de la moneda nos sirve para dos cosas: para poner de manifiesto la vinculación entre la verdad y el lenguaje (el lenguaje son las metáforas que crean la ilusión de verdad)⁹⁹ y también nos sirve para describir el proceso nihilista mediante el cual el mundo pierde su sentido único (la moneda pierde su valor). Si nos fijamos, una moneda o un billete físicamente sólo son papel o metal y su valor en el mercado sería mucho más bajo si no estuviera respaldado por el banco de cada nación. Por tanto, las metáforas, al perder ese trasfondo metafísico, ya no pueden presentarse como verdades absolutas y se convierten en meros instrumentos sociales. De hecho, expandir nuestro lenguaje o nuestra moneda son maneras de llevar nuestra forma de ver el mundo a otros lugares lejanos, son maneras de exportar nuestra verdad.

En la segunda parte del texto nietzscheano que nos ocupa se resalta la capacidad que tiene el arte para crear esas metáforas de las que hablamos. Existe un impulso que nos dirige a la fabricación de metáforas mediante el arte y el mito para no quedarnos anquilosados en la esclerosis científica que busca diseccionar la vida. En esa segunda parte se expresa la influencia que recibe Nietzsche de Wagner al entender el arte como un hechizo, es decir, una ensoñación que arroja nueva luz sobre el mundo y lo va creando día a día. Hay que recordar que Nietzsche y

⁹⁷ Ávila Crespo, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada. 1986, pág. 101.

⁹⁸ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, I*, Tecnos, 2008, Pág. 25. *KSA I, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 880-881.

⁹⁹ La relación entre lenguaje y verdad se tratará en el capítulo II de esta tesis.

Wagner fueron durante bastante tiempo buenos amigos pero con el paso de los años esta relación se rompió aunque en un principio ambos creían compartir ideales y proyectos. Incluso la primera obra nietzscheana, *El nacimiento de la tragedia*, está escrita bajo una gran influencia de Wagner. Esta obra le vino como anillo al dedo al compositor alemán ya que en ella creyó encontrar la justificación y el fundamento de los grandes cambios conceptuales que introdujo en el mundo de la ópera. El arte es entendido aquí como la verdadera tarea metafísica del hombre. Años más tarde, con la evolución de su pensamiento, Nietzsche se sintió traicionado por Wagner. Los coqueteos que tuvo Wagner con el cristianismo no le gustaron nada al pensador alemán y acabó por alejarlos definitivamente. Para Nietzsche la música de Wagner se había pasado al bando de la debilidad.¹⁰⁰

La necesidad de verdad (tanto cristiana como científica) es una mentira confortable que se admite por su valor social. Esta definición tiene mucho que ver con la idea nietzscheana de que la vida es algo peligroso, incómodo, azaroso e incontrolable. La crítica que realiza Nietzsche la dirige hacia los hombres que han basado su cultura y su verdad en esconderse y huir de todo atisbo de peligro. La táctica del caracol, que se esconde cuando siente la menor amenaza, ha terminado por crear una civilización enferma que busca vivir en una burbuja sin que nada le saque de su comodidad. El concepto tradicional de “verdad” es, para Nietzsche, uno de los primeros ideales que sirvieron como refugio a este hombre miedoso y nihilista que describe a lo largo de toda su filosofía. De hecho, Nietzsche cataloga esta actitud como una enfermedad que se está adueñando de todo el planeta.

El intelecto humano es sólo una chispa en medio del universo. Hubo periodos eternos de tiempo en que la razón humana no existió y cuando termine su estancia en la tierra habrá pasado como lo hace un cometa, fugazmente. La inteligencia humana es sólo humana y únicamente concierne al ser humano. Solamente su arrogancia le hace pensar que todo el universo gira alrededor de él, que puede ordenar toda la existencia de manera que él pueda entenderla

¹⁰⁰ Para Nietzsche Wagner es el prototipo del romántico que cree en la necesidad de la *redención*. La vida misma es sufrimiento y error que han de ser redimidos, por ejemplo a través de la entrega amorosa.

perfectamente, sin resquicios, sin dudas, sin ambigüedad, sin malentendido ni contradicción. Este intelecto es el que ordena el mundo como medio de conservación del grupo y el que desarrolla todo su potencial creador precisamente creando ficciones.

Nietzsche describe cómo algunos animales se sirven de sus ficciones para sobrevivir cuando no tienen otros instrumentos disponibles que le ayuden en la lucha por la supervivencia. Algunos se inflan dando la impresión de que son de mayor tamaño o utilizan colores que advierten a sus enemigos de su supuesto peligro aunque finalmente se trate de un engaño. En un entorno completamente natural, el ser humano es uno de los animales más débiles e indefensos que existen. Por eso, al no poseer cornamenta, afiladas garras o una fuerza superior, ha desarrollado hasta el extremo el arte de fingir para sobrevivir.

[...] aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.¹⁰¹

Dado que el ser humano es más fuerte en sociedad, necesita de un pacto, de un acuerdo con el que conformar esa sociedad. Se trata de una especie de tratado de paz que configura el comienzo de lo que más tarde se convertirá en un impulso hacia la verdad. Se fija entonces el concepto de “verdad” como una serie de designaciones universalmente válidas y obligatorias. Desde ese momento se califica como mentiroso al que utiliza esas designaciones de otro modo. La sociedad ataca duramente a esta persona sobre todo cuando busca conseguir un objetivo utilizando esa mentira. En realidad no es tan molesto que mienta, sino que nos perjudique con

¹⁰¹ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I, Tecnos, 2008, Pág. 19. Texto original en alemán procedente de *KSA I, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne p.876*:

«hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentiren, das im erborgten Glanze leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel von Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte. »

esa mentira.¹⁰² La sociedad establece el compromiso de ser veraz, de utilizar las metáforas dominantes y usuales. Por eso el mismo Nietzsche considera que el único compromiso que hemos adquirido es el de mentir gregariamente, mentir conforme unas reglas que nos vinculen a todos, mentir según unos hábitos adquiridos socialmente para que podamos entendernos. El ser humano miente inconscientemente porque ha olvidado de dónde proviene ese impulso de verdad.

Se introduce la moral en la verdad cuando se comienza a designar las cosas de una manera determinada y se contrasta al mentiroso con el veraz. En el mentiroso nadie confía porque utiliza todas estas abstracciones en su favor y se mueve entre las impresiones y las intuiciones repentinas de las cosas. Por otro lado, el veraz generaliza todas esas impresiones para convertirlas en conceptos fríos y desapasionados que le permitan manejar su vida de una manera más cómoda. Este hombre convierte los impulsos y las percepciones primarias en un esquema que le ayude a dominar la vida. Ese esquema conceptual que realiza el hombre veraz permite construir un orden de leyes y subordinaciones que se contraponen a esas primeras impresiones y se presentan como lo real y lo verdadero. Es necesario extraer la moral de todo lo que se entiende por verdad porque la moral es como la sal que hace imbebible la verdad. Quien coloca el concepto de verdad en un estadio exterior al ser humano está tragando sapos y culebras cada vez que bebe de esa verdad.

El ser humano crea su propia realidad mediante metáforas intuitivas. Estas metáforas individuales son sobrepasadas por otro tipo de metáforas que pretenden explicar la realidad dominándola mediante la regla, la norma, la ley, la repetición y lo estable. La metáfora intuitiva pasa a convertirse en una metáfora normativa. Este proceso sólo es posible cuando el hombre se olvida a sí mismo como sujeto artísticamente creador y se imagina viviendo en un mundo de leyes y conceptos.

¹⁰² Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I, Tecnos, 2008, Pág. 21. *KSA I, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 878.

“Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone.”¹⁰³

Nietzsche no cree que pueda existir una “percepción correcta” ni una expresión inequívoca de un objeto en un sujeto ya que es el sujeto el que en última instancia crea dicho objeto. Lo único que se produce es una conducta estética, creadora y artística. Sólo conocemos de las cosas lo que nosotros aportamos mediante una serie de metáforas. La regularidad con la que acontecen los sucesos que estudiamos mediante la ciencia coincide con las propiedades que nosotros introducimos en las cosas. Nuestra imaginación artística es la que nos ayuda en la creación de metáforas y es ahí donde comienza nuestra percepción. Sobre esas metáforas se construyen los conceptos al fijarse como interpretaciones “verdaderas” y universalmente válidas. La repetición de esa metáfora es lo que hace pasar a la mentira por verdad. Finalmente una mentira repetida mil veces se convierte en verdad.

Sobre ese edificio de metáforas que sostienen conceptos se construye el conocimiento científico. Para Nietzsche es el lenguaje el instrumento que ayuda a construir ese edificio ya que dota de realidad comunicable a los objetos. El lenguaje extrae las características comunes de las cosas y convierte al mundo en algo universalmente cognoscible. Se construye así un mundo regular y rígido que le sirve al hombre de protección frente al mundo exterior, cambiante y peligroso. Nietzsche piensa que lo único que hace que el hombre no confunda su periodo de sueño con su periodo de vigilia es la inmensa red de conceptos que se inventa porque durante el sueño es cuando se desata en nosotros la vena artística que todos poseemos. El papel del arte, para Nietzsche, es desgarrar esa red que se ha tejido de manera racional para hacer creer al hombre que está soñando. Para el pensador alemán, muchos pueblos y civilizaciones anteriores

¹⁰³ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1, Tecnos, 2008, Pág. 29. Texto original en alemán procedente de *KSA I, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne p.884*:

Schon dies kostet ihm Mühe, sich einzugestehen, wie das Insekt oder der Vogel eine ganz andere Welt percipiren als der Mensch, und dass die Frage, welche von beiden Weltperceptionen richtiger ist, eine ganz sinnlose ist, da hierzu bereits mit dem Maassstabe der *richtigen Perception* d. H. Mit einem *nicht vorhandenen* Maassstabe gemessen werden müsste.

a la nuestra han tenido una mayor imaginación y creatividad durante el tiempo que han estado despiertos que nosotros mientras dormimos. Nuestra forma de ver el mundo lo acota de manera que nos encierra en una jaula de conceptos, leyes, reglas y normas. Pero en realidad, nosotros somos los creadores de todo ese mundo al cual creemos pertenecer. La actividad onírica cumple una función compensatoria mediante la cual determinadas necesidades instintivas se cumplen de una manera simbólica. Nietzsche, antes que Freud, afirmó que esta actividad tiene lugar durante el sueño, pero también durante el estado de vigilia. Es así como nuestros dispositivos pulsionales interpretan los estímulos nerviosos e inventan causas, racionalizaciones o justificaciones según sus necesidades.

Todo lo que contiene nuestra concepción general del mundo y a partir de lo que se confecciona el tejido de nuestra experiencia no son originariamente más que creaciones de determinados impulsos que inventan causas a modo de interpretaciones de estímulos corporales. Las representaciones mismas del espacio y el tiempo las producimos nosotros, las extraemos de nosotros a la manera con que la araña teje su tela.¹⁰⁴

Un ejemplo contrario al pensamiento eminentemente científico es el pensamiento mitológico de los antiguos griegos; una forma de explicar la realidad que admitía la fabulación, la interpretación y la fantasía:

Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato, recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro – y esto el honrado ateniense lo creía -, entonces en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratara de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Sánchez Meca, D. *El nihilismo*, Síntesis, 2004, Pág. 149

¹⁰⁵ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 2, Tecnos, 2008, Pág. 35. Texto original en alemán procedente de *KSA I, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. P.887:

Wenn jeder Baum einmal als Nymphe reden oder unter der Hülle eines Stieres ein Gott Jungfrauen wegschleppen kann, wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehen wird, wie sie mit einem schönen Gespann in der Begleitung des Pisistratus durch die Märkte Athens fährt – und das glaubte der ehrliche Athener – so ist in jedem Augenblicke, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der Götter wäre, die sich nur einen Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen.

Nietzsche describe la inclinación humana a dejarse engañar. El hombre se deja engañar y embelesar mediante la felicidad, mediante el teatro, mediante el arte. El intelecto se siente libre cuando puede engañar y ser engañado con estos instrumentos sin sentir ningún tipo de culpa ni causar ningún daño. Cuando el hombre hace esto, se libera de las cadenas de la verdad, ya no es esclavo de una instancia superior y abstracta que le señala el camino por donde debe guiar sus pasos. Desde ese momento el hombre se convierte en dueño y señor de su mundo. El intelecto liberado convierte en juguetes toda la maraña de los conceptos, los cambia de lugar, los mezcla desordenadamente y los utiliza para crear sus obras de arte.

I.6. El animal fantástico

Tanto Ortega y Gasset¹⁰⁷ como Nietzsche¹⁰⁸ definieron al ser humano como “el animal fantástico”. Esto quiere decir que el hombre es el único “animal no fijado todavía, cuyo ser está por realizar: él es lo que puede ser, lo que quiere llegar a ser.”¹⁰⁹ Su forma de vivir en el mundo le hace utilizar el pensamiento y la imaginación para explicar y transformar el lugar donde vive. El ser humano es el animal que no se conforma con lo ya dado, que busca abrir nuevos horizontes y nuevas puertas que lo lleven a nuevos caminos. En definitiva, es un animal que crea el mundo en el que vive, tanto físico como mental o espiritual. Las ideas, las costumbres, las interpretaciones, las verdades, las mentiras, las religiones, las culturas, los idiomas, las leyes, etc. Todo eso es un invento del ser humano.

Actualmente vivimos cada vez más en las ciudades y menos en contacto con la naturaleza. Vivimos en ciudades que hemos creado nosotros mismos y rodeados de objetos e infraestructuras fabricadas por la mano del hombre. Para desplazarnos utilizamos vehículos que hemos creado nosotros e incluso creemos que después de morir iremos a un mundo que también es de nuestra cosecha. Por tanto, se puede decir que el mundo en el que vive el ser humano no se circunscribe al mundo físico sino que su mundo físico se ve impregnado y rodeado de metáforas, valoraciones e interpretaciones que le dan color cada día. No sólo es el arquitecto que construye el lugar físico en el que vive sino que además edifica conceptos e ideas alrededor de ese mundo. Vivimos cada día utilizando instrumentos que no existen físicamente, operamos con líneas, átomos, números, figuras, polígonos, ideas...somos un animal que se inventa a sí mismo a diario.

¹⁰⁶ Píndaro, *Píticas II*, Gredos, 1995

¹⁰⁷ Ortega y Gasset, J. *Una interpretación de la historia universal*, Ediciones Castilla, 1962, Pág. 190

¹⁰⁸ Nietzsche, F. *La gaya ciencia, Primer libro, I*, Akal, 2001, pág. 60. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*. p. 372.

¹⁰⁹ Ávila Crespo, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada. 1986, pág. 142.

Nietzsche se interesó, entre otras muchas cosas, por la antropología de una manera filosófica justo cuando dicha disciplina se estaba gestando. Del mismo modo, Ortega y Gasset se interesó también por el estudio del hombre como tal. Observando las obras de estos dos filósofos podemos llegar a la conclusión de que definieron la imaginación como la principal característica del hombre. Explicaron toda construcción humana como fruto de nuestra fantasía y nuestra capacidad de imaginar. Para Ortega cualquier producto cultural es una fantasía racional, o sea, una fantasía guiada por una serie de reglas que le hacen parecer canónica y más estable de lo que realmente es. Se trata, por tanto, de una fantasía con aspecto de orden y de credibilidad, pero fantasía a final de cuentas. Ortega incluye dentro de la “cultura” a todas las manifestaciones humanas, es decir; la ciencia, la tecnología, la religión, el arte, la filosofía, etc. Cualquier disciplina aparentemente soberana es un cuento que el hombre se cuenta a sí mismo, una narración fantástica de nuestra aventura por la existencia:

El hombre es el animal fantástico: nació de la fantasía, es hijo de la loca de la casa. Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenarío de ir poniendo orden a esa desaforada, anti-animal fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos justicia y eso que llamamos felicidad?¹¹⁰

El hecho de que toda construcción humana sea provisional pone de manifiesto una de nuestras condiciones existenciales; una precariedad permanente que trata de huir de la inseguridad mediante la búsqueda de creencias racionales estables. Ese es el motivo por el cual nos vemos obligados a crear constantemente nuevas concepciones de nosotros mismos: para tener un suelo que nos sostenga bajo nuestros pies. Para Ortega, la perspectiva mediante la cual nos asomamos a la realidad es fundamental. Dicha perspectiva es la forma que adopta la realidad para el individuo. Cada sujeto tiene su propia forma de acceder a la realidad, su propia parte de verdad, que puede llegar a ser contradictoria con la de los demás. “Cada vida es un

¹¹⁰ Ortega y Gasset, J. *Una interpretación de la historia universal*, Ediciones Castilla, 1962, Pág. 190

punto de vista sobre el universo.”¹¹¹ El hombre conoce el mundo siempre desde una determinada óptica que va cambiando según el punto del camino en el que se encuentra. Por eso diferentes apreciaciones sobre una misma realidad pueden ser verdaderas dependiendo del ángulo desde el que se miren, porque un mismo objeto nos puede mostrar muchas caras. La realidad no se compone de ser o sustancias, materia o espíritu, sino de perspectivas. Eso que llamamos realidad nos llega siempre multiplicado de mil formas diferentes y el sujeto que conoce lo hace siempre desde un determinado ángulo espacio-temporal y biográfico. Los hombres deben integrar sus distintas versiones para comprender mejor la verdad. Ese es el motivo por el que cualquier conocimiento se considerará más verdadero cuantas más perspectivas integre.¹¹²

Ortega plantea una razón vital en sustitución de la razón pura y tradicional postulada por un cartesianismo de influencia claramente socrática. La razón no es un archivador frío e insensible sino que es una función de la vida para el pensador español. Se trata de hacer de la razón algo compatible con la vida, sin prescindir de las particularidades de cada cultura y cada sujeto. La vida se convierte en el hecho primario en el que debe basarse toda filosofía.

Esa razón vital descrita por Ortega pertenece a la última etapa de su filosofía. Dicho definición parte de la vida como realidad radical. No hay una diferenciación entre el individuo y la realidad sino que existe una interrelación del hombre con la realidad, la propia vida es la realidad radical. El sujeto no se encuentra aislado ni es el comienzo de todo, como decía Descartes, sino que todo está relacionado. Nuestra vida es una realidad envolvente que se encuentra en relación e interconexión con el Yo. Vivir es encontrarse frente al mundo y sumergido dentro de él. Pero a la misma vez dicho mundo es inseparable de nosotros ya que se compone de lo que nos afecta a cada cual.¹¹³

¹¹¹ Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo, Capítulo X La doctrina del punto de vista*, Tecnos, 2002, pág. 136

¹¹² Es necesario destacar que, por el contrario, en Nietzsche no hay integración de perspectivas que nos acerquen a la verdad total, aunque sea paulatinamente.

¹¹³ Ortega y Gasset, J. *¿Qué es filosofía? Lección X*. Espasa-Calpe 1972, Pág. 229

El ser humano es lo que ha sido pues está hecho de historia, pero también es lo que será porque se basa en proyectos de futuro. Es un ser histórico que se construye a sí mismo. No puede permitir que nadie elija por él, tiene que empeñarse personalmente en la construcción de sí mismo. El hombre es el animal que sigue su propia e intransferible vocación, cuyo desarrollo convierte la vida en un proyecto único y personal. Todas las dimensiones cognoscitivas del ser humano (razón, entendimiento, memoria, imaginación...) se encuentran entrelazadas con la vida. El gran error del racionalismo imperante desde Sócrates ha consistido en separar la razón de la vida. La razón no es más que un instrumento que utiliza la vida para solucionar los problemas con los que se encuentra. “La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción”¹¹⁴

En un sentido parecido, para Nietzsche, la actividad que sucede en el mundo es fundamentalmente artística y creadora y todos los seres vivos que componen este mundo dan representaciones de sí mismos necesariamente inventadas porque dependen del contexto en el que viven. De esta manera el hombre es definido como un ser vivo con la costumbre de soñar de acuerdo a un tipo de reglas. La única diferencia entre el ser humano y el resto de los animales es que esas reglas van cambiando con el paso del tiempo porque cambia el contexto en el que vive. Así explica Nietzsche cómo incluso la religión o la ciencia son frutos de concepciones falsas e imaginarias. El hombre es un animal que se alimenta de ilusiones y verdades a medias, por lo que debería aprender a actuar como hace el niño: auto-engañándose conscientemente mientras juega. En este aspecto, Nietzsche, tuvo una gran influencia de Lange, el cual describió la capacidad que tiene el ser humano para poetizar mediante conceptos.¹¹⁵ Ambos filósofos destacaron la invención, la falsificación, la creación poética y la justificación del mito como

¹¹⁴ Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo, Capítulo IV. Cultura y vida*. Tecnos, 2002, Pág. 80

¹¹⁵ La posición de F.A.Lange al respecto puede verse en el último capítulo de su obra *Historia del materialismo*, titulado “El punto de vista del ideal”. Edición facsímil, en formato pdf, de la primera edición española, Madrid 1903, publicada en noviembre de 2007 por el *Proyecto Filosofía en español*, de libre consulta en internet: <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>

La influencia de Lange en Nietzsche puede verse en Vaihinger, H, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, 2008, pág. 44. También lo menciona Pavel Kouba en *El mundo según Nietzsche*, Herder, 2009, pág. 39

instrumentos necesarios de toda creación cultural, no sólo religiosa. “El estatuto estético y poético de la verdad.”¹¹⁶

Quizás la obra nietzscheana que se centra más en el ser humano como animal creador de su propio mundo sea *Humano, demasiado humano*. En la etapa en que Nietzsche escribe dicha obra siente una necesidad imperiosa de declarar una guerra abierta al idealismo metafísico occidental. Lleva hasta sus últimas consecuencias el pensamiento ilustrado (no hay que olvidar que dedica esta obra a Voltaire) y se interesa cada vez más por los positivistas ingleses influenciado por su amigo Paul Ree. En esta obra Nietzsche desmitifica los sentimientos morales poniendo su origen en el interés en lugar de en el altruismo. Muestra el carácter humano de todo cuanto hasta entonces se venía considerando como sagrado, eterno y de origen sobrehumano. Se trata de un auténtico repudio a todo atisbo de idealismo. En esta obra el idealismo es definido como una ficción, una especie de sueño que se inventa el hombre para dar un significado a su existencia. Lo que empuja al hombre a crear todas estas ensoñaciones metafísicas es la búsqueda de consuelo, de un sentido infinito y eterno a su vivir. Tanto en *Humano, demasiado humano* como en su prolongación llamada *El caminante y su sombra*, Nietzsche decide luchar contra el espejismo metafísico de procedencia platónica que identifica el sol con el bien y la felicidad con la verdad. Para conseguir esto realiza una distinción entre la verdad ideal y la verdad trágica. La verdad ideal es perfección eterna e inmutable que habita en el ultramundo platónico.¹¹⁷ La verdad trágica que defiende Nietzsche es la antítesis de la verdad ideal de la metafísica. Ya no es una ficción moral que contempla al mundo desde el punto de vista del bien y del mal sino que está poseída por una voluntad trágica que es lo suficientemente generosa como para justificar la existencia hasta en sus aspectos más hostiles y dice un eterno sí a la vida, incluso a sus problemas más extraños y duros.¹¹⁸

¹¹⁶ Oñate y Zubia, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán. 2000, pág. 191

¹¹⁷ “La más profunda venganza consiste para Nietzsche en aquella reflexión que pone los ideales ultratemporales como los absolutos, unos ideales medidos con los cuales lo temporal tiene necesariamente que rebajarse a sí mismo como lo propiamente no-ente.” Oñate y Zubia, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán. 2000, pág. 62

¹¹⁸ Nietzsche, F. *Ecce homo. El nacimiento de la tragedia*. 3. Alianza Editorial, 2008, pág. 78. KSA 6, *Ecce homo*, p. 312

Nietzsche cree que el papel del ser humano en el mundo no es moral sino artístico, por eso su filosofía es una lucha cuerpo a cuerpo contra la moral tradicional. A lo largo de toda su obra valora los productos culturales y artísticos del hombre como síntomas de su estado de salud. Su opinión es que cualquier pensamiento filosófico o religioso que niegue la creación y la destrucción estará negando al mismo tiempo la vida porque ésta se nutre del cambio y el devenir. Desde la Grecia antigua (Sócrates y Platón se vieron influidos en este aspecto por Parménides) se ha intentado buscar lo permanente frente al cambiante y evanescente devenir pero, según Nietzsche, este interés por el conocimiento verdadero tiene sus raíces en una satisfacción estética de la fantasía. Por eso surge una antítesis histórica entre conocimiento y arte, ciencia y sabiduría. Este conflicto sólo puede resolverse reconociendo que todo nuestro mundo es inventado y que finalmente se trata de un mito justificado e indispensable.¹¹⁹

En este sentido, Hans Vaihinger destaca el origen kantiano o neokantiano de Nietzsche. El sabio de Königsberg ya describió cómo las leyes que creemos encontrar en la naturaleza provienen de nuestro intelecto. Lo cierto es que hay mucho del espíritu de Kant en Nietzsche, más de lo que podría parecer en un principio viendo sus diferencias¹²⁰ estilísticas y de temperamento.¹²¹ Las leyes que creemos encontrar en la naturaleza son residuos de nuestro pensamiento mágico y mitológico. Dichas leyes no provienen de la naturaleza sino que nosotros las usamos para dominar esa naturaleza. Este pensamiento kantiano influirá muchísimo en un Nietzsche que admira profundamente la fuerza creadora e imaginativa del ser humano. Son nuestras propias leyes las que suponemos leer en el mundo. En la naturaleza no existen líneas exactamente rectas o círculos perfectamente redondos. Somos nosotros los que introducimos líneas y polígonos en el mundo utilizando nuestro intelecto y cometemos el error de suponer que

¹¹⁹ Vaihinger, H. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, 2008, Pág. 45

¹²⁰ Una de las diferencias principales que puede existir entre estos dos filósofos es que el imperativo categórico kantiano se opone al imperativo de gusto individual que propone Nietzsche. Dicho imperativo kantiano es visto por Nietzsche como represión que se ejerce sobre el individuo desde un principio trascendente que viene a ocupar el lugar que en el cristianismo ocupaba Dios.

¹²¹ “Kant es el filósofo de quien Nietzsche más se ha ocupado. Desde luego, después de Schopenhauer y con mucho menos *pathos*. Pero con una seriedad que demuestra que había encontrado en el autor de las tres *Críticas*, un contrincante de talla, un pensador frente al cual, contra el cual, le era necesario definirse y redefinirse sin descanso, un filósofo sin el que él mismo no habría sido filósofo.” *Reboul, O. Nietzsche crítico de Kant*, Anthropos, 1993, pág. 3

verdaderamente existe la igualdad y lo permanente. Sin embargo, lo permanente es sólo un símbolo que utilizamos para nuestro provecho.¹²² Un símbolo imaginario y a la vez necesario porque construir un conocimiento del eterno fluir y devenir sería totalmente imposible. Nietzsche denuncia la irracionalidad de aquello que parecía un mundo fundado y basado en reglas y anuncia el alumbramiento de un mundo que tiene que ser pensado en ausencia de esas reglas. No existe ninguna moralidad en el mundo que sea causa de haberle impuesto un orden desde nuestro sesgado punto de vista racional. No hay ninguna ley que exista realmente en la naturaleza, simplemente el ser humano la ordena como puede en su intento de dominarla. Lo importante de todo esto es revelar que todo lo que conoce el ser humano es una metáfora y una interpretación construida por él mismo y que tendrá más valor si juega a su favor. Cualquier creación humana debe servir sus intereses. La verdad, la moral, la razón, la ética, Dios, la ciencia y la filosofía deben servirnos a nosotros y no al revés. Hay que desterrar la idea de que el hombre es un mero instrumento de la verdad, la ley o la ciencia sino que dichos elementos deben servirle para desarrollarse a sí mismo.

Nietzsche destaca la capacidad artística que tiene el hombre para engañarse a sí mismo. Lo deseable sería rechazar cualquier intento de concepto absoluto y trabajar solamente con hipótesis necesarias, admitiendo su falsedad, ya que el mundo de conceptos en el que vivimos es un mundo simplificado, artificial e inventado. Como ejemplo se puede citar el engaño de la causa y el efecto. Nietzsche apunta que verdaderamente sólo conocemos los efectos y de ahí inventamos las causas.¹²³ Esa correlación que parece actuar como un efecto dominó no se puede considerar como una verdad sino como una hipótesis mediante la cual explicamos y humanizamos el mundo; una ficción convencional que se propone definir, entender y explicar el mundo. Para Nietzsche son errores *inevitables* el tiempo, el espacio, los conceptos, las

¹²² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, En las islas afortunadas*, Alianza, 2007, Pág. 136. KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, p. 110.

¹²³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889) Vol. IV. 14[98]*, Tecnos, 2006. KSA 13, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, p. 275

matemáticas e incluso ideas tan arraigadas en el pensamiento occidental como el sujeto¹²⁴ o la libertad. Por tanto, se puede afirmar que esa creencia en lo permanente no es la creencia más verdadera sino la más útil para nuestros intereses. Pero no se trata de un engaño que debamos rechazar sino que es entendido como un engaño artístico que nos persuade de su credibilidad y que nos es de utilidad para la vida. El ser humano necesita explicarse a sí mismo todos sus ¿por qué?: “Poco a poco el hombre se ha convertido en un animal fantástico que tiene que cumplir una condición vital más que cualquier otro animal: el hombre *necesita* creer de vez en cuando que sabe *por qué* vive.”¹²⁵

Esta comprensión de la necesidad y utilidad de las ficciones llevó a Hans Vaihinger a pensar que quizás con el paso del tiempo Nietzsche hubiera justificado incluso las creencias religiosas como una ficción útil para la sociedad.¹²⁶ El caso es que mientras estuvo vivo no lo hizo y su animadversión hacia la cultura judeocristiana deja muchas dudas sobre tal afirmación.

Lo que Nietzsche afirma es que el arte no es estructuralmente distinto del conocimiento, sino que conocer también es ejercer esa actividad artística. El arte sería la auténtica actividad metafísica de la vida además de su estimulante y su justificación como fenómeno estético. “...sólo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo.”¹²⁷

El arte es la sublimación consciente de una necesidad estética. “Frente a la cultura heredada del socratismo y frente a Schopenhauer, Nietzsche señala en la tragedia y en el arte la respuesta

¹²⁴ “Nietzsche, en efecto, rechaza la idea de sujeto y se queda tan sólo con la idea del individuo precisamente por su intención de escapar, también en este punto, a toda la red de reflexividad que resulta inherente a la lógica de la subjetividad: un orden de relaciones en donde el yo queda apesado, por el cual es *sujeto*. Lo que le sujeta es su pasado o, mejor dicho, su conciencia de que hay un macizo del pasado que le pertenece y que lo constituye, pero como tal pasado, como sustrato (*subiectum*) sobre el cual todo su ser se asienta y sujeciona.” Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*. Serbal. 1990, pág. 107.

¹²⁵ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Primer libro, I*. Akal, 2001, pág. 60. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p.372:

Der Mensch ist allmählich zu einem phantastischen Thiere geworden, welches eine Exkstenz-Bedingung mehr, als jedes andere Thier, zu erfüllen hat: der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt.

¹²⁶ Vaihinger, H *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, 2008, Pág. 87

¹²⁷ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, 24. Alianza Editorial, 2010, pág. 198. Texto original en alemán procedente de *KSA I, Die Geburt der Tragödie*, p.152:

Dass nur als ein aesthetisches Phänomen das Dasein und die Welt gerechtfertigt erscheint.

más adecuada al valor de la existencia y de la vida.”¹²⁸ Por eso Nietzsche también realiza una profunda crítica del arte de su tiempo, especialmente de la música. El romanticismo de su época le parece al pensador alemán el arte narcótico característico de la modernidad en la que vive. Lo describe como un arte ligado a la insatisfacción con la realidad. Ese estilo se dirige al hombre que fatigado tras una dura jornada de trabajo busca un arte lleno de excitantes que lo aturda y le saque de su tedio cotidiano. Frente a este tipo de arte romántico que se ve reflejado sobre todo en Wagner, Nietzsche exalta otro tipo de arte; el arte de la tragedia clásica que representa el excedente de vida armoniosamente dirigida. El gran propósito de la filosofía nietzscheana es transfigurar artísticamente la vida, embellecerla y volverla desbordante de plenitud para que pueda volver a brotar ese arte clásico que postulaba la tragedia griega.

En un principio, Nietzsche aceptó el arte como lo concibieron Schopenhauer y Wagner para después rechazarlo al ver que servía como consolador y anulador de la vida frente a otro tipo de arte, trágico y dionisiaco, apoyado por él. El rechazo que siente por un arte narcótico que adormece los sentidos le lleva a vindicar su contrario, el arte trágico que es el resultado de una sobreabundancia de vida y de fuerza.

Nietzsche reivindica el arte como instancia creadora, como productor de apariencias que se encarga de denunciar la visión metafísica y tradicional de la verdad:

¿El pretendiente de la verdad? ¿Tú?- así se burlaban ellas - ¡No! ¡Sólo un poeta! Un animal, un animal astuto, rapaz, furtivo, que tiene que mentir, que, sabiéndolo, queriéndolo, tiene que mentir, ávido de presa, enmascarado bajo muchos colores, para sí mismo máscara, para sí mismo presa.¹²⁹

El principio metafísico del mundo no es de naturaleza moral, sino de un dios-artista inmoral, un principio inmanente, la vida misma que se crea y que se destruye. Nietzsche contempla el

¹²⁸ Ávila Crespo, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada. 1986, pág. 90.

¹²⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, IV. La canción de la melancolía, 3* Alianza, 2007, Pág. 404 – 405. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p.371*:

„Der Wahrheit Freier? Du? – so höhnten sie - Nein! Nur ein Dichter! Ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes, das lügen muss, das wissentlich, willentlich lügen muss: nach Beute lüstern, bunt verlarvt, sich selber larve, sich selbst zur Beute.

universo como si contemplara una tragedia clásica. El devenir no es un fenómeno moral sino artístico. El mundo es un constante proceso de creación y destrucción, no es más que el juego incesante de un artista primordial, como lo describiera Heráclito hace muchos siglos. La moral se debe desprender del arte. Pero eso no quiere decir que al sustraer el sentido moral del arte éste tenga que perder su sentido forzosamente. Nietzsche llama al arte “el gran estimulante para vivir”¹³⁰ por lo que no se le puede concebir como algo carente de finalidad una vez que se ha despojado de su disfraz moral. El arte para Nietzsche debe servir de estimulante, no de narcótico que ayude a sobrellevar el dolor.

La consumación de la historia de la filosofía es, para Nietzsche, la filosofía de la ilusión, pues solamente así es como el hombre se reconoce a sí mismo como creador, reconociendo el carácter antropomórfico de todo conocimiento. Pero inevitablemente, el individuo creador se tropezará una y otra vez con las “verdades” gregarias de la especie que se pretenden inmutables, autónomas, desinteresadas y necesarias. Sin embargo, no es la verdad, sino el ser humano el que resulta finalmente conocido utilizando ese supuesto “impulso hacia la verdad”. La búsqueda de la uniformidad y la eliminación o la marginación de la diferencia quedan al descubierto cuando se realiza un análisis del concepto tradicional de verdad. El individuo creador de nuevas verdades y valores (el superhombre de Nietzsche) ve el horizonte despejado, ve un nuevo mar abierto con nuevos ojos. Ese tipo de hombre que convierte la necesidad en virtud y que se comporta como un filósofo – artista es para Nietzsche superior al hombre común (*Übermensch*) porque ha decidido utilizar la relación entre verdad y mentira de una forma experimental y artística. Son los introductores de nuevos sentidos, los nuevos filósofos del politeísmo, de la variedad de dioses y máscaras, de la fiesta y de la música pagana.

La creación artística le parece a Nietzsche un tipo de producción mucho más afirmativa que cualquier otra porque está abierta a toda diferencia. Sin embargo, la producción propia de la

¹³⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo*, 24, Alianza, 2007, Pág. 108. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 127.

razón lógica se dedica a reducir las diferencias para dominar y unificar las formas. La ciencia descubre, el artista inventa.¹³¹

Con respecto al carácter de ficción que tiene cualquier construcción humana se posiciona el hombre como el mayor de los artistas, el artista que crea las valoraciones sobre las cosas, el artista que se crea a sí mismo y al mundo que le rodea.

El objetivo primordial de un artista no es exclusivamente la belleza sino dominar el caos para hacer que se convierta en forma. Nietzsche pone de manifiesto que la belleza y la sublimidad que el hombre ha atribuido a las cosas son patrimonio y producto del ser humano. Su generosidad ha llenado de regalos al mundo para empobrecerse a sí mismo. Sin embargo la realidad es que él ha creado todo lo que admira, incluido el concepto tradicional de verdad.¹³²

¹³¹ Savater, F. *Idea de Nietzsche*, Ariel, 2007, Pág. 82

¹³² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889) Vol. IV. 11[87]*, Tecnos, 2006. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente, November 1887- März 1888. p. 41*

“Y también tú, hombre del conocimiento,
eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad:
¡en verdad, mi voluntad de poder
camina también con los pies de tu voluntad de verdad!”¹³³

Friedrich Nietzsche

I. 7. La voluntad de poder y su relación con la verdad

¿Qué significa para Nietzsche que el hombre sea el creador de la verdad? El hecho de que la verdad es comprendida como interpretación y perspectiva. A Nietzsche le parece que la voluntad de verdad que dice promover el hombre del conocimiento se encuentra en realidad motivada por una voluntad de poder. Una voluntad de poder que para Nietzsche tiene un significado antropológico pero también biológico como veremos a continuación.¹³⁴

La voluntad de poder se encuentra inscrita en cualquier tipo de vida (incluso la débil y nihilista, aunque en ese caso sería una voluntad de poder vuelta contra sí misma), tiene una relación directa con la vida biológica pero también se extiende más allá de ella llegando al núcleo de cualquier sociedad, religión o expresión artística, e incluso se extiende al mundo inorgánico.

La pregunta que podemos plantearnos es la siguiente: si toda perspectiva es una voluntad de poder ¿también proceden de la voluntad de poder los poderes nihilistas? En ciertas ocasiones Nietzsche parece entender la voluntad de poder como algo esencialmente creador y afirmativo,¹³⁵ pero en otras también dice que existen dos voluntades de poder que siempre están

¹³³ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, De la superación de sí mismo*. Alianza Editorial, 2007, pág. 177

Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p.148*:

„Und auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fusstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füßen deines Willens zur Wahrheit!

¹³⁴ Para Nietzsche la voluntad de poder, como la vida, es algo polisémico. Esto quiere decir que tiene un carácter biológico.

¹³⁵ “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que yo asevero es que a todos los valores de la

en lucha.¹³⁶ Una de ellas representa la hostilidad contra la vida, la que, según Nietzsche, ha logrado la victoria con demasiada frecuencia en la historia de la moral occidental. Es, por tanto, una voluntad de poder vuelta contra la vida y autodestructiva. La raíz de la moral europea procede de una voluntad de poder enmascarada tras las fachadas del altruismo, la santidad o el sentimiento del deber.¹³⁷ Ante cualquier proposición nos debe surgir la pregunta de ¿Quién interpreta aquí? ¿Qué voluntad tiene necesidad de ese punto de vista? La voluntad de poder reactiva y negadora de la vida es llamada por Nietzsche “voluntad de nada”, mientras que la voluntad de poder afirmativa la llama “voluntad de poder para la vida”. A Nietzsche le parece que los instintos declinantes han conseguido dominar sobre los ascendentes. “La *voluntad de nada* ha conseguido dominar sobre la *voluntad de vida*.”¹³⁸

La hipótesis de la voluntad de poder fue elaborada a partir del cuerpo humano para llegar incluso a explicar ámbitos que superan al individuo. La tabla de valores de un pueblo, por ejemplo, es expresión de su voluntad de poder. Todo ser viviente entra dentro de esta hipótesis nietzscheana, todo aquel que se trasciende creadoramente a sí mismo está alimentando su voluntad de poder.¹³⁹ “El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su ‘carácter inteligible’, sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más.”¹⁴⁰

humanidad les *falta* esa voluntad, - que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos ejercen el dominio.” Nietzsche, F. *El anticristo*, 6, Alianza Editorial, 2007, pág. 35
Texto original en alemán procedente de KSA 6, *Der Antichrist*, p.172:

Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht: wo der Wille zur Macht fehlt, giebt es Niedergang. Meine Behauptung ist, dass allen obersten Werthen der Menschheit dieser Wille fehlt, - dass Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen.

¹³⁶ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol IV. 14 [137] Tecnos, 2006. KSA 13, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888*. P. 321.

¹³⁷ Ibid, 7 [6]

¹³⁸ Ibid. 14 [140] Texto original en alemán procedente de KSA 13, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888*, p. 323:

Der *Wille* zum *Nichts* ist Herr geworden über den *Willen* zum *Leben*...

¹³⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, De la superación de sí mismo*. Alianza Editorial, 2007. En este capítulo dice Nietzsche: “Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir; lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder. [...] En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad

También existe un fragmento póstumo escrito en 1885 en el que Nietzsche establece su visión del mundo a partir de la voluntad de poder. En este texto Nietzsche concentra una serie de tesis fundamentales de su pensamiento tardío.¹⁴¹ El mundo es un mar de fuerzas que se transforman eternamente en un juego de contradicciones, un mundo que se crea y se destruye a sí mismo:

¿Y vosotros sabéis lo que es "el mundo" para mí? ¿debo mostrároslo en mi espejo? Este mundo: Es un monstruo de fuerza, sin comienzo, sin fin, una firme, bronceada, magnitud de fuerza, que ni aumenta ni disminuye, que no se consume sino que tan sólo se transforma, como totalidad es una medida que no varía, una economía sin gastos y sin pérdidas, pero también sin aumentos ni ingresos. [...] como un juego de fuerzas y ondas de fuerza. Simultáneamente uno y "muchos", allí creciendo y a la vez allí menguando, un mar tormentoso y fluyente de fuerzas, eternamente transformándose, eternamente refluyendo con enormes años de eterno retorno, con flujo y reflujo de sus formas, de lo más simple a los más complejo, de lo más calmado, inmóvil y frío, a lo más ardiente, salvaje, contradictorio, para regresar luego de lo pleno a lo simple, del juego de las contradicciones al gusto por la armonía, afirmándose a sí mismo en la identidad de sus ciclos y años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente ha de retornar, como un devenir que no conoce la saciedad, el hastío ni el cansancio- : éste es mi mundo *dionisiaco* de lo que eternamente se crea a sí mismo, de lo que eternamente se destruye a sí mismo, este misterioso mundo de la doble voluptuosidad, esto es mi más allá del bien y del mal, sin finalidad, a menos que la haya en la felicidad del círculo, sin voluntad, salvo que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo -¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos vuestros enigmas? ¿Una *luz* para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los de la media noche? *Este mundo es voluntad de poder ¡y nada más!* ¡Y también vosotros sois esta voluntad de poder - y nada más!¹⁴²

del que sirve encontré voluntad de ser señor.” Pág. 174. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p.146:

Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird.

¹⁴⁰ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 36, Alianza Editorial, 2007, pág. 66. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 55:

Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem.-

¹⁴¹ De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta. 2004, pág. 623

¹⁴² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1882 – 1885)*. Vol. III. 38 [12], Tecnos, 2010. Texto original en alemán procedente de *KSA 11, Juni – Juli 1885*, p. 610-611:

Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherner Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen [...] ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-wider-sprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein

Hay que tener claro que la voluntad de poder no puede tener otro valor que el hipotético y nunca debe entenderse dogmáticamente.¹⁴³ Se trata de una interpretación, no de la pretensión de conocer la realidad “tal cual es”. Nietzsche afirma la unidad del mundo, una unidad inseparable de lo múltiple. Si todo lo que existe es voluntad de poder¹⁴⁴, el hombre también lo es. El ser humano también es pluralidad de fuerzas porque su unidad se da a través de dicha pluralidad.

La voluntad de poder está irremediabilmente unida a la valoración puesto que es ella misma la que crea las valoraciones. Ella actúa mediante una actividad artística creando formas nuevas que ayudan a expresar una multitud de fuerzas. Según la interpretación que de ello hace Heidegger, el arte es para Nietzsche la forma fundamental de la voluntad de poder, entendiendo el arte como vida creadora.¹⁴⁵ La voluntad de poder es en su esencia perspectiva y valoración. Es una realidad viviente, es una y múltiple a la vez, asimila e incorpora transformando lo ajeno. Es una realidad interpretadora y por ello es un estar en el mundo desde un ángulo determinado, un ángulo que no es tan sólo de contemplación sino originariamente de acción.

La expresión que utiliza Nietzsche es *Wille zur Macht*. Los dos términos empleados (voluntad y poder) no se pueden separar porque toda la expresión ha de ser pensada unitariamente como un enlace entre dos partes dinámicas. Para Nietzsche la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y el poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad.¹⁴⁶ La voluntad de poder no es una simple fuerza de voluntad que quiere el poder del que carece como si fuera algo externo de lo que se quisiera apropiarse, tampoco se puede definir como una voluntad de vivir puesto que para querer primero hay que existir. Lo que no es no puede querer

Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt -: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nich im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, - wolt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!

¹⁴³ Salgado Fernández, E. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo. Capítulo VIII. En torno a la voluntad de poder*. Plaza y Valdés, 2007, pág. 259 y ss.

¹⁴⁴ La concepción nietzscheana del mundo como voluntad de poder puede verse en Ávila Crespo, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada. 1986, pág. 269

¹⁴⁵ Heidegger, M. *Nietzsche, I*, Destino, 2000, pag. 77-78 y 81

¹⁴⁶ *Ibid.* pag. 46

ser y lo que está en la existencia no aspira solamente a seguir existiendo, no se trata de una voluntad de vida sino de una voluntad de poder.¹⁴⁷ Como sucede en Schopenhauer, Nietzsche considera que la expresión *voluntad de vivir* es un pleonasma, algo repetitivo, pues el vivir aun en su grado más ínfimo es expresión de la voluntad de poder. La voluntad de vivir es contemplada como un vivir pasivamente, a la defensiva, seguir viviendo, adaptarse, frente a ella la voluntad de poder es crecimiento, vencimiento de resistencias, acción que supera.

No se puede convertir la voluntad de poder en un absoluto metafísico puesto que siempre es una unidad real pero transitoria. Para Nietzsche la realidad es flujo perpetuo entre lo uno y lo múltiple. Lo uno tiene una posición jerárquicamente superior a lo múltiple pero de forma siempre transitoria. La de Nietzsche es una ontología de lo múltiple, la perspectiva y el orden temporal. El orden y las jerarquías de fuerzas que podemos observar es siempre aparente, no hay, por ello, leyes inmutables sino reglas del juego parciales. “La realidad es semejante a un mar proceloso, hirviente de actividad, en el que existen reglas regionales, formas de orden temporal, pero el conjunto carece de ellas. Metafóricamente, se las da por un tiempo y luego las desecha.”¹⁴⁸

Nietzsche inaugura un tipo diferente de ontología, en la que es posible pensar la pluralidad como uno y múltiple simultáneamente. “Su unidad es la de lo múltiple, y sólo se dice de lo múltiple. El monismo de la voluntad de poder es inseparable de una tipología pluralista.”¹⁴⁹

El pluralismo inagotable que defiende Nietzsche no nos debe conducir a renunciar a la búsqueda de un principio unitario (aunque sea con las condiciones tan especiales de la voluntad de poder), puesto que de otro modo no tendría sentido hablar en singular de esta hipótesis nietzscheana. Según Heidegger, la voluntad de poder es un principio comprensivo de la

¹⁴⁷ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, De la superación de sí mismo*. Alianza Editorial, 2007, pág. 177. *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p. 145.*

¹⁴⁸ Salgado Fernández, E. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo. Capítulo VIII. En torno a la voluntad de poder*. Plaza y Valdés, 2007, pág. 263

¹⁴⁹ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, III.6.3 Anagrama, 1971

unificación de lo real, es el hecho último al que descendemos.¹⁵⁰ No hay que exagerar el pluralismo de Nietzsche hasta hacerlo incompatible con la búsqueda de un principio general. Nietzsche no quiere anular la unidad frente a la pluralidad sino desactivar precisamente esa contradicción, típicamente metafísica, entre la pluralidad y la unidad. La pluralidad tiene auténtico ser, ya no es la pura apariencia enfrentada a la realidad efectiva que representaba la unidad.¹⁵¹

La voluntad de poder es una fuerza interpretadora generadora de perspectivas. Esto alcanza su máxima expresión en el terreno de lo humano pero existe también, de otro modo, en otros niveles de la vida.¹⁵² En el terreno físico-químico lo que existe es la seguridad completa de la verdad, lo que equivale a decir que no existe la verdad porque ésta sólo puede existir en relación con la mentira, o sea, en relación con un punto de vista subjetivo e interpretativo. Si lo material y lo inerte es el ámbito de la máxima seguridad, de la inexistencia del error o la subjetividad, ésta “verdad absoluta” ajena a la interpretación es lo más alejado que puede haber de la verdad puesto que siempre se crea desde un punto de vista y no puede perder su relación con la mentira y el error. En el mundo inorgánico no hay error, por eso ahí no puede existir la verdad.

La voluntad de poder es una perspectiva vital en acción, no una perspectiva absoluta, por eso no existe perspectiva en el mundo inorgánico e inerte. “En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el error”¹⁵³

La formación filológica de Nietzsche influyó mucho a la hora de describir la voluntad de poder puesto que las fuerzas que plantea el filósofo alemán no sólo son activas sino que además

¹⁵⁰ Heidegger, M. *Nietzsche, I*, Destino, 2000, pág. 20

¹⁵¹ Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. París. Editions du Seuil, 1966, pág. 359.

¹⁵² Se produce también sobre todo en los animales que tienen, en cierto sentido, proto-subjetividad

¹⁵³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol IV. 1[28] Tecnos, 2006. Texto original en alemán procedente de *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Frühjahr 1886*, p. 16:

In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständniß, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der Irrthum.

son interpretadoras.¹⁵⁴ Los organismos son puntos de vista,¹⁵⁵ la voluntad de poder es interpretación que quiere crecer y conquistar, no es el poder que el débil ansía sino que es el propio poder el que valora y da nombre a las cosas. La voluntad de poder no es una voluntad que quiere el poder, es el propio poder el que quiere, no es objeto de valoración, sino sujeto, no se le valora o se le juzga, es ella quien juzga.

Voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder. Voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación, nunca es representado, ni siquiera interpretado o valorado, él es «lo que» interpreta, él es «lo que» valora, él es «lo que» quiere. [...] no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder. Da: el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder, en la voluntad, es como «la virtud que da»; la voluntad por el poder es en sí mismo donadora de sentido y de valor.¹⁵⁶

Para Nietzsche no hay nada más allá detrás de las interpretaciones, el mundo es inseparable de ellas.¹⁵⁷ En Nietzsche pierde sentido la distinción entre esencia y apariencia, no hay una esencia oculta en el mundo ni fundamento último.

El mundo no es de esta o de aquella manera: y los seres vivos lo ven tal como les aparece. Sino: el mundo consiste en esos seres vivientes, y para cada uno de ellos hay un pequeño ángulo desde el cual mide, se percata, ve y no ve. Falta 'la esencia': Lo 'deviniente', 'fenoménico' es el único tipo de ser.¹⁵⁸

A pesar de todo ello, no se puede decir que para Nietzsche no exista la verdad, pero sí habría que puntualizar que lo que existen son las verdades. La verdad se constituye en plural quedando

¹⁵⁴ Salgado Fernández, E. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo. Capítulo VIII. En torno a la voluntad de poder*. Plaza y Valdés, 2007, pág. 282

¹⁵⁵ Como decía J. Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo, Capítulo X La doctrina del punto de vista*, Tecnos, 2002, Pág. 136

¹⁵⁶ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía, II.6. 2*, Anagrama, 1971

¹⁵⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 108, Alianza, 2007, Pág. 107. *KSA 5, Jenseits von gut und Böse*, p. 92.

¹⁵⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889), Vol. IV. 7[1]* Tecnos, 2006. Texto original en alemán procedente de *KSA 12, Nachgelassene. Ende 1886 – Friijhar 1887*, p. 249:

Die Welt ist *nicht* so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird sieht und nicht sieht. Das „Wesen“ *fehlt*: Das „Werdende“, „Phänomenale“ ist die einzige Art Sein.

así ligada a la voluntad de poder interpretativa. Para Nietzsche la verdad es una ficción porque conocemos lo que nosotros mismos creamos y creamos sólo lo que podemos crear utilizando los instrumentos y herramientas con los que contamos.¹⁵⁹

Nietzsche cree que pretender acceder a una verdad que no fuera interpretación (un punto de vista prácticamente “divino”) es precisamente lo más falso de todo. La doctrina de la voluntad de poder es una perspectiva filosófica interpretadora que no por ello pierde fuerza, puesto que todo poder llega en cada momento hasta sus últimas consecuencias.¹⁶⁰ Para el ser humano es imposible representarse el mundo en su integridad total, eso sólo sería posible desde una perspectiva externa al mundo. La verdad ya no es la integración de todas las perspectivas. La muerte de Dios tiene, por tanto, consecuencias morales pero también metafísicas porque es la desaparición de la unidad óptica absoluta dejando paso así a la multiplicidad y el devenir.¹⁶¹ Toda voluntad de poder es un ángulo que interpreta, no hay ningún “texto” separable de sus interpretaciones. El “texto” es siempre su interpretación. No hay manera de acercarse a otra cosa que no sea una interpretación. La muerte de Dios pregonada por Nietzsche significa la muerte de la verdad única y absoluta, o sea, la muerte de la perspectiva total y unificadora. La perspectiva integradora de todas las demás se ha convertido ya en imposible para una filosofía que lleva el pluralismo hasta sus últimas consecuencias. Toda existencia es interpretadora, toda perspectiva lo es por ser limitada. El mundo es infinito e inagotable por la multiplicidad de perspectivas que lo forman. El carácter radicalmente interpretativo del conocimiento abre un mundo de infinitas posibilidades de interpretación. Por tanto, la verdad absoluta conllevaría el

¹⁵⁹ “El pintor realista. ¡Fiel a la naturaleza e íntegro! ¿Cómo se atreve? ¿Cuándo habrá quedado la naturaleza zanjada en una imagen? ¡Infinito es el más pequeño trozo del mundo! En último término pinta lo que le gusta. ¿Y qué le gusta? Lo que sabe pintar.” Nietzsche, F, *La gaya ciencia*. “Broma, astucia, venganza.”. 55, Akal, 2001, pág. 53. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 365:

Der realistische Maler. „Treu die Natur und ganz!“ – Wie fängt er’s an: Wann wäre je Natur im Bilde abgethan? Unnendlich ist das kleinste Stück der Welt! – Er malt zuletzt davon, was ihm gefällt. Und was gefällt ihm? Was er malen kann!

¹⁶⁰ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 22, Alianza Editorial, 2007, pág. 47-48. *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 37.

¹⁶¹ “Una vez que se ha vaciado el mar, que se ha borrado el horizonte y que se ha separado esta tierra de la cadena de su sol, entonces ya no hay nada fijo, no existen puntos de referencia, no hay coordenadas.” Ávila Crespo, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada. 1986, pág. 249

final del conocimiento y de la vida. No es que conozcamos la “verdad en sí” desde nuestro punto de vista restringido y limitado sino que nosotros mismos creamos esa verdad porque la introducimos en el contexto de nuestra racionalidad y nuestros valores. Nosotros mismos desarrollamos su ser mediante nuestros condicionamientos, prejuicios y determinaciones históricas.

Hasta dónde alcanza el carácter perspectivista de la existencia, y, sobre todo, si ésta tiene otro carácter más, si una existencia sin interpretación, sin “sentido”, no se convierte en una cosa “carente de sentido”, si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretadora*. Mas opino que hoy en día, cuando menos, nos es ajena esa ridícula arrogancia de decretar desde nuestro rincón que únicamente desde este rincón es *lícito* tener perspectivas. El mundo se nos ha convertido una vez más en “infinito”: en tanto que no podemos descartar la posibilidad de que *comporte infinitas interpretaciones*.¹⁶²

Existen, por tanto, tres maneras de reaccionar ante el hecho de no poder acceder a una verdad absoluta que prescinda del punto de vista particular. La primera de ellas sería la desesperación del pesimismo nihilista que ya no quiere saber nada más del mundo y le da la espalda. La segunda es un “optimismo teórico” que Nietzsche relaciona con Sócrates. Este optimismo considera que nuestra actual “no-verdad” es el punto de partida para llegar en un futuro a la verdad del mundo en sí, conocimiento que es posible y necesario. Por lo que la “no-verdad” en la que vivimos es en realidad algo innecesario y superable. Se piensa, de esta manera, que algún día se será capaz de penetrar verdaderamente en la esencia de las cosas y así podremos mejorar la forma de vivir del hombre en el mundo. Esa voluntad de verdad está representada hoy en día por la ciencia. En la época de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche cree que la ciencia puede servir para desenmascarar el ideal, pero finalmente llega a la conclusión de que se trata de la última variante de la necesidad de verdad en sí. Descubre en la ciencia las mismas ansias de seguridad que existen en la metafísica. La ciencia cree que existe

¹⁶² Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, 374, Akal, 2001, pág. 302-303. Texto original en alemán procedente de KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 626 – 627:

Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne „Sinn“ eben zum „Unsinn“ wird, ob andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden. [...] Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*.

un “mundo verdadero” que es capaz de descubrir con la herramienta de la razón. El esfuerzo por alejar la verdad de su sentido metafísico pero dejando intacta su valoración absoluta, está alimentado por el miedo que propicia la idea de que sin la voluntad de verdad sería imposible continuar. “Se hallan muy lejos de ser espíritus libres: pues creen todavía en la verdad...”¹⁶³

Ante estas dos opciones Nietzsche propone una tercera posibilidad: la aceptación consciente de la ilusión en el arte. “El arte no pretende abandonar el espacio de la ‘ilusión necesaria’, sino que considera que ese espacio es el lugar en que la vida se desarrolla.”¹⁶⁴

Cuando se habla de interpretar se habla de inventar, de crear, no de descubrir. Ahí reside la diferencia principal entre Sócrates y Nietzsche con respecto a la verdad, el primero afirma que se descubre, el segundo piensa que se inventa, que se crea. Para Nietzsche, la condición para que se dé la vida no es la verdad, sino el error, la falsedad es una condición de la vida. “La vida no es un argumento; entre las premisas de la vida bien pudiera figurar el error.”¹⁶⁵ Nietzsche está aplicando así un concepto de verdad diferente al que el hombre se había fabricado históricamente (sobre todo a partir de Sócrates). El conocimiento no es la capacidad de reflejar algo existente en sí, sino una fuerza creativa y poética capaz de crear nuevas verdades. Por otro lado la verdad ha de estar al servicio de la vida y no al revés. La razón es un instinto más, esto lo toma Nietzsche de Schopenhauer, el intelecto es *clarividente* pero impotente, en realidad es un esclavo de la corporalidad, de la voluntad, de la que esta se sirve para lograr sus fines. La crítica a la consciencia y a la razón soberana desarrollada en Freud hunde sus raíces en Schopenhauer y también en Nietzsche.

¹⁶³ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, III, 24*. Alianza Editorial, 2011, pág.217. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 399*:

Das sind noch lange keine *freien* Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit...

¹⁶⁴ Kouba, P. *El mundo según Nietzsche*, Herder, 2009, pág. 256

¹⁶⁵ Nietzsche, F. *La gaya ciencia, 121*. Akal, 2001, pág. 158. Texto original en alemán procedente de *KSA, Die fröhliche Wissenschaft, p. 478*:

Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.

La realidad no posee un carácter unitario, el conocimiento y la verdad son conceptos metafóricos.¹⁶⁶ Según Nietzsche la creación de la verdad es precisamente el olvido de que proviene de una metáfora.¹⁶⁷ La voluntad de verdad es la necesidad de seguridad, algo que se consigue fosilizando la metáfora, convirtiendo la perspectiva en verdad. Un conocimiento pretendidamente “puro” y llevado al extremo desvelaría la ausencia de fundamento de todas nuestras categorías. La forma que tiene el ser humano de enfrentarse a ese abismo determina su valor.¹⁶⁸ Nietzsche no sólo ve que el conocimiento y la verdad deben servir los intereses del hombre y no al contrario, sino que también defiende un conocimiento “hasta el final”.¹⁶⁹ No es solamente que el conocimiento o la verdad estén al servicio de la vida, es algo mucho más contradictorio, es entender la vida como medio de conocimiento.¹⁷⁰ También pertenece a la vida aquello que amenaza con destruirla.

En este sentido, Nietzsche se centra en el problema del valor de la verdad. No hay ninguna verdad absoluta con respecto a la cual se acerque o se aleje nuestra interpretación, no hay ningún dato último que este detrás puesto que todo acto de conocimiento y de visión es perspectiva. Ese carácter condicionado y la posibilidad de tematizarlo convierten al conocimiento en hermenéutico.¹⁷¹ Las proposiciones se entienden en relación con otras proposiciones o en relación con la totalidad del lenguaje. “La hermenéutica nunca abandona definitivamente la pregunta por la cosa al enfrentarse con la problemática de la verdad.”¹⁷²

¹⁶⁶ Sobre el concepto de metáfora y la cuestión del carácter metafórico de la verdad véase: Ricoeur, P, *La metáfora viva*, Europa, 1980.

¹⁶⁷ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I, Tecnos, 2008, pág. 21. *KSA 1, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 878.

¹⁶⁸ “¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida.” Nietzsche, F, *Ecce homo. Prólogo*. 3. Alianza Editorial, 2008, pág. 19. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Ecce homo*, p. 259:

Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? Das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser.

¹⁶⁹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos. (1875-1882) Vol. II. 13[9]*. Tecnos, 2008. *KSA 9, Nachgelassene Fragmente Herbs 1881*. P. 620

¹⁷⁰ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, 324. Akal, 2001, pág. 234. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 553.

¹⁷¹ J. Figl reconoce al último Nietzsche como precursor directo de la moderna filosofía hermenéutica en *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsche universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*. Walter de Gruyter. Berlín. 1982

¹⁷² Kouba, P. *El mundo según Nietzsche*, Herder, 2009, pág. 307

La perspectiva no es un modo deficiente del conocimiento, no falsea la “verdad en sí”. La perspectiva es vida y la vida es perspectiva.¹⁷³ Del perspectivismo no tiene por qué deducirse que el conocimiento no sea posible. Dicho perspectivismo es precisamente una alternativa a la concepción epistemológica tradicional del conocimiento.¹⁷⁴ Para Nietzsche el perspectivismo no significa que todas las interpretaciones tengan el mismo valor sino que se trata de un logro creativo. Para poder tener la posibilidad de cambiar de punto de vista hace falta negar todo lo que hasta ahora había supuesto nuestra propia realidad. “El hombre tiene que luchar consigo mismo para alcanzar cada nueva verdad.”¹⁷⁵ Por eso la pluralidad de perspectivas es una demostración de fuerza. Según la voluntad de poder nietzscheana, todas las realidades que existen son combinaciones de fuerzas en tensión que se contraponen y se complementan, unas dominan mientras otras son dominadas. La diferencia entre las fuerzas es lo que corrobora su pluralidad. Es imposible que exista una fuerza única o con todos sus adversarios dominados. Las fuerzas no conocen el equilibrio definitivo.¹⁷⁶ La voluntad de poder es un poder inscrito internamente en la fuerza. Cualquier equilibrio aparente sufre incesantes rupturas. El desequilibrio es la prueba de la pluralidad de fuerzas enfrentadas.

En el mundo no hay leyes naturales, nosotros somos los que resaltamos la regularidad para poder manejarla, lo que existe es poder que en cada momento llega hasta donde puede; hasta el final de su poder. Es un caos que no tiene nada que ver con el cosmos que nuestra conciencia proyecta sobre él. No es pura voluntad de conservación sino de expansión y desarrollo de sí mismo. Todo ser viviente aspira al poder, a un incremento de poder. En la selva, la vida no lucha por la felicidad, lucha por el poder.¹⁷⁷

¹⁷³ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano. Prefacio*, 6, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 20.

¹⁷⁴ De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, 2004, pág. 434

¹⁷⁵ Kouba, P. *El mundo según Nietzsche*, Herder, 2009, pág. 326

¹⁷⁶ Sí el transitorio, ya que la más alta forma de voluntad de poder es dar forma a lo que no lo tiene, conferir al devenir los caracteres del ser

¹⁷⁷ “¿Por qué luchan unos con otros los árboles de una selva virgen? ¿Por la «felicidad»? – Por el poder...” Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV, 11 [111]* Tecnos, 2006. Texto original en alemán procedente de *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. November 1887 – März 1888*, p. 52:

Worum kämpfen die Bäume eines Urwaldes mit einander? Um „Glück“? – Um *Macht*...

El fundamento más importante de la perspectiva es la valoración. La cuestión de la valoración es para Nietzsche más fundamental y primordial que la de la certeza.¹⁷⁸ El ser humano es siempre un animal valorador. Nietzsche deriva la palabra *Mensch* (hombre) de *Messen* (medida) uniendo el término griego σοφόν con el latino *sapio* en el sentido de saborear. El Homo Sapiens sería “el que saborea”, “el que distingue”. En *Así habló Zaratustra* escribe lo siguiente: “Para conservarse, el hombre comenzó implantando valores en las cosas, -¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por eso se llama ‘hombre’ es decir: el que realiza valoraciones.¹⁷⁹ Y no sólo el hombre, todo lo que está vivo tiene que valorar porque la vida misma es valoración. “Gusto: es el peso y, a la vez, la balanza y el que pesa; ¡y ay de todo ser vivo que quisiera vivir sin disputar por el peso y por la balanza y por los que pesan!¹⁸⁰

Nietzsche aplica los conceptos de fuerza y debilidad. La voluntad de poder sólo se puede manifestar en la resistencia.¹⁸¹ En el concepto de “voluntad de poder” se expresa la dependencia de cada fuerza respecto a aquello contra lo cual reacciona. No es posible describir una fuerza aislada de todas las demás. El poder no es una cualidad simple, sólo lo podemos sentir en resistencia con otra fuerza. La fuerza se mide por el efecto que produce y el efecto al que se

¹⁷⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV, 7 [49]* Tecnos, 2006. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Ende 1886 – Frühjahr 1887*, p. 311.

¹⁷⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. I. De las mil metas y de la “única” meta*. Alianza Editorial, 2007, pág. 100. Texto original en alemán procedente de KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, p.75:

Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, - er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich „Mensch“, das ist: der Schätzende.

Nota del traductor (Andrés Sánchez Pascual) número 99: “Nietzsche basa esta afirmación suya en la creencia de que la palabra alemana *Mensch* (hombre) viene del latín *mensuratio* (medida).” Esta misma opción la aduce también en *Genealogía de la moral, II, 8*. y *El caminante y su sombra, 21*.

¹⁸⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. II. De los sublimes*. Alianza Editorial, 2007, pág. 180. Texto original en alemán procedente de KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, p. 150:

Geschmack: das ist Gewicht zugleich und Wagschale und Wägender; und wehe allem Lebendigen, das ohne Streit um Gewicht und Wagschale und Wägende leben wollte!

¹⁸¹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV, 9[151]*, Tecnos, 2006. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887*, p. 424

resiste.¹⁸² Cualquier punto de vista, juicio o acción es un “querer algo” y por eso es un acto de fuerza que se orienta hacia algún sitio y contra algo. La voluntad de poder no tiene el objetivo de incrementar ilimitadamente su propia fuerza porque cuando el adversario se debilita se produce también una mengua de poder. Desea entonces un adversario fuerte, un gran enemigo, para poder crecer. Nunca aspira al poder total. Para Nietzsche querer aniquilar al adversario es síndrome de debilidad e impotencia.¹⁸³ Se necesita un oponente honorable. Si destruimos a nuestro adversario destruimos la posibilidad de nuestro propio crecimiento. La voluntad de poder quiere dominar y oprimir pero no demasiado fácilmente porque si se debilita la resistencia y la voluntad de poder ya no lucha contra un verdadero adversario corre el peligro de volverse contra sí misma.¹⁸⁴ El valor de una determinada voluntad de poder depende de su capacidad de convertir el obstáculo en una ventaja para sí misma.¹⁸⁵ La vida es voluntad de poder,¹⁸⁶ incremento de poder, superación de los propios límites, no para ser lo que uno no es sino para poder desplegar precisamente todas las posibilidades y capacidades personales.

Pero la voluntad de poder no es sólo autosuperación, también es dominación, opresión y apropiación de lo extraño. Algunos ensayos interpretativos¹⁸⁷ han querido destacar la voluntad de poder como un acto de trascendencia y sublimación viendo la necesidad de dominio como una manifestación de debilidad y a los pacíficos como los verdaderos fuertes.¹⁸⁸ Aunque esa

¹⁸² Ibid, 14[79]. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888*, p. 257

¹⁸³ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. La moral como contranaturalaza*. 3. Alianza Editorial, 2007, pág.61. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 84.

¹⁸⁴ Kouba, P. *El mundo según Nietzsche*, Herder, 2009, pág. 352

¹⁸⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV, 10[118]*, Tecnos, 2006. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887*, p. 523.

¹⁸⁶ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 259, Alianza Editorial, 2007, pág. 235. *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 208.

¹⁸⁷ En este sentido la obra más influyente ha sido la de W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950

¹⁸⁸ “¿Quiénes se mostrarán entonces como los *más fuertes*? Los más medidos, aquellos que no tienen *necesidad* de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias – hombres que están seguros de su poder, y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre.” Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV, 5[71]15*. Tecnos, 2006. Texto original en alemán procedente de *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Sommer 1886 – Herbst 1887*, p. 217:

Welche werden sich als die *Stärksten* dabei erweisen? Die Mäßigen, die, welche keine extremen Glaubenssätze *nöthig* haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können,

interpretación no hace justicia ni a la fuerza ni al peligro que conlleva la filosofía nietzscheana.¹⁸⁹

ohne dadurch klein und schwach zu werden: die Reichstenan Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind und deshalb sich von den Malheurs nicht so fürchten – Menschen die *ihrer Macht sicher sind*, und die *erreichte* Kraft des Menschen mit bewußtem Stolze repräsentiren.

¹⁸⁹ Nietzsche considera que la mayor fuerza es la que se domina a sí misma. La necesidad de dominio entendida como una neurótica búsqueda del dominio de los otros sería algo despreciable para el mejor tipo humano. La necesidad de dominio en sí no es una debilidad. Se convierte en enfermedad cuando entra en juego la búsqueda patológica de la seguridad y el dominio de todo y de todos. Una interpretación interesante de la voluntad de poder es la de Manuel Barrios quien piensa que “la actividad de la *Wille zur Macht* tiene más de conquista amorosa que de conquista militar.” Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*. Serbal. 1990, pág. 77.

I.8. La sociedad teatral

Para comprender de una mejor manera los últimos pasos de cómo el mundo verdadero acabó por convertirse en fábula¹⁹¹ se hace necesario conocer nuestra situación más actual. El filósofo italiano Gianni Vattimo resaltó que tanto Nietzsche como Heidegger habían anticipado las críticas vertidas a la Modernidad por parte de la Postmodernidad. Esto se debe a que ambos pensadores cuestionaron la idea de fundamento y que los dos se movieron en el horizonte del nihilismo. De hecho, Heidegger afirmó que el proceso nihilista culmina con la civilización técnica moderna, es decir, un mundo completamente administrado donde todo lo que acontece se reduce a lo útil (en los bosques ya no hablan los dioses; sólo son recursos para la industria o el turismo). La cultura debe servir, en esta etapa postmoderna, para resistir al imperativo de eficiencia, rentabilidad y rendimiento que definen el sistema económico y el desarrollo tecnológico actual. Hay que ser absolutamente modernos, o sea, modernizarse al límite, ya que se exige ir más allá de los patrones rígidos del progreso y de la civilización industrial, sacralizando el instante, lo fugaz y lo transitorio.

La disolución de la idea de una “historia universal” con un único sentido también une a estos dos profetas de nuestra era. La idea tradicional de progreso humano entendía el presente como un tránsito, un camino hacia un porvenir mejor y una culminación de la historia. La sociedad occidental actual podría considerarse como la elaboración cada vez más perfecta de ese progreso o todo lo contrario; una ruptura con la tradición filosófica que nos ha traído hasta aquí. De ahí surge la idea de que hemos rebasado algunos presupuestos de la Edad Moderna y nos

¹⁹⁰ Shakespeare, W. *Como gustéis, (as you like it) acto II, escena VII*, Alianza, 2009

¹⁹¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en fábula*. Alianza, 2007, Pág. 57. *KSA 6, Götzen-Dämmerung, p. 80.*

encontramos en la Postmodernidad. La primera presentación de lo “postmoderno” como una nueva forma global de cultura se debe al crítico literario norteamericano Ihab Hassan, en su trabajo publicado en 1971 “El desmembramiento de Orfeo: hacia una literatura postmoderna”. Pero la sanción definitiva y filosófica del concepto de “postmodernidad” se produce con el ensayo publicado por el filósofo francés Jean François Lyotard en 1979: *La condición postmoderna*.¹⁹² En dicha obra Lyotard toma la expresión de Hassan y con ella se refiere a la caída o descrédito de los meta-relatos, es decir las grandes narrativas legitimadoras de la modernidad (progreso de la humanidad, advenimiento de la sociedad sin clases, realización de las aspiraciones de la humanidad, triunfo de la razón en la historia) se desploman.

El pensamiento postmoderno está caracterizado por una pérdida de fe en el mito ilustrado del progreso, una desacralización de la ciencia (que también puede ser utilizada para aniquilar seres humanos en masa como se vio en la Segunda Guerra Mundial), un descrédito del uso de la razón para conseguir la emancipación del ser humano, un colapso de las utopías revolucionarias, una crisis de la soberanía nacional, el surgimiento de una sociedad cada vez más individualista y un gran desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación.

El descrédito que sufre la razón en esta crisis postmoderna ya fue pronosticado por Nietzsche y hunde sus raíces más profundas en algunos planteamientos ilustrados que terminaron por aniquilar la creencia en bienes morales objetivos. La ilustración fomentó, como base de la moral, un concepto abstracto y universal de la razón y de la humanidad, frente a los valores concretos arraigados en las distintas comunidades históricas y religiosas, devaluados desde la óptica ilustrada como prejuicios y supersticiones

Una idea opresiva que también se ha ido desgastando con el advenimiento de la Postmodernidad es la idea de “totalidad”. La búsqueda de un sentido universal a la existencia se ha revelado como totalitaria y expresa una voluntad de encontrar una verdad absoluta. La

¹⁹² Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2008

postmodernidad ha transformado el concepto de “verdad” dando lugar a una realidad menos absoluta y más nietzscheana.

Entre los filósofos postmodernos que mejor han sabido leer las últimas fases de cómo el mundo verdadero se ha ido convirtiendo cada vez más en una fábula se encuentra Gianni Vattimo.¹⁹³ El pensamiento de Vattimo¹⁹⁴ está fuertemente inspirado en los diagnósticos de la modernidad que fabricaron Nietzsche y Heidegger. La disolución del fundamento que describieron estos dos filósofos es lo que llama Vattimo el “debilitamiento del principio de realidad”. La realidad se convierte en un mero acontecer histórico ya que revela su carácter huidizo, pasajero y sin ninguna estabilidad fundadora. La realidad pasa a estar constituida por una multitud de interpretaciones o lenguajes entrecruzados que impiden que se forme una “verdad única”.

Uno de los elementos que construyen día a día esas verdades inestables, cambiantes y fragmentadas son los medios de comunicación de masas. Las nuevas tecnologías de la información expresan inmejorablemente este debilitamiento que profetizó Nietzsche ya que revelan la multiplicidad de flujos de información que configuran la realidad sin que haya un centro estable que los emita y controle. Ciertos medios de comunicación actuales (como internet) permiten el acceso de minorías y marginados a expresarse con voz propia, arruinando así todo intento de pensamiento único o fundamentalista. De hecho, internet se ha convertido hoy en día en un gran problema para los centros del poder establecido porque es el medio de comunicación de masas más difícil de controlar.

¹⁹³ Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, 2002

¹⁹⁴ “La década de los ochenta consagraba a Gianni Vattimo, profesor de filosofía teórica de la Universidad de Torino, como uno de los protagonistas indiscutibles del debate internacional filosófico y cultural contemporáneo, en todos los órdenes problemáticos por los que atraviesa la reflexión crítica de nuestros días: el pensar de las diferencias, el contraste postmodernidad – modernidad, la cuestión del sujeto, el estatuto de la hermenéutica post-metafísica, la situación de la estética en el marco político de las sociedades telemáticas, el problema del *criterio* tanto ético como de preferibilidad retórica o veritativa, así como la cuestión, a todas las anteriores conexas, de cuál sea la filosofía de la historia y la historia de la filosofía que corresponden a la ontología actual, posibilitando su inscripción contextual concreta.” Oñate y Zubia, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán. 2000, pág. 9

El sujeto también ha sufrido transformaciones. La postmodernidad ha convertido la personalidad trascendente en una personalidad teatral, de actor y diseñador de la propia vida. El sujeto tradicional se ha convertido en un sujeto escindido. La típica idea moderna de libertad, que implicaba armonizar el interés particular con el interés general ha ido reemplazándose por la idea de independencia, que no conoce otra ley que el derecho a la diferencia y a la satisfacción de los propios deseos.

Vattimo ha sido uno de los filósofos que han valorado positivamente la ruptura del “yo postmoderno” con el sujeto de la Modernidad. Este “Yo escindido” es visto por Vattimo como un ejemplo de la liberación de la humanidad de las cadenas del fundamentalismo. La aparición de este “Yo postmoderno” está vinculada inexorablemente a la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación. La aparición y el tremendo desarrollo que han experimentado los medios de comunicación de masas durante el siglo XX y principios del XXI han cambiado todo el panorama. El ser humano no es el mismo desde entonces, su realidad no es la misma y su forma de entender la verdad tampoco.

Los españoles vemos una media de 226 minutos de televisión al día.¹⁹⁵ Este dato significa que a lo largo de un año vemos televisión durante 1374 horas o, lo que es lo mismo, 57 días completos. A esas 377 horas al día que dedicamos a ver televisión habría que sumar el tiempo que utilizamos navegando por internet, escuchando la radio, leyendo la prensa y siendo continuamente bombardeados por la publicidad para hacernos una ligera idea de cómo nos transforman los medios de comunicación actuales. El sentido en el que se mueve hoy la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza sino el específico desarrollo de la información y de la comunicación mundial a través de imágenes. Estamos siendo testigos de una construcción mediática de la realidad que afecta a todas las esferas de la vida. Esos medios de comunicación vienen transformando no sólo a los individuos sino a la sociedad a la que estos individuos pertenecen. Un acontecimiento no parece existir si no tiene publicidad en cualquier

¹⁹⁵ Anuario SGAE de las Artes Escénicas, Musicales y Audiovisuales. 2010, Edición: Fundación Autor-SGAE

medio, un individuo no reclama la presencia de su abogado si no lo ha visto antes en una película y la clase política hace sus declaraciones fundamentalmente por televisión. Por tanto, es necesario estudiar el manejo que se hace de esos medios y la realidad que están construyendo.

Las preguntas que podemos plantearnos ante una sociedad así es la siguiente: ¿la sociedad de los medios de comunicación es una sociedad más ilustrada o transparente?, ¿la sociedad de los *mass media* podría reflejar la autoconciencia plena de toda la humanidad; la coincidencia perfecta entre lo que acontece, la historia y la conciencia del hombre?, ¿Los medios de comunicación que permiten una retransmisión de la información en tiempo real nos acercan más a la verdad?¹⁹⁶

Resulta paradójico que en el mismo momento en que el enorme desarrollo de la comunicación y del intercambio de informaciones culturales y políticas hace posible un proyecto de “historia mundial” estos medios de comunicación no parecen incrementar la transparencia de la sociedad sino más bien lo contrario, tienden a convertirlo todo en un baile de máscaras y sombras donde cada uno interpreta su papel, poniendo a Nietzsche más de actualidad que nunca.

Si partimos de que existe libertad de información (o de que debería existir en los lugares donde no la hay) esta libertad de información entendida como la proliferación de canales de radio, televisión, páginas webs y periódicos que reproduzcan exactamente la realidad no tendría ningún sentido. Sería absurdo que existiera más de un canal de radio o televisión si se dedicaran a reproducir exactamente la realidad. Intensificar las posibilidades de información acerca de la realidad hace menos concebible la idea misma de “una realidad”.¹⁹⁷ Una transmisión no puede

¹⁹⁶ Estas son las preguntas que se hace Gianni Vattimo en *La sociedad transparente*, Paidós, 1990. Una de las consecuencias positivas de esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones es que se dejan ver un número creciente de sub-culturas diferentes que toman la palabra después de haber permanecido escondidas ante los ojos de la mayoría. La liberación de todas estas múltiples culturas ha conseguido hacer olvidar el ideal de una sociedad transparente. La racionalidad central que pretendía erigirse en motor de la historia estalla en el mundo de los medios de comunicación y da paso a una multiplicidad de racionalidades locales: minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas que toman la palabra y dejan de ser finalmente acalladas y reprimidas por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdaderamente digna de realizarse.

¹⁹⁷ Vattimo, G. *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, Pág. 81

reducirse nunca a una mera repetición, se trata de interpretar y todo interpretar es un reformular.¹⁹⁸ Eso es lo que hace hoy en día que la realidad clásica y estable se convierta en una fábula. “El mundo de los objetos mensurables y manipulables por la ciencia técnica (el mundo de lo real según la metafísica) ha venido a ser el mundo de las mercancías, de las imágenes, el mundo fantasmagórico de los medios de comunicación.”¹⁹⁹

Con esta multiplicación de las imágenes del mundo se debilita “el sentido de la realidad”. Pero no hay que sentir nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable y autorizada. Esta nostalgia corre el peligro de convertirse en un pensamiento nihilista que trate de reconstruir un mundo donde la autoridad es a la vez amenazante y aseguradora. De hecho, Nietzsche ya pensaba que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (metafísica) era sólo un “mito asegurador”, una manera colectiva de escapar de la inseguridad.

La sociedad de los medios de comunicación en la que vivimos ha hecho que el mundo ya no sea uno, sino muchos, ya que ha experimentado una dilatación. Estos mundos no son sólo imaginarios, marginales o complementarios del mundo real, sino que componen y constituyen lo que llamamos mundo real. La realidad es interpretación y la interpretación es lenguaje, que aún con algunas dificultades puede ser traducido. Se trata de un reto que se le asigna a la humanidad del futuro, una libertad problemática ya que estos medios de comunicación corren siempre el riesgo de convertirse en la voz del “Gran Hermano” o en la vulgaridad encubierta por la mayoría.

Por tanto, para Vattimo, la sociedad de los medios de comunicación que vivimos hoy en día no es una sociedad más transparente, más consciente de sí misma o más ilustrada sino que es una sociedad más compleja y más caótica. Cuando la realización de esa “sociedad transparente” resulta cada vez más posible en el plano técnico, se vuelve cada vez más impensable porque se revela como un ideal de dominio y no de emancipación. Al multiplicarse los lugares de

¹⁹⁸ Vattimo, G. *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, ver introducción de Teresa Oñate y Zubia, pág. 21

¹⁹⁹ Vattimo, G. *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, Pág. 83

recogida, unificación y transmisión de las informaciones es imposible reducir el curso de los acontecimientos a una perspectiva unitaria.²⁰⁰ Vivimos en un mundo menos unificado, menos cierto y menos tranquilizador, el reto es vivirlo sin dejarnos manipular y sin caer en la neurosis. La sociedad del espectáculo no es solamente la sociedad de las apariencias manipulada por el poder, es también una sociedad en la que la realidad y la verdad se dan con caracteres más débiles y fluidos y en la que las posibilidades, las realidades y las visiones del mundo se multiplican.

El ser humano acentúa su personalidad de “actor” en este universo mediático: adoptando un papel determinado, representando esquemas sociales que se incorporan por imitación, utilizando la máscara que más le convenga en cada caso, perteneciendo a una tribu urbana, cambiando de registro según el contexto, utilizando el lenguaje verbal e icónico para esconder sus verdaderas intenciones, creando identidades alternativas en internet, transformándose en otra persona cuando el grupo lo exige, eligiendo hasta el más mínimo detalle acorde con nuestra personalidad y diseñando cada aspecto de nosotros mismos.

Nunca había habido tantas posibilidades para interpretar nuestro papel.

²⁰⁰ Vattimo, G. *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, Pág. 104

“¿Quién podría *refutar* un sonido?”²⁰¹

Friedrich Nietzsche

I.9. La verdad musical

En este mundo de hoy ¿Cuál podría ser el criterio de verdad? En un mundo constantemente cambiante la verdad parece estar moviéndose, escondiéndose, camuflándose y mostrándose siempre de una manera ambigua. ¿Qué criterio podemos seguir para definirla? ¿Qué criterios podemos seguir para no naufragar en un mar de relativismo, publicidad, televisión y cánones superficiales? ¿Dónde se encuentra la verdad hoy?

Actualmente vivimos en la sociedad del espectáculo donde Hollywood es quien nos marca las pautas a seguir. Los ideales morales son los que marcan el cine y la publicidad. Los ideales estéticos son los que marcan la moda y las revistas. Los ideales laborales son los que marca el capital. Los ideales políticos son los que se ajustan mejor a la transmisión de la pequeña pantalla. Nos definimos personalmente por nuestros hábitos de consumo. Vivimos dentro de un gran anuncio y la mercancía que tenemos que vender somos nosotros mismos. Despertamos cada día en una jungla de anuncios televisivos, carteles espectaculares, empresas multinacionales, hombres-anuncio y estrenos cinematográficos. Las fuentes televisivas más fiables que tiene el hombre hoy para informarse de lo que pasa en el mundo más que ayudarle terminan por aturdirle con un enjambre de noticias mundiales, desastres y tragedias condensadas en 20 minutos y seguidas de una exhaustiva y puntual información deportiva. El verdadero espectáculo ha pasado del cine a los informativos. Si anteriormente el enemigo de la filosofía era la verdad revelada de una vez por todas en la Biblia hoy la verdad se puede adquirir a un módico precio, parece estar más barata que nunca y se mueve a una velocidad tan vertiginosa que nunca somos capaces de atraparla. Da la sensación de que todo se puede comprar: la

²⁰¹ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Segundo libro. 106*. Akal, 2001, pág. 145. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, p.463*:

Wer vermöchte einen Ton zu *widerlegen*?

felicidad, la valentía, la inteligencia, la belleza y por supuesto la verdad. Siempre ha habido poderes que han querido homologar a la mayoría para que sirvieran a sus intereses, pero el bombardeo indiscriminado del que hoy somos testigos es nuevo ya que utiliza formas de tecnología que antes no existían. Sin embargo, aunque las multinacionales privadas se tomen muchas molestias y se gasten cantidades millonarias en diseñar al consumidor ideal (inconsciente, inseguro, hedonista, impulsivo, neurótico y semi-depresivo) debe haber algo más en este mundo. No podemos haber tirado por la borda miles de años de pensamiento reflexivo. En una sociedad cada vez más tecnificada ya no es tan necesario aferrarse al dato frío ya que ese elemento por sí sólo no nos dice nada. En muchos sentidos tiene más importancia la pregunta que se hace que la respuesta. La realidad está hecha de interpretación porque estamos continuamente interpretando y, por tanto, creando la realidad.

Si buscamos una pizca de objetividad en este mundo altamente inestable la podemos encontrar en el pensamiento científico, aunque también en este caso existen excepciones. De entre las ciencias, no cabe duda que las matemáticas siempre han sido consideradas las más exactas. Por ese motivo, quizás nos tengamos que remontar al pensamiento de los pitagóricos para retomar desde ahí algunas ideas y construir un nuevo criterio de verdad.

Si nos acercamos al pensamiento de los pitagóricos nos daremos cuenta de que asociaban las matemáticas a la música. Pitágoras era griego oriental de nacimiento pero abandonó muy joven su isla nativa de Samos y emigro al sur de Italia hacia el año 530 a.C. Allí fundó una hermandad religiosa en Crotona. Su doctrina y su historia están envueltas por una gran oscuridad comenzando por el hecho de que incluso la existencia de su fundador Pitágoras se ha puesto en duda. Sin embargo podemos dar por cierto que Pitágoras fue un personaje histórico debido a que existen testimonios muy antiguos sobre él como los de Heráclito (B40, B81, B129) Empédocles (B 129)²⁰² o Herodoto (4.95)²⁰³.

²⁰² Según la numeración de fragmentos de Diels y Kranz

²⁰³ Herodoto. *Los nueve libros de la historia*. Editorial Porrúa, 1974

El hecho de que el pitagorismo fuera una especie de hermandad religiosa llevó a que una parte de su doctrina se considerara secreta y no fuera comunicada a los profanos. Por este motivo no encontramos ninguna divulgación de sus ideas hasta Filolao (finales del siglo V a.C.). Contamos así con fragmentos de Aristóteles, Aecio, Dicearco, Porfirio, Eudoxo, Diógenes Laercio, Yámblico, Hipólito, Apuleyo, Simplicio y Alejandro de Afrodisias.

Para los pitagóricos, la regularidad con la que ocurren los fenómenos naturales (día-noche, estaciones del año) apoyaba la teoría de que el mundo era un todo ordenado, o sea, un animal vivo. El mundo es un **κόσμος** (palabra griega que combina las ideas de orden, correspondencia y belleza) y si queremos identificarnos con él debemos estudiar cómo es y cómo actúa. Si el universo es un **κόσμος**, el ser humano es un **κόσμος** en miniatura (un microcosmos).

Las preocupaciones intelectuales de los pitagóricos estuvieron principalmente guiadas por las matemáticas e hicieron importantes progresos en este campo: una prueba de ello es el famoso teorema de Pitágoras que aparece ya esbozado en un documento babilonio de la época de Hammurabi. Los pitagóricos le dieron mucha importancia a la forma y a la estructura. No buscaban la materia de lo que estuviera hecho el mundo (como los jonios) sino que encontraron la unidad del mundo en la forma, la proporción y la medida. Cada cosa particular es de una u otra manera dependiendo de la proporción en que sus elementos internos se combinan. La estructura es lo esencial y es lo que debemos investigar para conocer realmente cualquier cosa.

Descubrieron que tras algunas realidades subyacen principios matemáticos y generalizaron esta teoría afirmando que todo eran números. No sólo decían que el cosmos se organizaba de acuerdo a relaciones numéricas (esto lo podríamos aceptar hoy sin problemas) sino que creían que los números eran entidades corpóreas y configuraban el mundo de forma material. Esto quiere decir que no llegaron a percibir totalmente el carácter abstracto de los números. Al no

diferenciar claramente lo abstracto de lo concreto pensaban que los números podían representar también entidades abstractas como la justicia.²⁰⁴

Pero su descubrimiento más sorprendente tuvo que ver con la música. Los pitagóricos descubrieron que los intervalos de la escala musical pueden expresarse aritméticamente como las razones entre los números 1, 2, 3, y 4. Se le atribuye a Pitágoras el descubrimiento de los intervalos musicales regulares; la comprobación de que las escalas se componían a base de dividir la cuerda en las proporciones 1:2, 3:2, 4:3. Una consecuencia de estas proporciones es que con los cuatro primeros números enteros se puede lograr el orden musical.

La octava es reducida por la razón 2:1, la quinta por la razón 3:2 y la cuarta por la razón 4:3. Los números citados (1, 2, 3, y 4) sumados dan 10 y el número diez era llamado el número perfecto.

Este descubrimiento sirve para ilustrar como la imposición del límite (πέρας) sobre lo ilimitado (ὑπείρων) produce lo limitado (πεπερασμένων). “El descubrimiento de Pitágoras se basó en la existencia de un orden inherente, de una organización numérica en la organización del sonido mismo, y se manifestó como una especie de revelación concerniente a la naturaleza del universo.”²⁰⁵

Para ellos era también muy importante la noción de armonía. Esta palabra en griego tiene el doble sentido de “acoplamiento, ajuste” y el significado musical de “formación de una escala”. La palabra “ἁρμονία” no tenía el moderno significado de armonía musical, éste era un concepto desconocido para la música griega debido a que era únicamente melódica. “Pitágoras [...] descubrió que los intervalos en la música no pueden originarse sin el número, ya que consisten en la combinación de una cantidad con otra. Así que examinó a qué se debía el que los intervalos fueran concordantes o discordantes y, en general, el origen de todo lo armónico y lo inarmónico.”²⁰⁶

²⁰⁴ *De tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos.* Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares, Alianza Editorial, 2001, Pág. 74

²⁰⁵ Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, 2003, Pág. 49

²⁰⁶ Porfirio. *Comentario de la Armónica de Ptolomeo*, p. 30.1 Düring

Alejandro de Afrodisias puso de manifiesto esta teoría cuando en su *Comentario a la Metafísica* afirma que los pitagóricos habían descubierto que el universo estaba configurado mediante una escala musical. El movimiento de los astros produce un sonido (grave los más lentos y agudo los más rápidos) dando lugar a un conjunto afinado.²⁰⁷

El pitagorismo exaltó la idea de límite ya que pertenece a uno de los rasgos de la filosofía griega la preferencia por lo inteligible y lo determinado. La música sirvió de ejemplo a los discípulos de Pitágoras para entender cómo el caos se convierte en cosmos gracias a las matemáticas, a la armonía y a la proporción. La belleza de la música reposa en las relaciones numéricas de la longitud de cuerda. Si lo ilimitado era considerado como malo y lo limitado como bueno, la belleza de la música servía para confirmar el significado de la palabra *κόσμος*, pues esa belleza provenía del orden que imponía al caos. La música es el ejemplo perfecto de cómo la proporción correcta puede crear orden y belleza armonizando sonidos aparentemente confusos, caóticos y contradictorios. La imposición del orden al mundo del sonido produce belleza de la desarmonía.

Todo lo que entendemos por sonido se extiende indefinidamente en direcciones opuestas. De hecho el ruido es definido como un sonido inarticulado y desagradable, un sonido que no tiene ningún orden. En el preciso momento en que el sonido adquiere orden, proporción, ritmo o regularidad nuestra mente lo percibe como música aunque la finalidad real de ese sonido no sea la musical. El sistema numérico que establece las razones entre las notas concordantes reduce el todo a un orden. Dicho orden no les parecía a los pitagóricos que fuera impuesto por el hombre sino que estaba ahí desde siempre, esperando a ser descubierto. Según los pitagóricos, este esquema definía a todo lo existente, todo lo orgánico, todo lo vivo:

El límite y el orden son buenos, y el bienestar del mundo y de cada criatura en particular depende de la combinación correcta (*krasis*) de los elementos de que se

²⁰⁷ Alejandro de Afrodisias, *Comentario a la Metafísica* p. 39-24 Hayduck, M. (Ed) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Reimer, Berlín 1891

compone, es decir, de un estado de armonía, palabra que, aplicada primeramente a la música, se extendió después a todo el campo de la naturaleza.²⁰⁸

Evidentemente no podemos tomarnos al pie de la letra todo lo que pensaban los pitagóricos (por muy mágico y romántico que suene) pero su idea de que la estructura de la realidad es la misma que la estructura musical nos puede ayudar en nuestra tarea de buscar un criterio para definir la verdad de una manera eficiente.

Nos puede servir de ayuda empezar definiendo su contrario: o sea, definir la mentira como una nota discordante dentro de una canción. De este modo el que algo nos parezca verdadero o falso siempre dependerá del contexto, pero ese contexto no es caótico sino que tiene un orden, una armonía y una proporción como lo tiene la música (al menos la música tonal). Con el desarrollo tecnológico del siglo XX los estilos musicales se han multiplicado y han colonizado otros lugares como ha pasado con la idea de “verdad”. Además la música se ha diversificado dando lugar a rupturas en la melodía, el ritmo, el tempo y la armonía. La atrofia de la melodía significa lo mismo que la atrofia de la idea, del concepto o de la verdad.²⁰⁹ Ahí es donde aparece Nietzsche como un defensor del individuo y del cultivo del gusto personal y exigente.²¹⁰ El criterio pasa a ser de índole individual: La música deja de ser moral y pasa a ser de carácter estético.

Cuando sentimos que un razonamiento es verdadero sentimos algo parecido a cuando una canción está bien compuesta y cada nota musical está en el lugar correcto dándole sentido, armonía y belleza al contexto que le rodea. Un concepto verdadero es una nota musical bien colocada dentro de una canción, pero evidentemente hay infinitas formas de hacerlo bien, la elección depende del artista.

²⁰⁸ Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, 2003, Pág. 51

²⁰⁹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885 – 1889) 10 [116]*, Tecnos, 2006. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887, p. 522.*

²¹⁰ Véase Salgado Fernández, E. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo. Capítulo IX. El cultivo del gusto y la virtud*. Plaza y Valdés, 2007, pág. 295 y ss.

De hecho nosotros mismos como individuos podríamos ser vistos como una nota musical dentro de una melodía. Nuestros pensamientos, nuestros anhelos, nuestros sueños, nuestros ideales y nuestras opiniones provienen de un contexto determinado y se proyectan sobre otro contexto que sigue dándonos forma día a día. Nuestra verdad se justifica en dicho contexto. En un contexto radicalmente distinto muchas de nuestras verdades dejarían de ser verdad. Lo seguirían siendo para nosotros durante un tiempo indeterminado pero para el resto de la composición seríamos una nota molesta y discordante. Es lo que ocurre con los adelantados a su tiempo. Sus pensamientos fueron considerados blasfemos en su época pero son bien vistos en nuestro tiempo. Esto quiere decir que en su época, en su contexto, fueron rechazados por ser una nota discordante dentro de la melodía general del momento pero sí podrían ser aceptados en la nuestra (a los planteamientos rechazados anteriormente y que tampoco serían aceptados en nuestra época no se les llama “adelantados a su época”). En palabras de Nietzsche, los adelantados a su tiempo son personas que “poseen la opinión pública antes de que sea pública.”²¹¹ El propio filósofo alemán Friedrich Nietzsche es un ejemplo de pensador adelantado a su época porque muchos planteamientos han sido aceptados hoy mientras que otros todavía siguen viéndose con recelo, lo cual no quiere decir que todos sus pensamientos tengan que ser aceptados plenamente algún día por la mayoría. Giordano Bruno es otro ejemplo de esto que estamos hablando. Leonardo da Vinci o Julio Verne también. En el mundo de la ciencia podemos encontrar a varios ejemplos de personajes adelantados a su época como Arquímedes, Galileo o Copérnico. Esto no quiere decir que haya una verdad absoluta que vayamos descubriendo con el tiempo y que nosotros conocemos mejor que Galileo al pertenecer a un estado de progreso mayor. Simplemente la expresión nos sirve de ejemplo para ilustrar cómo una idea que para nosotros es verdad (que la tierra gira alrededor del sol) siempre depende de un contexto y unos instrumentos que lo verifiquen. Lo que quiere decir esto es que Galileo (por poner un ejemplo) vio un aspecto del mundo como nosotros lo vemos hoy, en una época en la

²¹¹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, 269, Akal, 2007. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches*, p.223:

Er hat die öffentliche Meinung eher, als sie öffentlich ist,

que nadie (incluso el sentido común) lo veía así. Cada cultura y cada época explica su mundo en base a las herramientas de las que dispone y de la imaginación que deja fluir. El instrumento que se utiliza para tocar la música determina enormemente el sonido que podemos conseguir con él y ciertos instrumentos son más propensos para unos estilos musicales que otros. Todo depende de la diversidad de sonidos que se puedan conseguir con dicho instrumento. No es lo mismo una percusión africana que una bandurria, un piano, una guitarra eléctrica o un sintetizador electrónico. No olvidemos que el hombre fue, es y será el animal fantástico²¹² que crea su mundo en base a un orden que él mismo impone.

La verdad a la que suponemos rendir cuentas es algo dado en el tiempo y en el espacio. No se trata de algo que trascienda la realidad sino que se encuentra dentro de ella. Vivimos en un espacio y un tiempo y nuestros pensamientos provienen de ese lugar (temporal y espacial) y se enfocan hacia ese lugar. No vivimos en el vacío, por tanto lo que pensamos no surge del vacío sino de un contexto determinado. Nuestras circunstancias personales nos hacen ver el mundo desde una determinada perspectiva. Sería insultante pretender que sólo desde nuestro lugar se pueden ver las cosas tal como son. Nuestro punto de vista nos hace ver la realidad de un modo limitado e insustituible pero a la vez válido. El ser humano necesita una guía por la que llevarse a sí mismo, ya sea una guía colectiva o una guía individual. Pero sin ningún tipo de timón el hombre va a la deriva.

La filosofía de Nietzsche siempre ofrece muchas interpretaciones diferentes. Una de ellas podría ser que no existe ningún patrón por el que guiarse pero otra podría ser que ese patrón debemos construirlo nosotros mismos en un ejercicio de individualidad creativa.

No se trata de demostrar que todo el mundo tiene razón o que cualquier proposición sobre la realidad puede ser válida. Una proposición es verdad o mentira porque guarda referencia con algo, pero ese algo no es ni una idea, ni un objeto, ni la realidad misma, ni la cosa en sí. Ese

²¹² Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Primer libro, I*. Akal, 2001, pág. 60. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 372.

algo es el conjunto de la melodía a la cual pertenece dicha proposición.²¹³ Pudiera parecer que pensando de esta manera se está dejando todo en manos del punto de vista frágil, temporal y concreto pero no es así. El pensamiento de Nietzsche no desecha la racionalidad totalmente pero le parece algo demasiado débil y abstracto como para que maneje de una manera intransigente los hilos de la vida. El problema es que la razón pura, tradicional y moderna ha querido prescindir de las peculiaridades de cada cultura y de cada sujeto. Su pretensión era alcanzar un conocimiento que sirviese para todos los tiempos y para todos los hombres.

La verdad no puede dejarse en manos de la metafísica pero tampoco puede dejarse naufragar en el océano de la relatividad absoluta. Hay algo a lo que la verdad debe rendir cuentas y ese algo es la estructura armónica de la realidad.

La relación que tenía Nietzsche con la música,²¹⁴ a la que nombra en muchas de sus obras, nos puede servir también de ayuda para elaborar un mapa más preciso de esta verdad musical. “La música constituye el ‘tono’ fundamental de toda la obra de Nietzsche. Se refleja en el estilo, le acompaña en sus vicisitudes filosóficas, regula los juegos de lo apolíneo y lo dionisiaco y como música alciónica y ligera cierra los últimos pensamientos de su vida consciente.”²¹⁵ Para el filósofo alemán la vida sin música hubiera sido un error²¹⁶ porque formó parte imprescindible de su vida. Friedrich Nietzsche exaltó el papel del arte dentro de su filosofía y al hombre como el artista que se crea a sí mismo y al mundo que le rodea. Dentro de las artes, a la que más se vinculó fue a la música, no sólo como espectador y degustador sino incluso como compositor e

²¹³ Es cierto que la realidad dionisiaca que defiende Nietzsche es más bien caótica. Lo que queremos destacar aquí es la visión que tiene Nietzsche sobre la realidad como un fenómeno artístico. Su relación con el arte en general y con la música en particular nos sirve de base para postular un criterio musical de la verdad que deja de lado la moral y los valores absolutos. La verdad ya no puede pretenderse única y absoluta ni prescindir de la realidad histórica y concreta en la que ha nacido.

²¹⁴ Véase: Rivero, P. “La musa de Nietzsche”, Madrid. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche 2, Trotta, 2002. Todo ese número de la revista está dedicado a la relación de Nietzsche con la música.

²¹⁵ De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, 2004, pág. 43

²¹⁶ Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos. Sentencias y flechas*, 33, Alianza, 2007, Pág. 39. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 64.

intérprete, en todos los sentidos de la palabra. Su filosofía es como una nueva música que necesita de unos nuevos oídos para que pueda escucharse en todo su esplendor.²¹⁷

Su primera obra se tituló *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* y allí fue donde analizó el origen y la decadencia de la tragedia griega. La música es entendida aquí como una descarga de los afectos provenientes de los sentimientos dionisiacos. En esta obra Nietzsche narra cómo nace la tragedia griega y también cómo muere en el preciso momento en que perece el espíritu de la música, el transfondo dionisiaco del arte no figurativo. Cuando el ser humano hace música no imita ningún objeto de la naturaleza sino que imita la actividad misma de la naturaleza y se convierte en creador. “La música tiene un cometido para la vida: reunir lo disperso; desde este punto de vista, aparece como un simplificador del mundo; esta simplificación consiste en que el que posee este sentimiento domina la masa inmensa del caos y reúne por misteriosos lazos lo que antes se mostraba disperso.”²¹⁸ La música es diferente al resto de las artes porque no es reflejo de la apariencia sino de la voluntad misma.²¹⁹ ¿Cuándo ha dejado la música de ser el espejo dionisiaco del mundo y se ha convertido en un objeto de entretenimiento? ¿Cuándo se ha convertido en un opiáceo y un anestésico para el pueblo? Según Nietzsche, el optimismo de estilo socrático ha despojado a la música de su determinación dionisiaca y la ha convertido en un narcótico que utiliza la racionalidad para anestesiar la existencia.

Durante toda su vida literaria, Nietzsche introdujo la música en su filosofía.²²⁰ La crítica que hace a la música contemporánea en sus escritos proviene de la idea que tiene Nietzsche de que

²¹⁷ Nietzsche, F. *El anticristo. Prólogo*. Alianza Editorial, 2007, Pág. 29. KSA 6, *Der Antichrist*, p. 167.

²¹⁸ Suances Marcos, M. *Friedrich Nietzsche. Crítica de la cultura occidental*. UNED, 1993, pág. 99.

²¹⁹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, 16. Alianza Editorial, 2010, pág. 142. KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, p. 106. El propio Nietzsche atribuye aquí esta idea a Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, I.

Véase también sobre este mismo tema: Sánchez Meca, D, *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos, 2006.

²²⁰ “Bajo la influencia de Schopenhauer, Nietzsche encontró, por ejemplo, en el lenguaje musical y tonal una respuesta más o menos adecuada frente al lenguaje conceptual de la metafísica, excesivamente lógico y demasiado racional para poder expresar y traducir la experiencia íntima vivida, con todo su *pathos*, sin mutilarla o esquematizarla.” De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, pág. 45.

Sobre la música en Nietzsche véase:

Blondel. "Nietzsche y la música", en *Magazine Littéraire*, No 383, 2000

cualquier creación humana representa un síntoma de una determinada época. Dentro de la crítica musical de su época, Nietzsche hace especial hincapié en la música de Wagner, al cual admirará en un principio para separarse más tarde de él debido a diferencias de forma pero sobre todo de fondo. En su juventud, el filósofo alemán se mostró bastante entusiasmado ante la música de quien sería considerado su amigo, ya que veía en Wagner la esencia del auténtico genio artístico. Nietzsche se vio especialmente asombrado por “Tristán e Isolda” como bien relata en su auto-biografía, de hecho ahí escribe que considera dicha obra musical como el “non plus ultra” de Wagner.²²¹ Pero más tarde el arte de su amigo le parecerá un arte narcótico, un arte rendido al cristianismo y a la compasión. En lugar de exaltar la voluntad de poder, la obra de Wagner se transforma, para Nietzsche, en una anestesia para el dolor al más puro estilo nihilista.²²² Un arte nihilista como este le parece a Nietzsche altamente contagioso ya que utiliza el mismo veneno que el cristianismo para propagar su enfermedad. Nietzsche cree que la música ha sido desposeída de su carácter transfigurador y afirmador del mundo, ya no representa a Dioniso sino a la decadencia vital. Nietzsche dispara contra Wagner su artillería pesada, se sintió profundamente defraudado por su amigo precisamente porque en un principio puso todas sus esperanzas en él. En *El caso Wagner*, el filósofo le echa en cara al músico su cobardía frente a la realidad y la verdad, así como su rendición ante el estereotipo cristiano y su idealismo típicamente alemán.

Lejos de una estimación exclusivamente científica y matemática de la música Nietzsche se acerca más al pensamiento de Goethe al justificar toda la existencia como un fenómeno

Cragolini, M. “Música y filosofía en el pensamiento nietzscheano: sobre entrecruzamientos y tensiones”. En: VVAA., *Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*. Argentina, Oficina de Publicaciones-Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires. 1994.

Varela, G. *La filosofía y su doble. Nietzsche y la música*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008

²²¹ Nietzsche, F. *Ecce homo. Por qué soy tan inteligente*, 6. Alianza Editorial, 2008, Pág. 53. *KSA 6, Ecce Homo*, p. 290.

²²² “Con Wagner, el arte pierde lo más propio de su talante afirmativo y donador, se empobrece en la medida en que de él se apodera la óptica de las ‘mujercitas histéricas’ de las hipersensibles ‘almas bellas’, es decir, la óptica romántica de un tipo de espectador profundamente *cansado*: óptica pasiva, contemplativa, de reacciones ante emociones venidas de fuera, una continua excitabilidad sin carácter ni jerarquía propios. Todo lo contrario, en fin, a lo preconizado por la estética nietzscheana, una óptica del artista, desprendida a la hora de dar hasta el punto de ofrecer valores y jerarquías, con una continua creatividad que actúa sobre sus propias realizaciones y vivencias.” Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*. Serbal. 1990, pág. 119.

estético.²²³ La música, como cualquier forma de arte expresa el estado de salud vital del individuo o de la forma de cultura que representa. La cuestión es que la música es el arte más dionisiaco y pasional de todos porque aunque se debe ajustar a unos parámetros casi tan estables como los de la arquitectura, no copia ni interpreta nada del exterior, no es un arte figurativo porque trabaja exclusivamente con emociones. La música tiene una mayor capacidad expresiva que la imagen o las palabras porque se aferra a las grietas más recónditas de nosotros mismos.

La pasión que sentía Nietzsche por la música le llevó incluso a componer, aunque evidentemente no fuera en ese campo donde más resaltó y se desarrolló. De entre todas sus inclinaciones intelectuales y artísticas, la más intensa fue la musical. Desde pequeño desarrolló ese arte y en su juventud ya contaba con un numeroso conjunto de composiciones musicales y una amplia cultura musical. En un principio se sintió más apegado a los clásicos del estilo de Mozart, Schubert o Beethoven hasta que en junio de 1868 se convirtió a la música de Wagner.

Tanto la poesía como la música fueron para Nietzsche sus elementos artísticos preferidos para diagnosticar la sociedad de su época. La música es anterior a todo razonamiento filosófico y Nietzsche le reconoce la capacidad para descargar emociones y expresar sentimientos que se encontraban guardados en algún lugar de nuestro inconsciente. Esta capacidad que tiene la música es atribuida al ritmo, una cualidad musical que es capaz de devolver la armonía perdida al alma.²²⁴ Los efectos de la melodía musical amansan las fieras y suavizan todo lo que tocan. El ritmo ejerce una especie de fuerza mágica que sirve de encantamiento, como en las canciones que se utilizan cuando se realizan tareas pesadas o trabajos duros. Al ritmo se le han atribuido propiedades mágicas desde antaño, con su ayuda se podía favorecer una tarea, llamar a un dios, disponer del futuro conforme a la propia voluntad o descargar el alma de sus más pesadas cargas. Todavía hoy, según Nietzsche, muchos siglos después de estos pensamientos mágicos, nos vemos prendados ante el ritmo cuando sentimos un pensamiento como más verdadero al

²²³ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. 24. Alianza Editorial, 2010, pág. 198. *KSA 1, Die Geburt der Tragödie*, p. 152.

²²⁴ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Segundo libro*. 84. Akal, 2001, pág. 123. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 442.

sentir que tiene una forma métrica.²²⁵ La música penetra aún más profundamente en el corazón de los hombres que el más profundo de los razonamientos, es un instrumento que sirve para seducir y llevar a tu terreno al oyente. Como dice Nietzsche, no se puede refutar un sonido, así que todo lo que se dice mediante un instrumento musical es necesario a la manera del arte dionisiaco. Por tanto, Nietzsche adjudica el arte musical a Dioniso pero el ritmo y la métrica le pertenecerían al dios Apolo, el dios que, cuenta la leyenda, propició la encomienda filosófica del propio Sócrates. Dioniso le ofrece a la música su carácter embriagante pudiendo conmovier, embelesar o serenar al oyente, mientras que Apolo se encarga de gobernar la poesía y la métrica.

Nietzsche planteó la diferencia entre arte dionisiaco y arte apolíneo como una forma de distinguir la música de las demás artes. Las pulsiones artísticas de la naturaleza a partir de las cuales explicó el arte y la existencia del hombre fueron simbolizadas por dos divinidades griegas: Apolo y Dioniso.²²⁶ Desde esta perspectiva, el mundo es concebido como una voluntad de poder artística que se muestra con el desarrollo de una de estas dos divinidades sobre la otra, la unión de ambas o su negación. Apolo y Dioniso simbolizan aquí tendencias artísticas contrarias que constituyen los presupuestos de toda actividad artística y cultural.

Apolo era considerado el dios de la civilización, la luz y la verdad, entre otras cosas. La medida y la claridad eran también características propias de este dios y se le relacionaba con la mediación que representa una imagen o una palabra para simbolizar un ser o una figura determinada. Por este motivo fue el dios de la poesía y de las artes plásticas. En cambio Dioniso estaba más relacionado con la naturaleza de la fertilidad, la embriaguez y lo orgiástico. Estos dos impulsos artísticos a menudo han dado lugar a artes antitéticas como la escultura (apolíneo) o la música (dionisiaco). Nietzsche hizo notar esta diferencia en las artes pues la escultura como la poesía eran considerados reflejos de la apariencia pero la música sólo era reflejo de la

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Véase: Suances Marcos, M. *Friedrich Nietzsche. Crítica de la cultura occidental. II.2. Elementos configuradores del espíritu griego*. UNED. 1993, pág. 85. También: De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche. II. 5. Las "fuerzas" artísticas fundamentales: lo apolíneo y lo dionisiaco*. Trotta. 2004, pág. 219.

voluntad pues no copiaba ni interpretaba ninguna realidad externa. El arte apolíneo hacía medible un mundo caótico de fuerzas e impulsos mientras que el arte dionisiaco estaba más ligado a la voluntad. Aunque pueda parecer que están separados, en realidad estos dos impulsos son capaces de mezclarse y formar una síntesis de ambas pues los dos se necesitan mutuamente para vivir. Se oponen pero al mismo tiempo se buscan de una manera irremediable.

Esta oposición se manifiesta también desde un punto de vista fisiológico: lo apolíneo se manifiesta en el estado fisiológico del sueño y lo dionisiaco en el de la embriaguez. El sueño representa casi en su totalidad el principio de individuación al ser un fenómeno completamente personal y la embriaguez y el éxtasis dionisiaco se escapan de él al escapar del individuo. La apariencia de los mundos oníricos define a los hombres como auténticos creadores y artistas de su propio sueño y es, según Nietzsche, la premisa de todo arte figurativo. Sin embargo el arte promulgado por la embriaguez dionisiaca representa la desaparición de lo subjetivo en el olvido absoluto de sí mismo. Algunas fiestas medievales que congregaban a multitudes cada vez mayores y los coros báquicos de los griegos son fieles representantes de este arte dionisiaco que hace que el individuo se pierda y se difumine en la música y el baile.

Estos estados fisiológicos se encuentran en toda la naturaleza y son considerados como principios vitales que surgen de ella. Por tanto, todo el desarrollo del arte estaría ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco.

Con la palabra “dionisiaco” se expresa un impulso y un deseo hacia la unidad así como una necesidad de ir más allá de la persona. Se trata de un desbordamiento apasionado y doloroso que afirma el carácter complejo y poderoso de la vida y que a su vez aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida.

El pensamiento de Nietzsche enlaza con un modo muy antiguo y casi perdido de hacer filosofía, donde se buscaba la relación misteriosa y fascinante entre la tragedia y la humanidad.

Por otra parte, y volviendo al problema del criterio de la verdad, el perspectivismo defendido por Nietzsche en toda su obra no está para nada falto de razón pero se hace necesario contextualizar ese postulado sin marcharnos al extremo opuesto. Si nos apoyamos en el

perspectivismo nietzscheano para mirar qué hay después de él habría que abogar por un criterio de verdad que se adaptara a cada situación y a cada punto de vista pero que no se sustentara en el vacío del más profundo escepticismo. Algo debe regular y reglar ese criterio y ese algo podría ser la música. La música es el arte más libre y dionisiaco que existe y, sin embargo, se rige por parámetros que son más flexibles de lo que a simple vista pudiera parecer. En los últimos años la música se ha flexibilizado de la misma manera que nuestro criterio de “verdad”. A pesar de moverse dentro de unos márgenes marcados sigue siendo, en muchos casos, cuestión de gustos y preferencias elegir una música a otra. De la misma manera en muchas ocasiones (siguiendo con Nietzsche) lo que hace a una persona elegir una verdad u otra no tiene tanto que ver con parámetros estrictamente racionales sino con preferencias que se encuentran en un nivel mucho más profundo de nuestra persona. ¿Qué pasa cuando existen pruebas fehacientes para defender una postura y su contraria? Que el sujeto se agarra fervientemente a la que se acopla mejor a su forma de vida, a lo que lleva vivido hasta ahora, busca la rima²²⁷ o la melodía como si estuviera confeccionando una canción que no debe desentonar. El pensamiento de la persona, como si fuera una melodía, también nace dentro de una determinada tradición que puede seguir, mejorar, cambiar, mezclar o romper totalmente con ella. Cuando desentona en demasía en un momento determinado y el sujeto se aparta de todo lo que había hecho hasta ahora se le toma por loco y se dice que ha perdido la razón. Cuando está constantemente desentonando a todas horas es que efectivamente y sin lugar a dudas ha perdido la conexión con su melodía interior. Esta obligación que tenemos cada uno de nosotros de escucharnos a nosotros mismos la puso de

²²⁷ “*Los hombres como malos poetas*. Así como los malos poetas buscan en la segunda parte del verso la idea para la rima, así es en la segunda mitad de la vida cuando los hombres, más angustiados, suelen buscar las acciones, actitudes, relaciones que convienen a las de su vida anterior, de modo que todo armonice bien exteriormente; pero su vida ya no está regida ni sigue determinada por un pensamiento poderoso, sino que a éste la remplaza el propósito de encontrar una rima.” Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I*, 610, Akal, 2007. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches*, p.345:

Die Menschen als schlechte Dichter. – So wie schlechte Dichter im zweiten Theil des Verses zum Reime den Gedanken suchen, so pflegen die Menschen in der zweiten Hälfte des Lebens, ängstlicher geworden, die Handlungen, Stellungen, Verhältnisse zu suchen, welche zu denen ihres früheren Lebens passen, so dass äusserlich Alles wohl zusammenklingt: aber ihr Leben ist nicht mehr von einem starken Gedanken beherrscht und immer wieder neu bestimmt, sondern an die Stelle desselben tritt die Absicht, einen Reim zu finden.

manifiesto precisamente Sócrates al guiar toda su vida filosófica por el precepto que estaba escrito en el oráculo de Delfos. En demasiadas ocasiones llenamos nuestra vida de ruido, de sonido incoherente con nosotros mismos y debemos parar para darnos cuenta de qué tono estamos emitiendo. El trabajo, la prisa, el tráfico, los demás, las preocupaciones, la radio, el cine, la televisión; muchas veces hay demasiado ruido ahí fuera como para escucharnos a nosotros mismos. Sócrates quería construir una ética personal a partir del conocimiento de uno mismo para poder llegar a ser los auténticos “compositores” de nuestra persona. Lo importante es no desconocerse a sí mismo y concentrar en nosotros todas nuestras energías.²²⁸ No caigas en el error más común de todos, el de dejarte guiar por los demás y no escuchar tu propia voz.

Por mi parte, amigo mío, creo de verdad que es mejor que mi lira esté desafinada y desentone, incluso en el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes que estar yo, que soy sólo uno, en disonancia conmigo mismo y me contradiga.²²⁹

Pero tampoco hay que olvidar, volviendo a Nietzsche, que el ser humano impone la regularidad al mundo con el fin de dominarlo. Lo que hace el ser humano es producir interpretaciones y crear valores, no descubrir la verdad universal. El hombre impone regularidades a los fenómenos para conseguir dominarlos y aprovecharse de ellos de una manera práctica.²³⁰ Lo mismo ocurre con la música. De la misma manera que las leyes que creemos ver en la naturaleza provienen de la ordenación que fabrica nuestro intelecto, la música son sonidos que nosotros organizamos mediante nuestro razonamiento para que estén acordes a nuestro patrón musical. “El intelecto mismo es el único que introdujo esta significación en los sonidos, del mismo modo que en las relaciones de líneas y masas de la arquitectura puso una

²²⁸ Jenofonte. *Expedición de los diez mil. Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología*. Porrúa. 2000. p.176

²²⁹ Platón, *Gorgias*, 482-c, Alianza Editorial, 2005. Texto original en griego procedente de *PO, Gorgias*:

Καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὃ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ὃ χορηγοίην, καὶ πλείστους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.

²³⁰ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885 – 1889), Adenda al Volumen IV escrita por Diego Sánchez Meca, Pág. 15, Tecnos, 2006.*

significación que en sí es sin embargo enteramente extraña a las leyes mecánicas”²³¹ Compartir una tradición musical es compartir una verdad. La percepción de la belleza de una melodía depende de lo que le inculcan al sujeto la tradición, la educación y la autoridad.²³²

La música nos habla directamente a nosotros y cuando encuentra algo similar dentro de nosotros (por pequeño que sea) causa plenitud y belleza. El artista musical domina el caos que uno es y lo obliga a que se convierta en forma. La música es expresión de nuestra dimensión más profunda porque ofrece el núcleo más íntimo; el corazón de todas las cosas.²³³ La música no dice nada sobre el mundo exterior, el orden de la música habla de nuestro orden interior, un orden que muy posiblemente también se encuentre fuera, pero eso es algo de lo que no estamos tan seguros como lo estaban los pitagóricos.

²³¹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I*, 215, Akal, 2007. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches*, p.175:

Der Intellect selber hat diese Bedeutsamkeit erst in den Klang *hineingelegt*, wie er in die Verhältnisse von Linien und Massen bei der Architektur ebenfalls Bedeutsamkeit gelegt hat, welche aber an sich den mechanischen Gesetzen ganz fremd ist.

²³² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885 – 1889), I[21]*. Tecnos, 2006. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Frühjahr 1886*, p. 15.

²³³ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, 16. Alianza Editorial, 2010, pág. 142. *KSA I, Die Geburt der Tragödie*, p. 106

II. El papel del lenguaje

II.1. El lenguaje de lo real

Es muy difícil concebir algo que no se puede nombrar. Nuestras palabras marcan, en cierto modo, las ideas que podemos tener. Los pensamientos y las palabras crean la percepción de la realidad. Por eso el estudio de la verdad debe pasar obligatoriamente por el estudio del lenguaje pues las palabras son los materiales con los que se representan los conceptos.

La realidad puede transformarse mediante las palabras y convertirse por un instante en lo que nosotros queramos. Nuestra creatividad es capaz de construir un castillo de humo sostenido en el aire mediante ideas y conceptos lingüísticos.

Algunas de las cosas que hacen los seres humanos ya las hacían antes de que existiera ese lenguaje verbal (encontrar pareja, enfrentarse, combatir, aliarse...) Conforme el lenguaje fue apareciendo no arrinconó a estas acciones sino que sucedió todo lo contrario, se desarrollaron cada vez más. Lo que ocurrió fue que el lenguaje verbal se superpuso en una nueva capa de expresión humana aunque los fines que se querían conseguir seguían siendo en el fondo los mismos.

En este aspecto, lo que se desarrolla en el siguiente apartado es cómo el lenguaje verbal se presenta como una de las herramientas principales con la que se construye la realidad en la que vive el ser humano. Infinidad de ideas, metáforas, ilusiones y conceptos que usamos cada día

²³⁴ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Cuadernos Taurus, 1970, Pág. 7

son producto del tipo de lenguaje que utilizamos y tienen sólo una vida lingüística y abstracta. Una de esas ideas es la verdad; un concepto construido a base de palabras.²³⁵

La relación entre el lenguaje y la realidad ha sufrido varios cambios a través de la historia de la filosofía. La relación de las palabras con la realidad que representan no ha sido siempre la misma. Estudiando el idioma podemos conocer cómo utiliza las palabras cierta comunidad y se puede penetrar en los supuestos inconscientes de la época y el lugar donde vivieron. Parece ser que la filosofía occidental posterior a Sócrates entendió que el lenguaje reflejaba de algún modo el significado correcto de la realidad objetiva, pero eso no es algo que esté tan claro como pueda parecer a simple vista. Esta preocupación por la lengua puede verse en algunas obras platónicas como el *Crátilo*²³⁶ donde Sócrates discute con sus interlocutores el nexo que existe entre la palabra y la realidad. La pregunta que quiere contestar esta obra es si la verdad puede desvelarse por medio de las palabras.

En el *Crátilo* podemos ver cómo se debate la validez del lenguaje como medio para acceder y conocer la realidad. En dicho texto Platón introduce a su maestro Sócrates en un diálogo acompañado de Hermógenes y Crátilo (también maestros del propio Platón).²³⁷ Hermógenes invita a Sócrates a participar en el debate que estaba manteniendo con Crátilo sobre la “rectitud de los nombres”. La cuestión que se plantea es si la relación de los nombres con las realidades

²³⁵ Aunque esto no implica que sea algo vacío de contenido. El hecho de que no sea sin el lenguaje no significa que sea sólo una palabra sin significado racional.

²³⁶ El *Crátilo* es, entre los diálogos de Platón, uno de los que más bibliografía específica ha suscitado: H. Kirchner, *Die verscgueden Auffassungen des platonischen Dialogs “Kratylus”*, Progr. Brieg, 1891-1901, recoge todos los trabajos aparecidos hasta ese momento. Más recientemente, J. Derbolav, *Platon’s Sprachphilosophie im “Kratylus” und in den späteren Schriften*, Darmstad, 1972 y W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Vol V*, Cambridge, 1978, aportan gran cantidad de bibliografía general sobre dicho diálogo. También es muy útil consultar A. Vallejo Campos, *La convencionalidad del lenguaje de los presocráticos al “Crátilo” de Platón*. Granada, 1980. El *Crátilo* es entendido como un debate sobre la validez del lenguaje para llegar al conocimiento. Sobre la finalidad básicamente epistemológica del *Crátilo* H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlín, 1961 y A. Diés, *Autour de Platon, II: Les dialogues* (482 y siguientes) París, 1927. H Jackson (*Cambridge Praelections*, Cambridge, 1906) mantiene que Crátilo es un heracliteo para quien los nombres son el único medio de fijar el flujo de las cosas. Por otra parte G.S.Kirk (“The Problem of Cratylus”, *Amer. Journ. Of Philol.* 72 [1951], 225-53), sostiene que Crátilo es heracliteo sólo aquí, en el diálogo, por oportunismo, por pensar que esta filosofía apoya su tesis. La tercera opción la representa R. Mondolfo al creer que Crátilo fue llevado al heraclitismo radical a partir de este diálogo con Sócrates.

²³⁷ Aristóteles, *Metafísica, Libro primero, VI*, Editorial Iberia, 1971, pág. 19. Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, III, 4*, Alianza Editorial, 2008

que representan viene dada por naturaleza o se trata de una relación arbitraria creada a partir de la convención de los hombres. Crátilo mantiene la postura naturalista mientras que Hermógenes defiende la posición contraria. Se trata de la oposición entre φύσις y νόμος, o sea la diferencia entre el modo natural del ser y la costumbre.

Para entender esta oposición debemos saber que el pensamiento presocrático anterior a los sofistas no hacía distinción entre la palabra y la realidad, el lenguaje era considerado parte de la realidad y pronunciar un nombre entrañaba la manifestación de lo nombrado. Crátilo defiende esta proposición cuando dice “El que conoce los nombres conoce también las cosas”.²³⁸ Debido al hecho de que las palabras eran concebidas como sombras o imágenes semejantes de las cosas, se podía llegar a saber cómo es algo conociendo la palabra que se utiliza para nombrarla. Los griegos de los primeros tiempos se encontraban muy cerca de una fase mágica del pensamiento. Una ley fundamental en esta manera de ver el mundo era la idea de “simpatía” por la cual se producía una conexión natural entre determinadas cosas. Al estar dos cosas emparentadas mediante esta simpatía una podía sufrir los mismos efectos que le sucedían a la otra aún estando separadas porque las unía un lazo íntimo y mágico. Esta unión es la que existe entre un hombre y su retrato o la relación que guarda cualquier cosa con la palabra utilizada para nombrarla. El nombre evoca la imagen de lo nombrado en la mente de quien lo escucha o lo lee. En el siglo VI a C. en las cercanías de Atenas se llevaba a cabo una práctica mediante la cual se escribía el nombre de un enemigo en una placa de plomo para luego atravesarla y enterrarla.²³⁹ El nombre era visto de una manera tan real como la cosa, se trataba de una parte de la persona, como un brazo o una oreja.

Sin embargo, la sofística defendía que el lenguaje es algo creado por el ser humano; un instrumento poderosísimo de un valor incalculable que puede servir nuestros intereses. En la retórica sofística no es una condición absolutamente necesaria el conocer la verdad sobre lo que

²³⁸ Platón, *Crátilo*, 435 d, Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Cratylus*:

ὅς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίσθηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα

²³⁹ Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, 2003, Pág. 20

se habla para que el discurso sea bueno, basta con ser persuasivo. Un orador no necesitaba aprender con claridad lo que es bueno o es justo en realidad sino que debía aprender lo que le pudiera parecer a los jueces mejor o más justo para así poder defenderlo.

Sócrates y Platón no estaban de acuerdo con esta concepción sofística del lenguaje como un instrumento para alcanzar poder. Sirva como ejemplo un fragmento del propio Gorgias: “La palabra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión.”²⁴⁰

Durante el *Crátilo* Sócrates no tomará partido por ninguna de las dos partes aunque en un principio parece estar más de acuerdo con la teoría naturalista defendida por Crátilo. Sócrates consigue sutilmente que Hermógenes acepte la tesis relativista de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, para demostrarle que está equivocado y que las cosas tienen una estabilidad en su esencia. Esto se debe a que Hermógenes traslada su pensamiento acerca de la arbitrariedad del lenguaje a la percepción relativista de toda realidad que tiene la sofística. Sócrates, por el contrario, defiende que “las cosas detentan por sí mismas una esencia estable, independiente de nosotros [...] existen por sí mismas en virtud de la esencia que por naturaleza les corresponde.”²⁴¹ Las acciones se le presentan a Sócrates como independientes del sujeto que las realiza o las juzga, ya que poseen una naturaleza propia. De la misma manera que en cuestiones éticas existen unas reglas comunes, en cuestiones lingüísticas se sigue el mismo patrón, porque sería absurdo que cada persona hablara su propia lengua. Si existe la lengua es porque existe una comunidad que la habla. No podemos llamar a las cosas como nos parezca en cada momento sino que la norma es la que nos proporciona los nombres.

²⁴⁰ Gorgias, *Fragmentos y testimonios, Elogio de Helena*, Aguilar, 1974, Pág. 88

²⁴¹ Platón, *Crátilo*, 386 e, Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Cratylus*:

δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πρᾶ γματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' ἀζυτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἧπερ πέφυκεν

La palabra es el instrumento que se utiliza para representar la realidad y llegar a su esencia. Nombrar algo es enseñarnos mutuamente ese algo y describir cómo es, cómo nos parece. En esta parte del diálogo Sócrates pone el ejemplo de una persona muda que señala al cielo cuando quiere decir “arriba” y señala a la tierra cuando quiere decir “abajo”.²⁴² En este caso el lenguaje utilizado no es aleatorio ni arbitrario sino que proviene del concepto que se quiere mostrar. La expresión de cualquier cosa mediante la lengua proviene de la imitación de aquello que se quiere expresar. De la misma manera que los pintores utilizan los colores, la lengua utiliza las letras para fabricar composiciones mayores que ofrezcan una versión de la realidad. ¿Cualquier versión es correcta? Según Sócrates no, sólo aquella en la que se descubra la verdad.

Pero la tesis defendida por Crátilo tampoco satisface del todo a Sócrates, ya que no considera que los nombres sean sólo una imitación o una copia de la realidad, debido a que en ese caso sería imposible distinguir cuál es el original y cuál es la copia. No se puede afirmar a la vez que el nombre es manifestación de la cosa y que se reproduce tal cual porque esto impediría diferenciar al nombre de la cosa. Sócrates defiende una postura en la que las palabras son semejantes a lo que nombran porque se adecuan a su estructura, pero no puede ser llamado estrictamente una copia completamente fiel.

¿Ves, por tanto, amigo, que es preciso buscar en la imagen una rectitud distinta a lo que ahora apuntábamos, sin que obligatoriamente deje de ser una imagen en el caso de que falta o sobre algo? ¿No te das cuenta de cuánto distan las imágenes de poseer las mismas cosas de aquello de lo que son imagen?²⁴³

Entre estas dos refutaciones se ubica una “sección etimológica”, en donde Sócrates revisa una serie de palabras analizándolas desde el punto de vista de su formación. En esta etimología Sócrates utiliza su conocida ironía ya que sólo un pequeño porcentaje de estas son verdaderas.

²⁴² Platón, *Crátilo*, 423 a, Alianza Editorial, 2008

²⁴³ Platón, *Crátilo*, 432 d, Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de *PO*, *Cratylus*:

ὀρθῶς οἶν, ὦ φίλε, ὅτι ἄλλην χρῆ εἰκόνοσ ὀρθότητα ζητεῖν καὶ ὦν νυνδῆ ἐλέγομεν, καὶ οὐκ ἀναγκάζειν, ἐάν τι ἀπῆ ἢ προσῆ, μηκέτι αὐτὴν εἰκόνα εἶναι; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὅσου ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες τὰ αὐτὰ ἔχειν ἐκείνοισ ὦν εἰκόνες εἰσίν;

La filosofía de Sócrates mantiene una postura ambigua en cuanto al tema del lenguaje porque en el *Crátilo* no se decanta por ninguna de las dos posturas planteadas. Sócrates se limita a hacer lo que mejor sabe hacer: buscar debilidades e inconsistencias en el discurso de su oponente y desde su “irónica humildad intelectual” desestabilizar las opiniones ya fijadas para buscar conjuntamente la verdad. Sócrates se opone a una teoría y luego a la otra (convencionalismo y naturalismo) con el único objetivo de mostrar sus contradicciones y rechazar a las dos en último término.

El *Crátilo* ha producido varios puntos de discusión, sobre todo en lo referente a la valoración del largo pasaje dedicado a las etimologías²⁴⁴ y la propia postura de Sócrates con respecto al lenguaje, ya que su actitud parece ser la de mostrar que el lenguaje no es el mejor medio para conocer la verdad. Desde el principio se puede ver como el verdadero tema es la rectitud o exactitud de los nombres (la adecuación del lenguaje con la realidad) por lo que se trata de un problema lingüístico, pero también epistemológico. La teoría convencionalista es la sostenida al principio por Hergémenes, aunque se deje llevar por Sócrates demasiado fácilmente hacia un tipo de convencionalismo que no es el que él había formulado. Cuando Sócrates le hace afirmar que es exacto el nombre que cada uno le pueda poner a cada cosa lo está llevando a un callejón sin salida porque esa idea se contradice con la noción misma de convención.²⁴⁵

La cuestión es que la teoría naturalista de Crátilo tampoco convence a Sócrates. Al oponerse a las dos teorías que pretendían ser el único camino para conocer la verdad de las cosas, el maestro de Platón está descalificando al lenguaje como medio de acceder a cualquier tipo de realidad. Los seres y las cosas deben conocerse a partir de sí mismos y no a partir de los nombres.²⁴⁶

²⁴⁴ La extensa sección etimológica de este diálogo ha hecho pensar a algunos comentaristas (debido a que ocupa más de la mitad del diálogo) que era el objetivo último del texto. Así piensa Grote. G, *Plato and other Companions of Socrates*, Londres, 1865 y Ross. D, “The date of Plato’s Cratylus”, *Rev. Intern. Philos.* 9 (1955), 187-96. Sin embargo, la mayoría de las etimologías son demasiado disparatadas e irónicas. Parece más bien que Platón las ofrece como trucos para manipular el lenguaje. Platón, *Diálogos, II*, Gredos, 1983. Introducción al *Crátilo* de J. L. Calvo, pág. 357

²⁴⁵ Platón, *Crátilo*, 385-a

²⁴⁶ Platón, *Crátilo*, 439 b, Alianza Editorial, 2008.

El *Crátilo* no es el único diálogo que trata el problema del lenguaje pero sí el único que trata el lenguaje como problema.²⁴⁷ Los otros diálogos en los que se plantea el tema del lenguaje son *Teeteto*,²⁴⁸ *Eutidemo*²⁴⁹ y *Sofista*²⁵⁰. Hemos elegido adentrarnos más en el *Crátilo* por tratar sobre la rectitud de los nombres y su relación con el objeto nombrado. No obstante, no hay que olvidar que se trata de un texto que se encuentra cronológicamente situado entre los anchos márgenes de los diálogos medios (387-367 a.C)²⁵¹, y por tanto, la expresión del pensamiento propio de Platón en boca de Sócrates alcanza cotas más altas que en anteriores diálogos como pudieran ser *Apología de Sócrates* o *Critón*.

Una de las características controvertidas del pensamiento de Platón es su animadversión hacia la filosofía escrita, algo que entra en profunda contradicción con su extensa obra. Esta opinión platónica resulta paradójica debido a su prolífica actividad literaria. Ni Sócrates ni Platón creían que los textos fueran el mejor medio para transmitir los conocimientos ya que defendían que el medio ideal para conseguir ese fin era la transmisión oral. Los textos escritos son mudos porque no se les puede rebatir ni formular preguntas. Aunque a primera vista pueda parecer contradictorio, no se puede negar que Platón siempre mostró una cierta resistencia a la manifestación escrita de las ideas²⁵² y “nunca consideró que escribir fuese la parte más importante de su actividad filosófica”,²⁵³ posiblemente como herencia del pensamiento socrático.

²⁴⁷ Platón, *Diálogos, II*, Gredos, 1983. Introducción al *Crátilo* de J. L. Calvo, pág. 349

²⁴⁸ Sócrates define el logos como el acto de hacer sensible el pensamiento por medio de los nombres y los verbos. Las ideas y los pensamientos se reflejan en las palabras. *Teeteto* 206-c

²⁴⁹ En este diálogo se oponen la refutación erística y la dialéctica socrática. El uso del lenguaje es distinto en cada caso. *Obras completas de Platón*, por Patricio de Azcárate, III, Madrid. 1871, páginas 303-347

²⁵⁰ En la parte final de *Sofista*, Platón diferencia los enunciados (unión de nombres y verbos) que pueden formar razonamientos de los que no tienen sentido. Ni los verbos sueltos ni los nombres sueltos forman razonamientos, únicamente la mezcla de ambos puede dar lugar a un discurso. (Platón, *Sofista*, 261-b/262-b) Posteriormente se diferencia entre los discursos verdaderos y los falsos ateniéndose a si se dice lo que realmente “es” o no. Por tanto, se llega a la conclusión de que el discurso o razonamiento es un pensamiento expresado a través del lenguaje y se caracteriza por afirmar o negar algo. En este sentido, el pensamiento estaría definido como un razonamiento silencioso e interno. (Platón, *Sofista*, 263-e)

²⁵¹ Luce, J. V. *The date of the Cratylus*, *American Journal of Philology* 85 (1964), pág. 136 - 154

²⁵² Platón, *Carta séptima*, 341 b – 344 e, *Fedro* 274 b – 278b, *Protágoras* 329 a

²⁵³ Kahn, C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo, 2010, pág. 79

¿Cómo puede ser que un autor como Platón, que renegaba de los textos escritos como medio de transmisión del conocimiento, haya legado una obra tan considerable? Sobre todo teniendo en cuenta que dicha obra no fue escrita de manera improvisada, por el contrario el discípulo de Sócrates puso mucho esmero en la estructura y la planificación de sus escritos. Quizás la respuesta se encuentre en que no rechazó totalmente la transmisión escrita y era consciente de que de esa manera podía traer más discípulos a su Academia. Platón no confió todas sus doctrinas a los libros y de esta manera evitó que una parte de sus ideas circulara libremente, difundiéndose solamente dentro de su círculo más cercano de una manera oral. Hay que tener en cuenta que Platón veía esta cuestión desde el punto de vista de la παιδεία (enseñanza) de modo que sus exposiciones orales y la dialéctica (διαλέγεσθαι) del maestro con sus discípulos eran más valiosas que los libros. De hecho Aristóteles menciona doctrinas platónicas no escritas en (Phys. 209b13 ss.) y en (EN 1905^a32 ss.).²⁵⁴

Sin embargo, Platón escribió casi todas sus obras en forma de diálogos cuyo protagonista era Sócrates discutiendo con sus interlocutores. El discípulo de Sócrates se decantó por el diálogo frente a otras formas de publicación filosófica porque ayudaba a reflejar los aspectos esenciales de la dialéctica. Dicho género ayudaba a salvaguardar (en parte) la viveza, la dinámica y la naturalidad de la conversación hablada. A diferencia de un tratado, mediante el diálogo las tesis sostenidas se pueden ver desde distintas perspectivas sin que el autor tenga que tomar partido por cada una de ellas.²⁵⁵

Tanto para Sócrates como para Platón escribir no era la ocupación más importante, sino más bien un pasatiempo para atesorar recuerdos. Pues la escritura consigue precisamente el efecto contrario que pretende conseguir. El hecho de acumular datos y recuerdos de forma escrita hace que la memoria de los hombres se acostumbre a eso y se ejercite en mucha menor medida. Lo que en un principio parecía ayudar a las personas a aumentar el conocimiento se termina convirtiendo en erudición sobre cosas que están fuera de nosotros, porque no hay que olvidar

²⁵⁴ Véase también: Arana Marcos, J. R. *Platón, doctrinas no escritas: Antología*. Universidad del País Vasco, 1998

²⁵⁵ Véase Kahn, C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria. Capítulo X. El surgimiento de la dialéctica*. Escolar y Mayo. 2010, pág. 301-334

que para Sócrates el verdadero conocimiento proviene del interior de uno mismo. La palabra escrita se convierte así en algo muerto, hierático y que siempre dice lo mismo sin que se le pueda rebatir nada. Es preferible la palabra viva porque se siembra ideas en otras personas y engendra otros discursos. El escrito necesita que su autor lo defienda de malas interpretaciones porque no es capaz de defenderse por sí solo. Sólo tienen valor las obras de aquellos que escribieron con conocimiento de la verdad. Sólo éstos podrán superar con sus palabras los productos de su pluma.²⁵⁶

²⁵⁶ Luis Gil Fernández. Introducción al Fedro. Página 173 “Platón. *Fedro*”, Alianza Editorial, 2009

II.2. El nacimiento del concepto

Según Aristóteles,²⁵⁸ el argumento inductivo y la definición universal fueron los dos legados más importantes que dejó Sócrates en la historia de la filosofía, aunque esta afirmación hubiera sorprendido al propio Sócrates ya que no definió explícitamente ninguno de estos dos términos. Por ese mismo motivo los estudiosos más actuales se muestran mucho más cautelosos ante la afirmación de Aristóteles. Entre ellos cabe destacar a Giovanni Reale, que no niega que Sócrates utilizara la inducción en sus argumentos pero pone de manifiesto que no la elaboró a nivel teórico.²⁵⁹

La diferencia de Sócrates con respecto a sus contemporáneos fue verdaderamente palpable. En realidad el filósofo griego no dio una definición rígida, clara o precisa de lo que se denominaba *ἀρετή* sino que hizo que los hombres sintiesen la necesidad de esa definición. Para ello sugirió un método para buscarla en el que sus interlocutores y él dieran pie a la investigación.

Su época fue víctima de la confusión de las ideas éticas y entre tanta confusión había algo que le resultaba especialmente erróneo a Sócrates. En el lenguaje corriente se mezclaban una inmensa variedad de términos generales, términos que pretendían expresar nociones éticas como justicia, templanza o valor. Sócrates supuso que las personas que utilizaban estas palabras sabían lo que significaban porque las empleaban con bastante soltura. Por tanto tenía la esperanza (eso es lo que solía decir con ironía) de que estas personas que se llenaban la boca con estas palabras grandilocuentes pudieran enseñárselas y definírselas a él, que nada sabía. Sin

²⁵⁷ Colección popular, *Los presocráticos*, Traducción y notas de Juan David García Bacca, Fondo de Cultura Económica, 1996, Pág. 145

²⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1078b 27

²⁵⁹ Reale, G. *Storia della filosofia antica*. 5 volúmenes. Vita e Pensiero, 1992

embargo, al interrogar a estas personas se dio cuenta de que en realidad no sabían de qué estaban hablando.

Según el punto de vista de los sofistas, las palabras (como casi cualquier cosa) no tenían ningún sentido fijo y sólo se trataban de convenciones sociales y acuerdos aleatorios. Siguiendo esta forma de pensar estas palabras podrían dejar de usarse en cualquier momento y ser cambiadas por otras al no referirse a una realidad estable.

Pero la postura de Sócrates era totalmente contraria a la que mantenían los sofistas. Él pensaba que no podemos hablar del bien si no sabemos lo que son la sabiduría, la justicia o la bondad. Sócrates creía que las grandes palabras como “justicia”, “ley”, “verdad” o “piedad” se pueden conocer de verdad a través de la investigación y estaba totalmente en contra de que su definición dependa de algún punto de vista. Sócrates sospechaba que las personas querían decir cosas distintas pero usando las mismas palabras y por eso hablaban sin entenderse, creando un sinfín de confusiones. Estas confusiones podían ser tanto intelectuales como morales. Intelectualmente una discusión con una persona que utiliza las mismas palabras que nosotros pero en un sentido diferente puede resultar agotadora y no llevarnos a ninguna parte. Moralmente esta confusión de conceptos éticos era para Sócrates el principio de la anarquía moral.

Por eso Sócrates trazó un método cuya función era acabar con ese relativismo lingüístico que desembocaba irremediablemente en un relativismo moral. Método (del griego μετά - ὁδός) donde μετά significa, entre otras cosas, hacia, más allá y ὁδός significa camino. Por tanto, el método es el camino que lleva más allá, que nos lleva a donde queremos llegar; el método es el camino que debemos seguir para conseguir algún fin. El fin último que Sócrates quería conseguir era la verdad. Se trata de una búsqueda sin término. Una búsqueda que no tiene su importancia en los resultados sino en la propia búsqueda.

El método de conocimiento que propone Sócrates consta de dos etapas. Sócrates comenzaba haciendo preguntas a los demás interlocutores utilizando su habitual ironía para que pudieran orientarle en su investigación. Su sabiduría era su ignorancia porque siempre comenzaba poniendo de manifiesto que no sabía nada sobre los asuntos que se querían conocer. La primera fase consiste, por tanto, en recoger ejemplos de casos en los cuales todos estén de acuerdo en que se le puede aplicar el nombre de “justicia” (por ejemplo). Seguidamente, esos ejemplos de justicia son sometidos a estudio para intentar descubrir qué cualidad común tienen todos para que reciban el mismo nombre. Esta segunda parte se denomina comúnmente “mayéutica” (μαιευτική) que en griego clásico es el arte que utilizan las comadronas para ayudar a dar a luz. El hecho de que su madre fuera comadrona hizo que Sócrates comparara su propia actividad con la del “arte de parir”. El verdadero conocimiento sólo puede salir del interior de uno mismo. No puede ser impuesto por otros ni grabado a martillazos en la mente. Sólo el conocimiento que llega desde dentro es el verdadero conocimiento. Igual que la capacidad para parir hijos, la facultad de pensar es una facultad natural en el ser humano. El conocimiento se encuentra en el alma de cualquier ser humano, por tanto, lo único que hay que hacer es recordar por medio de la mayéutica. Mediante el diálogo podemos quitarle los velos a la realidad y conseguir adentrarnos en el fondo de las cosas, de los conceptos y de las ideas. El maestro, como la comadrona, sólo debe ayudar a que el parto se dé en las mejores condiciones posibles y que el nacimiento se produzca sin problemas. Su función es la de ayudar a dar a luz y ayudar a encontrar lo que de todos modos está dentro del alumno. La profesión de su madre le inspiró en su manera de entender la verdad y el conocimiento como algo que se encuentra en el interior del ser humano y que debe conseguirse con ayuda de los demás y no sin esfuerzo.

Esto podemos apreciarlo muy bien en varios diálogos platónicos, especialmente el *Menón* y en la posterior teoría de las ideas de Platón. La reminiscencia es la clave del conocimiento, conocer es recordar.

Menón es uno de los diálogos platónicos intermedios, esto quiere decir que se hace especialmente complicado discernir qué ideas pertenecen a Sócrates y cuáles pertenecen a

Platón. Su principal argumento es que la virtud es enseñable. Cualquier persona guarda en su interior una perla a la que llamamos alma y que ya contiene todo el conocimiento. El maestro sólo debe facilitar la apertura y la visión al alumno para que éste recuerde los conocimientos. Conocer no es traspasar los conocimientos de un maestro a un discípulo sino que es el propio alumno quien es ayudado para dar a luz esos conocimientos que ya se encuentran dentro de él. Sócrates se sentía tan seguro afirmando esto que lo probó enseñándole a un criado de Menón un poco de geometría en muy poco tiempo. El hecho de que un criado pudiera hacer algunos cálculos simples después de poco tiempo de aprendizaje parecía demostrar su teoría de que todo conocer es en realidad recordar cosas, ideas y conceptos que ya sabíamos y que cualquiera puede recordar, sólo se necesita un maestro, un guía que lo lleve de la mano hasta la salida de la caverna (en términos platónicos). El aprendizaje no sería más que el recuerdo de conocimientos que el alma adquirió en sus anteriores vidas. Esta reminiscencia únicamente puede darse bajo el concepto de un alma inmortal que vive innumerables vidas y que conoce todo lo que se puede conocer. El aprendizaje es lo que nos ayuda a recordar esos conocimientos que poseíamos en nuestra alma y que olvidamos en el preciso instante de nacer. Estas aspiraciones metafísicas hacen pensar que Platón puso mucho de su parte en este diálogo y que Sócrates le sirvió como personaje para expresar estas ideas. Sin embargo el diálogo guarda la semilla de la mayéutica y del conocimiento de uno mismo, ideas propias de la filosofía de Sócrates.

El argumento inductivo que utiliza Sócrates es un camino desde los ejemplos particulares a la comprensión de su definición común. Si las premisas del argumento son verdaderas, esto hace que la conclusión tenga más probabilidades de ser verdadera, aunque no lo asegura al cien por cien. Por otro lado el argumento deductivo (utilizado comúnmente por la ciencia) seguiría el camino opuesto, es decir, a partir del planteamiento de hipótesis generales, demostrar en la práctica aquellas ideas que han surgido previamente en la teoría.

Sócrates hallaba en la mayoría de la gente el defecto de que se quedaban en la primera fase del conocimiento y que no aplicaban ninguna clase de método. Cuando le preguntaba a

cualquier persona ¿Qué es la justicia? Sólo sabían responder poniendo ejemplos de acciones justas pero no abstrayendo las cualidades y la esencia de todo aquello que se encontraba en común en esas acciones y por cuyo motivo se les denominaba bajo el mismo nombre. No importa que hablara con jueces, legisladores, poetas, sofistas, todos contestaban con un ejemplo cuando se le preguntaba por la definición de “justicia”.

El interés de la investigación socrática se centró en el ser humano dando lugar al primer método proto-científico dirigido a la superación del relativismo y el escepticismo (principales características del pensamiento sofista). De esta manera se convirtió en el primer filósofo totalmente moral y ético de la tradición occidental, su fundador tal y como la conocemos. “Trataba de hacerles ver que, aun cuando hay muchos y diversos ejemplos de acciones justas, todos ellos debían poseer una cualidad o carácter común por razón de la cual se les reputa justos. Si no, esta palabra no tendría sentido”²⁶⁰

La diferencia que marcó Sócrates con respecto a los primeros filósofos griegos es que estos estuvieron principalmente interesados en la composición del universo, en la cosmología, el estudio del mundo y de la naturaleza. La mayor parte de ellos no eran atenienses sino de la costa jónica del Asia Menor (la actual Turquía). Entre ellos podemos destacar a Tales de Mileto, Anaximandro o Heráclito. Sus investigaciones y pensamientos parecen, a unos ojos modernos, una mezcla de metafísica, teología y química especulativa. En el siglo V a.C. muchos intelectuales extranjeros empiezan a visitar Atenas y entre ellos había oradores y retóricos además de sofistas. Muchos de estos hombres dejaron de interesarse por el mundo físico y centraron su atención en temas más humanos como el lenguaje, la cultura, la política y la sociedad. Si los conciudadanos de Sócrates hubieran tenido que definir la actividad de Sócrates con una sola palabra, hubieran elegido sin duda alguna la de “sofista”. Incluso una de las razones por las que se le juzgó al final de su vida fue como muestra del descontento de la ciudad con la sofística.

²⁶⁰ Guthrie, W.T.C. *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica de España, 2003, p.90

La imagen que se tenía en aquella época es que los filósofos se ocupaban de los asuntos físicos y cosmológicos mientras que los sofistas se encargaban de los asuntos humanos. Por este motivo confundieron a Sócrates y por este mismo motivo podemos decir que Sócrates fue el primer filósofo moral, porque no se conformó con las explicaciones que daban los sofistas con respecto al comportamiento humano y buscó algo más estable.

Sócrates descubrió lo que hoy llamamos “concepto”. Aplicó a las cuestiones morales el método que los geómetras siguen al hacer su ciencia. Estos reducen las múltiples formas sensibles de los objetos a un repertorio menos numeroso de formas elementales que llaman “figuras”. Analizan las formas infinitas que se encuentran en la naturaleza y las reducen a polígonos, triángulos, cuadrados, círculos, elipses, es decir; un cierto número reducido de formas y figuras elementales. En este sentido lo que se da es una definición universal que incluye su génesis y las propiedades de cada una de esas figuras.

En el mundo moral también hay muchas clases de acciones, propósitos y maneras de comportarse que son reducidas por Sócrates a un determinado número de virtudes como la justicia, la moderación, la templanza o la valentía. Estas palabras ya se utilizaban anteriormente, lo que pasa es que Sócrates propone este método para estabilizar el uso demasiado relativista que estaban teniendo en ese momento. Esto es lo que hace que Sócrates se proponga fijar estos términos que le resultaban tan movibles a los sofistas de la época.

La forma de llegar hasta estas conclusiones, la forma de desvestir la opinión de las personas y dar a luz al concepto es la dialéctica. El pensamiento es algo que está vivo y la forma de conocerlo es dialogando con los demás para llegar hasta él. Mediante preguntas y respuestas poco a poco su interlocutor iba aceptando determinados puntos que luego servían para caminar juntos hacia una definición más específica y abstracta de lo que estaban hablando. Pensar críticamente no es pensar aislado. Pensar es la acción de poner en cuestión pactos ya sellados o supuestamente sellados.

Platón reflexiona profundamente sobre el funcionamiento y el alcance de la dialéctica en sus diálogos, sobretodo en el *Gorgias*, la *República* y el *Teeteto*. En la primera de estas obras Gorgias defiende el uso de este arte para conseguir todo lo que uno se proponga sin ningún tipo de remordimiento.²⁶¹ Precisamente es el uso de la dialéctica el que se discute en esa obra y lo que está regado por los escritos de Platón. Esta herramienta puede ser usada en beneficio propio sin ninguna justificación moral o al servicio de la verdad como defenderían Sócrates y posteriormente Platón.

En los diálogos tempranos la dialéctica sirve para someter a examen las ideas que sostiene determinado individuo. A partir de los diálogos medios el alcance se amplía y sirve para poner a prueba teorías o ideas con las cuales nadie está específicamente comprometido en el diálogo. Sócrates es el encargado de lanzar a su interlocutor una serie de preguntas para descubrir si existe algún tipo de inconsistencia en lo que dice. Este interlocutor a veces se defiende de las objeciones de Sócrates hasta tal punto que es éste el que debe responder a las críticas del otro. Ese procedimiento de preguntas y respuestas da lugar a una discusión racional cuyo resultado es la refutación o la aprobación de las ideas que se examinan. “Sócrates no nos ofrece un saber sino una búsqueda.”²⁶²

Podría considerarse a Zenón de Elea como el precedente del que parten Sócrates y Platón, ya que anteriormente había introducido la idea de refutar de forma racional (incluso excesivamente) las teorías de sus adversarios mostrando que conducían a una serie de paradojas. De un modo relativamente influenciado, el método de diálogo de Sócrates en realidad no apunta directamente hacía certezas inamovibles sino a la coherencia interna y externa del discurso. Apunta directamente a las inconsistencias en las creencias y en los valores de su interlocutor. Es una forma de desechar opiniones y creencias falsas que no tiene un final abarcable. Se trata de desnudar el discurso para ver con claridad qué es lo que alberga en su

²⁶¹ Platón, *Gorgias*, 456 b-c, Alianza, 2005.

²⁶² Del Águila, R. *Sócrates furioso*. Anagrama. 2004. p.223

interior aunque nunca podamos decir que por fin hemos llegado al núcleo duro y último de lo que estamos investigando.

Esta postura no implica que cualquier interpretación sea válida ni que nos ahogemos en el relativismo más extremo al no encontrar nunca unos fundamentos totalmente estables sino que es una toma de postura por el diálogo, la discusión, la deliberación y la argumentación. Sócrates creía que existían esos fundamentos estables por eso traza un método para poder llegar hasta ellos. Sin embargo el valor de esos fundamentos y esas ideas no es su estabilidad sino la forma de llegar a esas conclusiones. La manera de llegar al saber es mucho más importante que el saber mismo. Ahora el conocer tiene una mayor implicación con el ignorar. Pero no una ignorancia culpabilizada sino un saber lo que no se sabe, un explorar los límites y saber lo que se ignora para poder construir con claridad a partir de él.

Sócrates propone un método más que una verdad totalmente estable. Propone una forma de buscar la verdad en lugar de una forma de convencer al adversario. Lo cierto es que en los diálogos de Platón no se llega nunca a alcanzar esa definición universal que se busca, sólo se indica el camino a seguir, por lo que es posible que la dialéctica socrática fuera vista por muchos de sus interlocutores como algo arrogante, irritante, desconcertante y humillante porque su ignorancia quedaba a la vista de todos, pero no se alcanzaba finalmente esa definición universal que se buscaba. En realidad lo que hizo Sócrates fue favorecer la necesidad de esta definición más que encontrarla definitivamente.

II.3. El “logos”

El término λόγος abarca un campo semántico bastante amplio en el griego clásico. De hecho los griegos no tenían una palabra específica para designar el lenguaje, sino sólo para lo que se puede comunicar (logos).²⁶⁴ Entre las acepciones más utilizadas de este término se encuentran las de “palabra” y “razón”. Es curioso cómo el idioma va marcando y delimitando lo que se piensa de las cosas. Al unir en un mismo término los significados de “palabra” y “razón” se está diciendo que la racionalidad humana está construida primordialmente por palabras y que se articula por medio del lenguaje con nosotros mismos o con los demás.

Λόγος nos vincula a la palabra, pero no a cualquier palabra sino a la palabra verdadera y al discurso verdadero. Representa la verdad que expresa cualquier discurso y la verdad que gobierna todas las cosas. Este término griego representa la unidad inseparable de lenguaje y razón. Eso quiere decir que según esta definición no podría existir lenguaje sin razón ni razón sin lenguaje. En un principio el sentido de esta palabra sólo tenía que ver con el habla, pero fue mutando debido a las sucesivas traducciones y adaptaciones que se han hecho en la historia de la filosofía.

El logos es la palabra meditada, reflexionada o razonada, es decir, que significa razonamiento, argumentación, habla y discurso, pudiendo ser entendido también como inteligencia, pensamiento, ciencia, estudio o sentido.²⁶⁵ Se le atribuye al mismo tiempo el valor de palabra, verdad y realidad poniendo así de manifiesto una deliberada indistinción entre esas tres esferas. Dicho término ha sido usado comúnmente de forma abstracta como una fuerza unificadora del pensamiento y del lenguaje simbolizando lo común, o sea, la parte de la verdad

²⁶³ Pascal, B. *Pensamientos*, [423(277-477)], Altaya, 1993, Pág. 131

²⁶⁴ Gadamer, *La filosofía griega y el pensamiento moderno. Los orígenes de la sabiduría*, 1978

²⁶⁵ Diccionario griego clásico – español. Por José M. Pabón S. de Urbina. Vox. 2007

que podemos intercambiar entre nosotros. El término *λόγος* ha sido importantísimo en la filosofía griega y posteriormente se ha incorporado a otros idiomas formando distintas palabras. Tradicionalmente se ha entendido como la “razón universal”, o sea, la ley que abarca todas las cosas. En este sentido la filosofía nació en Grecia como un proceso que surgió del mito para llegar hasta el logos, o sea, que utilizó la razón para explicar el mundo donde vivía.

La relación que muestra el *λόγος* entre el pensamiento y la palabra se ha estudiado también en psicología. Esta relación puede observarse desde los primeros años de vida de cualquier persona. Jean Piaget estudió la dificultad que tienen los niños para disociar los nombres de las cosas en *La representación del mundo en el niño*.²⁶⁶ En esa obra muestra, entre otras cosas, que los niños pequeños piensan que si algo tiene un nombre ese algo debe tener una existencia real. En dicho texto Piaget describe 3 etapas en la concepción que el niño tiene sobre el pensamiento. En la primera etapa los niños creen que el pensamiento se encuentra en la boca de la persona que habla, porque se identifica el pensar con la voz del que piensa. Hasta los 6 años todavía no son capaces de intuir que algo sucede en la cabeza o en el cuerpo de la persona que habla, puesto que todo pensamiento proviene de una voz. En la segunda etapa se hacen notar las influencias de los adultos que rodean al niño, porque a los 8 años ya ha aprendido que el pensamiento proviene del cerebro. Llega un momento en que existe una continuidad entre la primera y la segunda fase y a menudo se piensa que el pensamiento es una voz interior (como sucede con el *daímon* socrático), lo que demuestra que todavía persisten las convicciones de esa primera fase anteriormente descrita. Por último, cuando el niño alcanza los 11 ó los 12 años, el pensamiento deja de sentirse como algo material y se percibe como algo más abstracto.

La idea de que el pensamiento es una especie de voz interior se encuentra en la filosofía de Sócrates, en muchas obras de Platón, entre ellas el *Teeteto*, donde se dice que el pensamiento es un discurso que la mente realiza dentro de sí misma.

²⁶⁶ Piaget, J. *La representación del mundo en el niño*, Ediciones Morata, 1981. Todo el primer capítulo de dicha obra está dedicado a la noción del pensamiento en el niño.

(Describo el pensamiento) como un discurso que la mente entabla consigo misma acerca de cualquier tema que esté considerando. Debes tomar esta explicación como proveniente de un ignorante, pero a mí me parece que cuando le mente piensa, está, simplemente, conversando consigo misma, haciendo preguntas y contestándolas y diciendo sí o no.²⁶⁷

Es decir, cuando el pensamiento logra una decisión o emite un juicio está mostrando el resultado de varias voces que afirman lo mismo. Como también se dice en el diálogo titulado “El sofista”, el pensamiento es considerado por Sócrates como un diálogo de la mente consigo misma y cualquier juicio que una persona tenga (ya sea que lo exprese o se lo guarde) es la conclusión a la que llega ese diálogo interior.²⁶⁸

Volviendo al punto de vista psicológico, J.B. Watson piensa que los niños pequeños son condicionados por los adultos, los cuales están cansados de escuchar su interminable charla, desde el momento en que le exigen que permanezcan en silencio. Según Watson cuando los niños pequeños inhiben su habla no hacen sonidos audibles ni movimientos con sus labios, pero sí mueven los músculos de la boca y de la garganta, por lo que el pensamiento podría ser explicado como una especie de habla inhibida o sub-vocal.²⁶⁹ El hablar no se da aislado del pensar. El logos es las dos cosas a la vez y a través de él se entiende el pensamiento como un diálogo consigo mismo y el habla se define como un pensamiento hablado y, por tanto, comunicado.

El logos, fuertemente unido a la racionalidad, representaba lo común y lo divino para los primeros filósofos griegos. Por este motivo, puede ser pensado como una humanización o

²⁶⁷ Platón, *Teeteto* 190 a, en *La teoría platónica del conocimiento* de F.M. Cornford, Paidós, 1991, Pág. 117. Texto original en griego procedente de *PO, Theaetetus*:

Λόγον ὄν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπεῖ. ὦ γε μὴ εἰδῶς σοι ἀποφαίνομαι. Τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζει, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδέ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν· σὺ δὲ τί;

²⁶⁸ Platón, *El sofista*, 264 a-b

²⁶⁹ Matthews, G.B. *El niño y la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1986, Pág. 63

racionalización del enigma griego. El logos da sentido, unidad y belleza al universo, a la vez que conforma la naturaleza (incluido nosotros mismos) sobre la base de estructuras geométricas. “La certeza de la unidad del todo llega hasta nosotros en caracteres griegos.”²⁷⁰ Heráclito utiliza el logos en su teoría del ser tomándolo como la gran unidad de lo real, pidiéndonos que lo escuchemos cuando se manifieste: “Si se escucha, no mi voz, sino la de la razón (ΛÓΓΟΣ), es sabio convenir que todo es uno.”²⁷¹ Existe una conexión entre el ser y el logos en los comienzos de la filosofía griega y esto se puede comprobar en los fragmentos de Heráclito pero también en la filosofía de Parménides.

En la historia de la lengua griega, Heráclito enriqueció en gran medida el campo semántico de la palabra ΛÓΓΟΣ porque llegó a significar la ley universal que gobierna el cosmos; el pensamiento sobre la realidad y la palabra que lo expresa.²⁷²

Para Heráclito el logos es la coincidencia de opuestos y su esencia se encuentra en esa contraposición. Se hace difícil concebir algo que no tenga contrario, por eso Heráclito llama logos a la estructura contradictoria de la realidad. En su filosofía se encuentra expresada de una manera bastante clara la concepción polarizada que dominó la época arcaica del pensamiento griego. Para Heráclito existe un mundo común para los que están despiertos y un mundo privado para los que se encuentran dormidos. El mensaje que quiere transmitir con esto es que es errado encerrarse en sí mismo, hay que escuchar al logos y despertar a lo común, porque el logos es lo que nos mantiene unidos a todos. Este logos es precisamente la unidad que se oculta detrás de las aparentes oposiciones, la organización con la que actúan todas las cosas, la prueba de que a pesar de los cambios que se producen a simple vista, todo es uno. Si la realidad puede ser conocida por el hombre es porque guarda en su interior un orden inmanente y soberano. El logos es entendido mediante el pensamiento humano siendo a su vez razón y principio rector del universo. Las dos cosas forman parte de lo mismo.²⁷³

²⁷⁰ Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Trotta. 2008, pág. 12

²⁷¹ Gallero, J.L y López, C.E, (editores), *Heráclito: Fragmentos e interpretaciones, Fragmento LXX*, (DK = 50) Hipólito. Editorial Ardora, 2009

²⁷² Cornavaca, *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*, 2008

²⁷³ Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega I*, 1962

Una cualidad del logos que siempre se ha destacado sobre las demás es que representa algo común a todos, es algo de lo que todos participamos. Tanto la racionalidad como el lenguaje inteligible y comunicable son cosas que dependen de una comunidad pero nunca llegan a desarrollarse totalmente porque es una tarea que no tiene fin. El arte de la discusión fue creando poco a poco lo que ha venido a denominarse la razón griega; un pensamiento abstracto, discursivo y demostrativo.

El logos griego sirvió de influencia a la verdad revelada del cristianismo.²⁷⁴ Clemente reconoció que algunos filósofos habían tenido ideas aceptables sobre la divinidad debido a que el logos había educado primero por medio de Moisés y más tarde por medio de los profetas.²⁷⁵ Esto se debe a que Clemente juega con la coincidencia de que el logos (lengua, palabra, razón) es en la teología cristiana lo que ofrece a Dios hecho hombre. En el mismo sentido, Justino estaba convencido de que Platón y los demás filósofos griegos habían leído a Moisés.

Este concepto de origen griego se trasladó luego al latín por la palabra “verbum”. La ambigüedad de esa definición fue la que posibilitó que surgiera una filosofía cristiana. La diferencia estriba fundamentalmente en que para el griego clásico el logos es un principio abstracto y ordenador mientras que para el cristianismo significa una instancia creadora.

Existen diferencias en la definición e importancia que cada filosofía le ha dado a ese logos. Mientras para Sócrates representa todo lo que se puede comunicar (y por tanto es lo más real), Nietzsche es testigo de una tiranía del logos que se encarga de discriminar a todo lo que se salga de esa definición provocando una hipertrofia de nuestra capacidad de razonar.

Los filósofos presocráticos (entre ellos Heráclito) habían entendido el logos como una verdad que nos comprende a nosotros, pero con Sócrates se produce un cambio sustancial en esta concepción y pasa a convertirse en una verdad que todos podríamos o deberíamos

²⁷⁴ El mayor monumento es el inicio del evangelio de San Juan donde se dice: “En el principio existía la palabra [ΛÓΓΟΣ] y la palabra estaba con Dios, y la palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron.” Juan 1, 1-5

²⁷⁵ Pedagogo, I, 97, 1

comprender. Sin embargo para Sócrates no es algo que sea producto del hombre ni es algo que se pueda dominar completamente. La persona que se pone en contacto con el logos está introduciéndose en una realidad que se impone a la mente y que le arrastra mar adentro. Se trata de algo más grande que el hombre y a lo que el hombre debe plegarse. Conocer el logos es conocer la estructura necesaria de todo lo real.

El logos es algo que impregna toda la filosofía de Sócrates. Para el filósofo griego lo más verdadero de cuanto existe es lo que se puede comunicar, lo que se puede razonar, las conclusiones a las que se llega a través de la reflexión y la dialéctica. “Si no podemos descubrir la verdad acerca de las cosas por la observación directa de las cosas mismas, podemos intentar hacerlo examinando las afirmaciones o teorías (logoi), que damos acerca de ellas.”²⁷⁶

De hecho, en el diálogo titulado *Teeteto* se define el logos como el acto de hacer sensible el pensamiento por medio de los nombres y los verbos. Las ideas y pensamientos se reflejan en las palabras para que los demás (y nosotros mismos) podamos apreciarlas con mayor claridad.²⁷⁷ Según este punto de vista los sonidos que se emiten por medio del lenguaje exteriorizan lo que se encuentra en el interior de la persona.

Hay que tener en cuenta que muchos críticos han observado que el *Teeteto* cambia bastante al final del diálogo y se acerca mucho a la expresión del propio pensamiento de Platón. Mayormente se piensa que la última parte del *Teeteto* fue terminada varios años después del comienzo principalmente debido al estudio estilométrico y filosófico del diálogo.

En otros diálogos platónicos también se pueden encontrar referencias a ese logos que sirve para materializar las ideas. La realidad más bella e importante se manifiesta de forma incorpórea por medio del logos.²⁷⁸ Los seres incorpóreos, o sea, las entidades que no se pueden ver con los ojos de la cara, sólo se pueden apreciar con los ojos de la razón. Ese logos representa la totalidad y es a la vez verdadero y falso. Su carácter verdadero habita arriba con los dioses y su carácter falso en la tierra entre la mayoría de los hombres. La palabra expresa el sentido de todas

²⁷⁶ Taylor, A.E. *El pensamiento de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, 1980, Pág. 130

²⁷⁷ *Teeteto*, 206 c-d

²⁷⁸ *Político*, 286 a

las cosas y siempre se bifurca en una doble vertiente.²⁷⁹ Corresponde al filósofo discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo inteligible y lo aparente.

El diálogo platónico titulado *Lissis* lleva un subtítulo llamado “Sobre la amistad” y también podemos encontrar en él referencias al logos socrático. En dicho diálogo se dice que la razón (logos) de que alguien tenga sentimientos tales como el amor o el deseo es la cercanía con la persona amada y la amistad se puede explicar mediante un cierto parentesco de naturaleza entre los amigos.²⁸⁰ Se puede apreciar aquí cómo Sócrates privilegia las explicaciones racionales frente a otro tipo de justificaciones, incluso a la hora de definir términos como el amor y la amistad. Ya han pasado más de 2400 años desde la muerte de Sócrates y aunque sus planteamientos son más actuales de lo que pudiera parecer en un principio, a nosotros se nos hace muy difícil darnos cuenta del verdadero poder que tenían sus razonamientos y la maravilla que representaba el uso de la razón en tales investigaciones.

Sócrates se pasó toda su vida preguntando a sus conciudadanos sobre valores como la justicia, la valentía o el bien. Con las preguntas que hacía y las respuestas que obtenía iba elaborando su discurso. Este discurso tenía el nombre de razón ya que para los griegos existía una sola palabra que indicaba discurso y razón: (ΛÓΓΟΣ). Sócrates se propone encontrar la razón que explique las cosas y conteste a todas sus preguntas. Su intención es encontrar la fórmula racional que cubra cualquier problema completamente y deje las menores grietas posibles. A esa razón es a la que llama “logos”. A partir de ese momento esa palabra adquiere el sentido técnico-filosófico que le da Sócrates al pasearse por las calles y plazas de Atenas y pedir a sus conciudadanos el logos de la justicia o el logos de la piedad. Ese logos que Sócrates pide por las calles de su ciudad tiene como objetivo la gestación del concepto. Cualquier lector de los primeros diálogos platónicos (los que se acercan más fielmente a la filosofía de Sócrates) reconocería que algunas palabras abstractas (como la justicia o la belleza) al corresponderse con cosas que no pueden verse ni tocarse deben ser definidas y conocidas por el pensamiento en

²⁷⁹ Crátilo, 408 c

²⁸⁰ Lissias, 222 c

lugar de por los sentidos. El logos es algo que traspasa la realidad sensible y se ubica en la realidad inteligible. Lo que hizo Sócrates fue buscar la esencia de todas las cosas, abstraerse para obtener lo universal, lo que hay en común entre todas las particularidades. Cuando pide que le den el logos de la justicia, está pidiendo el concepto de justicia, la definición universal de justicia; se trata de uno de los legados que Sócrates ofrece a Platón y al resto de la historia de la filosofía.

Los intereses primordiales de Sócrates fueron morales y éticos ya que quería conseguir unos conceptos tan puros y perfectos sobre la conducta del hombre como los que se tienen sobre las matemáticas. Creía que era posible hacer tal trasposición y encontrar la razón (logos) por la cual el hombre se comporta de una manera o de otra, así como elegir y definir la mejor manera de vivir.

Sócrates se ocupó de la ética y no de la naturaleza en su conjunto. Por eso buscaba en los objetos éticos todo lo que tuvieran de general para producir definiciones. De esta manera influenció a Platón a pensar que las definiciones ocupaban un lugar fuera de lo sensible. Por tanto, podemos decir que el método socrático buscaba el logos de los objetos éticos mientras que Platón generalizó este logos a todo lo existente dando por resultado una metafísica que culminó en su teoría de las ideas. Sin embargo para Sócrates el logos es aquello que se dice para definir un término ético, es decir, la esencia que nos da su razón de ser. La vía de acceso al logos es el método socrático, la inducción, que nos ayuda a encontrar la esencia de algo desechando el cambio y las apariencias.

Para Sócrates los razonamientos son los elementos más sólidos del conocimiento porque afirman todo lo que es verdadero. La forma en que busca abordar los problemas éticos es una llamada al cuidado del alma y un esfuerzo por penetrar en la esencia de la moral.

Sócrates buscaba lo que son las cosas en sí mismas, no lo que son en función de las circunstancias. Despojándole algo de sus circunstancias cambiantes se puede llegar al corazón del objeto y el principal objeto de estudio de Sócrates fue el ser humano mismo. Así que para conocer la realidad primero hay que desnudarla de sus ropajes. Su manera de desvelar el logos

escondido fue la dialéctica: preguntar hasta descubrir la razón que cada cosa esconde dentro de sí misma. Con este método creó un nuevo tipo de vida intelectual y por tanto un nuevo tipo de sabiduría.

Así pues, Sócrates busca conducirse bajo la guía del logos alejándose de la opinión y la oratoria sofística. La mente debe escapar del mundo de las apariencias y alcanzar la liberación necesaria para deshacerse de los mitos infundados, los prejuicios y las ideas preconcebidas. Sócrates nunca intentó destruir las tradiciones religiosas de su ciudad pero su método podía desembocar en ello más tarde o más temprano y ese fue otro de los motivos por los que fue visto como un peligro por los jueces que lo condenaron a muerte. El tribunal intuyó que la actividad de Sócrates hacía peligrar los fundamentos tradicionales de la polis debido a que usaba la razón para criticar y purificar cualquier precepto. Los jueces no fueron capaces de darse cuenta de que existía una continuidad y una conciliación entre el racionalismo socrático y su religiosidad. No fueron capaces de ver lo que sí vieron los Apologistas griegos, los cuales afirmaron que el logos fue defendido y definido por los profetas de Israel pero también por los filósofos de tradición socrática.²⁸¹

El logos socrático es común, no es algo que pertenezca sólo a él ni algo que haya surgido de la mente de un pensador en un momento de genialidad. El logos no puede ser nunca el producto de un pensador solitario sino que es algo que le sobrepasa. Tampoco se puede decir que sea totalmente instrumental sino que es algo que se impone a la propia mente.

Para Sócrates esto no implica que cada sociedad deba tener su logos, o sea, su manera diferente de razonar, sino que ese conjunto al que pertenece el logos es toda la humanidad. La razón individual que posee cada persona participa de la razón general, única y común a todos los hombres. El logos universal está en cada individuo superando así el problema del relativismo que defendían los sofistas de la época de Sócrates. Todo el conocimiento al que el ser humano puede acceder proviene de sí mismo pero participa de ese conocimiento universal

²⁸¹ Gómez Robledo, A. *Sócrates y el socratismo*, Fondo de Cultura Económica, 1966, Pág. 9

que nos aglutina a todos. Por eso el diálogo con los demás es la herramienta para acceder al conocimiento verdadero.

Sin embargo se trata de un logos al que nunca podemos acceder completamente. Nuestra investigación siempre va a estar incompleta porque la tarea del conocimiento no debe darse nunca por cerrada. Sócrates defiende a ultranza la seriedad y el rigor en la investigación. En el momento en que se acaba la labor investigadora se crean dogmas irrefutables que se solidifican hasta convertirse en piedras inamovibles. La inseguridad con la que los hombres se aferran a las verdades es un obstáculo para la verdad. El hombre debe actuar en pos de la verdad pero sabiendo que lo más importante no es el final del camino sino el camino mismo.

La filosofía socrática se basaba principalmente en la búsqueda de la verdad mediante la dialéctica y un conducirse a sí mismo de la mano de la razón. El rigor en dicha búsqueda es lo que ayuda al individuo a sacar a la luz la verdad. La confianza total de Sócrates en el valor de la razón le hizo afirmar la existencia del conocimiento verdadero. Este conocimiento verdadero debe estar fundado en conceptos universales y para que un concepto sea considerado universal y verdadero debe poder ser comprendido por todos los hombres.

La manera socrática de entender el logos y su manera de hacer filosofía influenciaron enormemente a toda la historia de la filosofía posterior a su muerte. La importancia más grande que tiene el pensamiento socrático es que con él nace un nuevo tipo de vida intelectual del que participarán intensamente tanto Platón como Aristóteles.

Platón fue el primero que tomó el relevo socrático, lo dio a conocer y lo desarrolló hasta sus últimas consecuencias utilizando su genio artístico. Con él, la dialéctica acabó por convertirse en literatura, precisamente lo contrario de lo que quería Sócrates. Por otro lado los llamados socráticos menores también siguieron las enseñanzas de su maestro aunque sus legados no fueran tan extensos ni tan fundamentales para la filosofía posterior. Más tarde, a partir de

Aristóteles, la escritura filosófica dejó de tener una función literaria y se convirtió en un reflejo del logos vinculándose cada vez más a lo abstracto.

Tradicionalmente el logos ha sido considerado como un instrumento de representación abstracta que ha mostrado la vinculación entre la razón y el lenguaje. Sin embargo para Nietzsche el papel del lenguaje es alusivo y metafórico.

Según Nietzsche, el conocimiento es algo que siempre mira atrás, que siempre proviene de la memoria y en definitiva es algo que siempre evoca al pasado. “Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales: de sus manos no salió nada vivo, nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos”²⁸²

Nietzsche diagnostica la hipertrofia del logos en la sociedad occidental del siglo XIX. Si el logos nació como una forma de no perderse en las apariencias y quedarse en la esencia, lo que denuncia Nietzsche es que el hombre moderno corre el peligro de perderse en el logos como aquel que se pierde en un laberinto. Para Nietzsche el conocimiento (racional, objetivo o teórico) se basa en reducir algo desconocido a algo conocido para así conseguir alivio y sentimiento de poder. Lo desconocido siempre ha sido considerado peligroso y para el ser humano una explicación siempre ha sido mejor que ninguna explicación.

Nietzsche mantiene una relación de amor-odio con la razón²⁸³ y esa misma relación es la que mantiene con uno de sus principales precursores en la historia de la filosofía; Sócrates. Hay que tener en cuenta que los antecedentes más directos que encontramos de la filosofía de Nietzsche se encuentran en la ilustración del siglo XVIII. Dicha ilustración funcionó como una especie de revolución anticlerical y anti-dogmática, pero sobre todo como defensora del uso de la razón hasta sus últimas consecuencias. La ilustración fue un movimiento poderoso y complejo que

²⁸² Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. La razón en la filosofía*, I Alianza Editorial, 2007, Pág. 51. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Götzen-Dämmerung, p.74*:

Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töteten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendiener.

²⁸³ Savater, F. *Idea de Nietzsche*, Ariel, 2007, pág. 38

buscó la autonomía y la emancipación del hombre pero que no estuvo exento de pedantería ya que, quizás queriendo perseguir a ciertos fantasmas, dio pie a otros.

El pensamiento de Nietzsche siempre fue muy ambivalente frente a la ilustración y al uso de la razón. Frente a la herencia de Kant o de Hegel, Nietzsche defiende fervientemente la postura de Goethe, el cual situó la comprensión del mundo en un punto de vista artístico más que racional.²⁸⁴ Para Nietzsche el hegelianismo sólo era la continuación de un cristianismo resentido. Al filósofo alemán le parecía obvio que Hegel se equivocaba cuando decía que todo lo racional era real y que todo lo real era racional.²⁸⁵ Todos los presupuestos racionales no son reales porque todos no se ajustan de la misma manera a la realidad y la excesiva especulación teórica produce castillos en el aire que no pueden pretender ser lo más real de nuestra vida. Por otro lado todo lo real no es racional, porque precisamente lo que es más real no se puede explicar racionalmente. El amor, la pasión, el dolor, la belleza, la vida en sí y sus presupuestos más esenciales no pueden ser explicados de una manera exclusivamente racional porque eso sería acotarlos de una manera tan reducida que les haría perder sus verdaderos contornos. La racionalidad es vista por Nietzsche como una convención en el pensar y en el sentir, por eso no hay ninguna relación entre el uso de la razón y el desvelamiento de una supuesta realidad que está esperando ser descubierta racionalmente por nosotros.

Según Nietzsche, el concepto de logos, que proviene desde muy antaño, adquirió características extremadamente racionales desde Sócrates y Platón dando lugar a una dictadura de la razón que continúa durando hasta nuestros días. La modernidad sobrevaloró la capacidad de la razón y creó un sujeto racional como base del conocimiento. Nietzsche se ensaña contra el excesivo papel que la historia de la filosofía (comenzando por Sócrates) le ha dado a la lógica.²⁸⁶

²⁸⁴ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo*. 49-51, Alianza Editorial, 2007, pág. 133-136. *KSA 6, Götzen Dämmerung*, p. 151-153.

²⁸⁵ Posiblemente porque no comprendía el significado que en Hegel tiene la categoría de la *Wirklichkeit*, como la última de la Lógica de la esencia, a diferencia de la *Realität*, que es de las primeras categorías en la Lógica del ser.

²⁸⁶ Nietzsche ve en Sócrates el inicio de la degeneración lógica y racional del espíritu dionisiaco, ese excesivo papel adquirido por la lógica constituirá el espíritu de una ciencia que de manera absoluta

Nietzsche se inspira en el modo de hacer filosofía que existía antes de Sócrates y por eso su escritura se acerca más al aforismo o a la poesía, escribe de tal manera que la interpretación del texto se convierte en parte primordial del mismo. El texto es algo que está vivo y que siempre puede tener una lectura diferente. Identificar lo convertido en piedra de una vez por todas con lo más verdadero del conocimiento ha sido el error primordial de toda la historia de la filosofía. Separar razón y vida ha terminado por convertir a la razón en un objeto frío e inerte.

Nietzsche criticó duramente uno de los principios sobre los que se sostiene Occidente y declaró la guerra al logos. El universo no está diseñado con una finalidad concreta, no se encuentra ordenado ni nuestro intelecto es un instrumento para desentrañar sus secretos.²⁸⁷ Durante mucho tiempo el intelecto humano ha estado engendrando errores creyendo que eran verdades. La filosofía de Nietzsche buscó destruir aquel principio que se erigía como algo perenne en el fondo de todos nuestros pensamientos. Nietzsche sospechaba de la visión típica de Grecia como generadora de armonía, luz, logos y entendimiento. Por ese motivo se centró más en el estudio de la tragedia griega, el dolor, la pasión y la fuerza con la que pensaban los filósofos presocráticos. “Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica.”²⁸⁸

Nietzsche define la dialéctica socrática como el “juego sucio” que utiliza alguien cuando ya no tiene ningún otro medio para hacerse escuchar. Es el conocimiento de la propia debilidad lo que hace que alguien utilice los razonamientos rebuscados para defenderse. Según su opinión, la dialéctica socrática es una especie de venganza resentida que deja a su adversario desamparado.²⁸⁹ La crítica de Nietzsche se centra en el exacerbado racionalismo moral que

protagonizará la historia del pensamiento occidental. Nietzsche, F, *El nacimiento de la tragedia*, 12, Alianza Editorial, 2010, pág. 113. KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, p. 82-83.

²⁸⁷ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Tercer libro*. 109. Akal, 2001, pág. 148. KSA 3, *Die frohliche Wissenschaft*, p.468.

²⁸⁸ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. El problema Sócrates*, 5 Alianza Editorial, 2007, Pág. 46. Texto original en alemán procedente de KSA, *Götzen-Dämmerung*, p.69:

Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zu Gunsten der Dialektik um.

²⁸⁹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates*, 7. Alianza Editorial, 2007, Pág. 47. KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, p. 70

practicaba Sócrates en las calles de su ciudad, el cual lo llevó a sembrar la desconfianza y el nihilismo entre sus conciudadanos.

“Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.”²⁹⁰

Friedrich Nietzsche

II.4. La gramática

Nietzsche mantuvo una relación de amor-odio con la razón, pero tuvo un enemigo al que no le concedió absolutamente nada. Durante toda su vida se propuso derribar por entero el edificio de la metafísica porque le parecía que representaba la inversión total de los valores que primaban en la Grecia presocrática. El punto de partida de la filosofía de Nietzsche es totalmente anti-metafísico porque, según su opinión, la voluntad de verdad que defiende la metafísica ha terminado desfigurando la realidad al querer hacerla coincidir con lo inmóvil e inerte. Nietzsche repudia la metafísica tradicional y anuncia que aunque Dios haya muerto su sombra seguirá proyectándose durante mucho tiempo.²⁹¹ Precisamente la estructura del lenguaje, su gramática, deja ver esa sombra metafísica porque fue creada bajo ese mismo pensamiento. “El ‘platonismo’ está para Nietzsche ya en la gramática, que es parte de la metafísica, o mejor dicho, su reflejo.”²⁹²

No hay que olvidar que antes de hacer filosofía Nietzsche fue filólogo. Sin embargo, con el paso de los años no tuvo tan claro que su cometido tuviera que ser exclusivamente filológico. El hecho de que esa fuera su profesión le llevó a hacer especial hincapié en la relación que tienen la metafísica y el lenguaje. Cuando Nietzsche se pregunta sobre la realidad responde utilizando su herencia filológica, o sea, la realidad es lo que decimos de ella: “Lo que me más me ha costado, y me cuesta todavía: comprender que infinitamente más importante que lo que las

²⁹⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. La razón en la filosofía*, 5., Alianza Editorial, 2007, Pág. 55. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p.78:

Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...

²⁹¹ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Tercer libro*, 108. Akal, 2001, pág. 147. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 467.

²⁹² Vermaal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. 1987, pág. 148

cosas son es *cómo se llaman*.²⁹³ El lenguaje es el que crea la percepción que tenemos de la realidad. Incluso toda la historia de la filosofía puede ser entendida como un juego lingüístico. Los presupuestos de la metafísica del lenguaje le parecen a Nietzsche un fetichismo barato que ve en todas partes agentes y acciones, que cree en la voluntad, en el concepto de “cosa”, en el “yo” o en la verdad sin darse cuenta de que son solamente suposiciones lingüísticas.

La idea del lenguaje que se puede extraer de la obra de Nietzsche se encuentra muchas veces en fragmentos embrionarios que hay que prolongar y desarrollar. Lo que es un hecho es que siempre asoció el lenguaje a la metafísica porque la gramática se presenta a sí misma como un orden superior que establece las jerarquías y las relaciones que existen entre las palabras. Esto se puede ver a pequeña y a gran escala. A pequeña escala, si nos movemos en el ámbito de las palabras, todas las palabras pretenden evocar una idea, un objeto, es decir, son una sombra o una copia de lo que se quiere representar.²⁹⁴ Por tanto, desde un punto de vista socrático, una palabra como “justicia” evoca un valor superior. A gran escala todo el sistema gramatical es un sistema ordenado que se utiliza para expresar acciones o enunciados. Sus reglas dan forma a la realidad porque sin ellas todos los conjuntos de palabras serían ininteligibles; es lo que le da sustento inmaterial al lenguaje, lo que le concede un sentido al habla. Precisamente contra esto es contra lo que se opone la filosofía de Nietzsche. El filósofo alemán quiere renovar la fuerza del lenguaje y liberarlo de todas las trabas que le habían sido impuestas por una gramática fija, tradicional e inamovible.

Para Nietzsche la gramática es una especie de teología, de hecho la llama “una metafísica para el pueblo”.²⁹⁵ A pesar del anuncio de la muerte de Dios, su sombra sigue enseñándose por

²⁹³ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Segundo libro*. 58. Akal, 2001, pág. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p.422:

Diess hat mir die grösste Mühe gemacht und macht mir noch immerfort die grösste Mühe: einzusehen, dass unsäglich mehr daran liegt, *wie die Dinge heissen*, als was sie sind.

²⁹⁴ Esta es la visión clásica del lenguaje que existía hasta hace un tiempo. Más adelante en esta tesis doctoral hay un capítulo dedicado a cómo Nietzsche influyó en el estructuralismo lingüístico.

²⁹⁵ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, V, 354. Akal, 2001, pág. 272. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 593.

todo el mundo porque se sigue asumiendo su orden y su ley pero ya no de una forma revelada sino necesaria y justificable por medio de la razón. El verdadero reto de la muerte de Dios es precisamente intentar razonar contra la razón. Uno de los sucesores del orden divino ha sido precisamente la gramática. Nietzsche pone de manifiesto que el orden gramatical tiene una relación con la idea de divinidad. La gramática es la sede del orden racional de las cosas y es el fundamento último de toda jerarquización. “La gramática comparte con Dios la promesa de inmutabilidad: es un dique frente al devenir. Dejamos las cosas en la gramática con la certeza de poder recuperarlas más tarde sin cambios inexplicables racionalmente.”²⁹⁶ El cerrado horizonte de las categorías gramaticales es la base de todas las teorías idealistas de la vida que tan poco gustan al filósofo alemán. La gramática es el arma que utiliza el “librepensador” para defender la verdad.

La historia de la filosofía (con Sócrates y Platón a la cabeza) ha desembocado en una exaltación de la verdad y en un ascenso del lenguaje, la gramática y sus fórmulas comunicacionales.

Para Nietzsche la ficción de la metafísica se apoya y se justifica en el lenguaje. La filosofía occidental puede ser resumida como un comentario gramatical, una jerarquía que se basa en palabras, conceptos e ideas. El lenguaje finge una inequívoca transparencia tanto con los objetos que representa como con la relación que tienen los elementos lingüísticos entre sí. Caminamos sobre las palabras como si fuera un suelo firme pero sin embargo se trata de un suelo quebradizo que siempre está a punto de romperse y que se quiebra precisamente cuando más lo necesitamos. No se trata sólo de que el lenguaje sea un instrumento insuficiente para solucionar los problemas de la filosofía, sino que es el creador de esos problemas. El proceso que ha pretendido que todo pueda ser comunicable mediante la palabra ha hecho más complejo al mundo y ha dificultado encontrar las soluciones en lugar de resolver los problemas.

²⁹⁶ Savater, F. *Idea de Nietzsche*, Ariel, 2007, Pág. 211

El lenguaje ha proporcionado una versión errónea de la realidad. La mayoría de las frases que utilizamos para comunicarnos contienen sujeto y predicado dando pie a una determinada interpretación de la realidad basada en un sujeto que tiene características propias y se contraponen al resto de objetos que existen. Una de las mayores críticas que Nietzsche ha vertido sobre la metafísica ha estado centrada precisamente en la noción de sujeto procedente de la filosofía tradicional.²⁹⁷ Nietzsche piensa que el sujeto es otra creación, otra ficción del lenguaje.²⁹⁸ Si se analiza el proceso que sigue el pensamiento desde la perspectiva de la voluntad de poder nietzscheana no se tiene la necesidad de deducir un sujeto detrás de la acción de “pensar”.

Incluso para llegar a la ficción de “sujeto” necesitamos pasar anteriormente por otro tipo de suposiciones como son la sustancialidad, la casualidad o la unidad. La voluntad de poder artística que defiende Nietzsche lleva a cabo su actividad sin la necesidad de ningún sujeto, es simplemente una fuerza que se convierte en apariencia. El agente ha sido añadido ficticiamente a la acción, la acción lo es todo.²⁹⁹ La noción de sujeto y predicado viene derivada de una postura dialéctica y metafísica. Son nociones de las que dependen una gran parte de los problemas epistemológicos porque constituyen una de nuestras herramientas más importantes para elaborar una visión del mundo.

La importancia fundamental del verbo “ser”, en cualquier idioma, favorece la idea de que el sujeto tiene rasgos permanentes que lo definen. Sin embargo la opinión de Nietzsche sobre el lenguaje rompe con todo esto porque piensa que el hecho de que necesitemos unidades para poder calcular (por ejemplo los números) no hace suponer que esas unidades existan realmente. Las grandes verdades de la metafísica o de la ciencia son definidas por Nietzsche como abusos

²⁹⁷ “Al perder la razón su puesto dominante y dejar de constituir en el hombre aquella instancia por referencia a la cual se definían todas las demás, la unidad del yo se convierte en una expresión de las pulsiones que se imponen en cada caso y es por lo tanto también cambiante y, hasta cierto punto, arbitraria.” Vermal, J.L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos, 1987, pág. 69.

²⁹⁸ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. I, 13*. Alianza Editorial, 2011, pág. 67. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral*, p. 279.

²⁹⁹ *Ibid*

gramaticales. Nuestra creencia en la ciencia está basada en una especie de fe que, a pesar de que pueda parecer lo contrario, descansa en la metafísica.³⁰⁰

El concepto de “verdad” también entra dentro de estas “licencias poéticas del lenguaje” porque si dicho concepto ha sido tradicionalmente definido como la adecuación del intelecto (sujeto) con la cosa, al no existir ni sujeto ni cosa (porque son ficciones lingüísticas) el concepto de “verdad” se derrumba por sí solo. El sujeto (el intelecto) y la cosa son segmentos privados de su complejidad, ficciones lingüísticas definidas por el temor a lo inexpresable. Por tanto, si los dos elementos que construyen la definición de “verdad” no existen en la realidad, el castillo de naipes se cae por su propio peso. El hecho de que los conceptos, ideas y definiciones nos sirvan de herramienta para poder vivir no implica su existencia real. Las palabras son símbolos de las relaciones que tienen las cosas entre sí y con respecto a nosotros, pero no tienen nada que ver con la verdad.³⁰¹

El desdoblamiento que sufre el mundo desde la filosofía socrático-platónica ha intoxicado, según Nietzsche, todo el pensamiento europeo. Al dividir el mundo entre físico e inteligible se ha promocionado desde entonces un hombre que se aleje de lo físico y de los sentidos. Al colocar el mundo verdadero en una instancia metafísica que se encuentra más allá de lo físico (identificado con el logos) se está produciendo una falsificación del mundo. El hombre no debe seguir perdiendo el tiempo acoplado su vida a un orden moral que le garantice estar más cerca del mundo inteligible, porque dicho mundo no existe. Lo que Nietzsche rechaza es la insistencia que tiene el hombre cada vez que se remite hacia las abstracciones para justificar sus palabras y sus actos. Dicho pensamiento abstracto le ha hecho crear un lenguaje ex profeso para satisfacer la necesidad de un Dios que le ordene, que le diga lo que tiene que hacer, que sea dogmático y le sirva de trasfondo al sistema de palabras tranquilizadoras y justificadoras que utiliza. Su intención de explicarlo todo mediante el lenguaje tiene un trasfondo metafísico y viceversa; la

³⁰⁰ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Quinto libro. 344*. Akal, 2001, pág. 256. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, p. 577*.

³⁰¹ Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, 2003, Pág. 89

metafísica se expresa y se justifica mediante palabras. El hombre se convierte entonces en un animal corto de miras porque no puede mirar más allá de donde enuncian sus palabras. La metafísica dualista niega la pluralidad del mundo y establece un lenguaje de pares opuestos que no sólo limitan la capacidad de expresión del ser humano sino también su capacidad imaginativa y de creación. Este tipo de lenguaje a veces resulta un freno para el conocimiento de las cosas y de uno mismo ya que simplifica excesivamente el mundo. La existencia no acaba donde termina el reino de las palabras, porque éstas sólo definen los grados superlativos de las cosas sin reparar en los estados intermedios. “La unidad de la palabra no garantiza para nada la unidad de la cosa.”³⁰² El lenguaje metafísico no sólo es limitado por lo que no puede decir sino también por la forma en que expresa lo que dice. Este lenguaje es debilitador del pensamiento debido a que acumula las palabras que se han ido diciendo de manera dogmática y censura la posibilidad de ser previamente cuestionadas. La lengua no nos permite decir nada más que lo que ella ha venido previamente acumulando.

Según Nietzsche el lenguaje es un reflejo de la metafísica. Por tanto, cuando se rompe ésta, el lenguaje no tiene más remedio que romperse también. Se trata de una relación de reciprocidad que mantiene unidos los lazos entre estos dos conceptos, la caída de uno provoca el derrumbamiento del otro. La metafísica ha sido utilizada históricamente para aplacar el dolor y soportar el sinsentido del mundo. Según Nietzsche los lenguajes de la cultura europea llevan dentro de sí la visión metafísica y moral del platonismo y el cristianismo. Cuando Nietzsche dice que no nos vamos a librar de Dios mientras no nos desliguemos de la gramática,³⁰³ está denunciando el carácter nihilista que tiene la gramática. Nietzsche ve en la manera como se ha desarrollado la lengua en el mundo occidental una herencia de la razón socrática y por tanto se dedica a combatir esta manera de entender el lenguaje.

³⁰² Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I, 14*, Akal, 2007. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches*, p.35:

Verbürgt die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache.

³⁰³ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. La “razón” en la filosofía, 5*. Alianza Editorial, 2007, Pág. 55. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 78.

Para Nietzsche está bastante claro que el pensamiento y la filosofía dependen del lenguaje y ese lenguaje está lleno de errores y presupuestos falsos. Las palabras, los conceptos y el orden gramático nos seducen a imaginar la realidad de una manera más simple y estructurada de lo que realmente es pero a la vez nos meten en embrollos lingüísticos que tratamos de resolver mediante el mismo lenguaje, esa es la contradicción que pone de manifiesto Nietzsche. En el lenguaje se encuentra escondida una mitología filosófica que hace creer que las cosas empiezan y terminan donde lo define y acota una palabra.³⁰⁴ Si nuestra gramática fuese distinta, nuestra manera de explicar el mundo también lo sería. Sólo superando la creencia en la gramática podremos aspirar a la superación de la metafísica que postula Nietzsche.

La crítica nietzscheana al lenguaje no tiene un carácter solamente destructivo. Aunque sus palabras siempre pueden interpretarse de mil maneras, Nietzsche no busca la desaparición de la lengua, ni mucho menos. No quiere retirarse al rincón del silencio, donde ya no hubiese palabras y sólo reinara la locura. La intención de Nietzsche no es dar marcha atrás a la historia ni abolir el lenguaje por medio del lenguaje. El lenguaje es lo que nos ha permitido darle al mundo su sentido y en último término estamos hechos de él. Más que una destrucción propone una transvaloración lingüística que cambie la manera de pensar sobre los dogmas y los valores absolutos. Lo que antes se llamaba dogma ahora debe llamarse símbolo.

Nietzsche defiende la creación de un lenguaje más cercano a la poesía y a la música; un lenguaje que esté marcado por la búsqueda de formas y metáforas capaces de expresar el devenir (contra el poder del lenguaje conceptual). Hace falta crear un lenguaje que represente la transgresión del lenguaje tal y como se ha entendido hasta ahora, que se enfrente a la uniformidad que representan la gramática y la metafísica, tenemos que ser creadores también en el lenguaje. Un lenguaje que invierta las tendencias reactivas del nihilismo y reinvente la vida a cada paso. Un lenguaje que acepte sin problemas su carácter simbólico y social, más individual, más personal e independiente.

³⁰⁴ Vaihinger, H. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, 2008, Pág. 57-58

En toda la obra nietzscheana podemos ver ejemplos de este nuevo lenguaje. Nietzsche cambia continuamente de estilo al escribir, aunque destacó principalmente en el aforismo y la poesía. El aforismo se define por formar su propio horizonte interpretativo creando una razón interna que empieza y acaba con él. No siente la necesidad de buscar un sentido último de lo que se dice fuera de sí mismo ya que el aforismo construye su propia verdad. No busca consuelo, entendimiento o razón en el resto del texto porque él es todo el texto. La escritura fragmentaria de Nietzsche obliga a sus comentaristas a reconstruir sus obras y a reinterpretar de nuevo su pensamiento. Esta forma de escribir muestra su rechazo a cualquier forma de sistema que pretenda encorsetar su filosofía y su pasión por la ausencia de un final abarcable. Su pensamiento está ligado a la movilidad de la búsqueda. Su forma de ser y de escribir le impiden caber en algún sistema, inclusive el suyo propio.

El filósofo alemán se esfuerza por desarmar el puzle conceptual que representa el lenguaje estereotipado y tradicional. Nietzsche intentó leer y escribir la filosofía de otra forma. La filosofía para él es algo que se escribe y por tanto está ligada al lenguaje y al idioma que la representa. Contrario a la actitud de Sócrates, para Nietzsche se hace filosofía escribiendo, la pluma es un arma afilada para él. Su forma de hacer filosofía incita a ir a los textos para leerlos e interpretarlos. Por ello no pueden existir lecturas cerradas, la interpretación es algo que siempre queda abierto. Cuando se lee a Nietzsche, a veces se puede tener la sensación de que expone de una forma incompleta sus ideas, que se pierde en una expresión vehemente de su pensamiento o que deja las cuestiones demasiado abiertas. Esta forma de escribir, además de mostrarnos la calidad literaria de Nietzsche, deja al lector la capacidad de completar su pensamiento dando lugar a una interpretación activa que nunca se cierra definitivamente. La lectura es una tarea infinita que crea activamente las palabras y los discursos. La escritura, igual que la realidad, es un campo de fuerzas que están siempre en lucha. La escritura de Nietzsche es contradictoria porque la realidad es contradictoria y lucha de contrarios. Pero esta contradicción no es sentida como una pérdida o una prueba de falsedad sino como una expresión de la voluntad de poder que es el mundo.

“No soy como vosotros
pero puedo aparentarlo”³⁰⁵

Kurt Cobain

II.5. La gregarización del ser humano

Según Nietzsche, el ascenso de la conciencia que propició Sócrates puso la lupa en el uso del lenguaje y la discusión racional. Sócrates aumentó el poder del lenguaje en sí porque vencía a sus adversarios con la propia fuerza de las palabras. Tanto Platón como Hegel dieron forma definitiva a este sistema que, según Nietzsche, terminó desembocando en la gregarización del ser humano. La unificación a la que da lugar el lenguaje es sólo un ejemplo del proceso de uniformación que viene sufriendo el hombre desde hace ya mucho tiempo.

El ser humano crea su lenguaje verbal destacando los rasgos principales de lo que está describiendo. Los conceptos se obtienen por medio de la identificación de cosas que en un principio son diferentes pero que bajo el intelecto humano se subyugan aceptando un mismo patrón. Las definiciones universales se crean borrando las aristas y eliminando las diferencias individuales. Desde este punto de vista cualquier palabra puede ser considerada un concepto porque no surge según una experiencia individual sino que tiene el deber de encajar con una experiencia colectiva.³⁰⁶ Dichas experiencias colectivas pueden parecer semejantes entre sí a simple vista pero guardan infinidad de detalles y diferenciaciones que la formación del concepto ignora completamente por considerarlos sobrantes.

Reunir en una sola palabra objetos diferentes es la manera en la que se forma el lenguaje. La denuncia de Nietzsche delata que este sistema no opera de una manera tan exacta como en un principio pudiera parecer. Esto se puede ver cuando utilizamos la palabra árbol (reunimos en una sola palabra todos los objetos individuales que tienen características parecidas y le ponemos

³⁰⁵ Cobain, K, Extraído de la canción “Dumb”, procedente del LP de Nirvana titulado “In utero”, DGC Records, 1993

³⁰⁶ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I. Tecnos, 2008, Pág. 23. *KSA I, Über Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 879.

el nombre de “árbol”) pero se hace mucho más patente cuando utilizamos palabras que designan cosas que no se pueden ver ni tocar. Cuando reunimos una cantidad inmensa de sentimientos y pasiones y los metemos en el mismo saco llamándolo “amor” estamos desechando la verdadera riqueza de los sentimientos y acabamos diciendo que el amor es de tal o cual manera haciendo que todas las personas tengan que plegarse a esa definición. Intentar que lo que se dice con palabras capte y refleje absolutamente todo el sentido que se quiere comunicar es una tarea que siempre fracasa. No solo la escritura es incapaz de comunicar estados interiores, sino que tampoco la palabra hablada puede hacerlo.

No nos estimamos lo suficiente cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. [...] El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla.³⁰⁷

Lo que quiere poner de manifiesto Nietzsche es que sólo los aspectos conscientes del ser humano pueden ser medianamente comunicables. La parte consciente del ser humano es la que da lugar a la capacidad de comunicación. Según Nietzsche la conciencia se ha desarrollado enormemente debido a la necesidad de comunicación que han tenido siempre los seres humanos. Dicha conciencia se ha constituido como una red de comunicación entre personas. La necesidad ha obligado a los hombres a comunicarse para entenderse mutuamente lo mejor posible y se ha producido una sobreabundancia de esta capacidad. Sin embargo la parte consciente del pensamiento humano no representa la mayoría de todo su pensamiento. El hombre está pensando continuamente (aunque no lo sepa) y la mayoría de ese pensamiento se procesa en un plano inconsciente. Para Nietzsche la parte consciente de nuestro pensamiento es solamente la punta del iceberg, la parte más superficial que se ha desarrollado más tardíamente y, por tanto, todavía no está bien asentada en el conjunto del pensamiento humano. El hombre ha sido

³⁰⁷ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo*, 26 Alianza Editorial, 2007, Pág., 109-110. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p.128:

Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen. Unsre eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie könnten sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. [...] Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache *vulgarisirt* sich bereits der Sprechende.

definido históricamente como un animal consciente porque una parte de su razonamiento y de su pensamiento se hace consciente (se percata, se da cuenta) de sí misma. Para Nietzsche esta capacidad se ha sobrevalorado porque aunque seamos capaces de tener un pensamiento consciente, en realidad ignoramos la lucha que se desarrolla en un plano más profundo.³⁰⁸

El proceso de acumulación de palabras y significados ha ido formando la estructura léxica de la lengua y le ha servido al hombre para defenderse y organizarse a falta de otros atributos físicos. Primero tuvo que organizarse mediante el lenguaje para defenderse de la naturaleza y posteriormente el lenguaje le ayudó a defenderse de otros hombres. Sin embargo, la capacidad de fijar nuestros sentimientos, impresiones y percepciones en palabras es limitada. Aunque el lenguaje se presenta como la forma de expresarnos a los demás y de estar en el mundo, esta expresión es siempre imperfecta y adolece de errores de origen que difícilmente podemos esquivar cuando lo utilizamos.

Según Nietzsche, el hombre opera con símbolos y burdas abstracciones, pero en la naturaleza no existen esos conceptos (como tampoco existen las figuras matemáticas exactas) ya que son creaciones de nuestro intelecto.³⁰⁹ Hay que ser conscientes de la falsedad de los preceptos que utilizamos para conocer y comunicarnos. Nuestro pensamiento actúa simplificando artificialmente la realidad para poder conocerla y manejarla mejor.

Lo que hace Sócrates para crear el concepto es simplificar en exceso la realidad, sobre todo cuando habla de valores humanos como la honestidad o la valentía. Si el proceso socrático le parece erróneo a Nietzsche cuando sirve para describir y unificar objetos físicos, es mucho más decepcionante cuando intenta unificar la diversidad del comportamiento humano. Igualar todas las acciones que se parecen, desechando así todas sus desemejanzas, nos hace creer que podemos entender mejor la realidad y sobre todo que podemos prever el comportamiento de una

³⁰⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV*, Tecnos, 2006, 2[103]. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1886, p. 112.*

³⁰⁹ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, 2008, Pág. 24. *KSA 1, Über Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne, p. 880.*

persona tildándola de honesta, mentirosa, responsable o irresponsable. Nos da una falsa seguridad el hecho de poner etiquetas a las personas. Preferimos el comportamiento que se repite porque nos permite hacer planes sabiendo lo que nos vamos a encontrar. Creamos así una cualidad oculta que parece actuar detrás de la persona y mover sus hilos para que actúe según la etiqueta que le pusimos en cuanto se comportó dos veces de una manera parecida. Utilizamos a las personas como instrumentos y a su vez somos utilizados por otros con ese mismo fin. Para Nietzsche la naturaleza del instrumento es permanecer siempre igual para ser lo más útil posible. La sociedad se siente más segura cuando cuenta con instrumentos fiables que no le van a jugar una mala pasada en el momento menos indicado.³¹⁰ La reputación que creamos sobre los demás adquiere mucha importancia en una sociedad gregaria como la nuestra. No nos gusta el caos, nuestro cerebro y nuestro pensamiento huyen de él y crean patrones a la más mínima oportunidad. Nuestro intelecto se esfuerza en probar la homogeneidad del universo porque no es capaz de crear conocimiento del flujo y el eterno devenir. Por tanto no podemos decir que la creencia en lo que permanece sea la creencia más verdadera pero sí la más útil a nuestros intereses.

La uniformidad social del lenguaje crea la ilusión de estabilidad imprescindible para construir una visión de la verdad unida a la metafísica. El sentimiento y la necesidad de ser veraces provienen de un consenso social basado en el orden lingüístico. Necesitamos entender que los instrumentos con los que trabaja el ser humano son hipótesis. Reconocerlos como ficciones y servirnos de ellas como guía es el reto de los supervivientes de la muerte de Dios.

Nietzsche tiene la sensación de que la cultura occidental ha hecho lo mismo con la ciencia, con el pensamiento e incluso con las personas: gregarizar, globalizar, convertir al hombre en un sujeto fácil de manejar. La manera en que se ha formado el lenguaje nos da una idea de la reducción al mismo denominador a la que ha sido sometida la realidad en todas sus vertientes. La gregarización ha sido llevada a cabo durante siglos por el cristianismo, llevándose así las

³¹⁰ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Cuarto libro*. 296. Akal, 2001, pág. 218. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p. 296.

críticas más duras de Nietzsche. Un Dios justiciero se colocó en lo alto y condenó a las llamas del infierno a todo lo que significara elevación de la vida y desviación del camino marcado. El mundo se convirtió en malvado, en pecado, en suciedad. Se manchó hasta el milagro de la procreación, se vertió el veneno más letal en la fuente de la vida, se arrojó suciedad al origen de la vida. Se ha querido “castrar” al ser humano para hacerlo más domesticable. Querer llamar “mejoramiento” a la doma del hombre le suena a Nietzsche como una broma.³¹¹

Una de las tácticas que ha utilizado desde siempre el cristianismo para domesticar al ser humano ha sido mancharlo con la culpa desde el primer momento. El pecado original es el castigo de Dios al hombre por querer comer del árbol de la ciencia. El hombre se sintió culpable desde su nacimiento, sucio, con una lacra de la que no podía despegarse, una condena que lo acompañaría el resto de su vida dando lugar a una acumulación de pecados a lo largo de toda su existencia que representan una carga tan grande que se hace necesaria ayuda sobrenatural para sobrellevarlo.

Este ser humano, infectado con el sentimiento de culpa que hace sentir todo sufrimiento como castigo, ensucia y vuelve sospechoso todo lo que es bello, brillante, rico, orgulloso, seguro de sí mismo y poderoso. La misma imagen de un Dios clavado en la cruz representa para Nietzsche la mayor maldición lanzada contra la vida, contra la fuerza, contra la naturaleza viva, contra el eterno sí. “¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz!”³¹² Es un contrasentido que la debilidad, la decadencia y la negación de la vida hayan sido elevadas a la categoría de Dios, es inconcebible para Nietzsche un Dios que causa lástima y

³¹¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Los mejoradores de la humanidad*. 2. Alianza Editorial, 2007, pág 78. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 99.

³¹² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, De los sacerdotes*, Alianza, 2007, p. 144. . Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p.118:

Und nicht anders wussten sie ihren Gott zu lieben, als indem sie den Menschen an's Kreuz schlugen!

compasión. Hay que resaltar que Nietzsche ataca sobre todo al cristianismo que se forja a partir de San Pablo, lo que para él está en las antípodas de la doctrina de Jesús.³¹³

El hombre ha ido perdiendo poco a poco la capacidad para digerir la vida en todo su esplendor y ha querido castrarla, domesticarla, suavizarla para que no le haga daño, mostrando así un síntoma de su gran debilitamiento. Nietzsche señala como mayor síntoma de esta decadencia fisiológica a una religión despreciadora del cuerpo, de todo lo que nos une con lo animal: un cristianismo en el que los instintos más fuertes de la vida ya no son sentidos como placenteros o como posibilidades de expresión y expansión sino como causas del sufrimiento, premiando y promocionando un tipo de hombre asustadizo, miedoso y que reprime su energía vital. Una religión en la que se pretende el mejoramiento del hombre como si fuera un animal de circo para hacerlo menos peligroso y a su vez menos poderoso; un león domesticado, sometido y amaestrado. La civilización europea, por miedo a los estados de sobreabundancia de poder, ha promovido los estados opuestos. Por ello el ser humano se ha convertido en una caricatura del auténtico ser humano llegando a la decadencia por medio del uso del mal contra sí mismo y sus impulsos vitales.³¹⁴

Uno de los residuos que ha dejado el cristianismo en el pensamiento occidental es la idea de rebajar todo lo que intenta elevarse e igualar a toda la colectividad para poder ser mejor guiada. La religión cristiana inculca el instinto de rebaño en todos los individuos dejándolos así inofensivos, domando al ser humano y reprimiendo sus aspectos considerados más peligrosos. Tanto la moral como la religión cristiana son la base de toda nuestra civilización occidental basada en la igualdad de derechos e igualdad ante la ley, que finalmente desembocaría en la democracia.³¹⁵ Nietzsche dice que la historia de Europa es la historia de la victoria del nihilismo, de la pérdida de fundamento, del desprecio a la vida, a la fuerza vital, a los grandes

³¹³ Sobre la visión que tiene Nietzsche de Jesús véase Kouba, P, *El mundo según Nietzsche. III, Cristianismo y nihilismo. I. El inmoralismo de Jesús y la moral de Pablo*. Herder. 2007. pág. 171-183

³¹⁴ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos, (1885 – 1889), Volumen IV, 15[73]*. Tecnos, 2006. KSA 13, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888, p. 453.*

³¹⁵ “El nexa entre cristianismo y democracias occidentales populares refuerza a menudo, en efecto, una violenta animadversión y desconfianza hacia todas aquellas diferencias éticas que necesitan de elaborada disciplina y alta exigencia espiritual.” Oñate y Zubia, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán. 2000, pág. 164

hombres, a favor de la igualación, homogeneización, domesticación y castración del ser humano. El objetivo no es otro que diseñar sujetos sumisos, laboriosos, dóciles, intercambiables como piezas de una maquinaria gigantesca bajo una opresión estudiada para que se crean libres y sólo se culpen a sí mismos.

Todo esto desemboca en una moral niveladora que impide el surgimiento de la excepción, tanto por debajo como por encima de la norma. Una moral que le sirve al europeo como un disfraz donde ocultarse, donde parecer civilizado, distinguido e importante. Un desarrollo excesivo de los elementos racionales en el hombre europeo unido a un empobrecimiento de su sistema de instintos han dado lugar a una moral que surge del miedo ante el individuo fuerte, sano, rico, emprendedor y fecundo, el cual es llamado “inmoral”. Las normas que dictan esta moral surgen para conservar la mayoría, para que continúe el rebaño, la masa. De este modo, la moral europea considerará como bueno todo lo que ayude a la conservación del grupo, limando las diferencias, domesticando al hombre, robándole la posibilidad de desarrollarse, impidiendo la excepción.

La crítica nietzscheana a los sistemas políticos, tanto liberales como socialistas o nacionalistas, se basa en que los tres promueven la indiferenciación social y los tres otorgan al Estado el poder de dictar un bien y un mal absolutos. “La sumisión y el inmovilismo de ese rebaño se garantizan por la dogmatización de unas verdades y de unos principios morales que bloquean cualquier crítica”³¹⁶ Este adoctrinamiento se puede apreciar en todas las expresiones que tiene una determinada cultura y comienza desde la misma educación, una educación dirigida a acabar con las excepciones a favor de la regla. La igualación social promueve el desprecio hacia los individuos fuertes, singulares y creadores. La civilización occidental camina hacia la supresión de las individualidades y la extirpación de las excepciones porque su objetivo es reducir al mínimo las diferencias entre todos los individuos. La democracia es el peor de los males políticos para Nietzsche (y en esto está en parte de acuerdo con Sócrates) porque se basa

³¹⁶ Sánchez Meca, D. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, 2006, Pág. 207-

en una igualdad que para el filósofo alemán es totalmente falsa. La diferencia estriba en que mientras para Sócrates la desigualdad entre los individuos se basa en su grado de conocimiento, para Nietzsche todos somos diferentes precisamente porque somos individuos y debemos potenciar esa diferencia a la hora de mostrarnos artísticamente al mundo.³¹⁷

El disimulo ante los demás es el comienzo de la moral del rebaño, el temor es lo que lleva a la igualdad.

¡La doctrina de la igualdad!...Pero si no existe veneno más poderoso que éste: pues ella parece ser predicada por la justicia misma, mientras que es el *final* de la justicia... “Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales – ese sería el verdadero discurso de la justicia: y, lo que de ahí se sigue, no igualar jamás a los desiguales.”³¹⁸

Desde el punto de vista nietzscheano que entiende la vida como una voluntad de poder, la igualdad es percibida como la eliminación de toda diferencia. Querer establecer el bienestar para el mayor número posible de personas es para Nietzsche el mayor error del socialismo y la democracia ya que la búsqueda de ese supuesto bienestar eterno y perfecto destruiría toda la inteligencia y toda la energía individual. La igualdad de derechos termina convirtiéndose, para Nietzsche, en igualdad de necesidades. La humanidad se quedaría inerte, indefensa, incapaz de producir al genio. El Estado es para Nietzsche una organización que debilita al individuo y que lo disuelve en la multitud. La vida debe conservar su carácter violento, sus fuerzas y sus energías salvajes y apasionadas, no contagiarse de la sangre fría.

Todo esto ha desencadenado la promoción de un hombre que sea útil para el rebaño, necesario para la economía, estandarizado y gregario; el trabajador rutinario que acata sin

³¹⁷ Para Nietzsche la mayor diferencia que hay entre los individuos estaría entre los fuertes y los débiles. Mientras los primeros muestran una voluntad de poder ascendente, los segundos son decadentes. La diferencia principal reside, por tanto, en las dos clases de voluntad de poder: la activa y la reactiva. Esto puede verse claramente en E. Salgado Fernández, *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*, Plaza y Valdés, 2007, pág. 254-257

³¹⁸ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo*, 48, Alianza Editorial, 2007, Pág. 133. Texto original en alemán procedente de KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, p.150:

Die Lehre von der Gleichheit!...Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie *scheint* von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das *Ende* der Gerechtigkeit ist...“Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen.“

rechistar. Por este motivo Nietzsche dirige su crítica al liberalismo burgués, el nacionalismo, el socialismo y la democracia (herencias del cristianismo), por ser sistemas que coinciden en la nivelación individual y la indiferenciación social. Para él es un grave error no saber apreciar el valor en la diferencia. “¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio.”³¹⁹

Este proceso de igualación y de homogenización puede hundir y asimilar a las excepciones o discriminarlas en un rincón bajo el sobrenombre de “malo”. El individuo sólo tiene el valor que le da pertenecer al todo, odiando a todo el que se separa o se aleja de la norma. El hombre se convierte en un instrumento que mide su valor según el grado de utilidad que puede ofrecer al rebaño. El ser humano (que anteriormente era el animal no fijado) queda fijado ahora como el “animal gregario”. Tomando palabras del propio Nietzsche, se trataría de allanar las montañas, ahogar en la cuna a los genios, borrar todos los matices, reducir a todos al mismo denominador, empequeñecer al hombre propiciando una existencia gris y mediocre, apagando todos sus impulsos vitales.³²⁰ Así es cómo el ser humano se deja llevar por las “verdades gregarias” de la mayoría.

A fin de cuentas estamos hablando de una homogenización cada vez mayor, un sacrificio del individuo en favor del rebaño, una moral universal, “bueno” y “malo” universales, aplanamiento del ser humano, robotización de la persona, algo que se parece sospechosamente a lo que a principios del siglo XXI podemos calificar como efectos no deseables de la globalización, aunque Nietzsche ni siquiera conociera esa palabra.

³¹⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, Prólogo, 5* Alianza, 2007, p. 41-42. . Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p.20*:

Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.

³²⁰ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889), Volumen IV, 11[341]*, Tecnos, 2006. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. November 1887 – März 1888, p. 147.*

Las palabras “culturizar” o “civilizar” se han utilizado en muchas ocasiones para modelar al individuo y convertirlo en un instrumento de una determinada colectividad a la que debía servir. La cultura moderna no ha hecho más que aumentar su impersonalidad convirtiendo en virtud la esclavitud y premiando a las personas que han dejado de ser personas para convertirse en tornillos.³²¹ El culto que la sociedad industrial le ha rendido al trabajo le parece a Nietzsche un síntoma de esta gregarización a la que es sometida el hombre moderno, hasta el punto de que el hombre mismo ha terminado por convertirse en una parte más dentro de la gran maquinaria productiva. Nuestra prepotente sociedad que se autodenomina “civilizada” ha seguido el camino de disminuir en lo posible la fuerza vital de cada uno de sus individuos porque representan una amenaza potencial que hay que debilitar. Al seleccionar el tipo de hombre que necesita la sociedad occidental mediante la religión y la moral se han suprimido las diferencias en una búsqueda patológica de la seguridad que siente verdadero terror por todo lo que pueda dar pie a lo distinto y a lo desconocido. El individuo comienza entonces a ser una pequeña parte de una totalidad que le abarca completamente. Como miembro de una sociedad el ser humano aprende lo que es bueno para mantener dicha sociedad y se olvida de sí mismo y de su individualidad. Nietzsche denuncia que se ha simplificado cualquier tipo de psicología de todo acontecimiento, reduciéndolo todo a la obediencia o desobediencia a Dios y a la Ley, o sea a las condiciones de conservación de los que detentan el poder.³²² Las estimaciones del individuo están ahora siempre vinculadas a las necesidades de la comunidad convirtiéndose así la utilidad en el criterio supremo para medir el valor de todas las personas. Incluso la manera en que se valora una persona a sí misma está condicionada por su utilidad al grupo ya que ha sido instruida para que sea solamente una función y una parte de todo el engranaje.

La colectividad comienza acogiendo al hombre pero termina rechazando toda clase de diferencia porque implica un peligro para su propia estabilidad. Precisamente esto es lo que lleva a cabo el lenguaje; una uniformidad de las percepciones, de los sentimientos y de los

³²¹ Nietzsche, F. *Aurora*, 206, M.E. Editores, 1994. KSA 3, *Morgenröte*, p. 183.

³²² Nietzsche, F. *El anticristo*, 26, Alianza, 2007, Pág. 60. KSA 6, *Der Antichrist*, p. 195.

pensamientos que ayuda enormemente a formar una sociedad. El lenguaje (utilizado como un instrumento de gregarización), al establecer unas designaciones aparentemente inamovibles, hace posible la comunicación así como la vida colectiva y social. La lengua representa uno de los medios más efectivos de cohesión social y de pertenencia a un grupo o a un país porque es el instrumento mediante el que dicho grupo experimenta la realidad. El lenguaje siempre es gregario en el sentido de que se forma marginando los casos individuales y extrayendo de ellos todo lo que tienen en común para construir luego categorías idénticas. Nombrar es nivelar, o sea, convertir lo diferente en igual.

Lo que más critica Nietzsche del lenguaje es la forma de vida que ha transmitido. El problema no es sólo que el lenguaje uniformice a los individuos sino que lo hace defendiendo una determinada visión de la vida. En la cultura occidental el desarrollo del lenguaje ha ido de la mano con el desarrollo de la religión y la metafísica, que han utilizado la seducción de la lengua para transmitir sus valores alrededor del mundo. Estos valores han sido los responsables del nihilismo y la decadencia, enfermedades típicas de Europa según Nietzsche. Sin embargo la cura puede encontrarse si dicha enfermedad se desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Nietzsche cree que la nivelación total a la que es sometida la civilización occidental puede ser una condición primera para que nazcan individuos que busquen escapar de esa esclavitud creando una nueva élite aristocrática, no en un sentido puramente político sino en un campo que tiene más que ver con la filosofía. Esta es una de las cosas por las que Nietzsche sigue levantando ampollas hoy en día y sigue atacando a nuestras conciencias, porque ataca los fundamentos y las bases sobre las que se asientan nuestras convicciones occidentales. En cierto sentido actúa como un profesor de canto; exagerando la nota para que sus alumnos den el tono correcto.

Nietzsche deja patente en sus escritos su defensa de la intensificación y la elevación del individuo frente a la deriva intelectual a la que ha sido abandonada la masa. Define la voluntad de igualdad que promueven los excelsos ideales europeos como una voluntad de acabar con

todo lo que tiene poder. El ser humano necesita altura para subir y superarse a sí mismo. La mediocridad del último hombre que se cree en posesión de la verdad es el síntoma de la enfermedad que debemos superar.

“Los límites de mi lenguaje
son los límites de mi mundo”³²³

Ludwig Wittgenstein

II.6. El legado lingüístico de Nietzsche

Sloterdijk describe a Nietzsche como una especie de catástrofe dentro de la historia del lenguaje.³²⁴ Siguiendo esta descripción los lenguajes son definidos como instrumentos del grupo ya que tienen un sentido autoplástico que les da forma y sirven como pautas de comprensión entre los hombres. Su función tiene más que ver con la formación de grupos comunicativos que con la simple transmisión de información.

Nietzsche no escribió ninguna “teoría lingüística” propiamente dicha ni elaboró ningún tratado específico sobre el lenguaje, pero en sus obras tiene presente una conciencia lingüística que se hace preciso rescatar porque influirá muchísimo en la forma en que se ha entendido el lenguaje durante el siglo XX. Michael Foucault llegó a decir de él que acercaba la filosofía a una reflexión radical sobre el lenguaje.³²⁵

Como uno de los precursores del estructuralismo que se llevó a cabo durante el siglo pasado se encuentra en un lugar destacado lo que vino a llamarse la filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud). Mediante ese pensamiento, basado en la sospecha y el desenmascaramiento, se intenta desmitificar la tradición humanista. “La función de la filosofía es en ese sentido la de criticar los ideales que a lo largo de todo su desarrollo aparecían como los primeros y más fundamentales.”³²⁶ La realidad adquiere entonces una doble visión; una manifiesta y la otra oculta. La crítica al lenguaje que realiza Nietzsche a lo largo de toda su obra sienta un precedente para lo que luego será el estructuralismo lingüístico. Esta teoría de la lengua sitúa sus comienzos a principios del siglo XX y constituye los inicios de la lingüística moderna. El

³²³ Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6,

³²⁴ Sloterdijk, P. *Sobre la mejora de la buena nueva*, Siruela, 2005, Pág. 12

³²⁵ Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, 1989, Pág. 297

³²⁶ Vermaal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. 1987, pág. 94

iniciador de esta corriente fue Ferdinand de Saussure quien desarrollo sus ideas sobre la lengua en su “Curso de lingüística general”. Dicha obra contiene los apuntes de las clases que impartía en la Universidad de Ginebra y está basado en la interpretación que los estudiantes hicieron de su labor docente. Según la teoría estructuralista del lenguaje, el valor de cada elemento de la lengua se define por oposición con los demás elementos. Para Saussure el signo lingüístico une el concepto (el significado que tenemos en la mente cuando decimos algo) y la imagen acústica que utilizamos para decirlo (significante). Una de las características primordiales del estructuralismo lingüístico es que define la relación entre significante y significado como arbitraria, o sea, convencional y construida socialmente con el paso de los años. No existe ningún tipo de relación entre los sonidos que utilizamos para decir algo y el significado que queremos transmitir. No hay ninguna conexión intrínseca entre el sonido y el concepto que se esconde detrás. Para Ferdinand de Saussure la manera más fácil de comprobar esta teoría es que en distintos idiomas un mismo concepto recibe distintos significantes, es decir se le llama de distintas maneras. Cada lengua es, para Saussure un sistema social de comunicación distinto. El lenguaje sirve para llegar a acuerdos generales pero no para llegar hasta el fondo de la realidad ni para descubrir la verdad. Se podría decir que Ferdinand de Saussure cuestionó también el logos, pero desde una perspectiva puramente lingüística. El estudio del lenguaje ha sido primordial en la filosofía del siglo XX ya que las raíces del pensamiento postmoderno adquieren mucha fuerza en la teoría de Saussure. Nietzsche cuestionó los fundamentos de ese logos anteriormente, así como posteriormente lo hicieron Gadamer, Heidegger, Derrida y Wittgenstein, entre otros.

El estructuralismo lingüístico iniciado por el “Curso de lingüística general” concibe el lenguaje como una especie de institución social. Los signos adquieren su función y su significado a través de la práctica social y el intercambio humano, por eso mismo son tan cambiantes en el espacio y el tiempo. Saussure defendió que el lenguaje es una estructura formal basada en la diferenciación de los elementos que lo constituyen. Esto significa que los elementos del lenguaje no pueden tomarse por separado. Para el estructuralismo lingüístico las

propiedades de su sistema no pueden ser explicadas a partir de sus componentes aislados sino que se basa en la relación diferencial entre los signos.

Se trata de definir la realidad como una realidad estructural. La importancia ya no deriva de la esencia sino de la estructura. El mundo es una gran estructura que hay que desmontar y desestructurar para poder saber cómo funciona.

La crítica del lenguaje y del concepto de “verdad” van de la mano. Según Nietzsche el origen y posterior desarrollo del lenguaje no sigue un proceso lógico sino que tiene más que ver con la imaginación creativa. El lenguaje que usamos cada día no es la expresión totalmente adecuada para todas las realidades. Las palabras no provienen de los objetos que nombramos sino que se forjan por un proceso aleatorio y artístico en la inmensa mayoría de las ocasiones. “El lenguaje de las palabras, por tanto, no simboliza más que representaciones conscientes o inconscientes, sin que se dé una correspondencia entre la palabra-símbolo y la esencia interior respecto a la cual todas las demás cosas del mundo no son más que meras copias.”³²⁷ Las designaciones no concuerdan con las cosas designadas por naturaleza sino por consenso y costumbre. Si el principio más importante del lenguaje fuese la verdad se podrían separar las características de las cosas de las cosas mismas. Cuando decimos que “la piedra es dura” hablamos como si pudiéramos separar la cualidad “dura” del objeto “piedra” o como si pudiéramos sentir la dureza desapegada de cualquier objeto, pero en la realidad no es así.³²⁸

Separar la cualidad del objeto que lo sustenta es sólo un juego lingüístico que se basa en una excesiva abstracción. Según Nietzsche el ser humano nunca puede intentar acercarse a la verdad mediante el lenguaje porque siempre nos hace caer en sus errores. Si el lenguaje fuera reflejo de la realidad y transmitiera al oyente una verdad absoluta no habría tantos lenguajes e idiomas

³²⁷ De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, 2004, pág. 358.

³²⁸ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, I*, Tecnos, 2008, Pág. 22. *KSA I, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 879. Lo que sí podemos hacer (aunque Nietzsche no lo dijera) es sentir la dureza en otros objetos que no sean la piedra ni esa piedra en concreto. Es cierto que no podemos separar esa piedra de la sensación de dureza de esa piedra pero sí podemos analizar esa piedra en sus distintas cualidades y no agotar la comprensión de la piedra con su comprensión de dureza. En ese sentido sí podríamos separar idealmente la piedra de la dureza ya que esa piedra es otras cosas además de su dureza.

diferentes. Precisamente la diversidad de idiomas muestra la diversidad de culturas y la multitud de formas que tiene el hombre de interpretar la realidad. La cuestión última es que no hay una realidad sólida que interpretar sino que todo es puro interpretar. Por tanto, se precisa un criterio para distinguir entre distintos niveles de interpretación y entre interpretaciones más aceptables que otras. La realidad se conoce siempre como representación y como apariencia pero no como copia o sombra de un mundo más real que éste.

El lenguaje utiliza metáforas para expresar las relaciones que tienen las cosas con las personas. Pero se trata de una visión totalmente sesgada por el ser humano que se siente el animal privilegiado de toda la creación. Creemos erróneamente que conocer las palabras nos hace conocer lo que se esconde detrás de ellas (como se pensaba en tiempos de Sócrates). Sin embargo lo que expresamos mediante sonidos son sólo metáforas que no tienen una relación directa con la esencia que queremos transmitir. El origen del lenguaje no es la lógica sino la imaginación y el espíritu artístico del ser humano. Igual que necesitamos números para realizar cálculos matemáticos necesitamos palabras para comunicarnos, pero eso no quiere decir que esos elementos existan de verdad. Su existencia se limita a un ámbito utilitario y por supuesto humano.

El hecho de que los sistemas lingüísticos sean creaciones sociales está basado sobre todo en su arbitrariedad y en su relativismo. La relación de arbitrariedad que existe entre el significante y el significado implica la inexistencia de propiedades universales en las lenguas. Bajo este punto de vista cada lengua sería una ley para sí misma.³²⁹ Lo que define a un término ya no es su conexión o su identidad con la realidad sino sus acepciones particulares dentro de una determinada lengua. El significado ya no evoca ni copia a ningún referente sino que se vincula con una definición aceptada convencionalmente.

³²⁹ La concepción del lenguaje que tiene Nietzsche antecede al estructuralismo lingüístico y sus ideas sobre la verdad y la ley giran en torno a esto también, ya que para Nietzsche son conceptos que están en constante formación al ser plurales y no poder convertirse nunca en absolutos. Las verdades y las leyes son culturales (no pertenecen a una visión privilegiada de la realidad ni a una instancia superior o diferente de la humana) en el sentido de que corresponden a un contexto histórico y geográfico, de la misma manera que los idiomas.

El lenguaje por sí sólo no expresa la esencia de las cosas. A lo máximo que puede aspirar es a indicar la sensación personal que se tiene de las cosas. La palabra es entendida ahora como una metáfora retórica porque no nos trae directamente la realidad sino que sólo nos remite a la relación que existe entre las palabras. Para Nietzsche, la metáfora es lo más cercano a la experiencia sensible que se tiene de la cosa y es algo que siempre nace de una experiencia. El concepto se basa en una experiencia generalizada y consensuada, congela la imagen que se tenía de la cosa, mientras que la experiencia individual expresada metafóricamente es siempre de carácter transitorio y cambiante.³³⁰

La relación entre la filosofía y el lenguaje es primordial para Nietzsche puesto que toda la historia del pensamiento occidental puede ser resumida como un capricho del lenguaje. En este tema Nietzsche anticipa a Wittgenstein, el cual sugiere que los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace una fiesta o se va de vacaciones.³³¹ Ésta no será la única cosa en que Nietzsche y Wittgenstein estén de acuerdo. La última filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) acentúa los efectos pragmáticos del lenguaje. Este enfoque ubica el significado en la relación cambiante entre pensamiento y acción, y rechaza la idea del significado como algo fijo y eterno, o como una mera propiedad del análisis lógico, como ya había anticipado Nietzsche. El lenguaje para Wittgenstein es un instrumento que el ser humano utiliza pero no debe sentirse demasiado apegado a él. El hombre debe actuar como si el lenguaje fuera una escalera que le sirve para alcanzar sus objetivos pero debe tirar la escalera después de haberla usado.³³²

Nietzsche acaba con la idea del lenguaje como una expresión literal de la realidad y lo muestra como una relación compleja de metáforas, símiles y licencias poéticas. El significado literal de una palabra o de una expresión se basa en un lenguaje figurado cuyas complejidades han sido ya olvidadas. Wittgenstein nos habla de esto en su obra *Investigaciones filosóficas* y

³³⁰ Si todo es metáfora, entonces las dos experiencias lo serían (tanto la individual como la generalizada), sólo que de una manera diferente. Que las dos sean metáforas para Nietzsche no significa que les de el mismo valor.

³³¹ Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, 38

³³² Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54

Nietzsche lo anticipa en su descripción del lenguaje. El autor de *Así habló Zaratustra* también cree que los lenguajes son formas de vida, en el sentido de que “toda lengua condensa y alberga en su estructura un modo idiosincrático de ver la realidad y de entender la vida, uno entre otros muchos posibles.”³³³ Cada lenguaje se forma en una sociedad concreta y está siempre sometido al contexto variable de esa comunidad de hablantes.

La racionalidad unitaria se ha fragmentado convirtiéndose en una pluralidad de juegos del lenguaje. La filosofía analítica de Wittgenstein se plantea desde la interpretación de las esferas lingüísticas. Existe una dependencia entre los juegos del lenguaje y la realidad, por eso la filosofía del siglo XX se ha centrado especialmente en el lenguaje y en el análisis de nuestras formas de expresión. El lenguaje puede ser definido desde este punto de vista como pura convencionalidad porque no existe una esencia en las palabras sino un uso y unas reglas que determinan el carácter de los signos lingüísticos. “El sentido o la verdad de un lenguaje la determina sólo la conexión sistemática de sus elementos sobre la base de un uso de reglas que resulta eficaz en la práctica.”³³⁴

El lenguaje no se fundamenta en un sustrato natural sino que se basa en un orden introducido por reglas convencionales. No se utiliza de una forma privada sino que se trata de algo común a todos, es una especie de juego donde todos tenemos que seguir las mismas reglas. Hemos rescatado las palabras de su origen metafísico para llevarlas a un ámbito más cotidiano para nosotros y desacralizar el origen y el uso del lenguaje. Aquí es precisamente donde debe entrar la capacidad creadora del hombre que defiende Nietzsche, para crear nuevos lenguajes que acepten su papel de instrumento pero a la vez le rindan tributo a la vida y a la tierra. El hecho de que el lenguaje ya no tenga ninguna justificación externa no quiere decir que tengamos que caer en el nihilismo pasivo. El lenguaje no es una copia de la realidad, lenguaje y realidad se crean mutuamente “¡Sólo como creadores podemos destruir! – Mas no olvidemos tampoco esto:

³³³ Sánchez Meca, D. *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Tecnos, 2006, Pág. 203.

³³⁴ Sánchez Meca, D. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, 2004, Pág. 218

¡basta crear nuevos nombres, valoraciones y probabilidades para crear a la larga nuevas “cosas”.”³³⁵

La filosofía de Nietzsche se percató de la situación respecto de los signos lingüísticos y el uso que el hombre puede hacer de ellos. Por este motivo se anticipó a las corrientes filosóficas y lingüísticas del siglo XX. Nietzsche defiende la ética de una transvaloración lingüística, aumentando así la libertad con la que el hombre se enfrenta a la lengua y realzando su carácter estético y práctico.

³³⁵ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Segundo libro*. 58. Akal, 2001, pág. 106. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p.422:

Nur als Schaffende können wir vernichten! – Aber vergessen wir auch diess nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue „Dinge“ zu schaffen.

“La palabra es el arma
que tienen los seres humanos
para aproximarse unos a otros”

Ana María Matute

II.7. El lenguaje como puente

El lenguaje, al ser un instrumento social, puede ser considerado como una forma de establecer puentes entre las personas. El hecho de que se pueda establecer un lenguaje y un puente entre los diferentes es debido a que existe algo común a todos, en caso contrario, no podríamos hablarnos ni entendernos. Somos diferentes pero también somos iguales en ciertos aspectos. No se trata de gregarizar al ser humano ni de eliminar la diferencia, sino de aceptar esas diferencias de los demás de una forma inclusiva que nos lleve a una armonización de contrarios que nos permita convivir juntos.

El papel que representa el lenguaje para Sócrates y Nietzsche es bastante diferente. Sócrates prescinde totalmente del lenguaje escrito para producir su sabiduría pero lleva a cabo una filosofía de la lengua desde el preciso momento en que da a luz al concepto y se propone darle una mayor estabilidad al lenguaje que usaban los sofistas. Sobre todo le parecía especialmente dañosa la confusión lingüística (intencionada o no) cuando era relativa a ciertas palabras abstractas que contenían el espíritu de la polis, como justicia o bien. El maestro de Platón se da cuenta de la importancia que tiene la lengua y por eso propone un uso determinado de las palabras que sirva para descubrir la verdad en lugar de sólo persuadir a los demás. El acceso a la verdad es un proceso que se basa en el desvelamiento de la realidad (*αλήθεια*) y el instrumento que utilizamos para ello es el lenguaje. Las palabras son las llaves que nos abren la puerta del conocimiento, pero no nos sirve cualquier tipo de palabra sino la palabra dialogada con otros. La palabra que nos decimos a nosotros mismos es muy importante pero la realidad y la verdad es cosa de todos, todos participamos de ella y todos la creamos, así que no podemos acceder a ella sin la ayuda de los demás.

Por otro lado Nietzsche sí utilizó el lenguaje escrito para transmitir su pensamiento y además defendió que esa era la única manera de hacer filosofía porque el pensamiento filosófico nace precisamente de los juegos del lenguaje. Nietzsche no definió el lenguaje como algo que ayuda a desvelar o descubrir la verdad sino como algo que nos sirve para crear la verdad. Nietzsche se convirtió en un maestro del lenguaje y utilizó su lengua natal (el alemán) para dar comienzo a una filosofía nueva. Una filosofía que estaba más cerca del juego que del tratado y que se preguntaba hasta dónde podría llegar el pensamiento usando el lenguaje, utilizando en multitud de ocasiones juegos de palabras y una variedad de significados que resultan difícilmente traducibles a las demás lenguas. La filosofía de Nietzsche se encuentra, por tanto, dentro de su lengua y está íntimamente ligada al idioma y al lenguaje que utiliza. Aunque la mayoría de las ideas pueden ser traducidas, el efecto que produce Nietzsche en alemán no es el mismo que en cualquier otro idioma. Esto entra dentro de lo que Nietzsche pensaba sobre la traducción, no sólo de idiomas sino de épocas y contextos distintos. Nietzsche se cuestiona si se pueden traer al presente obras o épocas pasadas sin que pierdan su verdadera esencia. “Traducciones. – Cabe juzgar el grado de sentido histórico de una época por la forma cómo ella *traduce* y trata de incorporarse tiempos y libros pasados.”³³⁶ Aquí la palabra “traducción” no se utiliza sólo para designar el paso de una lengua a otra sino también el paso de una época a otra. Lo que Nietzsche se pregunta si es traducible es el punto de vista, la trinchera, el lugar desde donde planteamos nuestra verdad. De hecho el desarrollo de los estudios e interpretaciones históricas no ha sido siempre igual. La interpretación del pasado ha ido cambiando a lo largo del tiempo y la historia se ha explicado y comprendido de maneras diferentes. Para Nietzsche la propia traducción es una conquista porque valora e interpreta los hechos que traduce, los introduce dentro de un sentido mayor que explica la realidad.

Lo mismo ocurre cuando la gran distancia que nos separa de alguien no es temporal sino cultural, de pensamiento o de contexto. Para ejemplificar esto se podría hablar de las diferencias

³³⁶ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Segundo libro. 83*. Akal, 2001, pág. 121. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, p.438*:

Uebersetzungen. -Man kann den grad des historischen Sinnes, welchen eine Zeit besitzt, daran abschätzen, wie diese zeit *Uebersetzungen* macht und vergangene Zeiten und Bücher sich einzuverleiben sucht.

que existen entre el hombre occidental europeo actual y el hombre africano que vive en una sociedad tribal. También pueden servir de ejemplo personas que viven en el mismo tipo de sociedad pero mantienen posturas totalmente diferentes sobre algo, se encuentran en las antípodas el uno del otro y al mismo tiempo satanizan a su contrario. En estos dos casos las diferencias no son temporales, los dos viven en la misma época y en los mismos días, pero son completamente diferentes. La pregunta que se plantea Nietzsche a través de toda su filosofía es la siguiente ¿Hasta qué punto se puede traducir lo que es diferente? ¿Hasta qué punto se pueden entender los diferentes? A Nietzsche le parece que intentar asimilar lo que en un principio es desigual es el primer paso para la empobrecedora nivelación de todo lo diferente. Según el filósofo alemán, cuando existen dos verdades que se enfrentan, el enfrentamiento no debe verse como algo indeseable ya que representa el origen y el fondo de toda clase de vida. El enfrentamiento acaba siempre porque una de las posiciones se ha colocado sobre las demás o porque se ha llegado a una especie de consenso que lo único que hace es rescatar los puntos más relevantes de las dos o más posiciones en combate contribuyendo así a la igualación y al empobrecimiento de la vida. Nietzsche exalta la diferencia y cree (como Heráclito de Efeso) que la lucha de contrarios, la antítesis y la guerra es lo que mueve al mundo.³³⁷ La vida se expresa mediante una constante lucha, cuando se quiere promover la “paz de los cementerios” se está caminando hacia la muerte

Nietzsche no vio la eliminación de la diferencia que se llevó a cabo en la Alemania nazi y no vio la globalización mediática a la que somos sometidos hoy en día. Sin embargo, tampoco vivió la cultura de la diferencia, no vio los flujos migratorios del siglo XX que han convertido a nuestras urbes en verdaderas ciudades cosmopolitas. Tampoco vio la liberación sexual de los años 60 ni la creación del movimiento gay, el surgimiento del punk, el desarrollo de las tribus urbanas o los adelantos tecnológicos del siglo XX que han ayudado a dar un paso de gigante al auto-diseño y a la expresión artística. Hoy en día cualquier hijo de vecino puede escribir un

³³⁷ Nietzsche, F. *Ecce homo. El nacimiento de la tragedia*. 3. Alianza Editorial, 2008, pág. 79. KSA 6, *Ecce homo*, p. 312-313.

libro, grabar un disco o hacer una película. Paradójicamente en la actualidad vivimos en un mundo que camina cada vez más hacia la homogeneidad pero que por otro lado fomenta la diferencia ya que ésta hace acto de presencia en cada esquina de nuestro mundo multicultural. La propia fase económica en la que nos encontramos, denominada “capitalismo avanzado”, basa el valor de todas las cosas en la diferencia y la originalidad. Incluso ya hoy en día hemos perdido la capacidad de asombrarnos en muchos aspectos porque durante los últimos años hemos sido bombardeados constantemente con la diferencia, la vanguardia artística, la expresión y la interpretación inesperada. Nuestro mundo de hoy es paradójico porque en ciertos contextos la diferencia se ha convertido en la norma.

Nietzsche dice que el hombre utiliza el intelecto para fingir porque tiene la necesidad de vivir en sociedad.³³⁸ Por este motivo necesita una especie de tratado de paz o pacto de “no agresión” que le ayude a comunicarse con los demás. Sin embargo a Nietzsche esta forma de comunicarse le parece demasiado limitada ya que no cumple con las pretensiones de las que alardea. El aprendizaje del lenguaje tiene mucho que ver con la comunicación, como el aprendizaje de cualquier herramienta social. De manera involuntaria se imitan los gestos que el otro realiza, como cuando se contagia un bostezo. Al imitar el gesto imitamos también el pensamiento o el sentimiento que se encuentra detrás de ese gesto.³³⁹ Así es como, desde niños, aprendemos a comprender a nuestros mayores, el lenguaje se “contagia” de padres a hijos creando una falsa ilusión de verdad que en realidad está fuertemente basada en la imitación. No nos comunicamos nunca directamente los pensamientos, sino que nos comunicamos gestos y movimientos, los cuales retrotraemos para poder interpretar dichos pensamientos.³⁴⁰

³³⁸ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1, Tecnos, 2008, pág. 20. *KSA 1, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 877.

³³⁹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, I, 216, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 176.

³⁴⁰ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885 – 1889)*, 14[119] Tecnos, 2006. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888*, p. 296.

Para Nietzsche la prueba de que el lenguaje no expresa perfectamente la realidad es que existen diversos idiomas para expresar las mismas cosas.³⁴¹ Con las palabras nunca se llega a la verdad y ni siquiera se logra una expresión totalmente adecuada de lo que queremos decir. Aprender muchas lenguas llena la cabeza de palabras en lugar de hechos. Esta actividad es considerada perjudicial para Nietzsche ya que produce la ilusión de poseer capacidades que en realidad no se poseen. Tiñe las relaciones entre las personas de una apariencia engañosa porque le da más importancia a la apariencia que a la esencia. En realidad, los estados poderosos no han tenido tanta necesidad de aprender lenguas extranjeras porque son los demás los que aprenden la suya y con ella aprenden su interpretación de la realidad y su verdad. Por tanto, las relaciones de poder también pueden verse claramente en el uso que se hace de las lenguas y la jerarquía política que existe entre ellas.

Pero aquí no queda la cosa. De la misma manera en que las traducciones de contexto son imperfectas, las imperfecciones que se producen en las traducciones de una lengua a otra son el ejemplo perfecto de que cada cultura crea su propia verdad. Nietzsche delata que incluso las traducciones más honestas caen en la falsificación porque vulgarizan involuntariamente el original.³⁴² Lo que peor se traduce es el “tempo” del texto, o sea, el ritmo del estilo. Si cada lengua es su propia ley, la traducción es un amaño que no consigue su propósito final. La comunicación, incluso cuando utilizamos el mismo idioma, es una herramienta fallida e incompleta que delata las imposibilidades del lenguaje.

El filósofo alemán lleva a cabo una crítica radical de todo lo que había sido considerado hasta ahora sobre la lengua, y en ese sentido hace un trabajo muy valioso para desenmascarar todo lo que se encuentra escondido detrás del uso de nuestro lenguaje. Pero por otro lado Nietzsche admite que el ser humano tiene una especie de instinto social que le hace encontrar

³⁴¹ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral I*, Tecnos, 2008, Pág. 22. KSA 1, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 879

³⁴² Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 28. Alianza Editorial, 2007, Pág. 56. KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 46.

placer en su relación con los demás, al compartir su alegría o su tristeza.³⁴³ Sin embargo, es mucho más común encontrar en las obras de Nietzsche la crítica despiadada contra el lenguaje y contra la hipertrofiada capacidad de socialización del hombre. Puede ser que su personalidad, en muchas ocasiones solitaria, influyera enormemente a la hora de escribir su filosofía y no le dejara ver la parte positiva del lenguaje y del entendimiento entre las personas.

Nietzsche exalta mucho la diferencia, quizás porque para combatir la domesticación del ser humano de la que fue testigo tuvo que situarse en el extremo opuesto. Las ideas de Nietzsche sobre la diferencia son muy valiosas en muchos sentidos pero no podemos negar que el entendimiento entre lo diferente existe. El lenguaje que utiliza el ser humano (tanto escrito como hablado) no es ni mucho menos perfecto pero es la principal herramienta que tenemos para comunicarnos y hacernos entender. No podemos renunciar a ella, sí podemos mejorarla en lo posible y reconocer su carácter de instrumento, pero no apartarla como si fuera un estorbo. El hecho de que seamos diferentes no implica que no nos podamos comunicar, precisamente la comunicación es posible porque en unos aspectos esenciales somos iguales y en otros aspectos somos diferentes. Debe existir algo en común y algo diferente para que se dé la comunicación ya que en el caso de que fuéramos totalmente iguales o totalmente distintos no existiría la comunicación entre nosotros. Algo en común debemos tener cuando podemos desarrollar la capacidad de comunicarnos entre nosotros. De hecho la prueba de que nos podemos poner de acuerdo aún desde puntos de vista totalmente alejados es que existe la posibilidad de traducir los textos a otros idiomas. Cada idioma representa una manera diferente de ver el mundo pero no es imposible trasladar algunos conceptos de un idioma a otro. Evidentemente la traducción nunca es perfecta, siempre se pierde parte del mensaje que se quiere transmitir y la mejor manera de conocer la realidad es leerla en su idioma original. La adaptación fiel depende de la calidad de la traducción y de la intención de la persona que la lleva a cabo.

³⁴³ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I*, 98, Akal, 2007. *KSA 5, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 95.

Vivimos en un mundo que tiende cada vez más a la globalización, un mundo donde todos prácticamente nos sentimos extranjeros en algún momento, por eso se vuelve cada vez más importante la traducción, no solo de idiomas sino de ideas. Existe la traducción de ideas y culturas aunque en muchos casos sus posibilidades sean limitadas. Cuando uno lee a Nietzsche pudiera parecer que está diciendo que los diferentes están condenados a no entenderse. Sin embargo, existen pruebas de que, con la debida intención, puede suceder lo contrario. La declaración universal de los derechos humanos es un ejemplo de que entre los pueblos existe algo más que el puro interés egoísta. Existe todavía en nosotros un cierto espíritu socrático de conciliación que nos lleva a elaborar tácticas para ponernos de acuerdo sin borrar completamente las diferencias. La diplomacia es otro ejemplo de ello. El hecho de que exista la figura del diplomático, entendido como la persona que un país postula exclusivamente para relacionarse con los demás países, es una prueba de que este interés conciliador existe. Que cada uno tenga sus propios intereses y los defienda no significa que no exista ese espíritu de concordia, y no es una muestra de debilidad sino una muestra del carácter social que lleva consigo el ser humano. Sin embargo para Nietzsche un diplomático es una especie de actor que interpreta un papel pero que esconde sus verdaderas intenciones.³⁴⁴

Precisamente un filósofo que le sirvió de enorme influencia a Nietzsche pero al cual se opuso en numerosas ocasiones fue Immanuel Kant. Según Nietzsche el espíritu conciliador y sintetizador de Kant pretendía demostrar que todo el mundo podía tener razón. De este modo, según Nietzsche, Kant escribía una filosofía del pueblo, exaltando el sentido común de la mayoría y dándole finalmente la razón a la muchedumbre.³⁴⁵ Kant postuló un conocimiento necesario y universalmente válido. Es cierto que ese conocimiento se remite siempre a la experiencia pero dicha experiencia viene sustanciada por la razón. No existen ideas innatas sino que lo que existen son categorías del intelecto que dan constitución a la realidad empírica y se encuentran ligadas a ésta. A pesar de que sirvió de gran inspiración para Nietzsche, Kant veía en

³⁴⁴ Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Quinto libro. 361*. Akal, 2001, pág. 286. *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft, p. 608.*

³⁴⁵ *Ibid. III.193*

la razón un consuelo que le llevó a defender la universalización. Nietzsche estará en contra de todo esto, especialmente en lo que respecta a la universalización de las leyes morales, leyes que según Kant se ordenaban en virtud de una ley formal, la del deber, que se expresa en forma de un imperativo categórico. Para Kant las verdades científicas deben ser universales y necesarias, por tanto no pueden tener excepciones ni en el espacio ni el tiempo ni pueden ser pensadas de otro modo distinto. Esa universalidad es la que rechazará más tarde Nietzsche al proponer una nueva filosofía que puso el acento en el individuo quitándole valor al grupo. Sin embargo el lenguaje es algo que se crea en conjunto, algo que depende siempre de una comunidad.

A pesar del pensamiento fragmentador e individualista de Nietzsche, la comunicación es, etimológicamente, poner en común. Por tanto comunicar es conectar con el otro, transferir y compartir información entre todos dando lugar así a algo nuevo cada vez. No hay que olvidar que la comunicación siempre busca una intención, aunque dicha intención permanezca oculta incluso para el emisor de la información. Esto le da en parte la razón a Nietzsche porque en muchas ocasiones la forma que utilizamos para comunicarnos sirve para disuadir y disfrazar la verdad en lugar de descubrirla. No obstante el ser humano es un ser social que no puede desprenderse de esta condición y el lenguaje es la herramienta más útil que poseemos para desarrollarla. Siempre existirá una oportunidad para entendernos, que la herramienta sea imperfecta no es impedimento para ello. En esto volvemos a Sócrates; el problema no es que el lenguaje no refleje exactamente la realidad o que no podamos entender al diferente, la cuestión es el espíritu y la intención del que habla. ¿La verdad puede desvelarse por medio de las palabras o son las palabras las que sirven para ocultar la verdad? Hoy en día, en muchas ocasiones, el exceso de comunicación crea incomunicación y lo que se produce es simplemente ruido que en vez de acercar posturas lo que hace es alejar. Si no queremos que nos entiendan nadie nos va a entender pero si nos abrimos al diálogo estaremos caminando juntos hacia algún sitio.

LEY

“No se conocería el nombre de justicia
si no existieran injusticias”³⁴⁶

Heráclito de Efeso

III. ¿La ley del más fuerte?

III.1. La búsqueda socrática de la justicia

La segunda parte de esta tesis está dedicada a estudiar el concepto de “ley” que tienen tanto Sócrates como Nietzsche. Después de profundizar en el concepto de “verdad” podríamos decir que la ley proviene de la prescripción y la aplicación de una determinada verdad en la práctica. Siempre que se postula una ley hay unos principios morales que se defienden y otros que se prohíben. Cualquier ley nace con la necesidad de ser cumplida y defiende unos intereses que se presentan como verdaderos o válidos frente a todo lo que una sociedad desea evitar (robos, asesinatos, estafas, secuestros, violencia, etc...) El concepto de ley es el otro concepto (junto con el de “verdad”) que causa más diferencias entre Sócrates y Nietzsche. Se puede decir que estos dos pensadores representan dos maneras bastante diferentes de ver el mundo y que la ley es el otro concepto en el que están, en un principio, totalmente enfrentados. Mientras que Sócrates defenderá el cumplimiento de la ley hasta sus últimas consecuencias, llegando al punto de morir por ese motivo, para Nietzsche la ley es otra muestra más de la voluntad de poder.

El concepto de “justicia” siempre ha estado íntimamente ligado al establecimiento de la ley, sobre todo desde el momento en que se discute si una ley es justa o no. La justicia parece ser una condición *sinequanon* para el establecimiento de cualquier ley, pero esto no tiene por qué ser siempre así. La justicia es una de esas palabras, uno de esos conceptos (quizás el más importante), que Sócrates se esforzó tanto en definir. Sin embargo, como sucedió con otros

³⁴⁶ Heráclito, DK 23, proveniente de *Clemente, Misceláneas, IV, 9*, obtenido de “*Heráclito: fragmentos e interpretaciones*”, José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, frag LVI

conceptos, no cerró definitivamente el círculo sino que se centró sobre todo en rechazar las ideas erróneas que tenían sus conciudadanos. Sócrates insistió durante toda su vida en distinguir lo verdadero de lo falso, la acción correcta de la incorrecta, la justicia de la injusticia. Su filosofía encontró en el hombre la verdadera sede de las acciones morales.

En tiempos de Sócrates los ideales homéricos se encontraban en crisis y el contacto con otras culturas había provocado el desarrollo de la sofística socavando así los valores más tradicionales y mostrando una crisis de fundamentos que Sócrates se encargó de combatir con su concepción del hombre y la búsqueda de la virtud y la justicia. La manera de solucionar la crisis de la que fue testigo Sócrates no pasó por recuperar los ideales homéricos que se estaban perdiendo sino por una búsqueda de los bienes estables y verdaderos que necesita el ser humano. Era necesario recuperar la cohesión que se había perdido y para ello el hombre debía buscar la virtud a través del conocimiento y el dominio de sí mismo. La virtud personal es el primer paso para llegar a la virtud política. La misión de Sócrates consistió en mostrar que el beneficio egoísta y utilitario que promovían los sofistas no era tan beneficioso para los hombres como el buen uso de la ley y de la justicia. El ser humano, al vivir en sociedad, sólo puede conseguir una vida buena si procura lo mismo también para los demás, y no por el hecho de que el bien que yo hago me será devuelto alguna vez, sino por la sencilla razón de que, para Sócrates, la acción justa o injusta tiene sus primeros efectos en la persona que la realiza.

Si hoy en día saliéramos a la calle a preguntar, las respuestas de las personas no serían muy diferentes de las que obtenía Sócrates. Muchas veces nos cuesta definir un término tan utilizado como puede ser “la justicia” y nos dedicamos a explicar su contrario, la injusticia, el cual podemos ver con una mayor claridad. Así, de esta manera, logramos definir la justicia como lo contrario de la injusticia.

Hay incluso quien nos diría que la justicia es que todos seamos iguales. Sin embargo eso no es siempre así. Uno de los preceptos tradicionales de la historia de la filosofía dice que la justicia es dar a cada cual lo que se merece, y todos no merecen lo mismo, por lo que todos no

deben ser tratados de la misma manera.³⁴⁷ Para Trasímaco (interlocutor de Sócrates en *La República* de Platón) sería un contrasentido que todos fuéramos tratados de la misma forma porque eso supondría que los débiles se pusieran a la misma altura que los fuertes. Para él la justicia significaba precisamente lo contrario; la imposición de los fuertes sobre los débiles, ya que la justicia sirve los intereses de los más fuertes.³⁴⁸ Para Trasímaco lo justo es algo meramente formal y fácilmente sustituible. Lo justo es lo que conviene al más fuerte, es decir al que gobierna y detenta el poder. En cualquier ciudad lo justo es lo que conviene al gobierno constituido.³⁴⁹ Lo único importante aquí es la voluntad del sujeto y la razón es el instrumento que se utiliza para cumplir dicha voluntad. La razón humana no tiene nada que descubrir en este aspecto ya que desde este punto de vista, la justicia se convierte en una noción meramente formal. Aquí es donde el contemporáneo de Sócrates pone el dedo en la yaga al definir la justicia como un concepto que es decidido por los fuertes, son ellos, y no otros, los que deciden qué es justo y qué es injusto.³⁵⁰ Sócrates creía lo contrario. Lo importante no es quién decide lo justo sino el hecho de que la justicia tiene una existencia que nosotros debemos descubrir. La justicia no es algo que sirve al hombre sino que el hombre es quien sirve a la justicia. Mientras que Trasímaco define la relación del gobernante con sus gobernados con la metáfora del pastor y las ovejas Sócrates define esa relación como la que tiene el médico con los enfermos, ningún médico ordena lo conveniente para sí mismo sino lo que le puede venir mejor a la salud de sus pacientes.³⁵¹

En este punto nos encontramos ante la definición de justicia que Sócrates probablemente tenía en la cabeza cuando interrogaba a sus conciudadanos. Dicha definición proviene de la

³⁴⁷ Habría que hacer aquí una distinción entre la justicia distributiva (lo que es justo con respecto a la asignación de los bienes en una sociedad), la justicia retributiva (la justicia de los resultados y las consecuencias. Esta muy relacionado con la pena y con el valor proporcional de la misma con respecto al daño cometido) y la justicia procedimental (la justicia en los procesos para resolver disputas o asignación de recursos). Fuente: Cavadino, M & Dignan, J. *The Penal System: An Introduction*, London: Sage, 1997, p. 39.

³⁴⁸ Esa es otra consideración que vale la pena plantearse, si los que deben obtener más son los más fuertes, o los más productivos, o los más listos, o los más depredadores, o los más útiles, etc.

³⁴⁹ Platón, *La República*, 339 a, Alianza Editorial, 2008

³⁵⁰ *Ibid*, 338-c

³⁵¹ *Ibid*, 342 d, 343 a

tradición de la sabiduría griega anterior a Sócrates y dice que la justicia es dar a cada uno lo que se merece, dar a cada uno lo suyo. A pesar de que aún hoy en día sigue siendo una explicación bastante razonable y aceptada por la mayoría de las personas, sigue despertando las mismas preguntas: ¿Cómo se determina lo que merece una persona? Y sobre todo ¿Quién lo determina? Podemos llegar a decir que un hombre es considerado justo cuando su conducta concuerda con unos preceptos que son considerados justos. El contenido de esos preceptos es lo que cambia. A la conclusión que podemos llegar es que en todos los casos hay alguien que juzga lo que otra persona merece, la cuestión es dilucidar si hay un punto de vista general o existen innumerables maneras igualmente legítimas de juzgar los mismos hechos. A simple vista parecen existir muchas maneras de juzgar porque cada país tiene un código penal diferente pero ¿habrá ciertas cosas en las que todos o casi todos estemos de acuerdo? El espíritu socrático nos dice que sí.

La justicia es algo que siempre ha estado unido a las leyes; esas proposiciones de las cuales nos dicen que al cumplirlas estaremos produciendo justicia pero, ¿acaso no pueden existir leyes injustas? En ese caso aún cumpliendo la ley estaríamos actuando de una manera injusta, aunque no ilegal. Por tanto la cuestión es más profunda e intrincada de lo que en un principio pudiéramos suponer. Lo mismo le pasaba a Sócrates cuando trataba de responder estas preguntas con la ayuda de sus interlocutores. La gente le daba ejemplos de acciones justas, pero no llegaban al fondo de la cuestión. Cuando preguntaba a las demás personas le respondían lo siguiente: “Justicia es lo que yo hago: mandar criminales a la cárcel, justicia es cumplir las leyes, justicia es proteger al débil”, pero de nada le servían a Sócrates estas respuestas porque él buscaba una definición que funcionara en todos los contextos y en todas las situaciones.

Existen dos problemas principales al relacionar la justicia con las leyes. El primero de ellos es el citado anteriormente, el hecho de que pueden existir leyes injustas. El segundo problema es que la ley no debe convertirse en un simple papel, las leyes no sólo deben ser justas sino que deben cumplirse en todos los casos y para todas las personas por igual ya que, si esto no sucede, corremos el riesgo de tener unas leyes impecables pero una aplicación de la ley deficiente. Por

eso, parece ser que un requisito para que se produzca la justicia es que las leyes se apliquen a todo el mundo por igual, que dichas leyes sean justas y que nadie esté por encima, que no haya excepciones en ese sentido. Pero ¿de qué manera podemos decir que una ley es justa? ¿Cuando protege los derechos de la mayoría? ¿O cuando protege los derechos de los que hacen las leyes?

En un ámbito más práctico, la justicia puede ser definida como la acción de descubrir la verdad sobre algún hecho delictivo y castigar a los culpables como se merecen. Esta definición nos muestra el vínculo que existe entre la justicia y la verdad. No se juzga ni se castiga conforme a la mentira sino que se indaga y se investigan los delitos desechando las apariencias para ir al fondo de la cuestión y conocer la verdad del asunto. De nada sirve castigar a cualquiera para escarmentar a los demás, de esa forma el poder que juzga no llega a conseguir todos sus objetivos porque deja escapar inmune al verdadero autor del delito.³⁵² Ciertas dosis de justicia son el ingrediente necesario para que se pueda conseguir un orden social, por tanto castigar a cualquiera es sólo una pantomima del poder establecido. Dicho orden social es la clave para llegar a la felicidad (según Sócrates y Platón), objetivo ineludible del ser humano tanto de forma individual como colectiva.

La aspiración que el ser humano tiene con respecto a la justicia está relacionada con la eterna aspiración que el hombre tiene hacia la felicidad. Ese deseo de justicia que tiene el hombre desde que vive en sociedad se encuentra tan arraigado porque representa la búsqueda de la propia felicidad. Según este punto de vista algo es considerado justo cuando ayuda a alcanzar la felicidad de la mayoría. Aquí estamos ligando la idea del bien con la de justicia, algo que es justo debe ser también bueno, como pensaba Sócrates al decir que el justo sólo podía ser feliz y el injusto desgraciado. Sólo la vida justa puede llevar a la felicidad. La justicia es el bien humano por excelencia. El mayor mal que se le puede hacer a un ser humano es mermarle o quitarle este bien, es decir, hacerlo injusto.

³⁵² La forma en que el poder actúa para hacer que se cumpla la ley se verá más desarrollada en el punto llamado “La anatomía política”

Sócrates sostuvo en multitud de ocasiones que nadie hace el mal voluntariamente, sólo lo hace por ignorancia porque cree que va a conseguir un bien con esa acción, pues la inclinación del ser humano hacia el bien es irrenunciable. No podemos dejar de buscar la felicidad, es algo que está inscrito en cada una de nuestras células y que lleva el timón de mando de nuestra persona. “Cuando alguien hace algo malo esto se debe a que no sabe que eso es malo, ya que lo persigue como bueno.”³⁵³ Cuando una persona roba es porque no conoce o no sabe que lo que está haciendo le acarreará más desgracias que alegrías.³⁵⁴ El egoísta que cree beneficiarse de sus malas acciones no se da cuenta de que está caminando impulsado por sus errores hacia su propia perdición. En definitiva, Sócrates está diciendo que hacer lo correcto siempre juega a favor de nuestros propios intereses. Cuando una persona hace algo malo es porque yerra en la calibración del bien y del mal, porque no se da cuenta de que el mal que le vendrá después no compensa el bien inmediato que está consiguiendo. “Nadie actúa mal voluntariamente porque nuestra pasión más fundamental es un deseo del bien [...] Si de hecho buscamos una meta o actividad que no es realmente buena, sólo puede ser por ignorancia.”³⁵⁵

No existe ningún instinto que nos lleve hacia el mal, sino que se trata de una desviación y un mal entendimiento del bien, una mala valoración de las consecuencias de nuestros actos. Nadie se acerca al mal por su propia voluntad.³⁵⁶ Todo el mundo intenta hacer lo que mejor le puede venir a uno mismo. Cuando no se hace lo correcto es por ignorancia del verdadero mal que estamos cometiendo contra nosotros mismos y la forma de dominar esto no es otra que la sabiduría. Cuando una persona comete injusticia lo hace por ignorancia y porque tiene opiniones falsas sobre las cosas de valor.

Sócrates no sólo afirma que nadie hace el mal voluntariamente sino que el que comete injusticia sólo puede terminar siendo desgraciado. Obrar mal perjudica a quien obra mal porque deforma su carácter moral. Según este razonamiento no se puede ser más infeliz que siendo

³⁵³ Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Trotta. 2008, pág. 54

³⁵⁴ Sin embargo no se trata de una mera cuestión pragmática. Sócrates une las consecuencias pragmáticas con las morales porque la actitud de quien comete injusticia no sólo le devuelve el daño provocado (podría decirse también aumentado) sino que acaba deformando su moralidad.

³⁵⁵ Kahn, C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo. 2010, pág. 301

³⁵⁶ Platón. *Protágoras 358-c*. Alianza 2005

injusto porque aunque tuviéramos todo el poder y el oro del mundo nuestra alma se vería manchada por nuestra tiránica injusticia.

Sócrates parece negar que todas las cosas que podríamos considerar perjudiciales sean males en realidad. La pobreza, el dolor, la humillación, la esclavitud y la muerte no son realmente males porque no pueden dañar nuestra alma. Únicamente el obrar injustamente es lo que nos hace realmente daño. Ser bueno y ser feliz son la misma cosa. La justicia está inexorablemente ligada con el bien y la injusticia con el mal, tanto para el que la practica como para el que la recibe. Conocer el bien es elegirlo, el único mal es cometer una injusticia. El injusto nunca podrá ser feliz porque no tendrá la conciencia tranquila. El mayor ejemplo que podemos encontrar de este planteamiento es la defensa que Sócrates hace de sí mismo ante el tribunal que le condenaría a muerte:

Sabed bien, pues, que si me condenáis a muerte siendo tal y como digo que soy, no me vais a hacer más daño a mí que a vosotros mismos. En efecto, ni Meleto ni Anito me podrían hacer daño alguno; ni les sería posible, pues no creo que sea conforme a la ley natural que un hombre mejor resulte dañado por uno peor. Podría tal vez matarle, exiliarle o privarle de sus derechos como ciudadano. Éste, así como algún otro, quizá considere que eso es una gran desgracia, pero yo no lo creo así. Para mí es mucho peor hacer lo que él esta haciendo en este preciso instante: tratar de hacer morir a un hombre injustamente.³⁵⁷

Incluso cuando se cometa una injusticia contra nosotros (como en el caso del juicio de Sócrates) no podrán herir ni ensuciar nuestra alma. Los instrumentos de represión y control político se ven debilitados porque afectan fundamentalmente al cuerpo y no al alma.

Fueron sus acusadores, no Sócrates, quienes obraron mal. Fueron ellos, por tanto, quienes sufrieron las consecuencias de su juicio y su ejecución. La mala acción perjudica a su autor más que a la víctima. Sócrates sufrió la condena, la pérdida de libertad y la muerte, pero él sufrió menos que sus acusadores porque murió sin hacer nada malo.³⁵⁸

³⁵⁷ Platón. *Apología de Sócrates* 30 d. Alianza, 2008. Texto original en griego procedente de *PO*, *Apologia Socratis*:

εἴ γὰρ ἴστε, ἐάν με ἀποκτείνητε τοιοῦτον ὄντα οἷον ἐγὼ λέγω, οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτοὺς· ἐμὲ μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος· οὐδὲ γὰρ ἂν δύναίτο· οὐ γὰρ οἶομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι. ἀποκτείνειε μεντᾶν ἴσως ἢ ἐξελάσειεν ἢ ἀπιμώσειεν· ἀλλὰ ταῦτα οὗτος μὲν ἴσως οἶεται καὶ ἄλλος τίς που μεγάλα κακά, ἐγὼ δ' οὐκ οἶομαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ποιεῖν ἢ οὗτοσι νῦν ποιεῖ, ἄνδρα ἀδίκως ἐπιχειρεῖν ποκτείνουνα.

³⁵⁸ Wilson, E. *La muerte de Sócrates*. Biblioteca Buridán, 2007, p.47

La comprensión de una verdad hace que las personas la elijan directamente. Lo único que se necesita hacer es moverles y tomarse el trabajo para que conozcan qué es lo justo, de esa manera elegirán automáticamente lo justo. Si la virtud es el conocimiento, el vicio debe ser solamente la ignorancia. “Yo me inclino a creer que ningún hombre sabio piensa que haya alguien que cometa falta queriendo ni haga queriendo cosas indignas o malas, sino que saben perfectamente que todos los que hacen cosas indignas y malas las hacen sin querer.”³⁵⁹

Según Sócrates es injusto hacer un mal incluso cuando es en respuesta a otro mal. Es mucho más grave y produce una mayor infelicidad cometer una injusticia que padecerla. Los jueces podían condenarlo, matarlo o infringirle castigos pero no podían dañar la parte más pura y digna del ser humano: su alma. Por tanto, según Sócrates, una persona justa y buena no debía tener miedo de la muerte ni de padecer ningún tipo de injusticia pues el mayor mal es cometerla. Del razonamiento de que cometer una injusticia es peor que padecerla se puede derivar otro razonamiento más activo: hacer justicia es mejor que recibirla. Teniendo en cuenta que justicia y bien estaban ligados para Sócrates se puede llegar a la conclusión de que hacer un bien es mejor que recibirlo. El bien propio y el bien ajeno son el mismo.

Sócrates creía firmemente en que el injusto sólo podía ser desgraciado y que la manera de actuar justa llevaba al hombre por el camino de la felicidad. Fue Platón quien, al describir sus principios políticos se dio cuenta de que ese precepto era necesario para conseguir el tan ansiado orden social, aun en el caso de que pudiera ser considerado falso. En *Las leyes* reconoce esto mismo cuando dice que si fuera legislador obligaría a todos los escritores y a todos los ciudadanos a afirmar que la vida más justa es la más feliz.³⁶⁰ Por tanto, Platón acepta que el gobierno pueda utilizar mentiras que le sirvan a sus intereses dándole más importancia a la

³⁵⁹ Platón. *Protágoras 345 e*. Alianza. 2005. Texto original en griego procedente de *PO, Protagoras*:

ἐγὼ γὰρ σχεδὸν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἠγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἔξαμαρ τάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὐῖσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν.

³⁶⁰ Platón, *Las leyes*, 662 b, Alianza Editorial, 2002

obediencia a la ley que a la verdad. Incluso en *La República* admite Platón que el poder político puede estar basado en la mentira puesto que es necesario hacer que se crea en una fábula que ayude a gobernar la ciudad.³⁶¹

Siguiendo la tradición socrática y platónica del término, la justicia se ha entendido como un medio para buscar la felicidad, es decir, ha sido vista como un ideal que ayuda a intentar llevar la felicidad al mayor número posible de personas.³⁶² La búsqueda de la justicia y de la felicidad ha aparecido en multitud de leyes y constituciones políticas a lo largo de la historia.³⁶³ El problema es que la felicidad es un sentimiento subjetivo y no puede ser aplicado por decreto ni medido en términos económicos o absolutos.³⁶⁴ En muchas ocasiones es imposible evitar que la felicidad de uno sea la desgracia del otro, los conflictos entre intereses son imposibles de esquivar aunque siempre se intente tender hacia el equilibrio.

Se puede decir que, para Sócrates, el hecho de que algo sea considerado justo o injusto no debería tener nada que ver con la elección de la mayoría.³⁶⁵ Como ejemplo de esto podemos ver cómo en algunos contextos se ha considerado totalmente justo el ojo por ojo y el diente por diente pues ésta le ha parecido a la mayoría la mejor manera de hacer realmente justicia. Por otro lado, las sociedades primitivas consideraban el principio de responsabilidad colectiva en los delitos de sangre. Sin embargo, la sociedad actual cree más justo el principio opuesto, es decir, el de responsabilidad individual. El ser humano siempre intenta justificar su conducta y lo hace amparándose en la justicia. Esta necesidad de racionalización que tiene el hombre es una de las diferencias que siempre se ha colocado entre él mismo y el resto de los animales. No obstante, si nos fijamos en el comportamiento exterior que muestra el hombre, éste no difiere mucho del de los demás animales. La principal diferencia es la justificación de sus actos ante sí mismo y ante

³⁶¹ Platón, *La República*, 389-b y 415-a, Alianza Editorial, 2008

³⁶² Kelsen, H. *¿Qué es la justicia?*, Distribuciones Fontamara, 2000, Pág. 9

³⁶³ El artículo 13 de la Constitución Española de 1812 dice lo siguiente: “El objeto del Gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen” En el primer artículo de la Constitución Española de 1978 se dice: “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político.”

³⁶⁴ La “felicidad per capita” es un término bastante absurdo por la imposibilidad de cuantificar algo tan subjetivo, aunque más de una vez se haya querido poner en práctica, sobre todo en regímenes autoritarios

³⁶⁵ Platón, *Critón*, 48-a, Alianza Editorial, 2008

los demás. Esta justificación racional es solamente limitada ya que no puede conseguirse de una forma absoluta. “La razón humana puede comprender y describir pero no prescribir.”³⁶⁶ Por eso el hombre, al no poder precisar conceptualmente lo que es la justicia siente la necesidad de una justicia absoluta que no puede encontrar racionalmente y lo que hace es acudir a una justicia sobrehumana amparada en la metafísica porque se niega a conformarse con la justicia relativa que ve todos los días.

Sócrates intentó definir la justicia y puso de manifiesto que se trataba de una tarea inacabable, una tarea cuyo propósito era en un principio desechar las ideas preconcebidas que se tenían sobre la justicia para ir cercando cada vez más la definición. Esto no quiere decir que no creyera en la existencia de la justicia como tal, sino todo lo contrario. La noción de justicia que busca constantemente Sócrates se ve fuertemente afectada por la interiorización del sujeto desde el momento en que plantea que cometer una injusticia es peor que padecerla. La justicia adquiere la categoría de virtud porque el hombre debe preguntarse a sí mismo si sus acciones le hacen mejor o no. El hecho de calificar nuestras acciones como justas o injustas depende de que nos acerquemos o nos alejemos del ideal de vida que marca la ética socrática. Es la propia persona la que se beneficia o se perjudica a sí misma mediante sus actos. La importancia de vivir justamente reside, según Sócrates, en que es un bien para la propia persona que lo realiza.

Su alumno más conocido, Platón, tomó la cuestión en el punto donde lo había dejado Sócrates y puso la justicia en el centro de toda su filosofía. Para hacer esto elaboró su teoría de las ideas y colocó a la justicia en un lugar muy importante dentro de ella, junto a la idea del bien. Probablemente Platón fue testigo de tanta injusticia en la condena y en la muerte de su maestro que esto le llevó a defender una visión metafísica de la justicia.

Quizás la justicia sea una de esas cosas sobre las que no se pueda encontrar jamás una respuesta totalmente definitiva y nuestro único consuelo sea (a la manera de Sócrates) aprender a preguntar cada vez mejor.

³⁶⁶ Kelsen, H. *¿Qué es la justicia?*, Distribuciones Fontamara, 2000, Pág. 73

“El juicio y la condena morales constituyen la venganza favorita de los hombres espiritualmente limitados contra quienes no lo son tanto, y también una especie de compensación por el hecho de haber sido mal dotados por la naturaleza, y, en fin, una ocasión de adquirir espíritu y *volverse sutiles*”³⁶⁷

Friedrich Nietzsche

III.2. ¿Justicia o venganza?

Nietzsche tomará la herencia de una de sus influencias más grandes de la Grecia presocrática, Heráclito de Efeso, para decir que el ideal de justicia que se basa en la búsqueda del equilibrio es un ideal de muerte puesto que la vida es una constante lucha de contrastes. La justicia ideal sólo podría ser realizada en un mundo inerte que no tuviera vida. Nietzsche desenmascara esa justicia ideal porque en su interior no guarda un ideal de liberación sino de represión. Una sociedad que cumpliera la justicia absoluta sería totalmente autoritaria y controladora, pareciéndose de una manera perversa al “Mundo feliz” de la novela de Aldous Huxley. Ningún orden social puede asegurar esa justicia ideal, sobre todo porque siempre que se emite un juicio éste es subjetivo, es decir, siempre hay un lugar desde el que juzga. Aunque nuestros juicios intenten justificarse racionalmente, en último término son nuestras emociones y nuestra voluntad las que resuelven el conflicto y realizan la acción de juzgar. En la mayoría de las ocasiones no es posible contentar a las dos partes que se encuentran en litigio y el triunfo de uno siempre significa la derrota del otro.

Nietzsche dice, desafiando a gran parte de la historia de la filosofía, que el ideal de justicia no sirve ni siquiera como ideal, o sea como horizonte que queremos alcanzar pero que sabemos que es inalcanzable. El ideal de justicia que ha venido existiendo hasta ahora ha conquistado el

³⁶⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 219, Alianza Editorial, 2007, pág.175. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*. p.154:

Das moralische Urtheilen und Verurtheilen ist die Lieblings-Rache der Geistig-Beschränkten an Denen, die es weniger sind, auch eine Art Schadenersatz dafür, dass sie von der Natur schlecht bedacht wurden, endlich eine Gelegenheit, Geist zu bekommen und fein zu *werden*.

sentimiento reactivo del ser humano. El hombre justo sigue siendo justo incluso ante quien le perjudica.³⁶⁸ El poder juzga y pretende que ese juicio lo tengan también los demás porque así defiende sus intereses y es la manera más habitual que tiene el hombre de considerar algo como verdadero.³⁶⁹ De la misma manera, Nietzsche piensa que toda ley o moral es una tiranía contra la naturaleza e incluso contra la razón. El presunto equilibrio que dice buscar la justicia no es más que el medio que utiliza un poder para mantenerse sobre los demás poderes. Dicho poder realiza la acción de erigir la ley, o sea “la declaración imperativa acerca de lo que en general a de aparecer a su ojos como permitido, como justo, y lo que debe aparecer como prohibido, como injusto.”³⁷⁰

Nietzsche expone sus ideas sobre el origen de la justicia en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* titulado “Culpa, mala conciencia y otras cosas afines”. Solamente desde el preciso momento en que se ha erigido la ley se puede hablar de una acción justa o injusta.³⁷¹ La justicia en sí es un absurdo para Nietzsche puesto que es algo que sólo se puede definir con respecto a una ley determinada.

Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente injustos desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.³⁷²

³⁶⁸ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 11*. Alianza Editorial, 2011, pág. 107. pág. KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p. 310.

³⁶⁹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos, Vol. IV (1885-1889) 5[82]*, Tecnos, 2006. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1886 – Herbst 1887*, p. 195.

³⁷⁰ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 11*. Alianza Editorial, 2011, pág. 109. Texto original en alemán procedente de KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p.312:

Die imperativische Erklärung darüber, was überhaupt unter ihren Augen als erlaubt, als recht, was als verboten, als unrecht zu gelten habe

³⁷¹ Ibid

³⁷² Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 11*. Alianza Editorial, 2011, pág. 109. Texto original en alemán procedente de KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p.312:

An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, *an sich* kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts „Unrechtes“ sein, insofern das Leben *essentiell*, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.

Las leyes que escriben los hombres están pensadas para ir contra toda lucha y confrontación en general, o sea es un principio totalmente hostil a la vida porque la vida es desigualdad, guerra, lucha de contrarios y confrontación permanente. Cuando alguien busca “justicia para todos” está igualando en derechos, pero también en necesidades. “Más a sí mismo se ha descubierto quien dice: éste es mi bien y éste es mi mal: con ello ha hecho callar al topo y enano que dice: ‘bueno para todos, malvado para todos’.”³⁷³

Según Nietzsche, la justicia entendida como igualdad suele confundirse en demasiadas ocasiones con la venganza y el resentimiento puesto que ahí tiene su origen. El impulso hacia la equidad surge del resentimiento que los débiles tienen con respecto a los fuertes. Esta hostilidad mortal hacia lo que se eleva y se separa del rebaño es el germen del ideal de justicia según Nietzsche.

La justicia no da a cada cual lo suyo (como decía el antiguo precepto) sino que trata de encontrar el equilibrio que el delito rompió, diciéndole al pueblo “como tu me trates así te trataré yo”.³⁷⁴ En este sentido Nietzsche hace un estudio bastante exhaustivo de la moral europea la cual sirve de disfraz al hombre occidental para encubrir la venganza bajo el nombre de justicia. Este desenmascaramiento que hace Nietzsche está expresado a lo largo y ancho de toda su obra, como en el capítulo de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* “De las tarántulas”. En este capítulo Nietzsche dice que la venganza es lo que realmente se encuentra en el fondo de los corazones que claman justicia.³⁷⁵ La voluntad de igualdad que tienen los que se autodenominan “buenos y justos” es una manera de rebajar todo lo que tiene poder. La revolución de los esclavos fue la epidemia que utilizó el cristianismo para acabar con el mundo

³⁷³ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, III, Del espíritu de la pesadez, 2*, Alianza Editorial, 2007, pág. 275. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p. 243*:

Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist *mein* Gutes und Böses: damit hat er den Maulwurf und Zwerg stumm gemacht, welcher spricht „Allen gut, Allen böse.“

³⁷⁴ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos, Vol. IV (1885-1889) 2[84]*, Tecnos, 2006. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1886, p. 103*.

³⁷⁵ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, De las tarántulas*. Alianza Editorial, 2007, Pág. 155. *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p. 128*.

pagano. Nietzsche trata siempre por todos los medios de separar su doctrina de afirmación de la vida de las ideas que promulgan los “predicadores de la igualdad” porque la vida es algo que avanza por mil caminos hacia la desigualdad. Dentro de estos predicadores se esconde la envidia reprimida y la locura de la venganza.

La vida siempre busca superarse a sí misma y necesita altura porque aspira a ella, en ningún momento tiende hacia la igualación de todos los hombres. La vida está compuesta de lucha y desigualdad en cualquiera de sus ámbitos. Para Nietzsche lo verdaderamente injusto sería tratar a todos los hombres como si fueran iguales, porque no lo son.³⁷⁶ La igualdad sólo puede existir entre los que son realmente iguales. Entre hombres igualmente poderosos sí se puede dar la justicia entendida como equidad porque en ese caso no existe un poder claramente predominante y una lucha entre las partes sólo acarrearía problemas.³⁷⁷

El principal problema que tiene Nietzsche con el ideal de justicia es su equiparación con la igualdad. Para él resulta un veneno la doctrina de derechos iguales para todos.³⁷⁸ Precisamente “la *desigualdad* de derechos es la condición primera para que llegue a haber derechos.”³⁷⁹ Nietzsche defenderá leyes iguales para los que son iguales y leyes diferentes para los que son diferentes. Si la justicia es dar a cada cual lo que le corresponde, nos corresponden cosas diferentes porque somos diferentes. La aceptación y la potenciación de la diferencia son dos de las ideas más importantes de la filosofía nietzscheana. Actualmente en nuestro mundo multicultural se reconocen ciertos derechos y obligaciones especiales para algunas minorías, reconociendo así su singularidad en un mundo de singularidades. No obstante, la igualdad ante la ley y la justicia son los dos pilares más importantes de la civilización occidental. Nietzsche

³⁷⁶ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, II, De las tarántulas*. Alianza Editorial, 2007, Pág. 158. KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, p. 131.

³⁷⁷ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I, 92*, Akal, 2007. KSA 2, *Menschliches Allzumenschliches*, p. 89.

³⁷⁸ Nietzsche, F. *El anticristo, 43*, Alianza Editorial, 2007, pág. 83. KSA 6, *Der Antichrist*, p. 217.

³⁷⁹ Nietzsche, F. *El anticristo, 57*, Alianza Editorial, 2007, pág. 111. Texto original en alemán procedente de KSA 6, *Der antichrist*, 57:

Die *Ungleichheit* der Rechte ist erst die Bedingung dafür, dass es überhaupt Rechte giebt.

denunciará que esos ideales no son más que representaciones teatrales que utiliza el hombre para justificar sus acciones de una manera racional. La igualdad no es en ningún sentido una realidad, ni en el ser ni en el deber ser. No sólo no somos iguales ni debemos serlo sino que, según Nietzsche, debemos predicar la doctrina de la desigualdad para poder reconocer el valor de la diferencia.

Nietzsche se retrotrae hasta épocas pretéritas en las que existían leyes diferentes para grupos y personas diferentes. Si la realidad es siempre una lucha de fuerzas contrarias, el fuerte siempre es fuerte provisionalmente, pues sucumbirá cuando no lo sea. Sería una total incongruencia que el fuerte eligiera ser débil, actuando así contra sus propios intereses. La intención de la moral de mejorar la humanidad es una máscara de cordero que esconde a un lobo cuya intención oculta es acrecentar su poder.

El hombre europeo que se aferra al ideal de justicia se disfraza para ocultar sus verdaderas intenciones. “ ‘Nosotros los buenos, *nosotros somos los justos*’, a lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino ‘el triunfo de la justicia’; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la *injusticia*, el ‘ateísmo’”³⁸⁰ La civilización occidental justifica la venganza bajo el nombre de justicia para así limpiar su conciencia.³⁸¹ De esta manera el hombre acude a una abstracción general para defender sus intereses. A lo largo de la historia hemos podido ver varios ejemplos de esto cuando se han invadido países y se han declarado guerras aludiendo a los más excelsos ideales que todo el mundo parece compartir, sin embargo lo que se busca realmente es bastante diferente y los resultados conseguidos poco tienen que ver con los ideales que se utilizaron como justificación.

Llegados a este punto cabe preguntarnos qué es lo que Nietzsche entiende por igualdad y desigualdad. Cuando Nietzsche dice que no es bueno que seamos iguales está diciendo que no

³⁸⁰ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, I, 14*. Alianza Editorial, 2011, pág. 71. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Zur Genealogie der Moral p.282*:

„Wir Guten – *wir sind die Gerechten*“ - was sie verlagen, das heissen sie nicht Vergeltung, sondern „den Triumph der *Gerechtigkeit*“; was sie hassen, das ist nicht ihr Feind, nein! Sie hassen das „*Unrecht*“

³⁸¹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 11*. Alianza Editorial, 2011, pág 106. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 309*.

es bueno que busquemos la igualdad, pero ¿de qué tipo de igualdad habla Nietzsche? ¿Estará hablando de que suprimir las cualidades diferenciadoras de los seres humanos sería acabar con las peculiaridades individuales que nos hacen originales? ¿O está diciendo que no es bueno un criterio de justicia que haga énfasis en la supresión de desigualdades injustas? Sea como fuere, no parece que Nietzsche pensara en la pobreza extrema o en la situación de millones de personas que mueren de hambre en el mundo cuando desarrolló ese pensamiento. La idea de eliminar ese tipo de desigualdad nada tiene que ver con la idea de que de hecho somos desiguales en muchos otros aspectos que no tienen que ser eliminados porque no implican una desigualdad injusta. Sin embargo no cabe duda de que ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche producen temblores en los cimientos de nuestra civilización.³⁸² Nunca será honesto suavizar a Nietzsche en los puntos donde se confronta más fuertemente con nosotros porque ahí es precisamente donde reside su espíritu. Pero tampoco hay que poner palabras de menos o de más en su boca. El hecho es que la fuerza de sus palabras es pura dinamita que algunos posteriormente han pretendido utilizar para sus propios fines y en muy diversos sentidos.³⁸³

³⁸² “¿Y qué política conviene a la forma de existencia trágica, puesto que ella es necesaria para la supremacía de los eximios hombres de cultura? Será aquella que ayude a cumplir del modo más perfecto posible, desempeñando su función de instrumento de auxilio y protección, la teleología inmanente de la naturaleza: el éxito del genio y su duración en el tiempo. La hemos denominado ‘política aristocrática’ porque su fundamento es un criterio (norma) de justicia basado en la naturaleza que prescribe la diferencia de valor entre los hombres (desigualdad) y el derecho a la hegemonía de los mejores. Los grandes hombres [...] constituyen la minoría portadora de valores y de derechos; el valor del resto reside en ser instrumentos al servicio de esta élite espiritual, contribuyendo mediante su obediencia incondicional y su trabajo a la realización de la magna tarea cultural de los individuos excepcionales.” Esteban Enguita, J.E, *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Biblioteca Nueva, 2004, pág. 297.

³⁸³ El ejemplo más claro de una utilización y deformación interesada del pensamiento de Nietzsche lo veremos en el último capítulo de esta tesis doctoral titulado “La interpretación nazi de Nietzsche”

“¿A quién le agradaría una ciudad sin leyes?”³⁸⁴

Sócrates

III.3. La actitud de Sócrates ante la ley

Se podría decir que Sócrates murió bebiendo la cicuta porque le dio más importancia a la justicia y al cumplimiento de la ley que a su propia vida; eso para Nietzsche sería un claro signo de debilidad y de decadencia. En el diálogo platónico titulado *Critón*, puede verse cómo Sócrates discute con su amigo sobre la posibilidad de escapar de la cárcel poco antes de ser ejecutado. Critón propone a Sócrates la huida de la prisión e intenta convencerle con varios argumentos: la amistad que hay entre ambos, la mala fama que le sobrevendría a Critón cuando la gente dijera que no quiso salvar a su amigo o el deber que Sócrates tiene de no dejar huérfanos a sus hijos. Sócrates decide no escapar porque considera que eso sería traicionar totalmente sus principios y todo lo que había pregonado durante su vida. Aunque se encuentre en un momento duro, Sócrates no puede rechazar los razonamientos que en otro tiempo ha defendido.³⁸⁵ En estas cuestiones no hay que seguir la opinión de la mayoría ni dejarse llevar por el miedo, sólo hay que rendir cuentas a la justicia y a la ley. “¿Afirmamos que en ningún caso se ha de hacer injusticia voluntariamente, o en ciertos casos sí y en otros no? ¿No es en modo alguno bueno ni hermoso el obrar contra la justicia, como en otras muchas ocasiones hemos convenido?”³⁸⁶

Si Sócrates escapa no podrá llevar la misma clase de vida que llevaba hasta ahora y su vida se transformará en simple supervivencia. No hay que conformarse con vivir sino que hay que vivir

³⁸⁴ Platón, *Critón*, 53-a. Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Crito*:

Τίνοι γὰρ ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμων;

³⁸⁵ Platón. *Critón*. 46-b. Alianza Editorial. 2008

³⁸⁶ Platón. *Critón*. 49-a. Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Crito*:

Οὐδενὶ τρόπῳ φαμέν ἐκόντας ἀδικητέον εἶναι, ἢ τινὶ μὲν ἀδικητέον τρόπῳ τινὶ δὲ οὐ; ἢ οὐδαμῶς τό γε ἀδικεῖν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν, ὡς πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὠμολογήθη;

bien, hay que vivir justamente.³⁸⁷ Aceptar el exilio sería abandonar completamente su ideal de vida. Lo que justifica a las leyes es algo más que la mera supervivencia, pues ellas son las condiciones para que el hombre se desarrolle como hombre. El hombre no sigue las leyes porque éstas sirvan solamente para proporcionar acuerdos básicos, para Sócrates su función va más allá que la de conseguir un pacto. “Lo propio del hombre es llevar a cabo la tarea de buscar unos bienes que no se aparecen de inmediato, sino que requieren del uso de la razón, y, además, que sólo parecen encontrarse en una búsqueda común.”³⁸⁸

Cuando en dicho diálogo Sócrates comienza a hablar sobre lo que significaría su huida de prisión, las leyes le recuerdan que si escapa de la cárcel no podría volver a dialogar con nadie de la misma manera que lo hacía antes:

¿Y a ti, si haces eso, te valdrá la pena vivir? ¿O te acercarás y sin ninguna vergüenza dialogarás con ellos? ¿Con que palabras, Sócrates? ¿Precisamente las mismas que aquí: que la virtud y la justicia, las costumbres y las leyes son lo más digno de estima para los hombres? ¿Y no crees que la acción de Sócrates parecerá vergonzosa?³⁸⁹

El discurso de las leyes representa la necesidad de la ley en sí y su obligatoriedad de cumplimiento para todos los ciudadanos. Si Sócrates escapa estaría liquidando las leyes, que son las que sostienen en pie a la ciudad de Atenas. Y si Atenas cae, Sócrates caería con ella. Sin ley no hay polis y sin polis el hombre no puede perfeccionarse a sí mismo. Si Sócrates huyese estaría actuando de una manera que sería totalmente indeseable en el caso de que dicha conducta fuese realizada por la mayor parte de las personas. Las leyes son las que mantienen el orden en la ciudad y no pueden hacer ninguna excepción porque ese sería el principio de la desobediencia total, la destrucción y el caos. Sócrates se ve obligado a cumplir las leyes porque

³⁸⁷ Platón, *Critón*, 48-b, Alianza Editorial, 2008

³⁸⁸ Rivas Palá, P. *Justicia, comunidad, obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la ley*, EUNSA, 1996, pág. 294

³⁸⁹ Platón. *Critón*. 53-c. Alianza Editorial. 2008, Texto original en griego procedente de *PO, Crito*:

Καὶ τοῦτο ποιοῦντι ἄρα ἄξιόν σοι ζῆν ἔσται; ἢ πλησιάζεις τούτοις καὶ ἀναισχυντήσεις διαλεγόμενος – τίνας λόγους, ὦ Σώκρατες; ἢ οὐσπερ ἐνθάδε, ὡς ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη πλείστου ἄξιον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὰ νόμιμα καὶ οἱ νόμοι; καὶ οὐκ οἶει ἄσχημον [ἄν] φανεῖσθαι τὸ τοῦ Σωκράτους πρᾶγμα;

ellas son las que le dan forma a la ciudad. Su manera de vivir tiene consecuencias en el conjunto de la sociedad en la que vive y una desobediencia generalizada hacia las leyes acabaría con la sociedad misma. Sócrates piensa aquí colectivamente, no individualmente. La comunidad social a la que pertenece es la que ha posibilitado el modo de vida socrático, por ello, destruirla sería destruirse a sí mismo.

En el diálogo *Critón*, las leyes pronuncian un discurso que se basa en que el destino del alma es encarar la muerte con el mayor grado de bondad, justicia y virtud. Escaparse de la cárcel sería arruinar toda una vida dedicada a la predicación y a la práctica del bien. Sócrates evocó una verdad y una justicia sobrehumanas a las que no podía engañar por mucho que se fugara de la celda en la que estaba encerrado. Si hiciera eso estaría dándoles la razón a sus acusadores y cometiendo una injusticia, algo que, según Sócrates, no debe hacerse ni siquiera para responder a una injusticia pues el ojo por ojo crea un ciclo inacabable e imparable que degrada la vida de los ciudadanos.

Si comparamos la *Apología de Sócrates* con el *Critón*, podríamos pensar que Sócrates parece caer en algunas contradicciones. Por un lado Sócrates siempre defendió la idea de que existe una diferencia crucial entre la justicia que hace el hombre y la justicia sobrehumana. Para él su caso es un ejemplo de ello pues, aunque haya sido condenado por un tribunal formado por hombres, él está seguro de su inocencia y sabe que cuando muera sabrán recompensárselo en el lugar destinado para los que ya han muerto. La verdad se encarga de juzgar a todos y pondrá en su sitio tanto al acusado (Sócrates) como a sus acusadores (Meleto, Licón y Anito). “Yo ahora me marchó de aquí sentenciado a morir por vosotros, pero ellos, sentenciados por la verdad como reos de mezquindad e injusticia. Yo asumo mi condena, ellos la suya. Tal vez sea así como esto tenía que acabar, y creo que es lo correcto.”³⁹⁰

³⁹⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, 39-b, Alianza Editorial, 2008, Texto original en griego procedente de *PO, Apologia Socratis*:

Las profundas convicciones que tiene Sócrates le hacen perder el miedo ante el tribunal y consiguen que evite escaparse cuando sus amigos se lo proponen. Pero las leyes que le han condenado son humanas. Si se encuentra en la cárcel de una manera injusta no sería injusto escaparse sino que, por el contrario, sería algo totalmente aconsejable. El caso es que Sócrates primero distingue de una manera muy clara lo que sería justicia humana y justicia sobrehumana pero después las confunde otorgándole a las leyes humanas más poder del que en un principio habían tenido. Sócrates siempre defendió el cumplimiento de las leyes atenienses, pero en otras ocasiones, sin embargo, se había mostrado en contra de lo que consideraba injusto aunque ello fuera perpetrado bajo el poder establecido.

Sin ir más lejos, en la *Apología* Sócrates se presenta a sí mismo desobedeciendo los mandatos legales que no considera justos. Bajo el gobierno de los Treinta Tiranos puso en riesgo su vida al oponerse al arresto de un inocente; Leonte de Salamina. Un miembro de la milicia trató de hacer que Sócrates le entregase a este hombre para asesinarlo. De este modo los Treinta habrían conseguido matar a Leonte involucrando a Sócrates. Pero Sócrates no quiso colaborar y se negó a participar porque sabía que era injusto, su ideal de justicia pesó más que la amenaza de una autoridad cruel y despiadada.³⁹¹

Sócrates creía que, en última instancia, todos nos debemos fidelidad a nosotros mismos, a la justicia y a la verdad, pero no a ninguna autoridad meramente humana. La diferencia principal que existe entre el Sócrates de la *Apología* y el *Critón* consiste en que, en éste último, se puede ver a un Sócrates que acata la decisión de la autoridad, aunque la considere injusta. En ese diálogo platónico, Sócrates tiene la oportunidad de escapar, pero no lo hace y justifica su decisión insistiendo en que debe obedecer las leyes de la ciudad, ya sean justas o injustas. Este aparente conformismo ante lo que ordena la autoridad humana puede parecer una paradoja sin sentido si tenemos en cuenta la personalidad que el filósofo griego había demostrado

Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ἄπειμι ὑφ' ὑμῶν θανάτου δίκην ὀφλῶν, οὔτοι δ' ὑπὸ τῆς ἀληθείας ὠφληκότες μοχθηρίαν καὶ ἀδικίαν. Καὶ ἐγὼ τε τῷ τιμῆματι ἐμμένω καὶ οὔτοι. Ταῦτα μὲν τοῦ ἴσως οὕτως καὶ ἔδει σχεῖν, καὶ οἶμαι αὐτὰ μετρίως ἔχειν.

³⁹¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 32-d, Alianza Editorial, 2008

anteriormente. Sócrates parece querer escapar de la injusticia pero no del castigo que se le impone. Las leyes que le hablan a Sócrates en el *Critón* no sugieren la posibilidad de que pueda existir una ley injusta que no se debe obedecer. Por el contrario, las leyes deben ser obedecidas todas porque proporcionan el orden y el sentido a la polis, tanto las humanas como las divinas. Se deben aceptar y cumplir en lo bueno y en lo malo, no sólo cuando nos conviene. Aunque las leyes humanas puedan producir una sentencia injusta en un momento determinado, el ciudadano debe aceptarla porque su pertenencia a la polis griega lleva consigo la obediencia a unas leyes que anteriormente le habían resultado beneficiosas.³⁹² Existe un acuerdo previo entre el ciudadano y las leyes que no debe ser quebrantado.³⁹³ Las leyes son las que sostienen a Atenas, ciudad que ha engendrado un personaje como Sócrates. El modo de vida que Sócrates ha adoptado está fuertemente ligado a la polis. Por tanto, Sócrates se siente hijo de Atenas y al servicio de las leyes atenienses, las cuales han propiciado una vida como la suya. Atenas es la única ciudad que le permitiría llevar una vida buena.

El final del diálogo muestra que existe una diferencia entre las leyes humanas y las leyes que le esperan a Sócrates después de muerto, a las que les será imposible engañar. Sin embargo el texto parece mostrar el nexo de unión que existe entre los dos tipos de leyes:

Pero si te marchas tan vergonzosamente, devolviendo injusticia por injusticia y mal por mal, transgrediendo tus propios acuerdos y pactos con nosotras y perjudicando a quienes menos se debe, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nosotras (las leyes) te seremos hostiles mientras vivas y, allí, nuestras hermanas del Hades no te recibirán benévolamente, al saber que, en lo que estaba de tu parte, intentaste destruirnos.³⁹⁴

³⁹² Platón, *Critón* 50c-e, Alianza Editorial, 2008

³⁹³ Ibid, 51c-d

³⁹⁴ Platón, *Critón*, 54-c, Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de *PO, Crito*:

ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς οὕτως αἰσχρῶς ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικά κουργήσας, τὰς, τὰς σαυτοῦ ὁμολογίας τε καὶ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς παραβάς καὶ κακὰ ἐργασάμενος τούτους οὓς ἤκιστα ἔδει, σαυτὸν τε καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ ἡμᾶς, ἡμεῖς τέ σοι χαλεπανοῦμεν ζῶντι, καὶ ἐκεῖ οἱ ἡμέτεροι ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἄϊδου νόμοι οὐκ εὐμενῶς σε ὑποδέξονται, εἰδότες ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεχείρησας ἀπολέσαι τὸ σὸν μέρος.

En el *Critón* Sócrates acata la sentencia que le ha condenado a muerte y convence a su amigo de que la huida no es ninguna solución. El maestro de Platón se sabe condenado injustamente pero a la vez se muestra totalmente convencido de cumplir su sentencia. Su comportamiento en este diálogo puede ser visto como demasiado conformista y conservador teniendo en cuenta que Sócrates había sido muy crítico con la manera en que había sido gobernada la ciudad. Sócrates aceptó la ley que le condenaba injustamente a pesar de que antes había mostrado bastante disconformidad con la opinión de la mayoría o la capacidad de los gobernantes atenienses. Parece que, visto el comportamiento de Sócrates, la única ley que no cumple es la que le obliga a cometer una injusticia.

Quizás esta aparente contradicción que existe entre la *Apología* y el *Critón* pueda explicarse apelando a la personalidad fuertemente provocadora de Sócrates, y su negativa a escapar de las leyes humanas que lo habían encerrado y condenado a muerte puede ser vista como un acto de desprecio, o de crítica (en la acción) hacia la justicia terrenal y sus métodos. Por encima de todas las creencias, instituciones y leyes humanas, se encuentran las leyes divinas que son las últimas que se encargan de juzgar las almas de los hombres. Escapar a escondidas como cualquier vulgar delincuente les daría la razón a los jueces, porque les haría creer que habían administrado correctamente la justicia.³⁹⁵ La condena no puede hacerle ningún daño porque él sabe que del juicio más importante saldrá declarado inocente. Existe una ley superior a la humana de la que nadie puede escabullirse. Justo cuando se dicta la sentencia de muerte contra su persona, Sócrates apela a esta justicia sobrehumana:

Así es, si alguien, una vez en el Hades, libre por fin de cuantos aquí se arrojan el nombre de jueces, se encuentra a los verdaderos jueces, aquellos que se dice que allí imparten justicia, Minos, Radamanto, Éaco y Triptólemo, así como otros semidioses que fueron justos en el curso de su vida [...].³⁹⁶

³⁹⁵ Platón, *Critón*, 53-c, Alianza Editorial, 2008

³⁹⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, 41-a, Alianza Editorial, 2008. Texto original en griego procedente de PO, *Apologia Socratis*:

Εἰ γάρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου, ἀπαλλαγεῖς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθους καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ,

Si el hecho de ser condenado injustamente es considerado normalmente como algo malo, para Sócrates hubiera sido mucho peor ser condenado de forma justa, porque apela a una justicia que no yerra en su juicio, que no afecta a nuestro cuerpo sino a nuestra alma, una justicia que es verdaderamente ciega y nos está esperando a cada uno de nosotros. Sócrates sabe que lo justo tiene un contenido que la razón humana puede descubrir y que no tiene por qué identificarse completamente con las leyes humanas. El mejor ejemplo de eso es su condena, que sigue siendo injusta para él a pesar de ser totalmente legal.³⁹⁷

Platón escribió el *Critón* sin haber estado allí presente en esos momentos que narra, lo cual podría hacer despertar algunas dudas sobre su veracidad. Sin embargo, la situación fue lo bastante conocida por todos los atenienses por lo que parece poco probable que Platón se lo inventara.³⁹⁸ Lo que sí hizo Platón fue utilizar el encuentro entre Sócrates y Critón para expresar algunos conceptos e ideas socráticas que le convenía aglutinar.

De todos modos y a pesar de que siempre fue un defensor del carácter público del individuo, Sócrates nunca se dedicó a la política aduciendo que su *daímon* se le había opuesto.³⁹⁹

La justicia y la ley son, para el maestro de Platón, ideales por los que hay que luchar, pero desde un ámbito privado. La personalidad inconformista de Sócrates impidió que se dedicara a cuestiones políticas desde un ámbito público porque de ser así hubiera visto coartada su libertad o lo hubieran condenado desde mucho tiempo antes.⁴⁰⁰

³⁹⁷ La creencia de Sócrates en una justicia trascendente es lo que hace que autocalifique su condena como injusta aunque se haya producido de una manera totalmente legal.

³⁹⁸ La propuesta de fuga que sus amigos ofrecen a Sócrates también aparece en la defensa escrita por Jenofonte, concretamente en "*Apología de Sócrates. 23*"

³⁹⁹ En las menciones que hace Sócrates de este *daímon* nunca deja demasiado claro si proviene del exterior de su persona o se encuentra dentro de él como una especie de voz de la conciencia. El hecho es que desde niño percibía algo divino y sobrenatural a la misma vez que sentía esa especie de voz que se manifestaba para disuadirle de aquello que no debía hacer. Esta voz tenía un carácter irrevocable para Sócrates porque nada ni nadie le persuadió de seguir sus indicaciones, ni siquiera la muerte. Más que un coordinador del pensamiento, el *daímon* es definido por el mismo Sócrates como una voz de alarma que impide realizar acciones que vayan contra nuestros principios.

⁴⁰⁰ Platón, *Apología de Sócrates, 31-e*, Alianza Editorial, 2008

“Allá van leyes
do quieren reyes”⁴⁰¹

Refranero español

III.4. ¿La ley de la selva?

En lo que respecta al origen de la ley, Nietzsche se encuentra en las antípodas de Sócrates, porque piensa que el objetivo que intenta cumplir una ley no es conseguir el bien común o la justicia social sino la domesticación del hombre. En Nietzsche, el derecho y la ley no son un fin en sí mismo, sino que son medios que se utilizan en la lucha por el poder. Esta postura no es totalmente novedosa en la historia de la filosofía porque algunos adversarios de Sócrates ya la defendían en los diálogos de Platón, como es el caso de Calicles y Trasímaco.

La época que a Sócrates le tocó vivir estuvo inmersa en una profunda crisis social y política, ya que los valores tradicionales habían sido sustituidos por las tesis de algunos sofistas. La tradición que recibe Sócrates se encontraba en un claro proceso de descomposición en esos momentos. Dicho sistema de valores se estaba viniendo abajo y Sócrates quiso participar a la hora de generar una actitud ciudadana que mantuviera cohesionada a Atenas. Precisamente la relación que tiene el ciudadano con respecto a su comunidad política es lo que puede verse reflejado en su actitud frente a la ley. Sócrates se dio cuenta de que las explicaciones que daban los sofistas no eran suficientes y esto le llevó a buscar nuevas preguntas y nuevas respuestas en lo que respecta a la justicia y a la ley. Según Sócrates la ley y la justicia se pueden conocer y comprender desde un punto de vista racional, porque son dos cosas que no están únicamente ligadas a la voluntad sino también a la razón.

El escepticismo de los sofistas afectó a la sanción de las leyes, no discutidas hasta entonces porque se basaban en la creencia de su origen divino. Se creía que los antiguos autores de constituciones habían sido inspirados por Apolo y era aún costumbre entre los legisladores

⁴⁰¹ Cervantes, M. *Don Quijote de la Mancha*, I – XLV y II - XXXVII

acudir al oráculo de Delfos para recibir el consejo del dios.⁴⁰² El creciente contacto de los griegos con países extranjeros y la tendencia atea de la filosofía natural (que los sofistas mantuvieron en sus argumentos) hizo que empezara a socavarse el fundamento religioso de las leyes atenienses. Ese contacto cada vez más creciente con otros pueblos les hizo ver las diferencias que podían existir entre las leyes y las costumbres de otros lugares remotos. Para los sofistas era difícil creer que las constituciones habían caído del cielo cuando sus propios amigos o enemigos políticos eran los encargados de redactarlas.

Entre los sofistas se podían distinguir dos grupos: los que buscaban la justificación de la ley como una especie de pacto social necesario e inevitable y los que directamente rompieron con toda necesidad de obediencia a la ley y promulgaban otro concepto de lo justo y lo injusto. Al primer grupo perteneció Protágoras, cuando defendió una teoría sobre el origen de las leyes que nosotros calificaríamos hoy como “contrato social”. Sugirió que los hombres fueron adquiriendo lentamente esa capacidad y aprendieron que eran necesarias las leyes para vivir en sociedad. Primero lo hicieron para protegerse de un peligro exterior (animales peligrosos) y luego para protegerse de ellos mismos. Protágoras dijo que las leyes existían porque eran necesarias, no porque pertenecieran a alguna sanción divina. La desventaja física del hombre con respecto a la naturaleza le impulsa a asociarse con otros mediante leyes para así sentirse más seguro y menos desamparado. Protágoras explica esta situación mediante el mito de Prometeo en el diálogo platónico que lleva su nombre.⁴⁰³ La igualdad de todos a la hora de participar en las cuestiones de la vida política no se da de forma natural sino por consenso y es necesario porque trae paz y concordia entre los hombres, beneficiándonos unos a otros. La ley es algo que debe aprenderse mediante el desarrollo de la virtud política. Aunque Protágoras reconozca el carácter social de las leyes, éstas siguen siendo necesarias porque nos benefician a todos a la hora de vivir en la polis y nos sirven para mantener nuestra comunidad política.⁴⁰⁴

⁴⁰² Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 73

⁴⁰³ Platón, *Protágoras*, 322 c-d, Alianza Editorial, 2005

⁴⁰⁴ Platón, *Protágoras*, 327-b, Alianza Editorial, 2005

Otros sofistas tuvieron un punto de vista más radical y sostuvieron que había que favorecer el derecho natural del más fuerte frente a la ley impuesta por la mayoría más débil. Existían diversos puntos de vista, pero todos estos pensadores se apoyaban en la ausencia total de valores y principios absolutos. Toda acción humana se basaba en la experiencia únicamente y sólo era dictada por su utilidad y eficacia. A este segundo grupo de los sofistas perteneció Calicles, un personaje que sólo aparece en una ocasión en toda la filosofía griega. Fue contemporáneo de Sócrates y estuvo inmerso en la polémica propia de los sofistas posteriores a Protágoras y Gorgias. A excepción de su aparición en *Gorgias*, la falta de información acerca de Calicles es absoluta. Sin embargo, parece poco probable que se tratara de un personaje ficticio, primeramente porque la aparición de personajes ficticios con nombres concretos no existe en los diálogos de Platón y en segundo lugar porque la descripción tan completa que hace Platón de él nos lleva a sostener que fue un personaje histórico.

El diálogo platónico titulado *Gorgias*⁴⁰⁵ nos sirve mucho para conocer el pensamiento de Calicles, posiblemente el sofista cuyo pensamiento se parece más al de Nietzsche. En la parte final de dicho diálogo, Calicles comienza a hablar con Sócrates sin tomárselo muy en serio pues cree que está bromeando al querer invertir el orden natural de las cosas. Le parece que Sócrates intenta enturbiar la conversación a la hora de no hacer ninguna distinción entre lo natural y la ley. Calicles defendía el derecho natural del más fuerte y afirmaba que Sócrates mantenía opiniones de esclavo (lo mismo diría Nietzsche 24 siglos después) porque no buscaba defenderse cuando recibía en sus carnes alguna injusticia. Por naturaleza es peor recibir injusticia que hacerla uno mismo, por el simple motivo de que de forma natural es peor lo que nos causa un mal. Sin embargo, bajo el imperio de la ley que quiere imponer Sócrates cometer

⁴⁰⁵ Sobre el *Gorgias* véase:

Dodds, E. R., *Plato. Gorgias*, Oxford, 1953

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, vol. IV: Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975

Terence Irvin, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1979

Vlastos, G. *Was Polo refuted?*, AJP, 1967

Lasso de la Vega, I. I. *Notas al Gorgias*, Emerita 35, 1967

Durán López, M^a. A. *El vocabulario de la moral en Platón. En torno al Gorgias*. Madrid, 1991

Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón. II. El Gorgias, contra el espejismo del placer ilimitado*. Trotta, 2008

una injusticia es peor que padecerla. En esto se basa el contrasentido que quiere denunciar Calicles.

En el diálogo *Górgias*, Calicles sostiene que la naturaleza y la ley son dos entidades completamente contrapuestas. Por tanto mantiene que la idea de Sócrates sobre la justicia no se basa en algo natural sino en algo establecido por convención para someter a las personas, las cuales son libres por naturaleza. Definió la ley como la máxima injusticia contra la naturaleza porque representa el sometimiento del fuerte a manos del débil. La naturaleza pone de manifiesto que lo más justo es precisamente lo contrario; que el poderoso domine al que no lo es, así actúa la ley natural que está por encima de cualquier ley que puedan escribir los hombres. La naturaleza es la única y verdadera ley que debe gobernar. Las leyes humanas deberían ser expresión de esa “ley natural” pero sin embargo tienden a igualar a todas las personas y terminan por degradar al individuo pues dichas convenciones están hechas por los hombres débiles que pertenecen a la multitud.

Para Calicles la naturaleza y la convención de los hombres son dos cosas que se oponen irremediabilmente. La ley es una de esas cosas que los seres humanos construyen mediante un consenso y se confronta a la naturaleza, sobre todo porque se trata de una convención establecida por la multitud de hombres débiles. Los débiles (al ser mayoría) establecen sus leyes por conveniencia a sus propios intereses.⁴⁰⁶ La igualdad que dicen defender no es desinteresada pues les hace estar al mismo nivel que los más capaces y fuertes. Además mediante las leyes pretenden atemorizar a los más fuertes para que no pretendan acaparar más de lo que la ley les permite. Mediante el uso reiterativo de las convenciones que representan las leyes, los débiles han conseguido hacer pasar sus intereses y sus deseos por la manera justa de caminar por la vida. Inculcando estas ideas en las mentes de las personas desde que nacen, han conseguido que se nos aparezcan de forma natural en nuestra manera de pensar, pero nada se encuentra más alejado de lo natural que una ley impuesta por la convención humana. Calicles parece identificar

⁴⁰⁶ Platón, *Gorgias*, 483-c, Alianza Editorial, 2005

la ley con el poder, pero no sólo porque eso sea así en cualquier organización humana sino porque así se comporta toda la naturaleza de la realidad. La verdadera ley la dicta la naturaleza y se encuentra descrita en términos de fuerza. Lo que ponen de manifiesto sus palabras es que la justificación de la ley ya no puede reducirse a repetir posturas anteriores. La comunidad política es algo necesario para él. Sin embargo, el hombre superior no debería rebajarse a obedecer los principios que promulga la comunidad. En su lugar debe reemplazar estos principios por otros que promuevan sus propios intereses. El fuerte no debe dejarse someter por las leyes porque la ley del más fuerte está por encima de cualquier otro tipo de ley. Calicles pretende justificar la ley, pero no del modo tradicional sino invocando otros principios.

De este modo, aunque Calicles no se presenta como un destructor de las leyes y no pretenda un estado de anarquía, las consecuencias finales de su pensamiento podrían acabar con casi cualquier comunidad política. Si seguimos a Calicles, la actitud de los ciudadanos de la polis debería ser desobedecer la ley en el momento en que ésta perjudique sus intereses. La postura de Calicles ataca a los cimientos mismos de la civilización occidental. “Las leyes en definitiva son el instrumento que emplea quien tiene el poder en su propio y particular beneficio. [...] En este sentido, carece de razón preguntarse por el contenido de la ley, ya que vincula únicamente porque la fuerza de quien la impone es mayor que la de quienes la cumplen.”⁴⁰⁷

Quizás el mayor “sofista” de la filosofía contemporánea haya sido Friedrich Nietzsche, aunque evidentemente nunca tuvo nada que ver con el uso de la persuasión y la retórica que hicieron los sofistas. A diferencia de Protágoras, Nietzsche pensó que el hombre no es la medida de todas las cosas, sino lo dionisiaco y el superhombre. A diferencia de Gorgias, Zaratustra baja del monte para predicar sus verdades (la voluntad de poder, el eterno retorno, etc). El salto cronológico es tan grande que podría parecer un error llamar sofista a Nietzsche pero también es cierto que conectó con aquellos pensadores que promulgaban la relatividad de la realidad, los valores y las ideas.

⁴⁰⁷ Rivas Palá, P. *Justicia, comunidad, obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la ley*. EUNSA, 1996, pág.214

Nietzsche siente una gran afinidad por la cultura griega de los sofistas. Para él los espíritus fuertes poseen el valor de reconocer su inmoralidad. Su actitud los convierte en verdaderos pensadores griegos, porque Sócrates y Platón parecen tener presupuestos parecidos a los judíos y cristianos. Los sofistas, en cambio, no cultivaban ninguna mentira bajo el nombre de grandes palabras, virtudes o mundos del más allá, simplemente admitían su inmoralidad y entendían que la verdad no era otra cosa que una mentira colectiva útil para la vida en sociedad. En este sentido podemos decir que Nietzsche sí hubiera condenado a Sócrates, al representar para él el comienzo de la decadencia europea.

La filosofía de Nietzsche representa la parte más crítica del pensamiento europeo. Su tarea fue la de romper los viejos ídolos que han ido construyéndose a lo largo de los siglos. El mayor de esos ídolos ha sido, sin lugar a dudas, el Dios monoteísta de la tradición de Abraham, que dio lugar a las tres religiones mayoritarias en el mundo: el cristianismo, el judaísmo y el Islam. Sin embargo este fundamentalismo también tiene una vertiente intelectual. Esta vertiente es la que postula que existe una verdad estable detrás de todos los fenómenos variables que podemos observar en la naturaleza en general y en el comportamiento del hombre en particular. Sócrates quiso buscar esta unidad estable detrás de las palabras que se usaban en la política y en la vida en general. Creó la necesidad de definir las grandes palabras como “justicia”, “verdad” o “bondad”. Desde el momento en que Sócrates quiso estabilizar el uso de estas palabras y buscar una verdad estable detrás de ellas (en lugar de aprovecharse de ellas para su propio beneficio) se convirtió en enemigo de los sofistas y por tanto en futuro enemigo de Nietzsche.

Sócrates dialoga con Calicles en el *Gorgias* e intenta llevarse a Calicles a su terreno cuando dice que el mejor es el más poderoso y viceversa.⁴⁰⁸ De esta manera está dándole connotaciones morales y éticas a la definición de “poderoso”. La multitud es más poderosa que un solo

⁴⁰⁸ Platón, *Gorgias*, 488-c, Alianza Editorial, 2005. La diferencia que existe entre Calicles y Nietzsche es que difieren a la hora de definir “poderoso” o “fuerte”. Cuando Nietzsche utiliza esas palabras está pensando en alguien que impone su voluntad de poder y sus valoraciones, como un artista o un creador, algo que no tiene nada que ver con Calicles ni con lo que él defiende. Sin embargo, no por ello hay que obviar las similitudes que existen entre los dos.

individuo aislado y por ello es mejor porque es quien establece las leyes contra ese uno que intenta aprovecharse de las circunstancias para su interés. Poco a poco Sócrates consigue llevar a Calicles a un callejón sin salida desde el momento en que éste último acepta que la ley hecha por la multitud es lo mismo que ley promulgada por el más poderoso.⁴⁰⁹ No hay nada más poderoso, y por tanto mejor, que la multitud. Esos débiles que se unen para hacer las leyes dejan de ser débiles precisamente desde el momento en que se unen. Si seguimos el silogismo que fabrica Sócrates nos daremos cuenta de que “multitud”, “poderosos” y “mejores” son palabras equivalentes en esta parte del diálogo donde se termina asociando las leyes establecidas por la mayoría con la belleza y lo natural:

Sóc.- Así las leyes de la multitud son las de las más poderosos.

Cal.- Desde luego.

Sóc.- ¿Y no entonces las de los mejores? Visto que al parecer, según tu razonamiento, los más poderosos son los mejores.

Cal.- Sí

Sóc.- ¿Y no son las leyes de éstos, al ser más poderosos, bellas por naturaleza?

Cal.- Eso digo.⁴¹⁰

Esta es la manera que utiliza Sócrates para demostrar, según él, que no sólo por convención es mejor tender hacia la igualdad sino que lo es también por naturaleza. La manera de llegar a dicha conclusión no convence a Calicles que ya ha caído previamente en la trampa socrática cuando definió al más poderoso como el mejor, para él son los superiores los que deberían elaborar las leyes y no la masa mayoritariamente débil. Para Calicles esa superioridad no la da el número sino las capacidades de la persona. Una persona juiciosa es más valiosa que mil sin

⁴⁰⁹ Ese sería el poder de los débiles para Nietzsche, capaces de aplastar a los fuertes con sus leyes y su moral.

⁴¹⁰ Platón, *Gorgias*, 488-d-e, Alianza Editorial, 2005. Texto original en griego procedente de *PO*, *Gorgias*:

{ΣΩ.} Τὰ τῶν πολλῶν ἄρα νόμιμα τὰ τῶν κρείττωνων ἐστίν.

{ΚΑΛ.} Πάνυ γε.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ τῶν βελτιόνων; οἱ γὰρ κρείττους βελτίους πολὺ κατὰ τὸν σὸν λόγον.

{ΚΑΛ.} Ναί.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ τούτων νόμιμα κατὰ φύσιν καλά, κρείττωνων γε ὄντων;

{ΚΑΛ.} Φημί.

juicio. Sócrates también está de acuerdo con esto y lo demuestra cada vez que se posiciona en contra de la democracia.⁴¹¹

Más adelante, Sócrates llevará la conversación a la defensa de la moderación cuando dice que la felicidad se encuentra precisamente en eso y no en la indisciplina o en la saciedad de todos los apetitos. Tras una larga charla, en la que por momentos Calicles pierde el hilo entre tantas preguntas, Sócrates consigue hacer que su interlocutor afirme que unos placeres son buenos mientras que otros son malos.⁴¹² Sócrates desliga de esta manera el placer del bien⁴¹³ y consigue romper con lo que en un principio defendía Calicles que se daba por naturaleza. Disocia el cuerpo y el alma de la persona adjudicándoles el mayor bien y el placer respectivamente,⁴¹⁴ creando así una dualidad que se puede extrapolar al ámbito político y al establecimiento de las leyes. Cuando en política la preocupación de los gobernantes es solamente dar placer a los gobernados se está caminando alejándose del bien común.

Hippias fue un sofista que también mantuvo un diálogo con Sócrates sobre la ley. En el diálogo platónico titulado *Hippias Mayor* aparece una referencia a la ley en la conversación con Sócrates. En dicho texto se discute por qué en Lacedemonia no han pagado a Hippias por sus enseñanzas. Esta conversación deriva en opiniones sobre la naturaleza de la ley y la justicia. Hippias defiende que la ley se establece para beneficio de la ciudad pero que puede perjudicar a los ciudadanos cuando no son justas ni buenas.⁴¹⁵ En el *Protágoras* también da Hippias su opinión sobre la ley cuando dice que es el mayor tirano que pueden tener los hombres pues los fuerza a comportarse en contra de sus inclinaciones naturales.⁴¹⁶

⁴¹¹ En esto estarían ambos de acuerdo con Nietzsche, para quien es el hombre superior el que debe determinar los valores a seguir.

⁴¹² Platón, *Gorgias*, 499-d, Alianza Editorial, 2005

⁴¹³ “Sócrates intenta desenmascarar la identificación del bien con el placer que hacen la mayoría y los sofistas en general, porque necesita demostrar que, supuesta esta identificación, se cae en el absurdo de atribuir al arrebatado pasional la causa de la mala acción, en lugar de atribuirlo a la carencia de sabiduría, corazón de las virtudes.” Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Trotta. 2008, pág. 65

⁴¹⁴ Platón, *Gorgias*, 513-d, Alianza Editorial, 2005

⁴¹⁵ Platón, *Hippias Mayor*, 284 d-e

⁴¹⁶ Platón *Protágoras*, 337- d

En el libro IV de los *Recuerdos de Sócrates* escrito por Jenofonte se puede leer un diálogo entre Sócrates y Hippias en el que discuten principalmente si la virtud de la justicia se puede enseñar o no. Hippias discute con Sócrates el hecho de que las leyes pierdan validez o cambien cada poco tiempo y la dificultad que esto entraña para el ciudadano que quiere conocerlas y cumplirlas. Los que hacen las legislaciones son los mismos que deciden abolirlas o modificarlas, por lo que pueden verse como acuerdos temporales que no deben ser tomados tan en serio como lo hace Sócrates.⁴¹⁷ A pesar del pensamiento de Hippias, Sócrates defiende la obediencia de la ley ya que es la manera de obtener los mayores bienes para la ciudad y para uno mismo.

Las leyes no escritas también ocupan un lugar importante en esta conversación, unas leyes que según Sócrates no pueden haber sido convenidas por todos los hombres, debido principalmente a que existen en todos los países y dichos hombres no han podido reunirse para ponerse de acuerdo. Los dioses han sido los que han otorgado esas leyes no escritas a los hombres, puesto que todos los hombres, sin importar su procedencia, tienen como primera ley adorar a los dioses.⁴¹⁸ Por este motivo las leyes no escritas son siempre más importantes que las leyes humanas porque son dictadas por una voluntad divina.

Para Sócrates la santidad que las leyes representan no viene de que sean la expresión de un pueblo o de un poder, sino de su enlace con la justicia.

Sócrates vivió en un momento de crisis y su planteamiento era volver a pregonar el respeto por la ley de la ciudad. El hombre adquiere valor desde el momento en que es ciudadano, o sea, se encuentra sujeto a la ciudad, a la polis. Las corrientes de pensamiento sofistas que circulaban en su época en Atenas le parecían a Sócrates que privaban al hombre de su condición política porque caían en un desarraigo cosmopolita y lo separaban del νόμος, palabra griega que significa costumbre y ley. El hombre no nace desligado de la ciudad sino que nace en su seno y la ciudad se encuentra irremediabilmente unida a sus leyes porque son las que le dan forma y

⁴¹⁷ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates IV*, 14

⁴¹⁸ *Ibid*, 19

cuidan en todo momento de sus ciudadanos. Fuera de la ciudad no hay ley, fuera de la ley no puede haber ciudad.

“Ley es también obedecer
la asamblea de uno solo.”⁴¹⁹

Heráclito

III.5. La voluntad de ley

Como se ha dicho anteriormente, para Nietzsche la ley depende de la voluntad, concretamente de la voluntad de poder. Cualquier ley representa a un poder específico que quiere hacerse legal, es decir obligatorio.⁴²⁰ La ley, como el lenguaje, es algo que ya nos viene dado, que pertenece a nuestra sociedad y nos lo encontramos ya conformado cuando nacemos. Pero nunca debemos olvidar que somos sus únicos creadores. Por eso mismo las leyes no expresan necesidades de la naturaleza sino nuestras propias proyecciones.

Como se ha visto en el punto precedente, el pensamiento de Nietzsche sobre la ley se parece mucho a lo que Calicles le objetaba a Sócrates en el *Gorgias*. La ley es lo que separa a una fuerza de lo que ésta puede hacer. La ley funciona con el objetivo de domesticar lo que pretende salirse de la norma.

Según Nietzsche, la vida es una lucha de fuerzas en continua interacción. La vida es voluntad de poder y esa voluntad también se expresa por medio de leyes. Cada individuo o grupo de individuos es una fuerza determinada. El ser poderoso, el dominador, es una fuerza activa mientras que el débil es una fuerza reactiva. ¿Cómo intenta el débil hacerse fuerte? Quitándole al fuerte lo que éste puede hacer, envenenando los valores que el fuerte tiene, convirtiendo al “fuerte” en el “malo”. Así es como surge la moral niveladora que defiende una justicia equitativa y se basa en la ley para intentar conseguir ese ideal.

⁴¹⁹ Heráclito, DK 33, proveniente de *Clemente, Misceláneas, V, 115, 1*, obtenido de “*Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, frag LXVI

⁴²⁰ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 11*. Alianza Editorial, 2011, pág. 109. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral*

Sin embargo, Nietzsche defiende una visión del mundo donde reina un caos dentro del cual la vida crea y destruye constantemente sin sujeción a ley alguna. Simplemente la vida más fuerte es la que impone su ley y sus valoraciones. La voluntad de poder es el poder que utilizan los creadores, un poder que se apropia de una interpretación determinada de la realidad debido a su propia grandeza. El poder no es algo que el fuerte tenga y el débil ansíe, sino que es el poder el que juzga, valora y se hace ley. La diferencia estriba en qué fuerzas están presentes cuando se hace la ley, ¿activas o reactivas? Sólo en este punto se puede valorar, según Nietzsche, una ley, en el poder que representa.

Para Nietzsche, el fanatismo moral es lo que defiende el cumplimiento de una única ley, un único Dios, negando la multiplicidad de los pueblos, la multiplicidad de las fuerzas que se dan en la vida. Es la ley de la única verdad, el único camino para llegar a la verdad, el bien y la felicidad. La mirada de la ley que se encuentra en todas partes fue también representada por un Dios omnipresente que estaba atento a todas las faltas, como pone de manifiesto Nietzsche en el prefacio de la segunda edición de *La gaya ciencia*: “¿Es cierto que Dios está presente en todas partes?, pregunto a una madre una niña; me parece indecente.”⁴²¹ Es indecoroso que Dios esté en todas partes y lo vea todo, que una justicia ideal pretenda verlo todo y juzgarlo todo. Debemos revalorizar lo limitado frente a lo eterno del ideal.

Bajo la omnipresencia del Dios cristiano la verdad no sería una cosa inestable, cambiante y siempre fruto de una perspectiva, sino algo estático y dado de una vez por todas, a la que sólo se puede llegar por un camino. Todo lo demás (el resto de lo existente) sería un error, una degeneración, el mal en sus múltiples manifestaciones. Se cumple sólo la voluntad de una única moral tiránica sobre las demás especies de moral, es la aniquilación de la diferencia y la uniformación a favor del dominante. Desde el preciso momento en el que se erige la ley, se

⁴²¹ Nietzsche, F. *La gaya ciencia, prefacio a la 2ª edición*, 4. Akal, 2001, pág. 35. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft*, p.352:

„Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?“ fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: „aber ich finde das unanständig“

reprime cualquier tipo de sublevación y se toman medidas de seguridad contra los sublevados. El ser humano se acostumbra a unas leyes que rigen todo su comportamiento y busca razones para justificar el por qué se atiene al dominio de una abstracción que va en contra de sus propios intereses.⁴²² Para Nietzsche la ley no es ya el mandato de Dios o de la razón hacia el hombre, sino el mandato de algunos hombres hacia otros individuos.

Sin embargo, el immoralismo que defiende Nietzsche no tiene por qué representar la negación de toda moral sino que puede significar la reducción de toda moral universal al juicio de gusto individual por oposición al imperativo categórico kantiano. “¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?”⁴²³ ¿Eres capaz de crear tu propia ley para luego imponértela como si viniera de una instancia exterior? ¿Eres capaz de seguir tu propia ley bajo la ausencia de toda ley exterior o superior a ti? ¿O caerás en la más absoluta anarquía? Estas son las preguntas que plantea Nietzsche sobre la ley después de la muerte de Dios. En algunas ocasiones se ha querido ver una cierta relación de influencia entre el anarquismo y la filosofía de Nietzsche debido a su afirmación del individuo soberano frente a la sociedad y el Estado.⁴²⁴ El caso es que Nietzsche nunca se ha dejado encasillar en un sistema, ni siquiera en un sistema que defienda la falta de sistema. Nunca manifestó públicamente que se considerara próximo al anarquismo, al menos al anarquismo que se ha dado hasta ahora, ya que lo equiparó en alguna ocasión con el cristianismo, tan vilipendiado por él mismo. Para él el anarquismo es todavía

⁴²² Nietzsche, F. *La gaya ciencia. Primer libro*. 29. Akal, 2001, pág. 87-88.

⁴²³ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, Del camino creador*. Alianza Editorial. 2007. p.106. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p.81*:

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

⁴²⁴ Gustavo Varela habla de la influencia que Nietzsche tuvo de Max Stirner en *La filosofía y su doble. Nietzsche y la música*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008, pág. 26, donde dice textualmente: “Stirner escribe: ‘Estamos en la transformación de una época’. Esto quiere decir que es necesario dar una respuesta diferente a la conocida; si los problemas son otros, aplicar viejos conceptos es ineficaz. Es el preludio que Nietzsche escucha, un grito anárquico que él transforma en su propia melodía filosófica.”. Esta relación también se pone de manifiesto en Safranski, R, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, 2001, pág. 131-137

demasiado socialista, demasiado cristiano, demasiado idealista, demasiado decadente y falto de fuerza creativa.

Es lícito establecer una ecuación perfecta entre el *cristianismo* y el *anarquista*: su finalidad, su instinto tienden sólo a la destrucción. [...] El cristiano y el anarquista: ambos, *décadents*, ambos, incapaces de causar otro efecto que el de disolver, envenenar, marchitar, *chupar sangre*, ambos, el instinto del *odio mortal* a todo lo que está en pie, a lo que se yergue con grandeza, a lo que tiene duración, a lo que promete un futuro a la vida.⁴²⁵

Una vez muerto Dios como instancia creadora y aseguradora de las leyes (los diez mandamientos, por ejemplo) y una vez reconocido el carácter pragmático de las leyes (hechas por y para los humanos) ¿Qué queda? Quizás una multitud anárquica que sólo defienda sus propios intereses y una minoría que sea capaz de atenerse a su propia ley aún sabiendo que los creadores son ellos mismos. ¿Podría existir una sociedad donde cada individuo crease y cumpliera su propia ley? ¿Qué tipo de sociedad sería esa?

Como artistas que somos, esculpimos nuestra voluntad también en las leyes. Sólo cuando el hombre se dedique a crear valores nuevos sobre las cenizas de los antiguos valores será cuando podamos decir que estamos ante una cultura afirmativa y afirmadora de la vida. El ser humano es quien debe tomar el mando de su propia sociedad y hacerse responsable de todo lo que ocurra en ella. Nuestro gobierno nos incumbe a nosotros y no a una fuerza exterior que nos domina.⁴²⁶

Según Nietzsche ya no hay necesidad de “errores religiosos” que tengan que concedernos la visión de lo que es bueno o es malo. Existe una moral privada y una moral universal. El problema viene cuando se confunden completamente las dos en una misma, porque entonces es cuando estamos acallando nuestra voz y nuestra voluntad a favor de otra voluntad mayor que la

⁴²⁵ Nietzsche, F. *El anticristo*, 58, Alianza Editorial, 2007, pág. 113. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Der Antichrist*, p.245:

Man darf zwischen *Christ* und *Anarchist* eine vollkommene Gleichung aufstellen: ihr Zweck, ihr Instinkt geht nur auf Zerstörung. [...] Der Christ und der Anarchist: beide *décadents*, beide unfähig, anders als auflösend, vergiftend, verkümmern, *blutausaugend* zu wirken, beide der Instinkt des *Todhasses* gegen Alles, was steht, was gross dasteht, was Dauer hat, was dem Leben Zukunft verspricht...

⁴²⁶ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, I, 245, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 205.

nuestra. Lo realmente pernicioso para el individuo es cuando deja de ser creador, deja de crearse para sí mismo sus propias leyes y comienza obedecer las de otros. Nietzsche piensa que lo normal es que las leyes de pueblos diferentes sean diferentes, cuando muchos pueblos tienen leyes parecidas es porque se está acabando con la idiosincrasia de cada lugar a favor de uno dominante.⁴²⁷

El hombre occidental está demasiado acostumbrado a obedecer, siendo ésta una “facultad” que se hereda de padres a hijos. El instinto gregario de obediencia (a la ley o a la autoridad) llevado hasta sus últimas consecuencias podría hacer que faltasen personas con voluntad de mandar. De este modo, estos hombres que reciben el encargo de mandar sobre los demás interiorizan también (o hacen como que interiorizan) la ley, simulando así que ellos también se limitan a obedecer. En esto consiste la hipocresía moral de los que detentan el poder político.⁴²⁸ Por tanto, la moral no es más que la ley interiorizada de quienes sustentan el poder. Se le dan órdenes a quien no sabe o no puede obedecerse a sí mismo, puesto que “el que no puede obedecerse a sí mismo debe obedecer.”⁴²⁹ En un alarde de socratismo en estado puro llevado hasta sus últimas consecuencias, dice Nietzsche en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*: “¡mas quien obedece no se oye a sí mismo!”⁴³⁰

Generalmente las leyes están escritas pensando en que cada individuo realice las acciones que sería conveniente que realizasen todos los hombres. A su vez, la ley prohíbe las acciones u omisiones que sería pernicioso que realizaran todos los hombres. Aquí nos encontramos con el punto más discordante entre Kant y Nietzsche. Mientras el primero postula un imperativo

⁴²⁷ El punto 3.7 de la tesis tratará sobre la visión que tiene Nietzsche de la “europeización” del mundo, cómo los juicios morales y legales de Europa han conquistado gran parte del planeta y todo lo que eso conlleva.

⁴²⁸ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 199, Alianza Editorial, 2007, pág. 139. *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 119.

⁴²⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, III, *De tablas viejas y nuevas*, 4, Alianza Editorial, 2007, pág. 282. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p.250:

Wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen.

⁴³⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, III, *De tablas viejas y nuevas*, 7, Alianza Editorial, 2007, pág. 283. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p.251:

Wer aber gehorcht, der hört sich selber nicht!

categorico (comportate de manera que tus máximas de acción pudiesen convertirse en regla general o ley), el segundo ve ese imperativo como si fueran unos grilletes para la condición humana, produciendo así un individuo estandarizado. Dicho imperativo es visto por Nietzsche como represión que se ejerce sobre el individuo desde un principio trascendente que viene a habitar el lugar que en el cristianismo ocupaba Dios. Esta interiorización de la moral que defiende Kant le parece a Nietzsche una idea bastante ingenua, principalmente por dos cosas: primero porque hacer eso sería ir contra nuestros propios intereses y, segundo, porque el individuo no tiene por qué saber qué acciones asegurarían el bienestar al conjunto de la humanidad. Al interiorizar la ley es el sujeto el que se domina a sí mismo convirtiéndose en el esclavo/sirviente perfecto; aquel que se ordena y se obedece a sí mismo pero siguiendo el criterio de otro. En eso consiste la perversidad que ve Nietzsche en la ley, en que hace pasar los intereses del poder por encima de los propios de cada sujeto. Actuar en pos de la conservación del grupo en lugar de mirar por nosotros mismos es antinatural para Nietzsche, por mucho que miles de años de moral nos hayan metido en la cabeza que eso es lo normal, lo correcto y lo natural y que lo que se hace contra la ley debe ser castigado porque atenta contra todos. No se puede desear que todos los hombres realicen los mismos actos pues somos diferentes, y las circunstancias que rodean a cada persona, así como su manera de enfrentar la realidad, son asimismo diferentes. Aquí Nietzsche se está acercando al anarquismo más radical y a la desobediencia a la ley que no nos conviene, situándose así en el extremo opuesto del pensamiento socrático sobre la ley. “En contraposición al *laisser aller* [dejar ir], toda moral es una tiranía contra la ‘naturaleza’, también contra la ‘razón’.”⁴³¹ Esto, paradójicamente, no es para Nietzsche una objeción contra la moral, porque el juzgar que esa tiranía es mala y no debe producirse es ya un juicio moral. Toda moral consiste en una coacción prolongada y ejercida por una voluntad de poder, ahí radica el análisis de Nietzsche. Un análisis que no defiende explícitamente la anarquía pero que debilita cualquier autoridad moral que se presenta como

⁴³¹ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 188, Alianza Editorial, 2007, pág. 126. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p.108:

Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laisser aller*, ein Stück Tyrannei gegen die „Natur“, auch gegen die „Vernunft“.

estable y legítima. Un análisis que diagnostica la moral como una enfermedad cuyos síntomas pueden verse reflejados en cualquier código moral.⁴³² Se trata de una moral que pretende corregir la vida por no poder soportar como es, no afirma lo que es sino que impone lo que debe ser. En esto se basa la imposición de cualquier ley universalizante, en un principio reactivo, mientras que Nietzsche defiende la ley como voluntad de poder, o sea, un principio activo que crea, afirma y domina en lugar de negar y destruir. La ley se crea porque se piensa que los males provienen de la desobediencia a esa ley. Por tanto cuando se promulga la ley se está prescribiendo un mundo ideal perfecto que propiciaría una convivencia pacífica y sin problemas si se cumpliera esa ley, lo cual, para Nietzsche, es totalmente falso. El pensar que el mundo no es como debe ser y que el “como debe ser” viene fijado en la ley corrobora la actitud nihilista que ve Nietzsche en el hombre occidental. El pensar que un mundo perfecto no necesitaría leyes se trata de un ideal que juzga la vida como algo bastante mejorable y por lo tanto desde un punto de vista totalmente nihilista. Para Nietzsche lo peligroso no es la ley en sí sino la tendencia que observa hacia una sociedad cada vez más fría, inerte y domesticada.

Nietzsche ve la moral y la racionalidad como una convención social en el sentir y en el pensar sin relación con ninguna supuesta realidad superior. Para que el hombre se desarrolle plenamente en toda su capacidad creativa es necesario que los elementos niveladores no aplasten la diferencia. La moral tradicional ha tratado a los individuos como un rebaño sin permitir diferentes tipos de comportamiento individual. Nietzsche piensa que para personas diferentes debería haber morales diferentes.

No se puede obviar que este immoralismo nietzscheano también tiene algunos aspectos temerarios, ya que no encuentra ningún sitio dentro de la moral universal entendida hasta ahora. Si todo comportamiento humano es fruto de su voluntad de poder, no importa si esa voluntad se expresa en el ejercicio del bien o del mal, porque está justamente más allá de esas dos concepciones. Este perspectivismo profundamente escéptico considera una liberación la rotura

⁴³² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, I[53], Tecnos, 2006. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Frühjahr 1886*, p. 23.

de las cadenas que suponían el bien y el mal universales. Nietzsche no oculta su admiración por los grandes criminales de la historia como César Borgia o Napoleón. Para Nietzsche, el criminal es el hombre fuerte situado en un contexto que no le permite desarrollar su potencial de una manera sana.

“El tipo de criminal es el tipo de hombre fuerte
situado en unas condiciones desfavorables,
un hombre fuerte puesto enfermo.”⁴³³

Friedrich Nietzsche

III.6. La anatomía política

Usando como título una expresión utilizada por Michel Foucault ⁴³⁴ pretendemos adentrarnos en la manera y en los medios que utiliza el poder para hacer que se cumpla la ley, centrándonos sobre todo en la visión que tiene Nietzsche sobre el derecho penal sin olvidar las palabras que dedicó al delincuente, al criminal o a la libertad del individuo.

A lo largo de los siglos el brazo ejecutor de la ley ha buscado castigar a los culpables y evitar que el delito se repita en el futuro. Su actuación siempre se ha realizado después del delito pero su acción disuasoria también interfiere a la hora de prevenir posibles futuros delitos.

En este sentido surgen multitud de preguntas que no pueden ser contestadas a la ligera ¿Cómo se elige la pena que se impone al culpable? ¿Qué quiere conseguir la pena? ¿Qué tipo de sistema penal conseguiría reducir la criminalidad? ¿Qué queremos conseguir cuando imponemos un castigo al culpable? ¿Estamos intentando compensar una pérdida irreparable? ¿Si fuera reparable la pérdida (como en el caso de un robo) deberíamos dejar libre al delincuente una vez devuelto lo robado? ¿Cuando la pena se cumple estamos perdonando al delincuente por lo que hizo? ¿La aplicación de la justicia tiene más que ver con el perdón o con saciar nuestra

⁴³³ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo*, 45 Alianza 2007. p. 128. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p.146:

Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch.

⁴³⁴ En *Vigilar y castigar*. Siglo XXI editores, 2005, pág 36, dice Foucault a propósito del hombre: “Un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza del dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo. Que los castigos en general y la prisión corresponden a una tecnología política del cuerpo, quizá sea menos la historia la que me lo ha enseñado que la época presente.”

sed de venganza? ¿Se puede castigar y perdonar a la vez? ¿En qué medida ha influido el cristianismo en todo esto?

Si nos introducimos en el pensamiento penal de Nietzsche, lo primero que tenemos que saber es que todas las normas penales poseen un sustrato moral. El objetivo de cualquier pena es grabar a fuego en la persona los deberes que impone una determinada moral. Nietzsche se sumerge en la relación Estado-delincuente, aunque no sea algo que trate de forma sistemática. Sus observaciones sobre cuestiones penales se encuentran repartidas por toda su obra, destacando en este aspecto *La genealogía de la moral*. El pensamiento nietzscheano sobre la aplicación de la ley ha servido de base para la creación de propuestas críticas en la materia, entre las que cabe destacar las indagaciones de Foucault sobre el nacimiento de la prisión en *Vigilar y castigar*. Para Foucault la verdad no es ajena al poder porque se produce en virtud de múltiples constricciones. Cada sociedad produce su régimen de verdad y su política sobre la verdad, haciendo pasar sus discursos por verdaderos y considerando falsos sus contrarios.

Según Nietzsche lo que se ha utilizado a través de la historia penal ha sido la nemotécnica del dolor, es decir la utilización del castigo como forma de grabar en el cuerpo humano la necesidad de obediencia a la ley. No basta con crear las normas éticas y morales, sino que hay que hacer que se cumplan. Para lograr eso, la sociedad hace uso de un medio (el castigo) que haga patente lo que se debe o no se debe hacer. La mejor manera de conseguir que algo se grave en la memoria es grabarlo a fuego, eso consigue que nunca se olvide, ni siquiera en generaciones posteriores.⁴³⁵ La administración política del dolor puede llegar a conseguir que unas cuantas ideas se hagan imborrables, inolvidables y fijas dándole forma así a la sociedad. Nietzsche nombra en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* algunos de los instrumentos del horror que han servido a lo largo de la historia para crear esa memoria, entre los cuales se pueden mencionar la rueda, el empalamiento, la hoguera, la lapidación, etc. Es

⁴³⁵ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, II, 3. Alianza Editorial, 2011, pág. 88. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral*, p. 295.

mediante este tipo de memoria colectiva mediante la cual el hombre acaba “entrando en razón”.⁴³⁶

Uno de los mecanismos que utiliza el poder para realizar su “nematécnica del dolor” son sus leyes penales. El derecho penal se convierte, para Nietzsche, en un aparato que sirve para inhibir instintos y para hacer crear una mayor conciencia de culpa en los hombres.

El delito que realiza cualquier individuo debe recibir su equivalente en dolor. Si cada pena debe causar un dolor proporcional a la magnitud del delito, Nietzsche pone de manifiesto la dificultad que existe para medir la sensibilidad al dolor que tiene cada delincuente. Al tratarse de individuos diferentes, un mismo castigo puede no causar el mismo dolor, ya que se trata de algo totalmente subjetivo.⁴³⁷

La situación del criminal frente al poder del Estado se parece a la imagen del deudor que tiene que devolver lo prestado. Se piensa que el daño puede tener su equivalente en algo (multa, castigo) y puede ser compensado. En una sociedad regida por el “contrato social” el delito es visto como una deuda y el derecho que tiene el Estado de castigar es equivalente al derecho que tiene cualquier acreedor sobre un deudor. A quien no se le devolvía la deuda se le daba el derecho de poder castigar al deudor, se le daba derecho a la crueldad. El castigo en sí es el acto que indemniza a toda la sociedad. Cuando se paga por un delito es porque al hacer el delito estamos contrayendo una deuda. De hecho las leyes más antiguas prescribían “pagar con la misma moneda”. Siempre se ha pagado con algo nuestro, en épocas anteriores incluso con partes de nosotros, de nuestro cuerpo (oreja, dedos, piel). La especialización del Estado para imponer penas llega en los últimos tiempos a una nueva fase donde la crueldad no se ejerce sobre el otro sino sobre sí mismo. La violencia ejercida por el Estado acaba por dar forma interior al propio individuo. La “ciencia del castigo” ha encontrado su máxima expresión en esto, en conseguir que la voluntad de poder del criminal se vuelva contra sí misma y desarrolle

⁴³⁶ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 3*. Alianza Editorial, 2011, pág. 90. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 296*.

⁴³⁷ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV, 2 [28]*, Tecnos, 2006. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1886, p. 77*.

su violencia contra el propio sujeto a través de la interiorización de la culpa. La mecánica del poder está orientada a producir sujetos normalizados y aislados que se controlan a sí mismos.⁴³⁸

El individuo que comete un delito es castigado porque ha infringido el pacto social y se le excluye de las ventajas de vivir dentro de la sociedad. Ha atentado contra el acreedor que le daba todas esas ventajas sociales (el Estado) y, por tanto, debe pagar con el destierro a un estado salvaje y sin ley. Se expulsa entonces al delincuente del seno de la sociedad, temporal o permanentemente. La persona deja de disfrutar de las ventajas de vivir en comunidad y ya no se puede sentir protegido o a salvo dentro de ésta. El acreedor (el Estado) se siente engañado porque el criminal ha infringido un contrato previamente acordado y desata su ira expulsando al individuo de su protección para así poder descargar contra él toda la hostilidad posible. El criminal representa así un atavismo, se le castiga porque se le teme por haberse comportado como antes del acuerdo social que nos vincula como civilización. Nos recuerda lo que éramos antes y por eso nos causa temor.⁴³⁹

El contrato social o contractualismo es para Nietzsche una teoría que enmascara las verdaderas razones de la penalidad. La pena se encuentra fundamentada sobre las bases de la moral, pero Nietzsche piensa que el derecho penal es una forma de encubrir unas razones todavía más profundas. Para él, la justicia penal nació como una forma de santificar la venganza y satisfacer sus deseos. Posteriormente, el derecho penal se percató de que el castigo tenía la facultad de aumentar el temor y el dominio hacia uno mismo. La pena domestica al hombre pero no lo hace mejor. El castigo es algo que recuerda constantemente las prescripciones morales que hay que seguir. Satisface los deseos de venganza de la sociedad contra el infractor y sirve como prevención para el futuro. Conforme el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, el derecho penal se suaviza; y si, por el contrario, se hace muy fácil escapar de la ley, entonces se

⁴³⁸ Sánchez Meca, D. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Síntesis, 2004, pág 277

⁴³⁹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado Humano, I, 43*, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 66.

endurecen las penas.⁴⁴⁰ Lo que debe utilizarse para evitar los futuros crímenes ya no es la crueldad física y la tortura excesiva con que actuaba anteriormente el poder, sino conseguir que el criminal tenga la certeza de que va a ser castigado.

Una vez que se establece la ley, cualquier forma de no respetar esa ley se convierte en una infracción. Al dejar en manos de la ley todas las disputas, el proceso se convierte en algo mucho más impersonal y alejado del punto de vista del perjudicado. La correcta aplicación de la ley sirve, entre otras cosas, para que el perjudicado por el delito no tenga que tomarse la justicia por su mano. El castigo al delincuente corresponde a las leyes y no al perjudicado frenando así sus sentimientos reactivos de venganza.

Para Nietzsche el derecho no puede darse separado de la fuerza, no puede concebirse sin ella, por tanto es totalmente necesaria la fuerza coactiva de la sanción. Según la teoría de la voluntad de poder nietzscheana, la sociedad no se origina en un contrato entre el Estado y los ciudadanos. Lo que realmente sucede es que la interpretación del grupo social más fuerte se impone sobre las demás de una forma violenta. La expresión de su voluntad es la que da origen a la estructura del Estado y se encarga de luchar contra todas las fuerzas que puedan poner en peligro la formación de dicho Estado. El derecho penal busca, según Nietzsche, proteger al Estado de los individuos que quieren romper el contrato que el mismo Estado les había impuesto. Y para eso utiliza las penas, cuyo origen está íntimamente ligado al concepto moral de la mala conciencia, crearla en el delincuente es su objetivo. Según Nietzsche, el castigo aísla más que el delito. El castigo tiene como objetivo despertar en el delincuente el sentimiento de culpa y los remordimientos de conciencia. Sin embargo Nietzsche piensa que:

El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarias *no* son las incubadoras en las que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor. [...] Vistas las cosas en su conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Nietzsche, F, *La genealogía de la moral, II, 10*. Alianza Editorial, 2011, pág. 105. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 308*.

⁴⁴¹ Nietzsche, F, *La genealogía de la moral, II, 14*. Alianza Editorial, 2011. pág. 117-118. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Zur Genealogie der Moral. p. 319*:

Todo el procedimiento judicial impide que el criminal vea sus acciones como reprobables. El criminal ve cómo esas acciones que se le reprochan se cometen contra él de forma legal. El castigo adiestra, amansa o domestica al hombre, pero no lo mejora.⁴⁴²

El pensamiento penal de Nietzsche es una crítica a la política criminal del Estado europeo. La finalidad escondida en esa política se puede ver en la homologación que pretende lograr con sus leyes. El verdadero fin de la pena sería la retribución del daño. Su segunda finalidad sería la prevención, o sea evitar el futuro delito utilizando el miedo. Porque en muchos casos no hace falta incrementar el poder, sino aumentar la creencia en el poder para conseguir los objetivos planeados.⁴⁴³ En resumen, nemotecnia del dolor para crear remordimiento y culpa moral en el individuo que se ha alejado de la norma social. La pregunta que se plantea llegados a este punto es la siguiente: ¿Es posible un tipo de derecho penal que no se convierta en un predicador moral y que no busque subyugar a los individuos? ¿Es ese un mal necesario?

Un concepto que Nietzsche pone en duda con respecto al derecho penal es el de “libre albedrío”, sin el cual no se podría considerar a nadie culpable de un delito, puesto que hay que ser libre de elegir cometer el delito o no para ser condenado. En situaciones en las que no somos libres de elegir (estado mental alterado o actuación en defensa propia, por ejemplo) no se nos puede catalogar como culpables o al menos la pena sería rebajada porque el delito no se cometió con el cien por cien de conciencia y libertad. Toda la maquinaria penal está basada en la idea de que el criminal merece el castigo porque podría haber actuado de otra manera.

El imperio de la moral se ha basado siempre en la idea del libre albedrío. Esta ha sido la manera que ha tenido el hombre de destruir toda la inocencia de la existencia. El fanatismo

Der ächte Gewissensbiss ist gerade unter Verbrechern und Sträflingen etwas äusserst Seltenes, die Gefängnisse, die Zuchthäuser sind *nicht* die Brutstätten, an denen diese Species von Nagewurm mit Vorliebe gedeiht. [...] In 'Grosse gerechnet, härter und kälter die Strafe ab; sie concentriert; sie verschärft das Gefühl der Entfremdung; sie stärkt die Widerstandskraft.

⁴⁴² Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 15*. Alianza Editorial, 2011, pág. 120. KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p. 321

⁴⁴³ Nietzsche, F. *El caminante y su sombra, 181*, Gradifco, 2007, pág 112. KSA 2, *Menschliches Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten*, p. 630.

moral (principalmente a partir de Platón) es lo que ha dado de beber veneno al devenir. En esto hunde sus raíces cualquier derecho penal. Para poder condenar o premiar a una persona ésta debe ser libre de hacer o no hacer sus actos. En esto se basa no solo la moral, la ética o la religión sino también la política y la ley. Una persona no es considerada como inocente o como culpable en un juicio solamente por sus actos sino también por sus intenciones. Socialmente “se acordó creer que el valor de una acción reside en el valor de su intención.”⁴⁴⁴ Sin embargo, Nietzsche cree en la inocencia de toda existencia. La moral priva al azar de su inocencia. El supuesto orden moral del mundo infecta la inocencia del devenir por medio del castigo y de la culpa.

La idea de la voluntad libre es un tremendo error según Nietzsche. Lo considera una “artimaña de teólogos” para hacer a la humanidad responsable y, por tanto, dependiente de ellos. El hombre sólo puede arrepentirse si se considera libre. A los seres humanos se les imaginó libres para que pudieran ser juzgados y condenados. “La doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables*.”⁴⁴⁵

Nietzsche señaló a Sócrates como el primer filósofo que describió a la conciencia como gobernadora del cuerpo y acusó al cristianismo de exigir al individuo que fuera juez de todas las cosas, incluida su propia persona. Para que el hombre pudiera ser considerado culpable se tuvo que pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción se encontraba en la conciencia. Sin embargo, para Nietzsche la conciencia sólo es una facultad del ser humano, y

⁴⁴⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 32, Alianza Editorial, 2007, pág. 61. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*. p. 51:

man wurde Eins im Glauben daran, dass der Werth einer Handlung im Werthe ihrer Absicht belegen sei.

⁴⁴⁵ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Los cuatro grandes errores*, 7, Alianza Editorial. 2007. p. 75. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p.95:

Die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heisst des *Schuldig-findens-wollens*.

seguramente la más débil al ser la última que se ha desarrollado. Los verdaderos motivos de nuestras acciones se encuentran en nuestro plano más instintivo, emocional y pulsional. La conciencia sólo nos sirve para justificar, castigar o arrepentirse de estos hechos una vez que ya han sido realizados.

Contra esto plantea Nietzsche el “amor fati” (amor al destino) como alternativa a la moral y al remordimiento de conciencia. Se trata de cambiar todo “así fue” por un “así lo quise”, hacer de la necesidad una virtud., admitir la capacidad de olvido como condición de posibilidad de una existencia afirmadora y creativa.⁴⁴⁶ El amor al destino y el no querer que nada sea distinto ni en el presente ni en el pasado es todo lo contrario al idealismo que pretende culpar y corregir el mundo. El “deber-ser” de la moral europea presupone que la vida no debería ser como es y por tanto es un pensamiento de negación y resentimiento contra la vida misma. Nietzsche habla desde la eterna afirmación de la vida, desde el santo decir sí⁴⁴⁷: “porque es mejor amar lo inevitable (amor fati) que negarlo, aprobarlo en lugar de huir de él, considerar cada hecho singular y cada acontecer como un bien tal cual es, y no quererlo de otra manera culpabilizándolo y rechazándolo.”⁴⁴⁸

La cuestión que plantea Nietzsche es la siguiente: “¿Tienen derecho a castigar los defensores de la doctrina del libre albedrío?”⁴⁴⁹ Lo que pretende determinar siempre un juez es si el criminal era plenamente consciente y responsable de su acción cuando la realizó. El castigo es mayor si conociendo perfectamente el bien, hizo el mal. Aquí se puede intuir la raíz socrática que existe en este pensamiento. Lo que más se castiga es contravenir lo que decía Sócrates al respecto, es decir, que sólo se hacía el mal involuntariamente. Por tanto, hacer el mal

⁴⁴⁶ Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*. Serbal. 1990, pág. 129

⁴⁴⁷ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, De las tres transformaciones*. Alianza Editorial, 2007, pág. 55. *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p. 31.*

⁴⁴⁸ Sánchez Meca, D. *El nihilismo*. Síntesis. 2004. p. 125

⁴⁴⁹ Nietzsche, F. *El caminante y su sombra, 23*, Gradifco, 2007, pág. 33. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten, p. 557:*

Ob die Anhänger der Lehre vom freien Willen strafen dürfen?

voluntariamente, en pleno uso de la razón y de las facultades mentales es lo que recibe las mayores penas.

Sin embargo, Nietzsche piensa que el ser humano no es libre de ese modo, que el libre albedrío es una deducción falsa que proviene de creer que el hombre basa su comportamiento en la conciencia y en su parte más consciente. Lo que juzga el poder establecido no es el acto sino la intención. Si los mismos actos criminales o delictivos los realizara un niño pequeño, un disminuido psíquico, un enfermo mental o una persona con razones suficientes para defenderse de un ataque, los actos criminales no serían tan graves porque lo que se juzga es la elección, suponiendo desde un principio que, quitando algunos casos excepcionales como los citados, siempre somos libres de elegir. Se castiga al criminal porque obra sin utilizar la razón pero se castiga más aún cuando utiliza la razón para hacer el mal. La naturaleza, por ejemplo, no es un ser moral, no se le puede juzgar como buena o como mala porque no puede elegir y actúa por necesidad. El hombre pertenece a la naturaleza como cualquier otro animal. Cuanto más se separa de la naturaleza más cree en la doctrina del libre albedrío. Si el hombre no fuera libre no podría ser responsable. “¿Por qué decide obrar mal cuando tiene la posibilidad de elegir motivos buenos?”⁴⁵⁰

Nietzsche no piensa que existan un bien o un mal absolutos y cree que el libre albedrío es sólo un invento para poder encontrar culpables. Si para él todo comportamiento es expresión de una voluntad de poder, no es determinante que ese poder se utilice para el bien o para el mal, principalmente porque para Nietzsche las nociones de bien y mal son totalmente relativas. Desde el punto de vista social, este planteamiento representa una atomización completa de la sociedad y un inmoralismo que remueve todos sus cimientos.

Nietzsche está describiendo un mundo en el que lo importante es la correcta expresión de la voluntad de poder, sin tener en cuenta si esa voluntad se expresa en el ejercicio del bien o del mal, ya que eso pertenece a la esfera moral y por tanto es relativo. Cuando vemos que asesinos

⁴⁵⁰ Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*, 23, Gradifco, 2007, pág.34. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, p. 557:

Woher die Entscheidung, wenn die Wagschalen mit guten und schlechten Motiven belastet sind?

como Charles Manson reciben en la cárcel cartas con propuestas de matrimonio y se hacen mundialmente famosos como si fueran estrellas de Hollywood, estamos percatándonos de ese aspecto y cuando juzgamos eso como malo lo estamos haciendo desde un punto de vista moral, un punto de vista que se nos hace imposible evitar. Esto es de lo que habla Nietzsche, su profundo inmoralismo es difícil de entender cuando entra en vericuetos que atentan peligrosamente contra nuestros más profundos principios. El criminal que se encuentra a la altura de sus actos nunca es mediocre según Nietzsche, es sujetado, controlado, vigilado y encadenado con mayor firmeza por el Estado, por eso le merece más atención que el hombre estandarizado y gregario. Nuestra sociedad utiliza el desprecio para convertir al criminal en una planta marchita y mal alimentada. Según Nietzsche nuestro mundo “altamente civilizado” ha hecho que sólo conozcamos al criminal disminuido y aplastado por el desprecio de la sociedad sin darnos cuenta de que todos los grandes hombres de la historia han sido también grandes criminales.⁴⁵¹ No puede existir ninguna posibilidad de grandeza si eliminamos el riesgo. Nuestra sociedad ha convertido al criminal en una caricatura de lo que fue anteriormente, se le ha hecho morir de inanición para apagarlo. Nietzsche piensa que la cadena de castigo, culpa y arrepentimiento es un proceso pensado para debilitar al criminal y conseguir crear en él un remordimiento de conciencia que acabe con su singularidad salvaje. Se trata de un Estado más corrupto, sucio, inmoral e hipócrita que el propio criminal; que utiliza la moral como instrumento de tortura y de sumisión.

Si no hay valores absolutos, el crimen en sí no sería malo ni bueno sino que sólo sería el producto de la voluntad de poder que se expresa. No hay una tabla que nos diga lo que es malo y lo que es bueno en todas las ocasiones, el contexto en el que se encuentra el individuo hace cambiar esa percepción. El psicólogo Nietzsche se mete hasta la cocina para mostrarnos cómo la voluntad de poder llega hasta esos sitios tan recónditos. La vida que él defiende no es la misma vida que defiende la iglesia católica. Mientras nuestra tradición cristiana y humanista busca

⁴⁵¹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889), Vol IV, 9[120]*, Tecnos, 2006. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887, p. 405.*

preservar la vida como el valor más elevado, la vida que defiende Nietzsche es una vida que vive matando, que está viva precisamente por su relación tan estrecha con la muerte. Sin esa relación estrecha la vida no es vida para Nietzsche, es simplemente supervivencia.

“Un pueblo perece
cuando confunde *su* deber
con el concepto de deber en general.”⁴⁵²

Friedrich Nietzsche

III.7. Nietzsche y la europeización del mundo

Cuando Nietzsche habla de juicios morales siempre hace especial hincapié en que el individuo es quien debe crear esa moral. En los últimos años hemos sido testigos de cómo el mundo se ha ido globalizando y los juicios morales y legales provenientes de Europa se han trasladado a buena parte del planeta. Esta es una situación que ya previó y criticó duramente Nietzsche. El proceso de europeización del mundo que viene sucediendo desde 1492 está haciendo que la moral europea colonice gran parte del planeta, repercutiendo también en aspectos legales. Durante los últimos cinco siglos el saber se ha secularizado y el centro de gravedad de nuestra civilización se ha desplazado de lo religioso a lo científico – técnico. Las instancias gubernamentales han querido asumir como efectos posibles de la globalización a medio y largo plazo cosas como la extensión de los derechos humanos y la democracia a todos los rincones del planeta, la erradicación de las guerras y de las revoluciones y la constitución de un nuevo orden mundial justo. Pero ¿qué hay de cierto en todo ello? ¿Puede que estemos ante un nuevo milenarismo? ¿Una nueva utopía pretende abrirse camino? Los efectos que se pretenden conseguir con la globalización no son tales porque son ideales (no hace falta escarbar mucho para darse cuenta de que los verdaderos objetivos son otros menos idealistas) y además aunque se consiguieran llevar a la realidad esos ideales estarían más cerca de la opresión que de otra cosa (no revoluciones, no guerras, democracia en todos los rincones del mundo y justicia absoluta).

⁴⁵² Nietzsche, F. *El anticristo*, 11, Alianza Editorial, 2007, pág. 40. Texto original en alemán procedente de KSA 6, *Der Antichrist*, p. 177:

Ein Volk geht zu Grunde, wenn es *seine* Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt.

Evidentemente cuando Nietzsche vivía y escribía no existía el concepto de globalización como tal, pero en el mundo ya estaban dándose algunos pasos y viéndose algunas tendencias que Nietzsche era capaz de leer en el ambiente. Hay quien afirma⁴⁵³ que el proceso de globalización comienza en el momento en que se descubre América (germen de lo que será el mercantilismo y el capitalismo moderno) pero que la diferencia sustancial consiste en que en los últimos años dicho proceso se ha visto tremendamente acelerado por los adelantos en tecnología que han afectado sobre todo a la comunicación y al transporte. Nietzsche nunca oyó la palabra “globalización” ni estuvo inmerso en la “aldea global”, pero fue uno de los pensadores más influyentes del siglo XIX, abrió las puertas del siglo XX como un verdadero profeta de lo que estaba por venir y en cierto modo supo ver la parte del proceso globalizador correspondiente a la época que le tocó vivir. Realizó una crítica brutal a la cultura, la religión y la filosofía occidental, vaticinando una crisis de identidad cultural como hasta entonces no se había conocido, un instante de reflexión sumamente profundo y una época de grandes guerras por el control del planeta, por el dominio de la tierra y el poder. La “gran política” estaba por venir. Para realizar esta política hay que actuar en profundidad en la educación y en la cultura. La tarea del filósofo es entonces la tarea del médico; detectar la enfermedad y realizar un diagnóstico.

Ante todo Nietzsche supo leer los nuevos vientos: habló tanto del poder del Estado como de su desintegración, habló del gregarismo y la mediocridad que se adueñaban de todo lo que se interponía a su paso, de los puntos débiles de la democracia (la supuesta panacea) y el socialismo, de una sociedad únicamente preocupada por hacer dinero, de la aceleración del comercio, de lo que ocurría en el nuevo mundo (América) y de la conversión de todo lo existente en mercancía. En definitiva Nietzsche habló de una nueva situación, de un hombre sin Dios que debía crear un mundo nuevo.

⁴⁵³ I. Wallerstein afirma que la mundialización comienza a tomar cuerpo a finales del siglo XV en *The Modern World-System, I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, Academic Press. 1974

Él veía un proceso de desintegración en las naciones. Nietzsche pensaba que el comercio, el intercambio, la industria y los continuos cambios de lugar y de país acarrearían irremediablemente el debilitamiento de las naciones. Al desintegrarse las naciones, los juicios morales tienden a homologarse caminando hacia la unificación que tanto rechazaba Nietzsche. Si vamos hacia un bien y un mal universales y seguimos con esa tendencia, tarde o temprano iremos hacia unas leyes universales. Pero esas leyes que se parecen cada día más entre sí no son el resultado de un acuerdo sino de una europeización del mundo.

Cuando habla del Estado, Nietzsche profetiza la progresiva supresión de la oposición público-privado diciendo que las sociedades privadas asumirán poco a poco los asuntos del Estado, la esfera política será absorbida por la esfera económica, se sustituirán los valores por los intereses, triunfarán los banqueros, los comerciantes, los inversores y los empresarios sobre los políticos.⁴⁵⁴

El Estado para Nietzsche es el fruto de la decadencia, su futuro se encuentra irremediablemente ligado a su descrédito e inevitablemente a su muerte tal como lo conocemos, ya que al esfumarse su soporte religioso pierde su justificación más poderosa y no infunde tanto respeto.⁴⁵⁵ El Estado es un ente que pretende suplantar la voluntad del pueblo y convertirse en su voz. El Estado, desde la revolución francesa de 1789, ha absorbido los derechos de todos los individuos.⁴⁵⁶ Dicho Estado es para Nietzsche un monstruo que quiere abarcarlo todo y entrar en la vida de las personas para organizarlo todo en aras de la consecución del “Estado perfecto”, donde ya no exista el peligro ni la poesía.⁴⁵⁷ El Estado es la muerte de los pueblos, pues estos se deben encontrar forzosamente enfrentados con él.

⁴⁵⁴ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I*, 472, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 305.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889). Volumen IV, 11[296]* Tecnos, 2006. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. November 1887 – März 1888*, p. 123.

⁴⁵⁷ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I*, 234, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 196

Donde todavía hay pueblo, este no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos. Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos.⁴⁵⁸

Una civilización mide su nivel de salud mediante su arte, su expresión, su política, su religión sus leyes, etc. Y Nietzsche no puede hacer otra cosa que diagnosticar la decadencia debido a que la civilización europea y cristiana se ha construido sobre valores que negaban la vida, que condenaban unos impulsos frente a otros y que castigaban al cuerpo. El cristianismo ha sido uno de los culpables de haber llevado la moral europea hasta el último rincón del planeta acabando con la diferencia. Es el primer paso de lo que luego se llamará “globalización”.

Tanto la moral como la religión cristiana son la base de toda nuestra civilización occidental basada en la supuesta igualdad de derechos e igualdad ante la ley que finalmente desembocaría en la democracia. Nietzsche dice que la historia de Europa es la historia de la victoria del nihilismo, de la pérdida del fundamento, del desprecio a la vida, a la fuerza vital, a los grandes hombres, en favor de la igualación, homogeneización, domesticación y castración del ser humano. Para pueblos diferentes debería haber morales y leyes diferentes. La homologación de la ley es la muerte de la singularidad de los pueblos, algo que hoy llamaríamos “efecto indeseable de la globalización”. “Pues es egoísmo sentir su *propio* juicio como ley universal”⁴⁵⁹

En el capítulo de la primera parte de *Así habló Zaratustra* llamado “De las mil metas y de la única meta” se habla de esto mismo. Después de haber viajado por muchos pueblos diferentes Zaratustra se da cuenta de que lo más poderoso que ha encontrado son las palabras “bueno” y

⁴⁵⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, Del nuevo ídolo*, Alianza Editorial, 2007, pág. 86 Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Also sprach Zarathustra, p 61*:

Wo es noch Volk giebt, da versteht es den Staat nicht und hasst ihn als bösen Blick an Sitten und Rechten. Dieses Zeichen gebe ich euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten.

⁴⁵⁹ Nietzsche, F. *La gaya ciencia, Cuarto libro. 335*. Akal, 2001, pág. 243. Texto original en alemán procedente de *KSA 3, Die fröhliche Wissenschaft p.562*:

Selbstsucht nämlich ist es, *sein* Urtheil als Allgemeingesetz zu empfinden;

“malo”. Es normal que cada pueblo haga sus valoraciones y que éstas no se confundan con las de los demás:

Ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones; más si quiere conservarse, no le es lícito valorar como valora el vecino. Muchas cosas que este pueblo llamó buenas son para aquel otro afrenta y vergüenza: esto es lo que yo he encontrado. Muchas cosas que eran llamadas aquí malvadas las encontré allí adornadas con honores de púrpura. Jamás un vecino ha entendido al otro: siempre su alma se asombraba de la demencia y de la maldad del vecino. Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder.⁴⁶⁰

Los hombres han sido los auténticos creadores de todo su bien y todo su mal, no es algo que haya caído del cielo. Es una consecuencia lógica de esta idea el que grupos diferentes de hombres tengan leyes diferentes.

Hoy en día ese proceso de “europeización” se encuentra en un punto tan álgido que hubiera sorprendido al propio Nietzsche debido a la facilidad que nos dan las nuevas tecnologías para influirnos, parecernos cada vez más y conseguir homologar los juicios morales de personas que se encuentran muy alejadas geográficamente. La colonización hoy es tecnológica. Nuestra paradoja es que nunca la igualdad fue tan igual ni nunca la desigualdad fue tan desigual.

Nietzsche ve el proceso de europeización no sólo como un proceso que acaba con las valoraciones morales propias de los pueblos sino con toda su cultura. Precisamente la invasión cultural es otro ejemplo más de la invasión moral. En el aforismo 215 de *El caminante y su sombra* pone Nietzsche de manifiesto cómo la forma de vestir puede ser un ejemplo de esto, en el sentido de que los vestidos nacionales cada vez se utilizan en menos lugares. En cambio donde el influjo europeo se ha hecho más fuerte lo que impera es la moda. Esa moda europea expresa en quien la viste que la persona no quiere hacerse notar ni como representante de un

⁴⁶⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra I, De las mil metas y de la única meta*, Alianza, 2007, pág.99. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p.74*:

Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte; will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt. Vieles, das diesem Volke gut hiess, hiess einem andern hohn und Schmach: also fand ich 'S. Vieles fand ich hier böse genannt und dort mit purpurnen Ehren geputzt. Nie verstand ein Nachbar den andern: stets verwunderte sich seine Seele ob des Nachbar Wahn und Bosheit. Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.

individuo ni como representante de una clase. La ropa también expresa, según Nietzsche, que el hombre europeo valora el trabajo por encima de todo y no tiene tiempo para vestirse bien ni acicalarse, además de que valora mucho más las profesiones cultas e intelectuales que las manuales. Las mujeres “europeizadas” tampoco quieren mostrar su nacionalidad mediante el vestido y detestan que se les identifique por su forma de vestir.⁴⁶¹ Según Nietzsche, lo mismo que pasa con la forma de vestir pasa con los juicios morales, se han ido borrando los autóctonos en favor de los europeos.

Si nos fijamos en el mundo en el que vivimos actualmente podríamos llegar a decir que nos encontramos bajo la enorme influencia de los Estados Unidos. Su moda, su cultura, su comida, su cine y en definitiva sus juicios morales nos invaden a todos. Pero no hay que caer en el engaño de creer que hoy la influencia es americana en lugar de europea. Lo que difunden los Estados Unidos de Norteamérica por todo el mundo son los ideales europeos, porque son hijos de nuestra cultura.

Nietzsche también escribió algunas cosas sobre el continente americano, el cual se puede catalogar como un descendiente de nuestra cultura, porque Europa ya no se entiende como el simple territorio geográfico sino que abarca también toda su influencia. América será el lugar que se convertirá en el centro económico, financiero y cultural del siglo XX y Nietzsche ya previó una aceleración en el modo de vida y una mecanización del hombre en este sentido, características típicas de la cultura anglosajona dominante desde entonces. El modo de pensar productivo de una fábrica es transplantado a casi todas las esferas de la vida. Tiempo que no es productivo es tiempo perdido. Así diagnostica Nietzsche los cambios en las relaciones personales, la inquietud y la prisa moderna:

Hacia el Oeste aumenta cada vez más la agitación moderna, de modo que a los americanos los habitantes de Europa se les aparecen en conjunto como seres amantes del sosiego y sibaritas, cuando sin embargo entrecruzan su vuelo como abejas o avispas. A tal punto llega esta agitación, que la cultura superior ya no puede rendir sus frutos; es como

⁴⁶¹ Nietzsche, F. *El caminante y su sombra* 215, Gradifco, 2007, pág. 131. *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, p. 647-648.

si las estaciones se sucediesen demasiado deprisa. Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie.⁴⁶²

Se siente vergüenza y remordimientos por el descanso. El trabajo se desliga totalmente del placer y se une al aburrimiento, un trabajo que desgasta la fuerza del individuo e impide la reflexión, la meditación y los sentimientos. Es la compulsión febril de una época que no sabe qué hacer con su dinero otra cosa que más dinero.

La llamada “civilización” crece constantemente por todas partes y se hace presente en el individuo, que ante esta monstruosa maquinaria no tiene más remedio que plegarse, desalentarse y someterse. “Se piensa con el reloj en la mano, así como se almuerza con la mirada fija en las cotizaciones de La Bolsa, - se vive como si continuamente se ‘pudiera dejar algo sin hacer’.”⁴⁶³

Para Nietzsche el mundo pedía a gritos una crisis, una brecha, un terremoto que cambiara el rumbo hacia valores que afirmaran la vida y reeducaran los instintos a favor del hombre. Por tanto, para él la historia de Europa no es la historia de la emancipación, ni de la victoria de la libertad, ni de la razón, sino de la decadencia y del nihilismo. La misma idea de “historia universal” está escrita desde el punto de vista europeo y como tal está en crisis. “¿Y si al final resulta que esa Europa de hoy, que se cree superior a cualquier otra civilización, no va a ser, en el fondo, más que el estado terminal de una decadencia y de unos valores desvalorizados?”⁴⁶⁴ El hombre europeo moderno se ha tenido a sí mismo por “el hombre” a secas, su historia la ha

⁴⁶² Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* 285, Akal, 2007. Texto original en alemán procedente de KSA 2, *Menschliches Allzumenschliches I*, p.232:

Nach dem Western zu wird die moderne Bewegtheit immer grösser, so dass den Amerikanern die Bewohner Europa's insgesamt sich als ruheliebende und geniessende Wesen darstellen, während diese doch selbst wie Bienen und Wespen durcheinander fliegen. Diese Bewegtheit wird so gross, dass die höhere Cultur ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann; es ist, als ob die Jahreszeiten zu rasch auf einander folgten. Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Civilisation in eine neue Barbarei aus.

⁴⁶³ Nietzsche, F., *La gaya ciencia. Cuarto libro.* 329. Akal, 2001, pág. 237. Texto original en alemán procedente de KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft* p. 556:

Man denkt mit der Uhr in der Hand, wie man zu Mittag isst, das Auge auf das Börsenblatt gerichtet, - man lebt, wie Einer, der fortwährend Etwas „versäumen könnte.“ [...] die eigentliche Tugend ist jetzt Etwas in weniger Zeit zu thun, als ein Anderer.

⁴⁶⁴ Sánchez Meca, D. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, 2004, pág. 253

hecho pasar por universal de la misma manera que su bien y su mal. Cree haber cumplido en él mismo el sentido de la historia y pretende incorporar a los demás pueblos en su propio proyecto haciendo creer que se trata de un “proyecto universal de la humanidad”.

Hemos encontrado que Europa, incluidos aquellos países en los que el influjo de Europa es dominante, se ha vuelto unánime en todos los juicios morales capitales: en Europa se *sabe* evidentemente aquello que Sócrates decía no saber y que la vieja y famosa serpiente prometió un día enseñar, - se ‘sabe’ hoy qué es el bien y qué es el mal.⁴⁶⁵

Esto muestra la tremenda gregarización a la que somos sometidos y cómo el proceso de colonización sigue efectuándose y cada vez a una mayor escala, ya sea de forma religiosa, ideológica o mediática. El instrumento más grande que se ha utilizado en la historia para “convertir” a los demás pueblos y “contagiarles” nuestro bien y nuestro mal universal ha sido el cristianismo. En la época de Nietzsche la democracia fue la heredera de todo el movimiento cristiano. Hoy la tecnología permite inyectar la moral europea en casi cualquier zona del mundo, la visión moral de la realidad llega antes y con más fuerza que las ayudas económicas o sociales. Como parte positiva (que Nietzsche no conoció), la globalización que vivimos hoy ayuda de una forma espectacular a encontrar e intercambiar el conocimiento, la información y la crítica. Y ésta es una gran arma en un mundo donde el poder se sostiene sobre lo técnico y lo mediático. La ocultación y la mentira son hoy objetivamente más difíciles. Es mucho más difícil impedir que la información corra de un país a otro. Pero la globalización también es potenciadora de la desigualdad económica, la uniformidad y el deterioro ecológico. A su vez el discurso global acapara palabras e ideas como “democracia”, “libertad” o “progreso” y en su nombre se comienzan guerras y se ejerce la autoridad.

Nietzsche vio las primeras consecuencias de la sociedad industrial; el trabajo en cadena que alienaba a los trabajadores y desligaba los sentidos de las pasiones. En cierto sentido anticipó la

⁴⁶⁵ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 202, Alianza Editorial, 2007, pág. 144. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*. p. 124:

Wir fanden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist, die Länder noch hinzugerechnet, wo Europa's Einfluss herrscht: man *weiss* ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte, und was jene alter berühmte Schlange einst zu lehren verhiess, - man „weiss“ heute, was Gut und Böse ist.

globalización porque supo ver la disolución de las naciones y las fronteras. Atisbó también la mezcla y el mestizaje europeo, oponiéndose tajantemente a la homogeneidad de las culturas. El “buen europeo” se parece mucho al “superhombre”, al hombre sin patria. Vio cómo los oficios industriales deformaban al hombre corporal y espiritualmente y cómo la creciente especialización convertía al ser humano en un instrumento del sistema. Vio el poder que tenían los medios de comunicación de su época (periódicos) y cómo alguien con dinero e influencias podía convertir su opinión en la opinión pública.⁴⁶⁶ Vio también como algo necesario la futura unificación económica de Europa.⁴⁶⁷ Vio la nueva esclavitud más sutil de los obreros asalariados.⁴⁶⁸ Vio un mundo donde la guerra solo sería justificable cuando fuera un negocio rentable y donde no generara un caos incompatible con el comercio y los negocios. La filosofía de Nietzsche diagnostica la sociedad de su época en una espiral cada vez más global, cada vez más interconectada e informada. Los cambios políticos y sociales que se llevan a cabo en los últimos doscientos años marcan y prefiguran el mundo de hoy, un mundo que camina cada vez más deprisa.

Llegados a este punto la pregunta es obligada y la respuesta está siempre abierta. ¿Qué alternativas podemos encontrar hoy frente a la maquinaria globalizada de los bancos mundiales, los flujos financieros y las empresas transnacionales? La alternativa a ese monstruo es algo que se crea día a día. Actualmente existen muchos grupos y asociaciones que trabajan cada día contra “esta” globalización, contra esta variedad de globalización. Su objetivo es intentar provocar que la supuesta congruencia del actual globalismo salte en pedazos, se desmorone y abra paso a una nueva forma de construir la globalidad, con formulas políticas más abiertas a la incorporación de las diferencias y las minorías, sin que intenten asimilarlas en la uniformidad de una comunidad homogeneizada. Para ello hay que deconstruir ideológicamente la globalización y mostrar qué hay detrás de lo que se presenta como la única opción.

⁴⁶⁶ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano, I*, 447, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 291.

⁴⁶⁷ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885 – 1889). Volumen IV*, 11[235], Tecnos, 2006. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. November 1887 – März 1888*, p 93.

⁴⁶⁸ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano I*, 457, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 296.

Ciertamente, el surgimiento de estos movimientos ha supuesto la aparición de grietas en el discurso globalizador, hasta el punto de que en los últimos foros internacionales (desde Seattle hasta Praga) los mismos dirigentes del Fondo Monetario Internacional expusieron que quienes se manifestaban en las calles tenían también sus razones y motivos. En realidad lo que se coloca en frente del paradigma globalizador no tiene una consistencia sólida, es más un conjunto heterogéneo de formas de ver el mundo que no aceptan una única forma de globalización.

En este sentido, Nietzsche se ha convertido en una referencia inevitable del pensamiento postmoderno.⁴⁶⁹ Su filosofía sigue siendo necesaria actualmente, en cuanto a la creación de nuevos códigos éticos, políticos, axiológicos y estéticos que sirvan como alternativa al nihilismo globalizador y neoliberal que vivimos hoy en día.

⁴⁶⁹ Nietzsche no insta a una ideología antiglobalización que busque el bien o la justicia para todos. Verlo de ese modo sería castrar buena parte de su pensamiento y de sus palabras. Pero sí es cierto que su filosofía es necesaria a la hora de diagnosticar la expansión del nihilismo europeo por todo el mundo y buscar nuevas soluciones ante la parálisis del sistema. “Frente al optimismo socrático, que cree como posible transformar la sociedad y establecer un orden social justo fundado sobre principios racionales, Nietzsche glorifica la base cruel del Estado, y no oculta, como algo consustancial al significado profundo de la vida y de la existencia, el hecho de que la cultura está construida sobre la sangre y la miseria del oprimido.” De Santiago Guervós, L.E. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, 2004, pág. 293.

“¿Qué puedo yo hacer
si al poder le gusta caminar
sobre piernas torcidas?”⁴⁷⁰

Friedrich Nietzsche

IV. El tirano disfrazado de filósofo

IV.1. El desenmascaramiento del ideal político

En este último apartado de la tesis doctoral trataremos las ideas y consecuencias políticas de Sócrates y Nietzsche. Cada uno de ellos pertenece a una época radicalmente distinta y, por tanto, sus planteamientos difieren en muchos aspectos.

Se estudiará la manera en que el ideal político que proviene de Sócrates y de Platón se ha ido desenmascarando a lo largo de los siglos poniendo especial atención en la filosofía de la sospecha que lleva a cabo Friedrich Nietzsche. Ya en el Renacimiento Maquiavelo puso las cartas sobre la mesa en este aspecto. La desmitificación del poder político es un proceso que va de la mano del nihilismo y atraviesa toda la historia europea. También se tratará en este último apartado la manera en que se deformó la filosofía de Nietzsche para que pareciera defender lo contrario de lo que en realidad defendía. ¿Fueron Hitler y el nazismo las formas extremas de la racionalidad tecno-científica o las formas extremas del relativismo y de la irracionalidad? Las figuras de Sócrates y Nietzsche han sido utilizadas y deformadas desde siempre para defender planteamientos de las más diversas opciones políticas. Los dos se han utilizado para hacer apología de la opresión y el totalitarismo (fascista y comunista), pero también para defender y apoyar la rebelión, el anti-autoritarismo y la libertad de pensamiento.

⁴⁷⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, De las cátedras de la virtud*, Alianza Editorial, 2007, pág 57. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p.33:

Was kann ich dafür, dass die Macht gerne auf krummen Beinen wandelt?

El primer tema que vamos a tratar en este apartado es el del desenmascaramiento del ideal político. El nihilismo que Nietzsche ve en la sociedad europea también se encuentra inmerso en el ámbito político, desestabilizando ideas que parecían estar muy bien asentadas. En cierto sentido no hay que olvidar que la filosofía es más filosofía cuando desestabiliza que cuando estabiliza. El método filosófico sigue hundiendo sus raíces en el método socrático; preguntar todo lo que nadie parece cuestionar. Ese espíritu es el que lleva a la filosofía a despojar de su disfraz idealista a la política.⁴⁷¹

Una de las ideas que sustentaban el ideal político clásico era el bien común, en ese sentido tanto Sócrates como Platón fueron grandes defensores de ese concepto. Para Sócrates el bien común era lo más importante que se podía buscar dentro de los muros de la propia ciudad.⁴⁷² Sócrates plantea en su defensa ante el tribunal que el bien individual sólo es posible sobre la base del bien común. El conocimiento del bien es lo que hace posible los actos buenos (tanto públicos como privados). Como nadie, salvo un demente, desea su propio mal, quien hace el mal a una persona o a la ciudad en su conjunto, está cavando su propia tumba aunque él no lo sepa. El bien individual sólo puede asentarse sobre la base del bien común. Sócrates no contrapone el bien subjetivo e individual al bien común sino que muestra cómo se complementan. Para él, el criterio de justicia tiene mucho que ver también con el bien común puesto que el objetivo de la ley es conseguir el mayor bien público posible mediante la justicia. El objetivo de la justicia no es otro que el de ayudar a conseguir ese bien común que beneficie a toda la sociedad en su conjunto. Se trata de un bien que beneficia a todos porque se aplica sobre nuestra faceta pública, social y política, una faceta de la que no podemos renegar. La forma en que una sociedad puede vivir mejor es dándole prioridad a ese bien común antes que al interés particular.

⁴⁷¹ Uno de los más importantes análisis políticos de toda la historia hechos en este sentido lo llevó a cabo Maquiavelo en *El príncipe*. La relación que tiene el análisis político de Maquiavelo con la filosofía de Nietzsche la veremos en el siguiente capítulo.

⁴⁷² No hay que olvidar que en esa época Atenas funcionaba como una ciudad-estado y, por lo tanto los pensamientos políticos que tienen Sócrates y Platón sobre su ciudad incumben a la constitución de un Estado

Ninguna organización política puede existir sin tener nada en común. Para Sócrates la comunidad es lo primero y es más importante que cualquier interés individual, por muy grande o poderoso que éste sea. La filosofía socrática se enfrenta irremediablemente con un defensor a ultranza del individuo como es Nietzsche. Sin embargo, esa defensa está realizada utilizando y llevando al extremo la idea de “honestidad con uno mismo”, planteada anteriormente por Sócrates. Aunque a partir de ahí las diferencias entre los dos sean, en algunos casos, abismales, parten de una misma base de conocimiento de sí mismo y honestidad personal ineludible.

Para Nietzsche, y más tarde también para Foucault, el poder se oculta bajo discursos ideológicos cuando dice que busca la verdad o el bien público y común. La pregunta que se plantea la filosofía a partir de entonces es la siguiente: ¿cómo se forman los discursos que produce el poder? Para tener la posibilidad de contestar esta pregunta “hay que indagar, más bien, cómo los discursos, a través de los que el poder se ejerce, se relacionan con su práctica, buscando un método que atienda más a la dinámica de fuerzas que subyace a toda práctica de poder que a los tradicionales fundamentos normativos de la crítica política.”⁴⁷³

Nietzsche se propone destapar las voluntades que se encuentran detrás de los actos que ejerce el poder, desenmascarar el movimiento de impulsos que intenta pasar desapercibido bajo el disfraz de la política. En definitiva se trata de una búsqueda en las profundidades del sentido y los intereses que existen en el ejercicio del poder. Dicho desenmascaramiento es profundamente crítico, es decir, racional. Utiliza la razón hasta sus últimas consecuencias y la lleva a escudriñar también los movimientos del poder político para saber cómo cobra sentido el discurso y se conecta con la práctica política.

La obra cumbre del desenmascaramiento nietzscheano es *La genealogía de la moral*. En dicha obra se describe cómo la hipocresía y el disimulo son los verdaderos principios de la moral europea. Aquí Nietzsche explica que las situaciones de dominio se manifiestan en el

⁴⁷³ Sánchez Meca, D. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Síntesis, 2004, pág. 279

lenguaje. En esta obra Nietzsche analiza el proceso de formación que sigue cualquier lengua y lo describe como un proceso creativo. Mediante ese estudio minucioso descubre la forma en que el poder establecido ejerce influencia mediante el lenguaje.

El ser humano comienza el proceso lingüístico poniéndole nombre a las cosas que le rodean. De esta manera empieza a dominar la complejidad del mundo utilizando las palabras y los conceptos. En la segunda fase de este proceso las palabras y conceptos anteriormente creados se convierten en convenciones y se fijan formando la estructura léxica de una lengua.

La investigación genealógica que propone Nietzsche a lo largo de su obra le lleva sobre todo a estudiar las palabras que tienen una especial significación moral porque son palabras que representan valores. Rastreado su etimología y estudiando el contexto social donde se presentan estas palabras, Nietzsche muestra como los tentáculos del poder llegan hasta los lugares más insospechados. En *La genealogía de la moral* se muestra cómo los nombres que se utilizan en una lengua no solamente sirven para la supuesta e inocente función de reflejar y transmitir la realidad sino que los nombres marcan y valoran al objeto nombrado. Desde el preciso momento en que le ponemos un nombre a algo ya estamos valorando ese algo desde algún punto de vista.

En dicha obra Nietzsche se centra sobre todo en el significado y las designaciones que la palabra “bueno” tiene y ha tenido en los diferentes idiomas así como en su estudio etimológico para rastrear qué tipo de valores y comportamientos estamos evocando cuando utilizamos esa palabra. Desde el punto de vista aristocrático la palabra “bueno” estaba unida a “noble”, “poderoso”, “bello”, “feliz” y “amado por los dioses”. Fue la tradición judeocristiana la que invirtió esta ecuación haciendo que sólo los desgraciados, pobres, enfermos y sufrientes fueran los “buenos” a los ojos de Dios. Desde este nuevo punto de vista los nobles, fuertes, poderosos y potentes pasaron a ser los malvados, crueles, impíos y condenados por toda la eternidad ⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, I, 7. Alianza Editorial, 2011, pág 52. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral*, p. 267.

Sin embargo la preocupación lingüística de Nietzsche no se queda en el estudio de ciertas palabras aisladas sino que se centra en una visión del lenguaje como una unidad cultural.

El papel de Nietzsche es desenmascarar la presunta neutralidad y claridad de la que siempre ha presumido el lenguaje para mostrarlo como lo que realmente es: un instrumento de poder. Las palabras no son neutras, y esto lo demuestra el hecho de que algunas palabras han sido acuñadas para crear mala conciencia en los que se resisten a la sumisión y quieren escapar del rebaño (impíos, herejes, pecadores, perversos, desviados, etc...). Por el contrario, según Nietzsche, para el sumiso sólo hay palabras de alabanza así como palabras que pretenden demostrar que dejarse domesticar por la mayoría tiene más ventajas que seguir el propio camino.

Para Nietzsche la moral es un disfraz que utiliza la naturaleza humana. En esta obra Nietzsche inaugura la filosofía de la sospecha. La sospecha que tiene Nietzsche es que el lenguaje no dice lo que parece decir sino que dice otras cosas que se encuentran en un nivel mucho más profundo. Será preciso aplicar una nueva hermenéutica distinta de la tradicional que nos desvele lo que realmente hay tras el texto. Para ello es necesario leer productivamente, críticamente, trabajar con el texto y a la vez contra el texto.

Según Paul Ricoeur, los primeros en darse cuenta que el discurso no dice lo que parece decir fueron Marx, Nietzsche y Freud. Estos tres personajes son los que arrancan las máscaras a la modernidad para desvelar así los sentidos ocultos que lleva consigo la noción tradicional de sujeto. Se trata de una crítica al racionalismo dominante en el pensamiento occidental, hace falta ver en qué se basa ese discurso, ver lo que a simple vista no se puede ver y se mantiene oculto.

Marx destapó las motivaciones económicas y sociales que hay bajo el discurso. Para captar la significación real del discurso será necesario acudir a esas motivaciones económico-sociales que en un primer momento no percibimos. Freud estudió el inconsciente, el cual motiva y condiciona el discurso consciente, por lo que debemos adentrarnos en él para desentrañar el

verdadero sentido del discurso. Y Nietzsche nos remite al mundo de estados de ánimo y fuerzas, de tal modo que la conciencia deja de representar el primer plano de la personalidad del individuo.

Los tres tienen en común el hecho de que denunciaron las ilusiones del discurso que se hacen pasar por realidades incuestionables. En cierto sentido los tres desenmascararon los valores ilustrados de racionalidad y verdad. La crítica nietzscheana fue más exhaustiva y radical, si cabe, que la de Marx, porque éste no se salió de la órbita hegeliana, y que la de Freud, el cual siempre se movió dentro de un contexto positivista de ciencia. Por el contrario Nietzsche siempre rechazó los conceptos que integraban (y siguen integrando hoy) la cultura dominante.

Nietzsche rechaza la creencia en un fundamento moral, metafísico o racional en la creación de la ley y del Estado. Por eso trata de mostrar la incoherencia del contrato social rousseauniano. Para él en la creación del Estado lo que se intuye no es un acuerdo sino un orden fáctico impuesto por la fuerza y justificado posteriormente por esos medios que hacen olvidar y difuminar su origen.

La pregunta que podemos llegar a plantearnos al leer a Nietzsche es la siguiente: ¿Es sólo la fuerza y la voluntad de poder los que mantienen en pie una institución política? No parece que un poder sobreviva tan solamente por la fuerza que implica, sino que también necesita el reconocimiento y la legitimación de sus gobernados. Cuando se acaba esa legitimación, el poder tiene que buscar otras formas de legitimarse para seguir gobernando. Cualquier poder descansa en la opinión pública, el error de los regímenes autoritarios comienza cuando creen encontrarse por encima y más allá de ella. Por ese motivo en dichos regímenes es tan importante controlar la propaganda y desarrollar un pensamiento único que no admita grietas. Esa situación no se puede prolongar eternamente y el régimen, tarde o temprano, acaba cayendo por su propio peso.

Para Nietzsche el Estado es una conquista que da forma a la población mediante su voluntad de poder.⁴⁷⁵ El filósofo alemán puso especial hincapié en que el poder era la capacidad de imponer nuestra voluntad a la de los demás, pero si sólo nos remitiéramos a la visión nietzscheana del asunto estaríamos obviando que también es posible el acuerdo voluntario al que pueden llegar individuos guiados por sus propios intereses. El poder también representaría así la capacidad que tiene un grupo de personas de ponerse de acuerdo para realizar una acción común. Nunca mejor dicho “la unión hace la fuerza”.

Desde este punto de vista el fundamento del poder estaría en el acuerdo y el contrato. El poder no es sólo coerción y manipulación para imponer órdenes con fines colectivos. El sistema político no puede disponer del poder a su antojo, porque en cuanto que el pueblo deja de estar detrás de sus manifestaciones y materializaciones el poder mismo cae. El gobernante es quien administra el poder, no quien lo tiene ni lo produce, tiene el poder en préstamo de los ciudadanos, que son los que realmente lo generan. Siguiendo una metáfora de *Así habló Zaratustra*, ¿qué sería del sol sin aquellos a los que ilumina?⁴⁷⁶

Lo que desvela Nietzsche es que de todo el entramado del poder sólo podemos acceder cotidianamente a sus máscaras e interpretaciones. Aunque es una de nuestras realidades más próximas, para nosotros se encuentra oculta y disimulada. El poder, cuya estrategia es el máximo conocimiento sobre todo, es para nosotros el gran desconocido porque actúa enmascarado. No podemos arrebatarle sus máscaras para descubrir su verdadera cara porque su máscara es el “ser” mediante el cual se expresa su voluntad.

La máscara es un instrumento que, según Nietzsche, utilizan todas las culturas, aunque puede representar cuestiones muy diferentes:

La diferencia entre una cultura de la salud y otra decadente radicaría entonces en que la primera no habría optado por ocultarse a sí misma, de manera tan histérica y neurótica como ha hecho la cultura europea, su verdadero origen, sino que, al contrario, se lo haría presente permanentemente de forma sublimada.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, II, 17*. Alianza Editorial, 2011, pág 124. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 324*.

⁴⁷⁶ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, Prólogo de Zaratustra, I*, Alianza Editorial, 2007, pág. 33. *KSA 4, Also sprach Zarathustra, p. 11*.

⁴⁷⁷ Sánchez Meca, D. *La experiencia dionisíaca del mundo*. Tecnos. 2006. p. 143

Si tenemos en cuenta que para Nietzsche lo que hasta ahora era conocido como “verdad” no es más que una ficción útil, una convención social que nos ayuda a vivir en comunidad, podremos decir que lo que entendíamos anteriormente por verdad absoluta simplemente no existe. El proceso nihilista que ha acompañado a la historia ha revelado que todo lo que se erigía como verdadero no era más que una fábula. Al desenmascarar a los grandes ideales de la humanidad, el nihilismo ha puesto de manifiesto que detrás de esas máscaras no existía nada estable. No existía una verdad inmutable detrás de la máscara del cristianismo de la misma manera que no existía una justicia inmutable detrás del ideal de justicia.

El problema de la máscara es el problema que existe entre ser y apariencia. Para Nietzsche la apariencia se identifica con el ser al postular una ontología estética y por tanto esa máscara es lo único que pertenece a lo real, no su trasfondo metafísico que se suponía que se escondía detrás de ella. No hay que descubrir la verdad detrás de la máscara, porque la verdad tal como la entendíamos hasta ahora sencillamente no existe.

Nietzsche desenmascara las formas en las que se expresa la civilización occidental (religión, moral, política, arte y filosofía) llevando a cabo incluso un desenmascaramiento del desenmascaramiento, pues el mismo acto de “desenmascarar” es algo que parte de la necesidad de verdad originada en un primer momento por Sócrates.

El disfraz es parte de la manera de expresarse del ser humano. El hombre es entendido por Nietzsche como un artista capaz de crear su propio mundo. Toda la creación cultural, religiosa, ética, moral, científica, lingüística y filosófica del hombre nace de un impulso artístico y de una manera de interpretar y crear la realidad. Incluso la ciencia no es más que un sistema de conceptos convencionales fabricados por el hombre para ordenar el mundo y dominarlo mediante la técnica. Toda la creación del hombre es un disfraz de ficciones útiles que le sirven para conservarse, desarrollarse y expresarse. Cada cultura y cada época tienen una manera diferente de utilizar y confeccionar este disfraz. La cuestión es que para Nietzsche la máscara que utiliza el hombre moderno tiene en realidad el objetivo de combatir su temor y su debilidad,

la usa para esconderse detrás de un ideal porque no es capaz de aceptarse tal como es. Por eso se auto-culpa y se auto-castiga descargando su voluntad de poder contra su propia persona.

Existe una diferencia crucial entre utilizar la máscara como instrumento de expresión y sublimación de nuestros impulsos y utilizar la máscara para esconderse y disfrazarse bajo el aspecto de un ideal. Este último disfraz nace de la inseguridad y por eso busca de una manera patológica la seguridad negando su condición de máscara y haciéndose pasar por verdad absoluta. Para Nietzsche, esta ha sido desde Sócrates la máscara que ha utilizado el hombre occidental. Este salto que se produjo de la máscara expresiva a la máscara que esconde fue el que puso en primer plano a la conciencia y a la racionalidad como suprema instancia hegemónica de la persona y tuvo como uno de sus primeros representantes a Sócrates.

El concepto nietzscheano de máscara nos puede servir para descubrir los verdaderos intereses de los supuestos "iluminados" que han querido ser los "cirujanos de hierro" de sus respectivas sociedades. Precisamente el desenmascaramiento del ideal político que hacen tanto Maquiavelo como Nietzsche sirve asimismo como antídoto ante cualquier tirano que quiera disfrazarse de filósofo. El peligro que tienen los ideales políticos clásicos es que pueden utilizarse perfectamente como justificación para realizar cualquier atrocidad, pero no podríamos hacer política ante la ausencia total de unos ideales que plasmar, sin una orientación para la acción. El Estado es, para Nietzsche, voluntad de poder que se ejerce por medios inmorales, una "inmoralidad organizada"⁴⁷⁸ que gobierna por medios persuasivos, manipuladores y represivos. El Estado se esconde bajo una máscara cuando dice representar la voz del pueblo.

Al no escribir nada, no se puede decir que Sócrates tuviera una teoría política, pero sí tenía pensamientos políticos que influyeron enormemente en su discípulo más conocido: Platón.

La República platónica será la base para una multitud de propuestas políticas posteriores.

⁴⁷⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, 11[407], Tecnos, 2006. KSA 13, *Nachgelassene Fragmente. November 1887 – März 1888*, p. 187.

Platón en su *República* estableció una especie de tratado de medicina política para elaborar la mejor sociedad posible. También describió la capacidad de los sistemas políticos para llevar la felicidad al conjunto de sus ciudadanos. Platón continuó las prescripciones políticas de su maestro y defendió que el gobierno de un monarca filósofo era lo mejor que podía pasarle a la ciudad. Los que saben son los que deben gobernar y nunca la mayoría. Si no se elige por votación democrática el patrón de un barco ni el rumbo que debe seguir ese barco ¿por qué se elige por votación el “patrón” que guía los pasos de una ciudad? Sócrates siempre defendió que existía un conocimiento especial sobre las funciones públicas que debía desempeñar cualquier gobernante. Le parecía una locura que los magistrados de su época fueran elegidos por sorteo si ese mismo sistema sería considerado erróneo para seleccionar profesionales (zapatero, carpintero) menos importantes que los que gobiernan la ciudad.

Platón llega a la conclusión de que se deben unir las dos cosas; la filosofía y el poder político.⁴⁷⁹ Para ello es necesario que los filósofos se hagan soberanos o que los soberanos se hagan filósofos. Hasta que eso no suceda no habrá remedio para la ciudad. Sólo el filósofo posee el verdadero conocimiento y la verdadera virtud. Platón cree que el filósofo es quien debe reinar debido a que su saber supera con creces a cualquier ciudadano normal. El objetivo de todo líder político es garantizar la felicidad de sus conciudadanos y eso sólo se puede conseguir con un gobierno de sabios que busquen la excelencia, no con un gobierno democrático igualitario. Siguiendo las directrices socráticas, Platón cree que los que deben gobernar son los que saben.

Los filósofos-reyes tienen como cometido gobernar una sociedad ordenada según un comunismo integral jerarquizado de manera totalmente racional. El filósofo rey es quien ha podido salir de la caverna de la ignorancia, el iluminado que ha podido ver directamente al sol y comprender la idea de “bien”. Su conocimiento es un conocimiento verdadero porque ya no vive en el mundo de lo opinable que representaba la caverna.

⁴⁷⁹ Platón, *La República*, 473 d-e, Alianza Editorial, 2008

Lo que más se le puede reprochar a este filósofo-rey es que realiza una tarea de “ordenación” de la sociedad desde fuera sin poner atención a la ciudad real y particular. El problema político que puede surgir de la filosofía platónica es su desprecio a la realidad y su sobrevaloración del valor del sabio en la política, como iluminado por una verdad que la multitud no puede llegar a comprender. Ese desprecio del mundo no tiene nada que ver con Sócrates, por lo que debe considerarse exclusivo de su discípulo Platón, quizás dolido por la muerte injusta del hombre más sabio de Atenas. Para Platón toda la democracia ateniense no había sido más que demagogia que había embaucado al pueblo en lugar de buscar su mejoramiento. Por eso es la figura de Sócrates la que le hace dedicarse a la filosofía, porque para él fue el único ateniense verdaderamente preocupado por tratar el arte de la política procurando el mayor bien en lugar de los más agradables discursos.⁴⁸⁰

Sin embargo, el rey-filósofo es un ideal propicio para que se escondan detrás de él todos los tiranos que buscan su propio bien en lugar del bien común. Hay un riesgo muy grande de tiranía en este tipo de pensamiento. Cuando Platón escribe su “República” coloca al filósofo-rey en el primer lugar de tipos de gobierno deseables. El gobierno más deplorable e indeseable para Platón era la tiranía (por debajo incluso de la democracia). El problema es cuando un tirano se hace pasar por filósofo-rey. ¿Qué pasa cuando nos damos cuenta de que la máscara del filósofo-rey no servía para expresar su poder sino para esconder una personalidad tiránica haciendo pasar sus intereses por el interés público general? Pues pasa que somos testigos de cómo el nihilismo se apodera de Occidente. Un nihilismo que en un principio crea decepción, vacío y desengaño, pero que debe ser superado por fórmulas creadoras de nuevos valores que no propicien la máscara hipócrita, sino que traten de una manera más inclusiva los sentimientos que hasta ahora habían sido rechazados por no ser altruistas.

En el aforismo 280 de *El caminante y su sombra* habla Nietzsche de la propuesta política de Platón. *La República* lleva como subtítulo “acerca de la justicia” (agregado por Trasilo) precisamente porque todo el entramado político está pensado para funcionar produciendo una

⁴⁸⁰ Platón, *Gorgias*, 521-d Alianza Editorial, 2005

sociedad donde no existan las injusticias y la justicia sea bien impartida. Una de las cosas que Platón sugiere en *La República* es que para que una sociedad sea totalmente justa no debe existir la propiedad, todo debe ser de todos y de nadie en particular. Quiere retornar a la propiedad comunitaria mostrándose como una influencia clara del socialismo más ortodoxo y del comunismo. Platón piensa que si se pudiera suprimir el egoísmo se podría acabar con la propiedad y con las disputas que provocan numerosas injusticias. Sin embargo, para Nietzsche, si se borrarán todos los sentimientos que tienen relación con el egoísmo no quedaría nada más, puesto que la desaparición de la vanidad sería peor que la mayor epidemia que pudiera caer sobre la humanidad. Para Nietzsche Platón no es más que un utópico que busca crear mundos paralelos, un cobarde que huye de la realidad.⁴⁸¹ Platón creía en el bien y en el mal como dos contrarios que nunca se tocan. Sin embargo, la realidad, para Nietzsche es bastante diferente. Para él no está tan clara la distinción socrática entre bien y mal, blanco y negro, ángeles y demonios. Nietzsche luchará durante toda su vida contra este supuesto orden moral del mundo, contra la separación en compartimentos estancos del bien y del mal. En la vida el bien y el mal se encuentran entrelazados y en muchas ocasiones resulta imposible separarlos. Es más, la misma división del mundo entre bien y mal esconde, según Nietzsche, una inversión de los valores aristocráticos. “Lo que una época siente como malvado es de ordinario una reacuñación intempestiva de lo que en otro tiempo fue sentido como bueno, -el atavismo de un ideal más antiguo.”⁴⁸²

El optimismo socrático del cual fue heredero Platón es la forma de pensar de la que nace la idea de una patria universal, sin fronteras, donde gobernará el imperio de la razón y de la justicia universal. Ese futuro altamente ideal sólo podría llegar mediante el “sabio-santo” que nos conduce hasta él. Esta alianza entre el pensamiento y el bien, que denuncia Nietzsche, se

⁴⁸¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos. Lo que yo le debo a los antiguos*, 2, Alianza Editorial, 2007, pág 140. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 156.

⁴⁸² Nietzsche, F. “*Más allá del bien y del mal*” 149. Alianza 2007. p 115. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*. p. 99:

Was eine Zeit als böse empfindet, ist gewöhnlich ein unzeitgemässer nachschlag dessen, was ehemals als gut empfunden wurde, - der Atavismus eines älteren Ideals.

encuentra detrás de todas las clases de utopías que ha elaborado el ser humano a lo largo de la historia. Dicha alianza recibirá muchos apoyos a lo largo de la historia pero también muchas críticas, porque esta tendencia de pensamiento separa excesivamente el bien del mal y lo justo de lo injusto. Se trata de una interpretación muy simple e ingenua de la realidad. Por este motivo se le ha criticado desde muchísimas posiciones que han percibido al bien y al mal como dos fuerzas que se encuentran irremediabilmente entrelazadas.

Entre los críticos de esta interpretación socrática podemos destacar a Maquiavelo que defendía que no bastaba el pensamiento para remediar el mal, pues éste puede utilizarse para hacer ese mismo mal. Haría falta una mezcla entre el pensamiento y la política, una combinación entre reflexividad y actividad política para atacar y luchar contra el mal. No basta sólo con sentirse iluminado y señalar el bien como algo a lo que se llega mediante la meditación, la reflexión o el diálogo. Hay que actuar, mojarse y bajar a la tierra para luchar contra lo que está mal porque es algo que encontramos entrelazado con el bien cada día de nuestra vida.

“Yo he enseñado a los príncipes a ser tiranos,
pero también he enseñado al pueblo a destruir a los tiranos.”⁴⁸³

Nicolás Maquiavelo

IV.2. ¿Es Nietzsche la culminación del maquiavelismo político?

Hoy en día podemos ver con claridad la independencia que existe entre el poder político y las leyes morales o los preceptos de la religión, pero eso no fue siempre así. La amoralidad de las acciones políticas que solamente siguen intereses políticos (no morales ni religiosos) es una idea que se viene asumiendo desde Maquiavelo. Posteriormente Nietzsche desenmascarará voluntades de poder donde se afirmaba que residía el bien común, pero ese estudio psicológico del poder ya había sido anunciado anteriormente por un espíritu afín al del pensador alemán. ¿Hemos retornado a Maquiavelo en los últimos años? ¿Fue Nietzsche un sucesor de Maquiavelo en cuestiones políticas?

Maquiavelo es considerado el primer pensador político de la era cristiana que analizó sistemáticamente los requisitos para acceder al poder y conservarlo. El hecho es que actualmente su pensamiento sigue conmocionando y provocando pasiones. Todavía hoy seguimos haciéndonos preguntas sobre él y sobre cómo se puede relacionar con nuestro tiempo. El objetivo de la política es el poder y Maquiavelo se dedica a explicar cómo se debe comportar un gobernante para conseguir y mantener el poder el mayor tiempo posible dejando de lado cualquier consideración moral. Cuando leemos su obra capital, *El príncipe*, en muchas ocasiones nos parece estar viendo las primeras planas de los periódicos de hoy en día. Esto es lo que hace que el pensamiento de Maquiavelo sobre la política siga siendo tan actual, aunque él escribiera en una época bastante distinta a la nuestra.

⁴⁸³ Maquiavelo, N. *El príncipe*, Introducción de Melquíades Prieto, Edaf, 2008, pág. 11

Maquiavelo ha sido y es polémico porque llevó a cabo una “desacralización” de la política. No parece que defienda una “moral de los fuertes” sino que simplemente la describe, hace a un lado los buenos sentimientos y transforma la teoría política inspirándose en el arte de la guerra. Para él la política no se encuentra en una situación de subordinación con respecto a la ética sino que ambas cosas se necesitan aunque se encuentren en planos diferentes.

A Maquiavelo siempre le interesó el estudio minucioso del mundo de la política. Esto es debido a que estaba familiarizado con las ambigüedades morales del poder. Varias de las conclusiones que se pueden extraer al leer *El príncipe* son la necesidad de separar la ética de la política, el hecho de que un buen príncipe no tiene por qué ser una buena persona o que en cuestiones políticas las apariencias importan más que la realidad y en algunas ocasiones es mejor ser temido que ser querido (si es obligatorio elegir entre una de las dos opciones).⁴⁸⁴ Maquiavelo nos dice que hay que saber medir muy bien ese poder porque ser temido puede ser beneficioso pero sería totalmente contraproducente llegar al punto de ser odiado o aborrecido. Un buen príncipe es el que es capaz de aparentar la virtud incluso cuando no la posee. Todas estas conclusiones han alarmado a muchas personas en los últimos siglos y todavía siguen hoy planteando un dilema inevitable.

Maquiavelo quería aprender a preguntar y responder de una mejor manera: ¿Qué es el poder? ¿Cómo se consigue? ¿Cómo se mantiene? La duda que nos asalta en un primer momento es si el hombre que pensó todas estas cosas era cristiano, pagano o ateo. Podemos afirmar que Maquiavelo no rebatió los dogmas de la religión católica, lo que hizo fue dejarlos a un lado cuando se propuso escribir sobre la política. Abrió el camino hacia el estudio de la política como una categoría independiente de las demás. La ausencia de moral con la que Maquiavelo trató los asuntos políticos es suficiente para que el cristianismo lo haya visto como un diablo y un canalla, en definitiva como la auténtica personificación del mal. Esto hizo que sobre él se pusiera la etiqueta de “antiético” y que su nombre desde entonces siempre estuviera unido a lo

⁴⁸⁴ Maquiavelo, N. *El príncipe*, XVII, Alianza Editorial, 2010

“diabólico”. En este sentido es muy clarificador que “maquiavélico” signifique hoy malicioso. El maquiavelismo político no es una invención del florentino sino de la iglesia, la misma iglesia que justificaba algunos medios extremadamente crueles (como la tortura o la hoguera) para conseguir la salvación de las almas. Él nunca escribió explícitamente la celebre frase “el fin justifica los medios” y tampoco se introdujo a desgranar la manera en la que funcionaba el poder eclesiástico, pero al escribir sobre el poder del príncipe estaba también describiendo cómo se comportaban aquellos que se rasgaban las vestiduras al escuchar sus palabras: hipócritamente. A Maquiavelo no le convencen los fines loables, no le sirven de excusa acciones repletas de bondad y de “buenas intenciones” enarbolando la bandera de una idea abstracta (Dios, razón, verdad, libertad) si el resultado es la ruina de la comunidad política y su pueblo. No es el fin buscado sino el resultado obtenido el que justifica los medios.

Lo cierto es que Maquiavelo nunca dejó de ser cristiano en ningún momento, como ya hemos apuntado anteriormente. El príncipe descrito por Maquiavelo tiene muchas carencias morales y por ello debe estar preparado para ir al infierno por su patria. Si quieres ser un buen gobernante debes dejar a un lado tu moral y tu religión, debes hacer el mal de una forma consciente en multitud de ocasiones para conseguir ser un buen príncipe.⁴⁸⁵ Su actividad es moralmente difusa, ambigua y ligada al mal aunque su objetivo final sea buscar el mayor bien posible. Para Maquiavelo los grandes hombres políticos no tienen otra salida al final de sus vidas que ser condenados a las llamas del infierno y la máxima gloria que podrán alcanzar es la terrenal. Maquiavelo fue una persona que no se encontraba incomoda en la contradicción y podía vivir entre puntos de vista diferentes, por eso nunca fue anticristiano. Lo que sí puede decirse del florentino es que subvierte el típico orden socrático porque escruta de una manera especial las entrañas del poder mostrando lo que ni Sócrates ni Platón habían dicho: El bien no siempre procede del bien sino que a veces hay que hacer el mal para conseguir el bien. Ese es el escándalo que causan las palabras de Maquiavelo, el fin de la ingenuidad socrática en los asuntos políticos. En ningún lugar escribe el florentino que haya que ejercer la crueldad o que la

⁴⁸⁵ Maquiavelo, N. *El príncipe*, XIX, Alianza Editorial, 2010

brutalidad sea buena o deseable. Lo que sí dice es que el bien y el mal se entrelazan, pone sobre la mesa la vinculación que existe entre el poder, la política y la libertad. Para conseguir objetivos políticos honorables y deseables a veces hay que realizar acciones transgresoras de los valores tradicionales. Lo que nos muestra Maquiavelo son “los intranquilizadores y poco correctos vínculos entre bien y mal, libertad y disciplina, justicia y poder.”⁴⁸⁶

El “deber ser” de la moral europea juega en contra del gobernante ya que si abandonáramos lo que somos por lo que deberíamos ser estaríamos caminando hacia la ruina. Un hombre que en todas las ocasiones y en todos los contextos intente guiarse solamente por el bien terminará perdiéndose y difuminándose entre la mayoría. Muchos han imaginado repúblicas y ciudades “perfectas”, pero él se centra más en una política realista que en una “política-ficción”⁴⁸⁷ Parece mentira que este pensamiento pueda provenir de un cristiano del siglo XVI, ahí radica la importancia y la polémica del planteamiento político y filosófico de Maquiavelo. No hay en Maquiavelo ninguna apelación a un orden superior, instancias supranaturales o categorías universales que orienten la vida humana, sólo una voluntad por conseguir, mantener y acrecentar el poder.

¿Es *El príncipe* un manual para tiranos como se ha querido ver en algunas ocasiones? ¿O es una obra sobre el arte de gobernar? Lo que hace Maquiavelo es describir el carácter, la personalidad del político real y la disciplina interior que debe tener un estratega. Nos ofrece también reflexiones sobre el político como actor. El príncipe se comportará como deba hacerlo dependiendo de las circunstancias, pero deberá parecer que tiene ciertas cualidades consideradas positivas como cumplir su palabra y comportarse de forma humana y compasiva. El príncipe representa un papel, tiene que aparentar ser lo que él sabe que no tiene por qué ser en realidad. Debe parecer que actúa por principios morales cuando en realidad actúa movido por una estrategia a largo plazo. Por ello, el príncipe de Maquiavelo puede ser considerado como un “artista de la política”.

⁴⁸⁶ Del Águila, R. *Sócrates furioso*, Anagrama, 2004, pág 193

⁴⁸⁷ Maquiavelo, N. *El príncipe*, XV, Alianza Editorial, 2010

El pensamiento político de Maquiavelo es incluso mucho más práctico cuando se piensa en las relaciones internacionales que cuando se piensa en el gobierno de un Estado o una ciudad, puesto que no hay ninguna ley superior que tenga la fuerza suficiente para vincular a todas las naciones. En el mundo (tanto el de Maquiavelo como el nuestro) las relaciones entre los países son estrictamente de poder, es una especie de selva donde los tratados supranacionales no son siempre respetados. Aunque hoy día existan grandes instituciones supranacionales, los países fuertes son, en ocasiones, los que más violan el Derecho Internacional y la ONU no posee ni la fuerza ni los medios para sancionarlos. Esa es la diferencia con respecto a los Estados que tienen leyes que legitiman y monopolizan el poder del gobierno. Por tanto, en ese ámbito de las relaciones internacionales los planteamientos de Maquiavelo tienen incluso muchísimo más valor. En el mundo empresarial del capitalismo actual en el que vivimos también tienen gran acogida las palabras de Maquiavelo debido a que a veces la ausencia de un organismo que controle el mercado hace que la lucha por el poder sea aún más encarnizada y necesite de las capacidades estratégicas del florentino.

Maquiavelo separa la política de las restantes disciplinas confirmando así su autonomía. También pone de manifiesto la forma en que los valores humanos pueden ser obviados en la lucha por el poder o por el mantenimiento del orden.

En este sentido, se puede afirmar que Maquiavelo es uno de los primeros teóricos que han procurado desenmascarar las construcciones ideológicas que suelen acompañar al uso del poder público. Maquiavelo evidenció a los dirigentes políticos por su tendencia a hacer pasar el interés propio por una decisión racional e inevitable. Aunque sus ideas (era un republicano incondicional) distan de la visión nietzscheana sobre la política, se puede afirmar que fue un antecesor de Nietzsche en lo que respecta a sus observaciones sobre el comportamiento de los gobernantes con respecto al poder.

Nietzsche fue un observador agudo de la política del siglo XIX y diagnosticó a una sociedad inmersa en una crisis de legitimación, una crisis en la que todavía a día de hoy nos encontramos,

una crisis que proviene de la imparable deslegitimación de los metarrelatos que se viene produciendo en la sociedad occidental.

Los argumentos de Maquiavelo sobre el éxito en política tienen más que ver con cuánto poder debe hacerse un gobernante, no cuánta justicia u honor comporta su causa. El Renacimiento comenzó a liberar a la política del predominio de la religión y de la moral. *El príncipe* de Maquiavelo habla de cómo es posible gobernar y conservar los principados y lo hace de una manera tremendamente fría y calculadora. Es necesario ganarse la voluntad de los hombres o deshacerse de ellos. Las ofensas ligeras pueden acarrear una venganza por parte del enemigo, por eso es necesario arruinarlo y aniquilarlo completamente.⁴⁸⁸

Maquiavelo sacó a la luz las capacidades técnicas que necesita un gobernante para mantenerse.⁴⁸⁹ Lo verdaderamente importante no es el trasfondo moral de cualquier acción sino ser eficaz a la hora de mantener y acrecentar el poder para así poder ser capaz de conseguir o mantener la prosperidad del Estado.

Nietzsche fue un amante del Renacimiento italiano, por eso se fijó especialmente en Maquiavelo.⁴⁹⁰ El filósofo alemán veía que el Renacimiento (debido a su vuelta a los cánones

⁴⁸⁸ Maquiavelo, N. *El príncipe*, III, Alianza Editorial, 2010

⁴⁸⁹ Dice Nietzsche de Maquiavelo en *Humano, demasiado humano*, I, 224, Akal, 2007. “En lo que concierne al Estado, Maquiavelo dice que ‘la forma de los gobiernos es de muy poca importancia, aunque personas de mediana cultura piensen de otro modo. El objetivo principal del arte de la política debería ser la duración, que impera sobre cualquier otra cualidad, siendo mucho más preciosa que la libertad’. Sólo en una gran duración firmemente cimentada y asegurada son posibles, en suma, una constante evolución y una inoculación ennoblecedora. En verdad que la autoridad es peligrosa compañera de toda duración, se pondrá en guardia contra aquellas.”

Texto original en alemán procedente de *KSA 2Menschliches, Allzumenschliches* I, p.189:

Was den Staat betrifft, so sagt Machiavelli, dass „die Form der Regierungen von sehr geringer Bedeutung ist, obgleich halbgebildete Leute anders denken. Das grosse Ziel der Staatskunst sollte *Dauer* sein, welche alles Andere aufwiegt, indem sie weit werthvoller ist, als Freiheit“. Nur bei sicher begründeter und verbürgter grösster Dauer ist stetige Entwicklung und veredelnde Inoculation überhaupt möglich. Freilich wird gewöhnlich die gefährliche Genossin aller Dauer, die Autorität, sich dagegen wehren

⁴⁹⁰ Dice Nietzsche de Maquiavelo en *Más allá del bien y del mal*, 28, Alianza, 2007, pág. 56-57: “Lo que peor se deja traducir de una lengua a otra es el tempo de su estilo: [...] Mas cómo sería capaz la lengua alemana de imitar, ni siquiera en la prosa de un Lessing, el tempo de Maquiavelo, quien en su *Príncipe* nos hace respirar el aire seco y fino de Florencia y no puede evitar el exponer el asunto más serio en un *allegriissimo* impetuoso: acaso no sin un malicioso sentimiento de artista por la síntesis que osaba llevar a cabo, - los pensamientos eran largos, pesados, duros, peligrosos, y el *tempo*, de galope y de óptimo y traviesísimo humor.”

clásicos pre-cristianos) había representado un soplo de aire fresco en la historia. A Nietzsche le parece que durante el Renacimiento se emancipa el pensamiento, se desprecia a toda autoridad y triunfan tanto la cultura como la ciencia a la hora de liberar al individuo.⁴⁹¹ Nietzsche defiende la virtud del Renacimiento, una virtud sin connotaciones moralizantes. “No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, virtud, virtud sin moralina).”⁴⁹² Tanto Maquiavelo como Nietzsche⁴⁹³ dejan entrever en sus palabras un paganismo antiguo que reniega de la moral de esclavos que representa el cristianismo dominante.

Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 46-47:

Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere überstzen lässt, ist das tempo ihres Stils: [...] Aber wie vermöchte die deutsche Sprache, und sei es selbst in der Prosa eines Lessing, das tempo Macchiavell's nachzuahmen, der, in seinem principe, die trockne feine Luft von Florenz athmen lässt und nicht umhin kann, die ernsteste Angelegenheit in enem unbändigen Allegrissimo vorzutragen: vielleicht nicht ohne ein boshafte Artisten-Gefühl davon, welchen Gegensatz er wagt, - Gedanken, lang, schwer, hart, gefährlich, und ein tempo des Galopps und der allerbesten muthwilligsten Laune.

⁴⁹¹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, I, 237, Akal, 2007. *KSA 2, Menschliches Allzumenschliches I*, p. 237.

⁴⁹² Nietzsche, F. *El anticristo*, 2, Alianza Editorial, 2007, pág. 32. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Der Antichrist*, p. 170:

Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)

Para entender mejor esta *virtù* véase Pérez de Tudela, J, *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau. IV. Patria y libertad (o el zorro y el santo): Maquiavelo y Moro*. Akal, 2001, pág. 76: “Se trata de que las ciudades, ya sean repúblicas, ya sean principados, conserven ese especial tipo de “valor” cívico que, como se sabe, Maquiavelo denomina, en expresión altamente multívoca, ‘virtù’. Las connotaciones de este término son múltiples; tan múltiples como el espacio ciudadano en el que se supone debe operar: sociales, ético-políticas, militares... Sea de ello que lo que fuere, la conclusión está clara: tiene ‘virtù’ el organismo políticamente sano; carece de ella, y camina por ende a su ruina, el organismo que, como la Italia de su tiempo, esté corrompido, olvide su regeneración. ‘Virtù’ es, en otras palabras, el nombre de la – llamémosla así – “fuerza vital” cuya presencia o ausencia determina el previsible futuro de los organismos políticos; y esos organismos, por ende, necesitarán, en cada una de sus etapas vitales, un distinto tipo de ‘virtù’. Para Maquiavelo, en efecto, los organismos políticos son eso, organismos: nacen, crecen, se expansionan y mueren.”

⁴⁹³ Sobre la relación de Nietzsche con Maquiavelo véase:

Restrepo Piedrahita, C. *Cuaderno de viaje: Tras las huellas de Nietzsche y Maquiavelo*, Universidad Externado de Colombia, 1994.

Uscatescu, G. *Maquiavelo y la pasión por el poder*, Ediciones Guadarrama, 1969,

Rodríguez Aniceto, N. “Maquiavelo y Nietzsche”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 1919.

Rojas Pérez, A I. “*Maquiavelo y Nietzsche en torno al poder*”, La colmena. *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*. N° 47 Junio-Septiembre de 2005.

<http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena.html>

Maquiavelo es el desvelador moderno de la psicología política del poder adelantándose a la filosofía nietzscheana sobre la voluntad de poder. Maquiavelo es ante todo un hombre volcado en su faceta política, por eso expresa ahí su forma de ver la vida. Nietzsche utilizará su concepto de la voluntad de poder más allá del ámbito político adentrándose en las entrañas de la vida como tal. Todo lo que tiene vida actúa con ese motor, por tanto es una doctrina que abarca desde la micro-biología hasta las grandes superestructuras creadas por el ser humano. El poder es un hecho primario de toda forma de vida. La voluntad de poder es lo que mueve a una célula, un microbio, un hongo, un insecto, una persona, un partido político o una sociedad entera.

Uscatescu opina que la filosofía de Friedrich Nietzsche es la sublimación y la culminación de la doctrina política de Maquiavelo: “El maquiavelismo culmina en Nietzsche con el ‘Dios ha muerto’.”⁴⁹⁴ El nihilismo que plantea Nietzsche actúa a través de Maquiavelo en forma de honestidad intelectual y culmina en la obra del filósofo alemán. El maquiavelismo estaba preñado de nihilismo sin saberlo. Maquiavelo, como los antiguos sofistas, no se avergüenza de su inmoralidad, escribe (casi) como si el cristianismo nunca hubiera existido. Para Nietzsche la moral que expresa el sacerdote es enferma porque pretende negar toda violencia y toda crueldad. Por contra la moral “noble” que representa para él Maquiavelo está basada en la acción vigorosa que no esconde la corporeidad, la salud, la aventura o la guerra.⁴⁹⁵

Maquiavelo es considerado como el primero filósofo político moderno por mostrar el carácter autónomo e independiente de la política y dejar a un lado la moral tradicional del cristianismo. Puso de manifiesto que la moral europea hasta entonces concebida no podía gobernar en todos los ámbitos de la vida convirtiéndose así en el prototipo del “hombre vital” para Nietzsche.

Nietzsche quiere fundar una nueva “raza de hombres” que sea capaz de crear valores nuevos después de la muerte de Dios y la muerte del Estado. La filosofía de Nietzsche significa

⁴⁹⁴ Uscatescu, G. *Maquiavelo y la pasión por el poder*, Ediciones Guadarrama, 1969, pág. 55

⁴⁹⁵ Rojas Pérez, A. I. “*Maquiavelo y Nietzsche en torno al poder*”, La colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México. N° 47 Junio-Septiembre de 2005. <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena.html>

muchísimo más que el anuncio de la muerte del Dios cristiano, es el aviso de la muerte de toda metafísica, es fin y principio a la misma vez, rupturista e innovador, destructor y creador en uno solo.

Para Nietzsche el Estado no tiene ninguna justificación jurídica ni moral. El Estado es lo que ha llegado a ser por la voluntad de eternizar una relación de poder. El Estado no es otra cosa que la muerte de los pueblos, la gran mentira que todavía colea después de la muerte de Dios pero que sin él no será capaz de mantenerse en pie por mucho tiempo.⁴⁹⁶ El Estado miente en todas las lenguas posibles, todo en él es mentira y falsedad. Los hombres deben romper las cadenas que le atan al Estado porque es un falso ídolo, un monstruo frío. Esta forma de ver el derecho como una ideología de dominación sin ningún sustento moral es algo que ya había sido enseñado anteriormente por Maquiavelo. La crítica nietzscheana al Estado y a la sociedad moderna se basa en la defensa que Nietzsche hace del “superhombre” y en su proclamación de la muerte de Dios. El Estado moderno se encuentra en una profunda decadencia pero Nietzsche vislumbra una nueva forma de Estado, el de los nuevos creadores, el de los superhombres, el de la Gran política.

Nietzsche se presenta a sí mismo como la antítesis del idealista y señala a Tucídides y a Maquiavelo como dos espíritus afines al suyo: “Tucídides y, acaso, el *Príncipe* de Maquiavelo son los más afines a mí por su voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, - *no* en la ‘razón’, y aún menos en la ‘moral’...”⁴⁹⁷

El filósofo alemán verá en Maquiavelo un pensamiento afín al suyo porque piensa que en todos los lugares donde se lucha se lucha por el poder, la moral (por suerte o por desgracia) se

⁴⁹⁶ Una de las diferencias principales entre Maquiavelo y Nietzsche es que para el florentino la prosperidad del Estado es un fin en sí mismo, para el cual es apropiado cualquier medio eficaz.

⁴⁹⁷ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos*, 2, Alianza Editorial, 2007, pág. 139. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 156:

Thukydides und, vielleicht, der príncipe Macchiavell's sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der *Realität* zu sehn, - *nicht* in der „Vernunft“, noch weniger in der „Moral“...

utiliza tan sólo como justificación ante los demás e incluso, en algunas ocasiones, ante sí mismo.⁴⁹⁸

La forma de los gobiernos es de muy poca importancia ya que el objetivo principal de la política es solamente alcanzar el poder y mantenerse en él el mayor tiempo posible. Esto es realmente lo que impera sobre cualquier otra cualidad o valoración.

Maquiavelo se sumergió, antes que Nietzsche, en la grandeza y la ambigüedad del poder. “Por ello se nos antoja que entre el sereno desterrado de San Casciano, que se deleita y consuela en las cosas sencillas, y el atormentado profeta de nuestra época, erguido en el alba de un nuevo tiempo cargado de tragedias y de tormentas, existe un lazo inextricable que los une a través de los siglos.”⁴⁹⁹

Ambos estudiaron las cualidades del poder marcando el principio y el fin de la Edad Moderna. Ambos fueron capaces de “oler” la mentira como mentira⁵⁰⁰ para después destacar su necesidad.

⁴⁹⁸ Nietzsche, F. *Crepúsculo del los ídolos. Incursiones de un intempestivo. 14*, Alianza Editorial, pág. 101. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 120.

⁴⁹⁹ Uscatescu, G, *Maquiavelo y la pasión por el poder*, Ediciones Guadarrama, 1969, pág. 38

⁵⁰⁰ Nietzsche, F, *Ecce homo. Por qué soy yo un destino, 1*, Alianza Editorial, 2008, pág. 136. *KSA 6, Ecce homo*, p. 366.

IV. 3. Posibles derivaciones políticas del pensamiento de Sócrates

Sócrates no defendió especialmente ninguna opción determinada de gobierno para la polis y además no dejó nada escrito, de modo que sólo se puede discutir acerca de las preferencias políticas que permite entrever su forma de actuar. Por eso su figura se puede utilizar, y de hecho se ha utilizado, para justificar tanto unas posturas como sus contrarias.

A pesar de deberse a la ciudad de Atenas, no se puede negar que hay en Sócrates una devoción hacia los pueblos del estilo de Esparta porque han sabido guardar la tradición y la piedad antiguas. Aunque pueda sonar poco ateniense, es cierto que Sócrates le rindió culto a las tradiciones y las instituciones espartanas. Esto también se encuentra vivo en Platón, ya que tanto Sócrates como sus discípulos veían en Esparta y en los pueblos del Peloponeso unas energías menos agotadas y más libres del desgaste de la civilización.⁵⁰² Su simpatía por las costumbres espartanas y su rechazo de la democracia chocaban frontalmente con la realidad ateniense de la época que le tocó vivir, pero no hay que olvidar que fue un hombre fuertemente ligado a la ciudad que lo vio nacer y lo convirtió en uno de los padres de la tradición occidental. Esa puede ser la respuesta a la pregunta de por qué Sócrates no emigró nunca a Esparta a pesar de sus preferencias políticas: porque Sócrates era un filósofo y Esparta no daba la bienvenida a los filósofos. Atenas fue su patria no sólo como ciudadano sino como pensador, propició una personalidad como la suya capaz de cuestionarlo todo y sembrar la duda en sus conciudadanos.

⁵⁰¹ Aristóteles, *Política* (1253a)

⁵⁰² Tovar, A. *Vida de Sócrates*, Editorial Revista de Occidente, 1966, pág. 320

Una de las ideas principales de Sócrates es que la política debe fundamentarse en el saber. Para ejercer el poder hace falta un saber específico igual que para ejercer cualquier tipo de actividad. Para él, el gobernante es como el piloto de una nave; debe ser elegido por sus conocimientos especiales en ese campo.

El intelectualismo socrático es algo que se cuele en todas las facetas de la vida, y por supuesto también en la política. De este modo el saber es el que fundamenta cualquier tipo de superioridad.⁵⁰³ Este punto de vista influyó a Platón de tal manera que le inspiró en toda su filosofía política. Platón hizo planes políticos extremadamente racionalistas y soñó con un rey al modo helenístico. El discípulo más famoso de Sócrates concebía al político como si fuera un artista inspirado más que como alguien que cumple escrupulosamente las leyes de la ciudad. Comparó a los políticos con los poetas de la tragedia griega, autores del más real de los poemas.⁵⁰⁴ La diferencia principal entre los dos es que Sócrates perteneció a la tradición ateniense y se preocupó sobre todo por el gobierno de su polis, mientras que Platón sí que teorizó racionalmente sobre el Estado ideal. La muerte de su maestro le influyó muchísimo en ese aspecto. El Estado que había matado a un hombre como Sócrates no podía ser el Estado en el que a Platón le hubiera gustado vivir o participar. Por eso se dedicó a imaginar ese Estado mediante sus palabras en *La República*, donde el filósofo es el rey y el rey es filósofo.

Algo que se puede extraer de la concepción socrática de la política es que es más importante la polis que la familia en la tarea humana de alcanzar una vida lograda. En el *Critón* las leyes le dicen a Sócrates que la patria vale más que los padres y que si hay que defender y honrar a los progenitores, las leyes merecen todavía más cuidados porque son los padres de todos los ciudadanos. Los bienes proporcionados por la ciudad son de mayor excelencia que los proporcionados por la familia. “Si no es lícito maltratar a un padre o a una madre, ¿no lo es todavía, mucho menos que a ellos, maltratar a la patria?”⁵⁰⁵

⁵⁰³ Bossi, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón. I.B.4. La sabiduría es la causa de la superioridad*. Trotta. 2008, pág. 49

⁵⁰⁴ Platón, *Las leyes*, VI, 817 b-c

⁵⁰⁵ Platón, *Critón*, 51-c, Alianza Editorial, 2008, pág 41. Texto original en griego procedente de *PO, Crito*:

Existe un acuerdo entre el ciudadano y las leyes de su ciudad. La relación del gobernante con sus gobernados es paterno-filial, es decir, el gobernante tiene con respecto a sus gobernados la misma autoridad y responsabilidad que tiene un padre con sus hijos. Ante este planteamiento la pregunta que nos asalta inmediatamente es la siguiente: ¿Qué relación puede tener este pensamiento socrático-platónico con los comunismos o los fascismos del siglo pasado?

Lo cierto es que al escribir *La República* Platón no previó ningún sistema de control del poder como la intervención del poder judicial o la libertad de prensa, sencillamente porque son cosas que pertenecen a épocas posteriores. Cuando leemos dicha obra no podemos evitar hacer comparaciones con los distintos sistemas políticos que hemos conocido a lo largo de la historia. Hoy en día tendemos a pensar que las sociedades estables son las que permiten cambios de gobiernos rápidos y sencillos. Parece ser que en las democracias actuales valoramos mucho más tener la posibilidad de poder expulsar en un tiempo razonable a un mal gobierno que la posibilidad de poder elegir uno bueno. Quizás no sepamos con tanta claridad hacia dónde vamos o qué es lo que queremos, nos ponemos de acuerdo sobre lo que no queremos con más facilidad que sobre los objetivos principales del gobierno. La democracia actual intenta determinar dónde está el mal y sospecha de quien afirme poseer el bien. Nos ayuda más a descubrir el mal que a caminar hacia el bien. La democracia nos ha servido, hasta ahora, sobre todo para acomodar el disenso, para equilibrar en la medida de lo posible concepciones distintas sobre la realidad, no para llevar a la sociedad hacia un ideal previamente aceptado por todos. No busca la justicia (como Platón) sino que persigue la injusticia. No aspira a realizar el bien sino a detectar el mal y darle una solución siempre provisional. Realmente no sabe a dónde va, sólo sabe de dónde huye. La democracia sólo vale para dar una solución provisional a los problemas porque muchos de esos problemas son, en cierto sentido, inconmensurables.

Βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὅσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἧττον τὴν πατρίδα;

La utopía, por el contrario, sería imaginar y buscar mediante la política un mundo sin conflictos. El hecho es que la utopía (tanto la platónica como las más actuales) engendran monstruos debajo de su superficial belleza. Es, en cierto modo, necesaria y peligrosa a la vez.

Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* critica duramente la utopía de la filosofía política de Platón, la cual no tendría cabida en una sociedad democrática. También dijo que Platón estaba en la raíz del totalitarismo occidental (comunismo y fascismo). Popper afirma que Sócrates no tuvo nada que ver con eso y que sus intentos de analizar términos como la “justicia” están guiados más hacia la libertad que hacia el autoritarismo político.⁵⁰⁶ El destino del Estado que plantea Platón lo marcan los gobernantes mediante una división estricta de clases totalmente separadas. En la utopía platónica debe existir una férrea censura de todas las actividades intelectuales y artísticas además de una continua propaganda política dirigida a modelar y unificar las mentes. El Estado debe tender hacia una autarquía económica para que los magistrados no dependan de los comerciantes ni se conviertan en ellos. En su obra, Popper reivindica a Sócrates como un defensor de la libertad individual y nos advierte sobre los peligros del platonismo político. “Creo que no sería incorrecto calificar este programa de totalitario. [...] A pesar de estos argumentos considero que el programa político de Platón, lejos de ser moralmente superior al del totalitarismo, es fundamentalmente idéntico al mismo”⁵⁰⁷

Para Popper el elemento autoritarista en Sócrates se encuentra reducido al mínimo porque es capaz de razonar incluso con un esclavo (en el diálogo *Menón*) demostrando así su humildad intelectual y personal. Sócrates defiende la idea de que entre dos hombres cualesquiera, sin importar sus diferencias, existe un vínculo y un medio de comprensión universal identificado con la razón. Nada más lejos del adoctrinamiento educacional y el modelado de las almas que Platón sostiene en *La República*. Sócrates abandera, para Popper un principio de autocrítica que lo coloca en la base del pensamiento crítico europeo y occidental al tiempo que lo distingue de su discípulo más conocido: Platón. “Resulta difícil, a mi juicio, concebir un contraste mayor que

⁵⁰⁶ Popper, K. R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 1989, pág. 43

⁵⁰⁷ *Ibid*, pág. 94

el que media entre el ideal socrático del filósofo del platónico. Es el contraste entre dos mundos distintos: el mundo de un individualista modesto y racional y el de un semidios totalitario.⁵⁰⁸

El Sócrates que nos ha llegado de la mano de Platón y Jenofonte nos parece demasiado inofensivo para que fuera condenado a muerte por una democracia como la de Atenas. Esto se debe a que sus contemporáneos no veían a Sócrates como un mártir de la libertad de expresión. La mayoría de los atenienses de su época no le dieron al juicio y posterior muerte de Sócrates el carácter icónico que tiene hoy en día, ya que muchos veían a Sócrates como un charlatán anti-democrático que tenía como ideal el gobierno de “los que saben”.

Muchos atenienses culpaban a Sócrates de haber sido maestro de Critias y Alcibiades. Critias era tío de Platón, fue un hombre muy rico y al regresar a Atenas en el año 404 a.C. fue uno de los líderes que derrocaron la democracia. Posteriormente se convirtió en un miembro destacado del gobierno de los Treinta Tiranos. En la época en que fue juzgado, varios jóvenes que se relacionaban con Critias eran discípulos de Sócrates por lo que existía el temor de que estuviera alimentando la formación de una nueva generación de tiranos.

La relación de Sócrates y Alcibiades fue todavía más íntima e incluso más perjudicial para su reputación. Alcibiades era un rico aristócrata, un bebedor empedernido y un grandísimo líder militar. En el transcurso de su carrera sirvió a Persia, Esparta y Atenas. Fue condenado y encarcelado 3 veces y en el año 415 a.C. se vio implicado en un asunto de profanación religiosa. Finalmente fue asesinado en el año 404 a.C. por los espartanos porque había estado en los dos bandos y podía volver con los atenienses.

Estas “amistades peligrosas” de Sócrates le granjearon la mala fama de haber conspirado con el enemigo para provocar la caída de Atenas. El hecho es que no se puede negar que la principal responsabilidad de la derrota de la democracia ateniense frente a Esparta en el 404 a.C correspondió a los oligarcas traidores que ayudaron al bando espartano. Los tres más destacados fueron tres ex discípulos de Sócrates: Alcibiades, Critias y Carménides. Los dos últimos fueron

⁵⁰⁸ Popper, K. R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 1989, pág. 135

jefes de los Treinta Tiranos constituyendo un gobierno títere bajo la protección de Esparta y sembrando el terror en Atenas. La relación de Sócrates con estos traidores no le pareció una mera casualidad a muchas personas.

Los Treinta Tiranos instauraron un gobierno que acabó con la vida de aproximadamente 1500 ciudadanos en un año, sin contar ni siquiera con un juicio previo. Sólo se contaron los fallecidos que tenían la categoría de ciudadanos, así que si incluyéramos en esa lista a los no ciudadanos (extranjeros no residentes, mujeres y esclavos) el número sería mucho mayor. Se produjo una verdadera caza de brujas en la que se sucedieron los asesinatos, las confiscaciones, las persecuciones políticas y los exilios. Se exterminó a cualquier persona que pudiera representar una amenaza para el régimen y todo el mundo era alentado a delatar a los demás para protegerse a sí mismos y a sus familias. Se suprimieron todos los derechos civiles a la mayoría de los ciudadanos y sólo se le concedía el privilegio de ser juzgados a una pequeña minoría. En el curso de un año espantoso, un grupo de atenienses que se habían exiliado a Tebas, regresaron a Atenas capitaneados por Trasíbulo, y consiguieron derrocar a los Treinta. Se evitó la amenaza de una guerra civil y la democracia fue restaurada. Sin embargo en el año 399 a.C. el clima político todavía estaba revuelto y la sombra de los tiranos todavía se proyectaba sobre la democracia.⁵⁰⁹ En este ambiente rarificado fue donde se acusó, se juzgó y se condenó a Sócrates. Si la prueba para juzgar a un maestro de la moral es ver cómo se comportan sus discípulos, se puede decir que en eso Sócrates no tuvo demasiada suerte.

Por este motivo, otros intérpretes han expresado que las ideas de Sócrates se encontraban más cerca del totalitarismo que de la defensa a ultranza de la libertad de expresión. En la obra de I.F. Stone *El juicio de Sócrates* la acusación que se realizó contra Sócrates es explicada por su animadversión hacia la democracia. Para Stone la acción de condenar a Sócrates fue una defensa justificable de la democracia que había sido recientemente restablecida en Atenas. En dicha obra Sócrates es presentado no sólo como el precursor de un Platón totalitario sino como

⁵⁰⁹ Wilson, E. *La muerte de Sócrates*. Buridán, 2007, pág. 49

un enemigo declarado de la democracia. Stone cree que la visión de Sócrates que nos ha legado Platón ha creado una imagen demasiado idealista del personaje en cuestión.

El genio y el amor de Platón convirtió a Sócrates en un santo secular de nuestra civilización occidental. Pero los fragmentos y piezas que han sobrevivido de la Antigua Comedia, como se la llamaba en la Atenas del siglo V, indican que para sus conciudadanos hacía tiempo que se le consideraba un extravagante; un encantador-excéntrico, un ‘personaje’ de la ciudad. Así es como le veían sus contemporáneos, y no como le vemos nosotros a través de la niebla dorada de los diálogos de Platón.⁵¹⁰

Sócrates siempre tuvo ciertas reservas y fue muy crítico con la democracia de Atenas aunque, paradójicamente, esas críticas quizás no hubiera podido llevarlas a cabo bajo otra forma de gobierno. Sócrates siempre pensó que para hacer algo bien uno tiene que saber cómo hacerlo y por tanto los que saben gobernar son los que deben gobernar. Cada persona debía hacer el trabajo para el cual estaba más cualificada. Siempre criticó la manera en la que eran elegidos los cargos en la democracia ateniense ya que al ser elegidos por sorteo la ciudad estaba jugando a una auténtica ruleta rusa. Si para pilotar una nave se elige al mejor capitán, ¿Por qué cualquiera podía servir para gobernar una ciudad? A Sócrates le parecía absurdo decidir por sorteo o por votación quién tiene que gobernar. Es posible que Sócrates no estuviera de acuerdo con ninguna de las formas convencionales de gobierno que existían en su época (oligarquía, monarquía, aristocracia y democracia), pero en la medida en que ponía en duda las elecciones por sorteo o la capacidad del pueblo para elegir a sus gobernantes se convirtió en un peligro para el sistema imperante. Los cargos por impiedad y corrupción que se le imputaban a Sócrates no podían probarse ni refutarse por lo que se puede intuir que la ley ateniense que impedía juzgar a alguien por rencillas políticas producidas durante la dictadura militar (La ley del Olvido) fue deformada sutilmente para convertir en culpable a alguien políticamente molesto.

Las escasas simpatías que tenía Sócrates con respecto a la democracia se encuentran registradas en varios diálogos platónicos. “Las decisiones democráticas que usan del principio de la mayoría le parecían afectadas por los defectos de esa mayoría (ignorancia y

⁵¹⁰ I.F. Stone, *El juicio de Sócrates*, Mondadori, 1988, pág. 148

desinformación).”⁵¹¹ Esto podemos verlo en el *Protágoras*, cuando se sorprende de que cualquiera pueda opinar de política, no como en otras disciplinas (desde la más humilde hasta la más elevada) donde el saber y el conocimiento son totalmente necesarios para llevar a cabo correctamente la tarea que se quiere desempeñar.⁵¹² En esta discusión tiene mucho que ver el mito de Protágoras según el cual la divinidad repartió los dones políticos a todos los ciudadanos por igual. El mito cuenta que en un principio los humanos fueron creados por los dioses. Epimeteo repartió desigualmente entre ellos las diferentes habilidades y además no les dio ciertas cualidades que sí tienen los animales (garras, pieles). Prometeo, al ver a los hombres desnudos y sin armas para defenderse, le robó el fuego a Atenea y Hefesto para posteriormente traspasarle a los seres humanos el conocimiento técnico necesario para crearlo y conservarlo. Este es el motivo por el que el hombre pudo sobrevivir frente al resto de animales pero también necesitaba reunirse en ciudades para encontrarse a salvo. Para ello hacía falta la ciencia política, que dependía de Zeus, quien envió a Hermes para que repartiera igualitariamente la justicia y el sentido moral con el objetivo de conseguir que hubiera orden moral en las ciudades.⁵¹³ Frente a este pensamiento igualitario Sócrates reivindica una política de expertos que basen sus acciones y sus decisiones en el conocimiento político específico. Nunca creyó que el pueblo tuviera la capacidad de gobernarse a sí mismo, por eso desprestigió al líder demócrata Pericles acusándole de dejar a su pueblo peor de cómo se lo encontró: “Así que a partir de este razonamiento, Pericles no era bueno en la política.”⁵¹⁴ De este modo su discípulo más conocido, Platón, también culpó a la democracia de eliminar el mérito político y fomentar la anarquía. Es imposible que el pueblo se gobierne a sí mismo, porque no puede ser juez y parte, dueño y esclavo al mismo tiempo.

⁵¹¹ Del Águila, R. *Sócrates furioso*, Anagrama, 2004, pág. 90

⁵¹² Platón, *Protágoras*, 319-d, Alianza Editorial, 2005

⁵¹³ Platón, *Protágoras*, 320-d y ss. Alianza Editorial, 2005

⁵¹⁴ Platón, *Gorgias*, 516-d, Alianza Editorial, 2005. Texto original en griego procedente de *PO*, *Gorgias*:

Οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς τὰ πολιτικά Περικλῆς ἦν ἐκ τούτου τοῦ λόγου.

En sus obras más extensas (*La República* y *Las leyes*), Platón trata de crear una utopía política donde se unan la ética y la política, dando lugar a un Estado que alcance la meta de parecerse lo más posible al Estado “divino”, “modelo” o “ideal”. Sin embargo en esta utopía política platónica un personaje crítico y corrosivo como su maestro Sócrates ni siquiera hubiera tenido la oportunidad de defenderse públicamente.

Hay que tener en cuenta que el estilo de política que Platón imaginó es más propio de los totalitarismos y autoritarismos que se han dado durante el siglo XX, mientras que Sócrates nunca se lanzó a ese sueño profético de intentar imaginar una república perfecta y se conformó con ser un idealista en Atenas. En este aspecto creemos que no hay que confundir ni implicar a Sócrates de forma directa en las consideraciones políticas de Platón porque no hizo fórmulas ni planes sobre el futuro.

Muchos escritores y pensadores del siglo XX han tratado de separar el Sócrates supuestamente bueno, liberal e individualista del que se ve a través de la lente distorsionada de su mendaz y perverso discípulo Platón, que a menudo ha sido considerado como un totalitario, un enemigo de la libertad de expresión y un profascista. Un libro publicado en Gran Bretaña a comienzos de la Segunda Guerra Mundial (R.S. Stafford, *Plato today*, 1939) insinuaba que alinearse con Platón era como luchar a favor de la Alemania de Hitler. “Es a Sócrates, no a Platón, a quien necesitamos”.⁵¹⁵

Platón pretendió crear en *La República* el Estado perfecto, sin darse cuenta de que las sociedades son siempre imperfectas y están formadas por seres humanos imperfectos que carecen de un destino ideal completamente preciso. En este sentido Platón propuso algunas medidas que más que a una “sociedad perfecta” se parecen a una película de terror.

Una de las primeras cosas que propone Platón en *La República* es expulsar a los poetas. El arte sólo podría ser entendido al servicio del Estado y se utilizaría para ensalzar a los dioses y los héroes pertinentes. Por tanto, la poesía debe ser censurada para que la imagen que se da de los dioses sea siempre conveniente. No es tolerable que se muestre a los dioses realizando actos

⁵¹⁵ Wilson, E. *La muerte de Sócrates*, Biblioteca Buridan, 2007, pág. 13

reprobables (robar, matar, violar, etc) porque repercuten en la sociedad dando un pésimo ejemplo a los más jóvenes.⁵¹⁶

Otra de las medidas extremas que propone Platón en *La República* es que desaparezcan los vínculos maternos. Esto se conseguiría haciendo que los niños pasen a ser propiedad del Estado al poco tiempo de nacidos. El Estado los alimentaría y los educaría hasta que llegaran a ser adultos para que crezca entre ellos un sentimiento de hermandad que no se pueda romper.⁵¹⁷

La búsqueda de la justicia es lo que sirve de base a Platón para su planteamiento de organización ciudadana. Una justicia que es definida como la llave para encontrar la felicidad, una felicidad que no ha de pertenecer a un grupo de personas destacadas sino a todos los ciudadanos de la polis. Para conseguir que la justicia se convierta en la base de la sociedad lo primero que hay que hacer es tener una concepción clara de “justicia”. Platón plantea que hay que superar la visión de la política como expresión de la fuerza, la demagogia o la tiranía de la mayoría. Para ello es estrictamente necesario educar a los ciudadanos en sus funciones de ciudadanos y a los políticos en sus funciones de dirigentes. Cada estamento debe encontrarse perfectamente definido y cerrado por lo que no existe la movilidad, no se puede aspirar a pertenecer a un estamento diferente. Para Platón existe una semejanza entre las funciones del alma y la estructura de la sociedad. El problema que no detecta Platón en su planteamiento es que en esa “felicidad para todos” puede esconderse la semilla de una “infelicidad para todos”.

En esa sociedad el rey-filósofo es el que se ha encontrado frente a frente con las ideas, ha conseguido salir de la caverna y ver la luz. El filósofo debe ser forzado a dirigir el Estado y convertirse en una especie de pastor que guíe a los demás ciudadanos.

La experiencia humana (tanto la antigua como la más moderna) nos ha demostrado que los totalitarismos se convierten en maquinas de crear injusticias. Al elaborar su utopía, Platón estaba creando aquello que se supone que quería combatir. A pesar del odio de Platón hacia la

⁵¹⁶ Platón, *La República*, 380 b-c, Alianza Editorial, 2008. Esta forma de actuar tiene múltiples semejanzas con el realismo socialista que impuso Stalin.

⁵¹⁷ Platón, *La República*, 461 d-e, Alianza Editorial, 2008

tiranía⁵¹⁸ no se da cuenta de que su “filósofo rey” se parece demasiado a un tirano y puede servir de disfraz o escondite a éste último.

Hay quien ha querido ver a Sócrates como un defensor del autoritarismo definiéndolo como un pensador legalista, comunitarista y autoritario,⁵¹⁹ mientras que otros han visto su vida como un ejemplo de desobediencia civil.⁵²⁰ Lo cierto es que la obediencia y la desobediencia del ciudadano con respecto a la autoridad se encuentran ligadas en el pensamiento de Sócrates, lo que puede llevarlo a ser interpretado de las dos maneras.

Se puede afirmar que Sócrates practicó la desobediencia política pero de una manera meramente pasiva. Su actitud se parecería más a la de un Gandhi o un Jesucristo que a la de un activista político actual. Se trata de una manera de actuar donde el silencio habla más fuerte y más profundo que la incitación a la revolución. Sócrates no habla de rebelión contra el poder y nunca la llevó a la práctica, ni cuando vivió bajo el régimen de los Treinta Tiranos ni cuando vivió en la democracia. Cuando la autoridad le ordenó hacer algo que él consideraba injusto no se enfrentó a ellos, ni se marchó de la polis, ni luchó encarnizadamente, simplemente no lo hizo. Ésta también fue su actitud cuando Critias y Caricles le prohibieron hablar con los jóvenes. No intenta cambiar la ley ni destruirla, simplemente lo que intenta es buscarle inconsistencias que le permitan desobedecerla sin incumplirla.⁵²¹

Cuando le ordenaron realizar acciones que él consideraba injustas se limitó a desobedecer comportándose de una manera bastante pacífica y pasiva. Sócrates no se enfrentó contra el sistema sino que simplemente desobedeció esos mandatos puntuales que consideraba injustos. Parece como si pensara que, incluso durante la tiranía, la polis y las leyes son sagradas y un

⁵¹⁸ Platón coloca a la tiranía en el último lugar como gobierno. Platón, *La República*, 544-c, Alianza Editorial, 2008

⁵¹⁹ Por ejemplo I.F. Stone, *El juicio de Sócrates*, Mondadori, 1988

⁵²⁰ “Se negó a hacer algo que consideraba incorrecto simplemente porque un gobierno o un grupo político con poder se lo pidiesen. Este es el ejemplo más claro en la biografía de Sócrates de desobediencia civil: se negó a obedecer la orden de un gobierno porque sabía que era injusta.” Wilson, E. *La muerte de Sócrates*, Buridán, 2007, pág. 56

⁵²¹ Jenofonte. Mem, 1.2.

ataque directo sobre ellas podría tener consecuencias perversas para la comunidad. Incluso cuando el régimen político era injusto, le seguía pareciendo que la patria tenía más importancia que los propios padres.

Sócrates ha sido visto en multitud de ocasiones como un disidente y una víctima de la intolerancia de su época, convirtiendo su vida y su muerte en un ejemplo inmejorable del conflicto que existe entre el individuo y el Estado. Sócrates era considerado un enemigo de la democracia ateniense porque enseñaba a sus discípulos a cuestionar el gobierno existente. Era una amenaza para la democracia porque se comportaba como un tábano cada vez que aguijoneaba a su ciudad. Incluso Martín Luther King declaró en dos ocasiones (1963 y 1965) que la libertad académica es una realidad hoy porque primero Sócrates practicó la desobediencia.⁵²²

El método socrático necesita y exige el diálogo, por tanto es difícil tachar su propuesta de impositiva o coercitiva, el problema nos surge cuando tenemos que separar su propia propuesta de la de Platón. Pero el hecho es que no existen dudas de que *La República* tiene mucho más de platónico que de socrático, aunque se base en su teoría del conocimiento y la virtud. En otra obra crucial de la política platónica, *Las leyes*, ni siquiera aparece Sócrates, lo que muestra lo desapegada que se encuentra esta obra del espíritu socrático que sí se encuentra en las primeras obras de Platón. El diálogo tiene lugar en Creta y Sócrates nunca aparece fuera de Atenas en las obras de su discípulo más conocido.

Es muy posible que ningún sistema político agradara completamente a Sócrates porque su espíritu era profundamente crítico con la realidad social en la que vivía. La filosofía de Sócrates se podría utilizar hoy para justificar casi cualquier opción política pero (de una manera parecida a Nietzsche) por eso mismo debería servir para buscar fallos, aporías y criticar cualquier sistema que se presente como verdadero.

⁵²² Wilson, E. *La muerte de Sócrates*, Biblioteca Buridán, 2007, pág. 12

“No quiero ‘creyentes’, pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo jamás a las masas...Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare *santo*: se adivinará la razón por la que yo publico este libro *antes*, tiende a evitar que se cometan abusos conmigo.”⁵²³

IV.4. La interpretación nazi de Nietzsche

El pensamiento de Nietzsche no puede entenderse en un único sentido y pueden hacerse muchas interpretaciones. En el mundo de la política ha llegado a tener interpretaciones polarizadas y extremas.⁵²⁴ ¿Cualquier interpretación de su obra tendría validez dado que para Nietzsche todo es interpretación?

Nietzsche fue deliberadamente mal interpretado y falsificado por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, la cual era nacionalista, antisemita y finalmente nazi, tres cosas que nunca fue su hermano. La profunda animadversión que éste sentía hacia el socialismo (al que comparaba con el cristianismo) le sirvió a algunos intérpretes para colocarlo al lado del nazismo. Los marxistas más ortodoxos le acusaron de ser un pre-fascista asesino de la razón. Incluso posteriormente algunos autores han querido ver en Nietzsche el prototipo de pensador capitalista.⁵²⁵ Sea como fuere Nietzsche fue declarado culpable por los hechos que habían cometido aquellos que habían interpretado libremente sus ideas.

⁵²³ Nietzsche, F. *Ecce homo. Por qué soy yo un destino, I*, Alianza Editorial, 2008, pág.135. Texto original en alemán procedente de *KSA6, Ecce homo, p. 365*:

Ich will keine „Gläubigen“, , ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen... Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eine Tags *heilig* spricht: man wird errathen, weshalb ich dies buch *vorher* herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt...

⁵²⁴ Para una visión de las diferentes interpretaciones políticas de Nietzsche véase: Esteban Enguita, J.E. *El legado de Nietzsche y su pensamiento político*. Incluido en VV.AA. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Huerga y Fierro editores. 2000, pág. 65

⁵²⁵ Así lo pone de manifiesto Franz Mehring en su publicación “Nietzsche contra el socialismo”. Título original: *Nietzsche gegen dem Sozialismus*, Die Neue Zeit, Año 15, 1896/1897, Tomo 1, pp.545-549

La hermana de Nietzsche, una vez muerto el filósofo, impidió que Peter Gast publicara los numerosos manuscritos inéditos y se hizo con el control absoluto de la obra de su hermano. Empleó sus cartas y otros escritos para crear la impresión de que siempre había seguido de cerca la obra de Nietzsche, pero lo cierto es que el antisemitismo de Elisabeth había provocado una seria discrepancia entre los dos. Los sentimientos nacionalistas de su hermana (seguramente influenciada por su marido) hicieron que Nietzsche fuera leído y citado por el nacionalsocialismo de la época. Poco antes de su muerte, en 1935, Elisabeth le agradeció a Hitler el “honor” que le había concedido a su hermano, pues veía en el dirigente alemán la encarnación del superhombre aparecido en *Así habló Zaratustra*. Es una ironía de la historia que la animadversión declarada de Nietzsche hacia el racismo y el antisemitismo (así como su negativa al excesivo poder del Estado o a la gregarización del individuo) fuese corrompida con tanta eficacia por sus grandes defensores, los nazis. El exacerbado nacionalismo del fascismo o el nazismo contrasta totalmente con el carácter internacional de Nietzsche pero esto no pareció importarles mucho a sus intérpretes.

Uno de los aspectos más polémicos de la filosofía de Nietzsche tiene que ver con lo que escribió sobre la moral. Para él las ideas cristianas han sido utilizadas para legitimar el resentimiento de los débiles. Ideas como que los débiles llegarán al cielo, que la fuerza y la arrogancia son cosas negativas, o que debemos ser humildes y apoyar a quien más lo necesita. Según Nietzsche, los débiles han ido generando un pensamiento compensatorio en defensa propia que dice que los que triunfan, los más fuertes, arrogantes y brillantes, son malos. El pensamiento nietzscheano es totalmente anticristiano y, en este sentido, recupera un pensamiento que tiene una cierta relación con el paganismo. Lo importante no es sólo que la multitud viva bien, sino que haya individuos superiores que alcancen lo mejor: la excelencia. Esto lo plantea Nietzsche en un terreno espiritual, más que en el terreno del mundo del poder o la economía. Pero desgraciadamente da origen a unas repercusiones. Esas ideas de la arrogancia, de la fuerza o de la imposición aparecieron frecuentemente en el nazismo, pero sería un contrasentido culpar a Nietzsche del uso indiscriminado de esos términos cuando son cosas que

han existido desde que el hombre es hombre. Esto pasó sobre todo cuando la obra de Nietzsche cayó en manos de su hermana y ella le dio a todo un sesgo pro-nazi, hasta el punto de que Hitler llegó a visitar la casa-museo de Nietzsche. No cabe duda de que sería totalmente injusto decir que Nietzsche era un proto-nazi, porque en su obra puede verse cómo era profundamente contrario al antisemitismo y discrepó en muchos puntos fundamentales con lo que luego sería el nazismo. El nacionalsocialismo se aprovechó de que la filosofía nietzscheana quería llevar a cabo la transvaloración de los valores y poner arriba lo que durante mucho tiempo había estado debajo. Por ello durante el nazismo se le citó como un precedente de la ideología hitleriana. Ese querer recuperar la fuerza y la insolidaridad individual frente al mundo de armonía, consuelo, compasión y apoyo a los débiles fue aprovechado por el nazismo para justificar su horror.

La ideología de Hitler, a pesar de ser primaria, consiguió avivar la nostalgia secreta que estaba escondida en el fondo del alma alemana.⁵²⁶ El Führer sacó de las entrañas de Alemania sentimientos tan elementales como el odio y la venganza, para posteriormente utilizarlos a favor de sus intereses políticos. Sus ideas ponían en cuestión varios principios de la civilización occidental. De esta manera el cristianismo también se vio amenazado, a pesar de que las relaciones entre el nazismo y la iglesia no fueran tan malas como deberían haber sido. El cristianismo siempre defendió la igual dignidad de todas las almas ante los ojos de Dios, un universalismo que resulta totalmente incompatible con el racismo defendido por el gobierno nazi.

Hay una mayor presencia de pensamiento político en el último Nietzsche pero ese interés se manifiesta a lo largo y ancho de toda su obra. Nietzsche defendió la aristocracia política, apartándose de esa manera de cualquier corriente democrática. No cabe duda de que a lo largo de toda su filosofía se posicionó contra las tesis que entendían la justicia como igualdad entre todos los hombres y contra la compasión que tanto había promocionado el cristianismo. Según su punto de vista hay que ayudar a morir lo que está muriendo, lo que está irremediablemente

⁵²⁶ Lévinas, E. "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo". Artículo aparecido por primera vez en la revista *Espirit*, nº 26, 1934, pp.27-41.

enfermo y no tiene vuelta atrás. “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.”⁵²⁷ No sólo por dignidad sino también por salud. Causar u ofrecer compasión sólo consiguen empobrecer la vida. Para él la compasión sólo hace reproducir la miseria humana. En un fragmento de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* también se dice lo mismo: “Y a quien no le enseñéis a volar, enseñadle - *ja caer más deprisa!*”⁵²⁸

La repulsión que siente Nietzsche contra todo lo que tenga que ver con la igualdad y con la compasión (ideas básicas del cristianismo) también debe ser llevada al plano político, ya que Nietzsche desecha todo orden político que se base en la equidad social de los individuos.

Así habló Zaratustra parece ser en un principio su obra más alejada de una lectura política. Sin embargo, en dicha obra, Zaratustra parece comportarse como un *alter ego* de Nietzsche. El superhombre (*Übermensch*) surge de las alturas originando desde allí la transvaloración y la creación de nuevos valores que superen al rebaño en el que se ha convertido la sociedad de los hombres. El hombre noble no es el dirigente del rebaño, el hombre noble es el superhombre. La palabra “noble” (*vornehm*) tiene en Nietzsche el sentido de distinguido, alguien que mantiene y expresa una moral propia frente a la mayoría. Se define entonces como creador de sí mismo en su proyecto singular de vida. El “gran individuo” es la mejor manifestación de la máxima elevación de la vida. La comunidad es el lugar donde la vida degenera en la corrupción y representa la decadencia, que sólo busca sobrevivir; vivir para seguir viviendo. Zaratustra no aspira a ser un líder político, ya que no quiere ningún tipo de seguidores⁵²⁹.

⁵²⁷ Nietzsche, F. *El anticristo*, 2, Alianza Editorial, 2007, pág. 32. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Der antichrist*, p. 170:

Die Schwachen und Missrathen sollen zu Grunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.

⁵²⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, III, De tablas viejas y nuevas*, 20, Alianza Editorial, 2007, pág. 294. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra* p.262:

Und wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir – *schneller fallen!*-

⁵²⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I. De la virtud que hace regalos*, 3. Alianza Editorial, 2007, pág. 127. *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p. 99.

Nietzsche nunca pretendió establecer un proyecto político (como sí hizo Platón con su *República*). El pensador alemán no pasó del estado “profético” cuando habló del superhombre. Su forma de escribir le llevó a expresarse de una manera más metafórica y a través de ráfagas de pensamientos mezcladas con la indudable pasión que ponía en todas sus obras. Pero el hecho es que desde la Alemania nazi se utilizaron textos de Nietzsche para justificar su ausencia total de piedad o de empatía emocional ante el sufrimiento ajeno. ¿Estaba esto potencialmente presente en los escritos de Nietzsche? ¿No será acaso que Nietzsche lee con una profundidad inaudita la sociedad de su época? ¿Nietzsche presiente el nazismo antes de que ocurra o lo fomenta con sus ideas? El caso es que no se puede considerar a Nietzsche en absoluto un pensador “inofensivo”. Su fuerza no sólo radica en su originalidad sino también en su honestidad filosófica que le hace pensar hasta el fondo en todas las cuestiones que se plantea. No se puede intentar vender un “Nietzsche para todos” porque eso sería castrarlo y falsificarlo. La polémica y las interpretaciones múltiples son características de su espíritu. Para él la vida es esencialmente voluntad de poder y por tanto conlleva la apropiación y la explotación de lo que es más débil en todos los aspectos. Para Nietzsche incluso los más compasivos, piadosos, desinteresados o amantes de la justicia obedecen a este impulso fundamental de la vida, aunque por caminos más tortuosos y disimulados.⁵³⁰ Empleando la propia razón, Nietzsche saca a la luz los mecanismos nada racionales que gobiernan el mundo.

Uno de los asuntos más conflictivos del pensamiento de Nietzsche fue su propensión a utilizar terminología biológica. El hecho de que hablara de la doma y la cría de seres humanos o cuando habla de la fisiología de la moral con conceptos como “casta”, “raza” o “bestia rubia” han hecho pensar a algunos que la decadencia del hombre europeo de la que hablaba Nietzsche no era sólo una decadencia espiritual.⁵³¹

⁵³⁰ Esteban, J. E. *El aristocratismo político de Nietzsche*. Incluido en: VV.AA., *Nietzsche y la “gran política”*. *Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*. Edición al cuidado de Alfonso Moraleja, Cuaderno Gris, 2001, pág. 186

⁵³¹ Nolte, E. *El fascismo en su época*, Península, 1967, pág. 502

Para Nietzsche la política es un instrumento necesario, nunca un fin en sí mismo. Se trata de una política que debe ser realista, alejada de cualquier ideal y donde la lucha por la vida y el poder entre los hombres es imposible de evitar. Cualquier creación política que haga el ser humano (por muy elevada que parezca) está irremediablemente basada en la lucha por la existencia. Por eso la política debe ser realista en este aspecto, porque no es la razón sino la voluntad de poder la que gobierna. Tampoco hay que olvidar que se trata de una “bio-política” en el sentido de que debe preservar la vida sana frente a la enferma, dando la supremacía a los mejores y desechando la compasión. La “gran política” que pregona Nietzsche brota de la vida basándose en el derecho natural. La vida es lo que debe aportarnos las medidas de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. Su pensamiento aristocrático se basa en la diferencia de rango, pero ¿en que consiste este rango? Esa es la pregunta que durante el siglo XX ha tenido una multitud de interpretaciones. Su pluma estuvo permanentemente afilada contra los sistemas políticos que prometen una igualdad social, entre ellos, especialmente, la democracia y el socialismo. Aunque su pensamiento nunca fue contra un tipo de gobierno determinado. Para él lo más importante era saber qué tipo de hombre era el resultante de una determinada política: “Lo primordial de su política estriba en el hecho de que se gobierne en todo momento a favor de la supremacía de un tipo superior de hombre, no en quiénes ni en cuantos gobiernen.”⁵³²

El concepto de aristocracia que Nietzsche plantea no tiene nada que ver con la antigua nobleza de sangre. El filósofo alemán no pretende hacer que vuelva esa tradición, pues el nihilismo debe superarse creando nuevos valores en lugar de recurrir a los antiguos. Precisamente a esto es a lo que se dedica la aristocracia de la que habla Nietzsche, a crear nuevos valores, en eso reside su poder. Aquí es donde juega un papel esencial el lenguaje, pues desde el momento en que se ponen nuevos nombres a las cosas ya se está creando y valorando. Nombrar también es dominar. “No estando habituado de ningún modo a establecer valores por sí mismo, el hombre vulgar ni siquiera a sí mismo se atribuía un valor distinto del que sus

⁵³² Esteban, José Emilio. *El aristocratismo político de Nietzsche*. Incluido en: VV.AA., *Nietzsche y la “gran política”*. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano. Edición al cuidado de Alfonso Moraleja, Cuaderno Gris, 2001, pág. 193

señores le atribuían (el auténtico *derecho señorial* es el de crear valores).⁵³³ Ese es el superhombre del que habla Nietzsche, el mismo al que otros llamarán “demonio” y “malvado”.⁵³⁴

El nacimiento ya no puede ofrecer ninguna garantía de excelencia en esta aristocracia. Su pensamiento también se encuentra muy alejado de las teorías elitistas que pertenecen a la democracia liberal o a modelos políticos autoritarios. Lo que debe forjar esa nueva clase aristócrata es la educación, el culto al genio, el ejemplar excepcional en el que la vida alcanza su máxima elevación. En ningún momento habla Nietzsche de una raza determinada, ni de una religión determinada, ni de una etnia determinada, ni de una nacionalidad determinada. “Yo no ataco jamás a personas. –me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible.”⁵³⁵

Nietzsche exalta al individuo fuerte, genial y vital frente a la masa, frente a la multitud aborregada. El destino es algo que siempre distingue a los pocos. La mayoría (como decía el mismísimo Sócrates) se encuentra tan maniatada que no es capaz ni de los más grandes bienes ni de de los más grandes males, simplemente sobrevive en la mediocridad.⁵³⁶

No hay ninguna duda de que todo lo que supuso Hitler y el nacionalsocialismo también hubiera existido sin Nietzsche y que el nazismo hubiera causado auténtica vergüenza en Nietzsche por sus condiciones tan gregarias y totalitarias. Si Friedrich Nietzsche no hubiera

⁵³³ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 261, Alianza Editorial, 2007, pág. 241. Texto original en alemán procedente de *KSA5, Jenseits von Gut und Böse*, p.213:

Gar nicht darán gewöhnt, Werthe selbst anzusetzen, mass er auch sich keinen andern, Werth bei, als seine Herren ihm beimassen (es ist das eigentliche *Herrenrecht*, Werthe zu schaffen).

⁵³⁴ Nietzsche, F. *Ecce homo, Por qué yo soy un destino*, 5, Alianza Editorial, 2008, pág.140. *KSA 6, Ecce homo*, p. 370.

⁵³⁵ Nietzsche, F. *Ecce homo, Por qué soy tan sabio*, 7, Alianza Editorial, 2008, pág 36. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Ecce homo*, p. 274:

Drittens: ich greife nie Personen an, - ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann.

⁵³⁶ Platón, *Critón*, 44-d, Alianza Editorial, 2008

existido, Hitler hubiera seleccionado de otros autores ideas afines a la suya y los hubiera simplificado como de hecho hizo con Nietzsche. La pregunta que se plantea es la siguiente: El plan del nacionalsocialismo de Hitler, ¿tenía más que ver con el relativismo o con el idealismo? ¿Tenía que ver con la voluntad de poder de Nietzsche o con *La República* de Platón? Tanto el relativismo desmedido como el fundamentalismo más ciego son totalitarios. Parece ser que una vez más los extremos se tocan.

Aunque se puedan encontrar algunos puntos en común entre la filosofía de Nietzsche y el nacionalsocialismo alemán, la distancia que los separa es abismal desde el preciso momento en que el individualismo nietzscheano trasciende y desobedece a cualquier orden autoritario. Un gobierno que borra las diferencias entre los individuos y los convierte en piezas de la maquinaria que representa el Estado le sentaría a Nietzsche como una bofetada. Un gobierno que pretendiera borrar las diferencias y eliminar físicamente a los diferentes (judíos, negros, homosexuales, gitanos) sería totalmente contrario a las ideas de Nietzsche, debido a la exaltación de la diferencia que hace en su filosofía. El nazismo literalmente exterminó la diferencia y quiso convertir a la sociedad en una maquina donde el individuo aislado no tuviera ningún valor. Después de 1945 existió en Alemania la sospecha infundada de que Nietzsche había sido precursor del fascismo y el nazismo. En los juicios de Nuremberg de 1946 se citó a Nietzsche como un importante referente de la ideología nazi. A algunos les hubiera gustado mandar al filósofo a esos juicios para así eludir su culpa y su responsabilidad. Pero la realidad es que es difícil encontrar algo de lo que Nietzsche pudiera estar más alejado. Los nazis abusaron del concepto de “superhombre” y se apropiaron indebidamente de su obra llegando a convertirse en un autor proscrito en la Alemania Oriental.

En varias partes de su obra se puede observar cómo a Nietzsche le queda bastante pequeño el nacionalismo que defendería el partido nazi, como en este fragmento de “Más allá del bien y del mal”: “Sí, yo podría imaginarme razas torpes, vacilantes, que incluso en nuestra presurosa Europa necesitarían medio siglo para superar tales atávicos ataques de patriotería y de

apegamiento al terruño y para volver a retornar a la razón, quiero decir, al ‘buen europeísmo’.”⁵³⁷

Nietzsche habla varias veces en su obra del pueblo alemán, y en la inmensa mayoría de las ocasiones su crítica es demoledora, como en el capítulo dedicado a *El caso Wagner* dentro de su autobiografía titulada *Ecce homo*. Aquí define a los alemanes como idealistas y precursores del orden moral del mundo (con todo lo que eso conlleva para él) quedando así demostrada la cobardía germana frente a la realidad. En esta obra ve el nacionalismo como un tipo de neurosis nacional, una enfermedad que afecta a toda Europa.⁵³⁸

Nietzsche se siente alejado del sentimiento típico alemán. Su mirada es demasiado abierta para resumirla en un nacionalismo barato. Nietzsche exige más a los alemanes que una simple estrechez de miras puesto que él se considera apátrida.⁵³⁹ Por lo tanto, no siente afinidad por la supuesta “élite” de sus compatriotas que todo lo ven a partir del axioma “Alemania por encima de todo”. Zaratustra predica un credo internacional, hay que desaprender el amor a nuestro pueblo para poder aprender amar a muchos pueblos. Cualquier nacionalismo es, para Nietzsche, la reducción de nuestra mirada al localismo más absurdo.

Una de las pocas veces que Nietzsche dedica un piropo a los alemanes es en el *Crepúsculo de los ídolos*, concretamente al comienzo del capítulo titulado “Lo que los alemanes se están perdiendo”. En pocas líneas traza Nietzsche uno de los mejores elogios dedicados a Alemania llegando a decir que “en Alemania todavía se obedece sin que el obedecer humille...y nadie

⁵³⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 241, Alianza Editorial, 2007, pág. 205. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p.180-181:

Ja, ich könnte mir dumpfe zögernde Rassen denken, welche auch in unsern geschwinden Europa halbe Jahr-hunderte nöthig hätten, um solche atavistische Anfälle von Vaterländerei und Schollenkleberei zu überwinden und wieder zur Vernunft, will sagen zum „guten Europäerthum“ zurück-zukehren.

⁵³⁸ Nietzsche, F. *Ecce homo, El caso Wagner*, 2, Alianza Editorial, 2008, pág.130. *KSA 6, Ecce homo*, p. 360.

⁵³⁹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV, 2 [196]*, Tecnos, 2006. *KSA 12, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1886*, p. 163.

desprecia a su adversario...”.⁵⁴⁰ Pero unas líneas más adelante escribe que Alemania ha elegido desde 1871 un camino equivocado porque quiere conseguir el poder sin darse cuenta de que el poder vuelve estúpidos a los hombres.⁵⁴¹

Los nazis quisieron ver en Nietzsche a uno de sus padres fundadores. Incorporaron la ideología y el pensamiento sobre el poder dentro de su propia filosofía política. Expresiones como “La voluntad de poder” fueron relacionadas con el nazismo y proclamadas como paradigma del movimiento. Sin embargo, existen muy pocas, si acaso alguna, similitudes entre Nietzsche y el Nazismo. En múltiples pasajes de su obra, Nietzsche muestra su rechazo a todo lo que significa el antisemitismo.⁵⁴²

Pero también Nietzsche llevó a cabo una crítica radical de toda la cultura europea judeocristiana. En principio se centró en el cristianismo porque ha sido la religión que ha adquirido más poder hasta ahora y representaba unos valores decadentes para Nietzsche. El judaísmo representa para él el origen del cristianismo y la semilla de todas las ideas modernas que aborrece. Incluso Sócrates y Platón le parecen pensadores que ya no pertenecen a la tradición verdaderamente griega sino filósofos que han roto con eso adquiriendo presupuestos judíos.⁵⁴³ No hay que olvidar que para Nietzsche la victoria de la revolución francesa representa la victoria de Judea contra Roma.⁵⁴⁴ A pesar de esto y a pesar de todo lo que le criticará

⁵⁴⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos, Lo que los alemanes se están perdiendo, I*, Alianza Editorial, 2007, pág. 83. Texto original en alemán procedente de KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, p.103:

Ich füge hinzu, dass hier noch gehorcht wird, ohne dass das Gehorchen demüthigt ...Und Niemand verachtet seinen Gegner...

⁵⁴¹ Ibid, pág 84

⁵⁴² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV, 21[7]*, Tecnos, 2006. *La genealogía de la moral, III, 26. Crepúsculo de los ídolos. Sentencias y flechas, 19. El anticristo, 55. Más allá del bien y del mal, 251. Humano demasiado humano 2.*

⁵⁴³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV, 14 [147]*, Tecnos, 2006. *KSA 13, Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888, p. 331.*

⁵⁴⁴ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral I, 16*. Alianza Editorial, 2011, pág. 78. *KSA 5, Zur Genealogie der Moral, p. 287.*

Nietzsche al judaísmo, nunca fue antisemita. De hecho en el aforismo 251 de *Más allá del bien y del mal* dice de los judíos que son la raza más fuerte y adaptativa que pueda existir.⁵⁴⁵

Para Nietzsche, el antisemita sólo se preocupa por el dinero judío, es por tanto envidioso, lamentable y lleno de resentimiento.⁵⁴⁶ Como se ve en sus fragmentos póstumos, Nietzsche no se llevaba muy bien con los antisemitas. En cierta ocasión Nietzsche recibió una carta de Theodor Fritsch, un escritor antisemita, editor de la “Correspondencia antisemita” y autor de un “Manual de la cuestión judía” aparecido en 1887 y que en 1923 había llegado a las 29 ediciones. Fritsch fue elegido diputado en 1924 por un grupo nacionalsocialista. Nietzsche le escribió dos cartas en respuesta, concretamente el 23 y el 29 de Marzo de 1887, en las que expresa claramente su oposición contra el antisemitismo.⁵⁴⁷ Seguidamente Fritsch atacó al filósofo públicamente.

Una de las diferencias más grandes que existe entre Nietzsche y Hitler es el racismo promulgado por este último. Nietzsche sentía repugnancia por todos los panfletos y partidos antisemitas que invadían su época y sentía miedo de que este tipo de partidos se aprovecharan de su nombre para tergiversar sus ideas. En ese sentido, el aforismo 475 de la primera parte de *Humano, demasiado humano* parece ser una profecía de lo que la Alemania nazi acabará haciendo con los judíos. Merece la pena reproducir un fragmento de ese aforismo porque refuta de una manera impecable cualquier acusación de antisemitismo, racismo o nacionalismo hacia Nietzsche:

Diremos de pasada que todo el problema de los judíos no existe más que en los límites de los Estados nacionales, en el sentido de que allí su actividad y su inteligencia superior, el capital de espíritu y de voluntad que amasaron durante largo tiempo, de generación en generación, en la escuela de la desgracia, debe llegar a predominar generalmente en una medida que despierta la envidia y el odio, de modo que en casi todas las naciones actuales – y esto tanto más a medida que se dan más aires de nacionalismo – se propaga esa

⁵⁴⁵ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 251, Alianza Editorial, pág.219. KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 193.

⁵⁴⁶ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Vol. IV, 21[7], Tecnos, 2006. KSA 13, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1888*, p. 581.

⁵⁴⁷ *Ibid*, 7[67]. KSA 12, *Nachgelassene Fragmente. Ende 1886 – Frühjahr 1887*, p. 321.

impertinencia de la prensa que consiste en llevar a los judíos al matadero como los representantes de todos los males posibles públicos y privados.[...] ⁵⁴⁸

Entonces ¿Por qué se produce esa especie de malentendido general que confunde a Nietzsche con ciertas formas discursivas del fascismo? Es muy complicado que cualquier totalitarismo sea compatible con aquel que escribió: “Allí donde el Estado *acaba*, ¡miradme allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?”⁵⁴⁹ La filosofía de Nietzsche tenía muy poco que ver con esas formas de construcción racional (o pseudo-racional, según se mire) integral de la sociedad. Nietzsche no tendría cabida en un gobierno cuyo objetivo fuera crear una sociedad totalitaria, más bien se posicionaría contra ese gobierno y su importancia radicaría en ser capaz de desestabilizar la presunción de llevar la racionalidad extrema a todas las facetas de la vida.

El proyecto de racionalización completa y tecnificada fue un punto en el que coincidieron todas las utopías políticas del siglo XX, pero también las construcciones fordistas de la industrialización y la economía capitalista. Estos han sido los últimos esfuerzos de la civilización occidental por completar el mito de la razón total. A partir de que ese mito comienza a agonizar es cuando vuelve a revivir la figura de Nietzsche como profeta de la postmodernidad.

El holocausto es inseparable de la racionalidad meramente tecnológica y pragmática, de la burocratización de la sociedad y de las rígidas jerarquías que prohíben el juicio y el razonamiento individual en pos de lo que determine la autoridad de turno. Esta ausencia de

⁵⁴⁸ Nietzsche, F. *Humano, demasiado Humano, I*, 475, Akal, 2007. Texto original en alemán procedente de *KSA 2, Menschliches, Allzumenschliches*, p.309-310:

Beiläufig: das ganze Problem der *Juden* ist nur innerhalb der nationalen Staaten vorhanden, insofern hier überall ihre Thatkräftigkeit un höhere Intelligenz, ihr in langer Leidenschule von Geschlecht zu Geschlecht angehäuftes Geist – und Willens-Capital, in einem neid – und hasserweckenden Maasse zum Uebergewicht kommen muss, so dass die litterarische Unart fast in allen jetzigen Nationen überhand nimmt – und zwar je mehr diese sich wieder national gebärden - , die *Juden* als Sündenböcke aller möglichen öffentlichen und inneren Uebelstände zur Schlachtbank zu führen.

⁵⁴⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, I, Del nuevo ídolo*, Alianza Editorial, 2007, pág 89. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra*, p. 64:

Dort, wo der Staat *aufhört*, - so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?

moral (tanto individual como comunitaria) que basa sus decisiones en el mercado, la ciencia, la técnica y el bien general para eludir crear un pensamiento propio, personal e intransferible puede provocar una catástrofe de la misma manera que la pueden provocar las utopías que buscan la emancipación a cualquier precio. El holocausto nazi tiene como base una idea típicamente moderna y es el hecho de pensar que este mundo es un lugar que tenemos que modificar y manipular hasta que se ajuste a nuestras exigencias y por fin sea como debe ser.⁵⁵⁰

En el último tercio del siglo XX, Nietzsche comenzó a reponerse de las interpretaciones fascistas que había sufrido, sobre todo a partir de “la coyuntura ilustrativamente individualista posterior al Mayo del 68.”⁵⁵¹ Peter Sloterdijk pone de manifiesto en su publicación *Sobre la mejora de la buena nueva* los abusos que los nazis cometieron al utilizar la tijera para interpretar a Nietzsche de una manera totalmente interesada. Sloterdijk dice que la manera de proceder del fascismo y el nazismo no es otra que la introducción de los mecanismos “pop” y “kitsch” en la política. De este modo utilizando dos de los lenguajes universales para las masas se busca reducir todos los posibles caminos al gusto de la mayoría, es decir, todo lo contrario de lo que Nietzsche defiende cuando habla de aristocracia, nobleza o distinción.

La cultura de masas se basta y se sobra con copiar los éxitos anteriores para así volver a triunfar de la misma manera. El nazismo y el fascismo copiaron a su manera muchas cosas que anteriormente habían tenido éxito. Ahí es donde entra la filosofía de Nietzsche, la cual comenzó a hacerse tremendamente conocida internacionalmente cuando cayó en la locura y sobre todo después de su muerte.

Cualquier fascismo o nazismo está basado en una cultura del resentimiento y la opinión pública es una especie de escenario donde se representa ese resentimiento. El público se ve seducido por la cultura de masas sin darse cuenta de que todos los referentes que se le ofrecen

⁵⁵⁰ Sin embargo, no podemos renunciar totalmente del ideal, sino estudiar qué ideal estamos proponiendo y qué medios estamos dispuestos a usar para conseguirlo. Sin ningún tipo de orientación no sabríamos hacia dónde debe ir dirigida nuestra acción.

⁵⁵¹ Sloterdijk, P. *Sobre la mejora de la buena nueva*, Siruela, 2005, pág 95

como carnaza han sido irremediablemente violados por la tijera de la censura para crear así una cultura que respalde y alimente ese resentimiento.

De este modo los nazis utilizaron a Nietzsche en sus “campañas publicitarias” del nacionalsocialismo alemán eliminando sus consideraciones más individualistas y vanguardistas y poniendo el foco en lo que a ellos les interesaba (las actitudes básicas de los grupos en línea de ascenso junto con el decorado marcial de sus sentencias).⁵⁵² El Nietzsche introducido por el nazismo había sufrido tales mutilaciones que sus presupuestos corresponden más a los nazis que al propio Nietzsche, teniendo en cuenta también que ya anteriormente su hermana había preparado el terreno para acercar los escritos póstumos de su hermano al nacionalsocialismo alemán. La inmensa mayoría de lo que escribió Nietzsche era demasiado inadecuado para un nazismo que pretendía convertir al ciudadano en un tornillo al servicio de la poderosa máquina que era el Estado. Nietzsche defiende la intensificación y la elevación del individuo por encima de la masa y reveló que en muchas ocasiones el nacionalismo no es otra cosa que un localismo chovinista que tiene la inclinación de denigrar todo lo de fuera. ¿Hay algo que pueda estar más discordante con el nazismo? La política del resentimiento y de la venganza que utiliza Hitler para sus propios intereses es la misma que antes había denunciado Nietzsche en sus obras. El propio Nietzsche ya se preocupó en vida del hecho de que sus pensamientos, al ser tan poderosos, fueran deformados y tomados como justificación por algún poder tiránico. En palabras de Sloterdijk:

La máscara nietzscheana del espíritu libre corría más peligro de ser imitada por un movimiento de perdedores hambrientos de éxito. Los fascismos, ya sean pasados o futuros, no son nunca otra cosa desde el punto de vista político que rebeliones de perdedores enérgicamente muy cargadas que transforman las reglas con objeto de aparecer como vencedores durante un determinado momento de excepción.⁵⁵³

⁵⁵² Sloterdijk, P. *Sobre la mejora de la buena nueva*, Siruela, 2005, pág. 97

⁵⁵³ *Ibid*, pág.106

● Conclusiones

Llegados a este punto cabría preguntarnos cuáles son las conclusiones a las que llegamos al finalizar esta tesis doctoral. Dichas conclusiones corresponden a la relación que existe entre los dos pensadores protagonistas de este escrito, Sócrates y Nietzsche, en lo que respecta a sus concepciones sobre la verdad y la ley.

Sócrates es considerado el iniciador de la tradición filosófica europea y occidental porque desde el principio buscó un método para conocer la verdad utilizando el logos como herramienta y colocándolo en el primer plano del pensamiento humano. Él sí creía en la existencia de la verdad, pero una verdad a la que se aspira, no una verdad que se posee. Su enseñanza es la de desconfiar de todo aquel que presume de poseer la verdad. Su método principal fue el de desmontar supuestas verdades que parecían bien estructuradas, pero que a través de sus sucesivas preguntas comenzaban a derrumbarse y a mostrar incoherencias.

Uno de los discípulos de Sócrates que siguió la estela del espíritu socrático fue Antístenes. Su escepticismo nos revela que Sócrates y Nietzsche, aún alejados, podrían tener un punto de conexión. La búsqueda socrática de la definición perfecta (que nunca se puede conseguir) llevó a Antístenes al escepticismo. Antístenes, el discípulo más antiguo de Sócrates, fue el primero de los cínicos.⁵⁵⁴ Esto nos hace pensar que Nietzsche es la desembocadura natural de la faceta más crítica de Sócrates, del mismo modo que lo fueron Antístenes o Diógenes de Sínope. En este sentido, Sloterdijk llegó a afirmar que cuando Nietzsche defiende la transmutación de todos los valores está hundiendo sus raíces en el fragmento cínico de Diógenes que dice que hay que “volver a acuñar la moneda”.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, VI,

⁵⁵⁵ Sloterdijk, P. *Sobre la mejora de la buena nueva. El quinto evangelio según Nietzsche*. Siruela, 2005, pág 76

En cuanto a la ciencia y la metafísica, Nietzsche fue bastante escéptico ya que afirmó que el auténtico valor de estos dos conocimientos radicaba en la utilidad que pudieran proporcionar a la vida. Para Nietzsche “los grandes espíritus son escépticos. [...]Las convicciones son prisiones.”⁵⁵⁶ Él mismo se autodenominó escéptico en más de una ocasión y quizás esa era una consecuencia natural de llevar hasta el final los postulados de Sócrates. Para Nietzsche, el “espíritu libre” no puede aceptar sin más los saberes transmitidos por la tradición sino que debe someterlos a un exhaustivo análisis crítico.

No obstante, y siguiendo a Antonio García Ninet en su artículo “La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche”, no podemos afirmar que la postura de Nietzsche sea la de un escéptico radical.⁵⁵⁷ Esto se debe a que (además de haber aportado como conocimiento una extensa colección de interpretaciones entre las que destacan el eterno retorno y la voluntad de poder) la visión del arte que tiene Nietzsche, como algo que nos sirve para no perecer a causa de la verdad, representa un reconocimiento de que existe una verdad asequible al ser humano, aunque el camino elegido sea la intuición y la metáfora, y no la formación de conceptos abstractos. La verdad para Nietzsche no se relaciona con la ciencia o la metafísica tradicionales, pero eso no significa que no exista.

En lo que podemos encontrar grandes diferencias es en la definición de “verdad” que tienen estos dos filósofos. Para Sócrates la verdad es algo que hay que descubrir porque se encuentra integrada en la realidad y camuflada entre disfraces y sombras. La pregunta y el diálogo son las armas que se pueden utilizar para sacar a la verdad de las penumbras en las que se encuentra. La verdad es algo que se puede conocer y ese conocer se corresponde con el des-velar las formas y leyes ocultas que se encuentran en la naturaleza. Por el contrario, Nietzsche no cree que la verdad sea algo que deba ser descubierto, ya que lo que el ser humano hace no es descubrir una

⁵⁵⁶ Nietzsche, F. *El anticristo*, 54, Alianza Editorial, 2007, pág. 103. Texto original en alemán procedente de *KSA 6, Der Antichrist*, p.236:

Grosse Geister sind Skeptiker. [...] Überzeugungen sind Gefängnisse.

⁵⁵⁷ García Ninet, A. “La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche.” *Δαίμων* Revista de filosofía. Número 14. Enero – Junio 1997. Páginas de la 27 a la 48.

supuesta verdad que se encuentra oculta o escondida, sino realizar interpretaciones y crear valores. El conocimiento no es más que una herramienta para vérselas con el mundo y tratar de poner en orden el caos que nos rodea. Ni siquiera el lenguaje nos puede servir para descubrir el verdadero y profundo sentido de las cosas, porque las palabras funcionan como símbolos dentro de un sistema no como llaves que sirven para llegar al fondo de una realidad.⁵⁵⁸ El mundo (el de la naturaleza y el del hombre) no esconde leyes eternas y universales. Es el hombre mismo el que impone regularidades a los fenómenos con el objetivo de dominarlos y utilizarlos para conseguir fines prácticos. Estas regularidades no se encuentran en la naturaleza, según Nietzsche, sino que proceden de nuestra manera de vivir y de pensar, y además provienen de nuestra base neurológica. Nuestra constitución biológica nos condiciona a la hora de conocer, pero eso no debe sentirse como un impedimento, ya que pretender conocer sin que haya unas condiciones previas de estar en el mundo es algo totalmente imposible. Normalmente hacemos pasar nuestra forma de ver las cosas como la única y más verdadera, porque no nos ha sido posible verlas desde otro punto de vista. La creatividad humana es infinita pero se basa en nuestra base corporal: necesita de unos sentidos que recojan la información y de un cerebro que la interprete. Estas dos acciones se dan simultáneamente de modo que cuando estamos viendo o escuchando algo también estamos creando ese algo. La necesidad y la facultad que tiene el cerebro humano de buscar orden en el caos nos ha servido como principal herramienta adaptativa en la evolución de nuestra especie. Estamos condicionados por las herramientas que utilizamos para conocer, ya que no es posible conocer sin ninguna herramienta. No somos los amos y jefes del universo ni podemos pretender que todo gire alrededor de nosotros, pero sí podemos defender nuestra forma de ver el mundo reconociendo nuestros límites.

Nietzsche mantiene una relación de amor-odio con Sócrates y con la razón. En el aforismo 208 de *Más allá del bien y del mal* parece contradecirse con respecto al escepticismo pero lo que realmente demuestra es que el escepticismo es algo que ya se encuentra en Sócrates desde el

⁵⁵⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV, 11 [302]*, Tecnos, 2006. KSA 13, *Nachgelassene Fragmente. November 1887 – März 1888*, p. 128.

momento en que duda de las definiciones que le dan sus contemporáneos, duda de la tradición heredada hasta ahora y busca un conocimiento más estable del que puede encontrar. Por eso Nietzsche ama y odia a la vez al escepticismo, porque ama y odia a Sócrates, ama y odia a la razón.

En efecto, el escéptico, esa criatura delicada, se horroriza con demasiada facilidad; su conciencia está amaestrada para sobresaltarse y sentir algo así como una mordedura cuando oye cualquier no, e incluso cuando oye un sí duro y decidido. ¡Sí! Y ¡no!- esto repugna a su moral; por el contrario le gusta agasajar a su virtud con la noble abstención, diciendo acaso con Montaigne: “¿Qué sé yo?” O con Sócrates: “Yo sé que no sé nada”.⁵⁵⁹

Sócrates ha sido visto a menudo como un héroe de la razón y la propia razón se ha convertido hoy en un valor dudoso. Las críticas postmodernas a las nociones tradicionales de la razón y la lógica han hecho que la imagen serena y clásica del Sócrates moribundo haya sido condenada como la fuente de todos nuestros males racionalistas y logo-céntricos.

Según Sócrates (y esto lo desarrollarán más tarde Platón y Aristóteles) la sabiduría nos sitúa en la búsqueda de la verdad, que es siempre algo racional. La importancia filosófica de Sócrates consistió principalmente en señalar el valor de la razón y la universalidad de los conceptos y de los valores. Proclamó la validez de las conquistas de la razón para que dichas conquistas descansaran sobre una base sólida. Siglos más tarde hemos visto cómo el exceso del método lógico y el uso de la razón han hecho deseable una vuelta a la filosofía presocrática,⁵⁶⁰ aunque esa vuelta no puede ignorar la razón ni a Sócrates, por eso Nietzsche es un Sócrates llevado al

⁵⁵⁹ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 208, 2007, pág. 158. Texto original en alemán procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p.137:

Der Skeptiker nämlich, dieses zärtliche Geschöpf, erschrickt allzuleicht; sein Gewissen ist darauf eingeschult, bei jedem Nein, ja schon bei einem entschlossenen harten Ja zu zucken und etwas wie einen Biss zu spüren. Ja! Und Nein! – das geht ihm wider die Moral; umgekehrt liebt er es, seiner Tugend mit der edlen Enthaltung ein Fest zu machen, etwa indem er mit Montaigne spricht: “was weiss ich?” Oder mit Sokrates: „ich weiss, dass ich Nichts weiss“.

⁵⁶⁰ Más que un exceso de razón en sí se trataría de un modo determinado de comprenderla. Esto quiere decir que los filósofos presocráticos ya hacían un uso de la razón pero un uso diferente al que se hizo a partir de Sócrates. No en vano la historia de la filosofía queda dividida en antes y después de Sócrates.

extremo⁵⁶¹ pero también influenciado en gran medida por Heráclito. Pero en realidad, si miramos su actuación con una perspectiva histórica, lo que hizo verdaderamente Sócrates fue salvar algunas posibilidades de la razón en un mundo donde hubiera naufragado o hubiera sido absorbida por las corrientes sofisticas. Quizás el error de Sócrates fue exagerar el valor de su descubrimiento y quitarle demasiada importancia a todo lo que de irracional hay en el hombre, negando cualquier poder a los instintos, las pasiones e incluso a los sentidos. La gran paradoja ante la que se encuentra Sócrates es que promueve la confianza en la razón pero también intenta evitar que una ambición y una creencia desmedida en ella consigan destruir la tradición heredada y sumerjan al hombre en la más absoluta nada.⁵⁶² La de Sócrates es, por tanto, una búsqueda sin término.

Sócrates se dedicó a combatir el escepticismo extremo que proponían los sofistas y que afirmaba que el ser humano era totalmente incapaz de conocer la estructura de la realidad, perdiendo así todo referente con respecto al conocimiento y a los valores, con el peligro de caer en un profundo relativismo que podría tener graves consecuencias teóricas y prácticas, tanto en la orientación del individuo como en la construcción de la comunidad. Sócrates se dio cuenta de ello y trató de enmendarlo, tanto en lo referente a la verdad como en lo referente a la ley. El método que utilizaba constaba de dos fases, una primera fase destructiva y una segunda fase constructiva. En la primera fase de su “mayéutica” Sócrates ponía en duda los conocimientos que tenía la gente sobre algún aspecto de la realidad o de las virtudes para posteriormente ir creando conjuntamente un concepto verdadero que se asentara sobre cimientos más seguros y naciera del diálogo entre ambos tertulios. La relación que tiene este método con el nihilismo pasivo y activo del que habla Nietzsche no es casual. Las diferencias internas son grandes pero la estructura es más similar de lo que pueda parecer en un primer momento; destruir para construir, criticar y luego crear, buscar inconsistencias lógicas, aporías y fallos en el sistema para después proponer. La diferencia principal es la manera en que se construye en la segunda

⁵⁶¹ Nietzsche es un Sócrates llevado al extremo, pero sobre todo en su parte destructiva, en su crítica al falso saber. Las diferencias más evidentes comienzan a aparecer cuando buscan el remedio a ese falso saber: Sócrates con los conceptos aclarados y Nietzsche en la afirmación de la vida y el arte.

⁵⁶² Tovar, A. *Vida de Sócrates*. Editorial Revista de Occidente, 1966, pág. 411

fase. La proposición que cada uno de los dos hace es bastante diferente, pero el esquema principal no lo es tanto. Se podría decir que Sócrates utiliza más la argumentación, mientras que Nietzsche prefiere la metáfora, la exclamación y otras figuras del lenguaje.⁵⁶³

Sócrates primero utiliza la crítica, la honestidad filosófica y la duda para derrumbar el falso saber y el engaño. Seguidamente pretende crear conceptos mediante la dialéctica y la abstracción. Nietzsche realiza una crítica aún más demoledora, utilizando el martillo que representa su filosofía, para romper los falsos ideales que se habían petrificado a través de los siglos. Seguidamente crea, pero no por medio de abstracciones, sino mediante metáforas afirmadoras de la vida como el eterno retorno o la voluntad de poder. En la primera fase del nihilismo Nietzsche critica al supuesto sabio y no le tiembla el pulso a la hora de destruir y mostrar las inconsistencias del sistema de valores y conceptos metafísicos. La segunda fase del nihilismo la utiliza Nietzsche para hacer sus proposiciones. El pensador alemán nunca terminó de cerrar la fase creadora de su pensamiento (nihilismo activo), quizás porque su filosofía quedó interrumpida por su enfermedad y nunca pudo ser totalmente concluida. Su crítica a la filosofía europea radica principalmente en que ésta cree saber ya todo lo que Sócrates ignoraba, tanto en lo referente al conocimiento como en lo referente a la moral.⁵⁶⁴

Si en algo tuvo razón Sócrates es que para llevar a cabo la construcción de nuevos valores es necesario superar la subjetividad que plantea el escepticismo extremo, porque dicha construcción es algo que se hace inevitablemente en común con los demás. La subjetividad es necesaria, ya que nadie puede experimentar mis vivencias en mi lugar, pero tampoco se puede llegar al punto de negar cualquier referencia objetiva a la realidad porque, si eso fuera así, ninguna de nuestras experiencias podría ser transferible y la comunicación sería imposible. Si los conocimientos o los valores tuvieran un carácter absolutamente subjetivo-individual, eso conllevaría serias dificultades lingüísticas, porque nunca podríamos saber si al conversar con

⁵⁶³ También es diferente hacia donde se encaminan: Sócrates hacia la construcción de una comunidad de leyes, mientras que Nietzsche mira más bien al individuo y su voluntad de poder.

⁵⁶⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, 202, Alianza Editorial, 2007, pág. 144. *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 124

otras personas estaríamos hablando de lo mismo. Además seríamos incapaces de hacer ciencia, y el conocimiento objetivo no sería más que una quimera, un cuento que nos contamos a nosotros mismos. Nietzsche esboza esto en un fragmento de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* mostrando que hace falta un criterio en común para poder comunicarnos:

Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se le concebiría como una creación altamente subjetiva.⁵⁶⁵

Nietzsche mantuvo con el pensamiento de Sócrates una relación ambigua, porque por un lado valoraba su reflexión sobre la vida humana, pero por otro consideraba que Sócrates se equivocó al orientar la vida en un sentido moral basado en unos valores pretendidamente universales e intemporales. A pesar de esta relación de amor-odio que Nietzsche mantenía con Sócrates, su intención siempre fue la de separarse de él. Esta separación la ejemplificó en los dioses Apolo y Dioniso. La relación que existe entre el dios Apolo y Sócrates es indudable. En la celda, poco antes de morir, Sócrates escribe un pean a Apolo y es éste mismo quien le dice mediante el oráculo de Delfos que es el más sabio de todos los atenienses, representando así el comienzo de toda su actividad filosófica. De la misma manera, Nietzsche quiso vincularse a Dioniso porque quería representar lo contrario de Sócrates. Dioniso (dios del vino, la locura ritual y el éxtasis, en contraposición con la medida y la moderación que eran cualidades de Apolo) representó para Nietzsche la embriaguez de la alegría y la aceptación incondicional de la vida como instancia suprema, aprobando y santificando incluso sus momentos más dolorosos.

⁵⁶⁵ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. I*. Tecnos, 2008, pág 31. Texto original en alemán procedente de *KSA I, Über Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne*, p.885:

Dagegen ist einmal zu sagen: hätten wir noch, jeder für sich eine verschiedenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als wurm, bald als Pflanze percipiren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als roth, der andere als blau, hörte ein Dritter ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmässigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjectives Gebilde begreifen.

Nietzsche acusa a Sócrates de querer eliminar los factores ilógicos de la conducta humana, sin embargo Sócrates profesa una obediencia incondicional a su voz o demonio interior. Es cierto que en Sócrates este “δαίμων” se racionaliza con respecto a sus anteriores versiones, pero sigue siendo algo que no necesita hacer pasar por el tamiz de su propia razón. La cuestión del predominio de la faceta racional en la persona y en la sociedad entre los hombres es el motivo principal del desacuerdo entre Nietzsche y Sócrates, pero no hay que olvidar que Sócrates se encontraba en una época en la que le hubiera resultado imposible borrar todos los factores ilógicos del comportamiento humano. Como ejemplo de esto podemos ver que Sócrates aún cree que las leyes provienen de un origen divino. Las leyes humanas están fraternalmente emparentadas con las leyes del Hades. A Sócrates no le terminó de convencer la forma que tenía Protágoras de explicar el origen de la ley, porque él buscaba fundamentos más estables que el mero acuerdo entre los hombres. Sócrates no podía engañar a los dioses escapando de la prisión antes de que le obligaran a beber la cicuta. Podía escapar vilmente de las leyes de los hombres, pero no de las de los dioses. Atenas se sostenía sobre un pacto entre el ciudadano y la ciudad basado en unas leyes que estaban emparentadas con las leyes divinas. Romper ese pacto después de haberlo disfrutado durante toda una vida le parecía impensable a Sócrates.

Nietzsche puso en duda el valor de la verdad y de la ley, se preguntó por las razones de nuestra sumisión a lo verdadero, trató de saber quién busca la verdad y cuál es la voluntad del que busca la verdad. ¿Qué se esconde tras la imposición de una ley? ¿Qué quiere conseguir el legislador? ¿El bien común o el poder? Llegó a la conclusión de que el hombre rara vez busca realmente la verdad, la mayoría de las veces nuestros intereses o nuestra incapacidad nos lo impide. Antes bien es la voluntad de poder lo que mueve al mundo, desde la forma de vida más insignificante hasta el imperio más poderoso jamás conocido. Muchos han intentado ver en las palabras de Nietzsche la justificación del mal en la política pero lo que verdaderamente hace el alemán es desenmascarar el ideal para poder sacar a la luz los auténticos impulsos que se esconden tras las “buenas intenciones” del poder establecido y de la pretendida verdad. Maquiavelo le sirvió de antecedente para describir todo ese entramado que se expresa

hipócritamente tras la máscara del bien común. Más que justificar a los tiranos, los dos nos enseñaron cómo funcionan sus entresijos.

Volviendo al tema de la verdad (tema que engloba todas las diferencias que puedan existir entre Sócrates y Nietzsche) podemos llegar a decir que el hecho de que cada opción defienda su verdad no significa que no exista la verdad. No existe la verdad absoluta⁵⁶⁶ pero sí la verdad y las verdades. El hecho de que exista más de una verdad demuestra que la verdad tiene mil caras diferentes, no que la verdad no exista. Lo importante es el criterio utilizado para aceptar una proposición como más verdadera que otra. No vivimos en un mundo en el que todo sea mentira. El hecho de que se haya roto la creencia en la verdad única que nos gobernó durante siglos hace que los primeros hombres que sienten ese terremoto bajo sus pies puedan interpretarlo como una pérdida sin igual, pensando que una vez muerta la verdad en la que creyeron todo está permitido y todo es mentira. En este tema ocurre lo mismo que con la muerte de Dios, para Nietzsche ha muerto el Dios único pero no los dioses, se ha roto la verdad única pero no las verdades. La pluralidad es la base del pensamiento nietzscheano, pluralidad de dioses y pluralidad de verdades, pluralidad de perspectivas en lo dionisiaco. No existe la verdad absoluta pero tampoco la mentira absoluta. Eso sería como abalanzarse sobre los ideales contrarios con la misma inseguridad y nihilismo con que nos habíamos aferrado a los ideales tradicionales.

La verdad es una abstracción creada por el ser humano, esto quiere decir que no existe la verdad en sí sino sólo hechos y enunciados verdaderos.⁵⁶⁷ La verdad es algo que produce el poder, como supieron ver Nietzsche, Foucault o Lyotard en su obra *La condición postmoderna*: “No hay prueba ni verificación de enunciados, ni tampoco verdad, sin dinero. Los juegos del

⁵⁶⁶ En el sentido de que nadie tiene toda la verdad ni acierta en todo absolutamente.

⁵⁶⁷ “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos...” Nietzsche, *F. Más allá del bien y del mal*, 108, Alianza, 2007, Pág. 107. Texto original procedente de *KSA 5, Jenseits von Gut und Böse*, p. 92:

Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen...

lenguaje científico se convierten en juegos de ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón. Una ecuación se establece entre riqueza, eficiencia y verdad.⁵⁶⁸

La verdad es una abstracción sin la cual no podríamos pensar ni hacer filosofía, ya que si no existiera no podríamos afirmar nada, ni siquiera que hay pluralidad de interpretaciones o que lo que dice el otro es falso. Si nos olvidáramos de la verdad, todos los discursos serían igualmente válidos y no habría ninguna manera de encontrar diferencias entre un delirio y una percepción, un conocimiento o una charlatanería barata. La filosofía siempre se ha preguntado cuál es la relación que tenemos con la verdad, pero esa pregunta se plantea actualmente con una fuerza renovada. El desarrollo tecnológico y científico ha hecho más problemática la cuestión sobre la verdad en lugar de acabar de una vez por todas con todos los interrogantes. En ninguna época se ha tenido a la mano tanto conocimiento. Un estudiante de hoy en día sabe más sobre el mundo y lo que pasa en él que lo que podían saber Aristóteles o Descartes. La ciencia ha avanzado en los últimos años a pasos agigantados descubriendo algo nuevo cada día. Los medios de comunicación actuales (mediocridad aparte) emiten e intercambian tal cantidad de información que harían falta muchísimas vidas para poderla conocer toda. Si la verdad dependiera solamente del conocimiento, la noción de verdad debería haberse visto reforzada en los últimos tiempos pero ha sucedido precisamente lo contrario.

Ninguna interpretación es susceptible de ser la única pero eso no quiere decir que cualquier interpretación pueda servir de igual modo. Existe la posibilidad de diferenciar unas interpretaciones como mejores que otras, y el criterio que propongo es un criterio que se asemeja a la música, porque la validez del todo depende de la relación entre las partes y del gusto artístico del compositor y del oyente.⁵⁶⁹ No hay una única manera de hacer una proposición verdadera. Como dijo Zaratustra: “Por muchos caminos diferentes y de múltiples

⁵⁶⁸ Lyotard, J.F. *La condición postmoderna*, Cátedra, 2008. pág. 84

⁵⁶⁹ Esto se encuentra desarrollado y expuesto en el capítulo I.9 de esta tesis titulado “La verdad musical”

modos llegué yo a mi verdad; no por una *única* escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo.”⁵⁷⁰

El pensamiento de Nietzsche es un pensamiento que está vivo, que siempre está en movimiento y que no se cierra a las contradicciones, sino que las asume como tensiones constitutivas de la realidad. Su filosofía representa un “experimento con la verdad” que quiere devolver la salud a la sociedad occidental mediante la terapia de la transvaloración. Si seguimos a Nietzsche en el modo en que ve el estado de salud de una sociedad nos daremos cuenta de que una sociedad (como una persona) necesita de un criterio para guiarse, ya que la ausencia total de criterio se correspondería con la enfermedad, la inestabilidad o el desequilibrio. En la voluntad de poder fuerte, en el superhombre, hay también un preferir y un rechazar.

Sócrates vivió y murió por la verdad y la ley. Antepuso la verdad a todo lo demás, incluidos su familia y su bienestar material. Toda su filosofía estuvo guiada por esa búsqueda de la verdad. En la *Apología de Sócrates* escrita por Platón, la verdad se encuentra presente desde que el acusado comienza a desarrollar su defensa.⁵⁷¹ Seguidamente dice Sócrates que la virtud de un orador es decir la verdad, separándose así intencionalmente de la sofística de su época.⁵⁷² El objetivo de la oratoria debería ser investigar mediante las palabras cuál es la verdad sobre un determinado asunto, pero no utilizar las palabras para confundir ni adaptar el lenguaje a mis intereses en lugar de esclarecer la realidad.

La relación de Nietzsche con la verdad fue, en cierto sentido, más tormentosa. La veracidad es un valor fundamental en la obra de Friedrich Nietzsche, al tratarse de un tema que tuvo un papel principal en su filosofía. Dicha veracidad es uno de los valores de la moral cristiana que fue asumido por el propio Nietzsche durante su infancia. Ese es precisamente el motor que le

⁵⁷⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, III, Del espíritu de la pesadez*, 2 Alianza Editorial, 2007, pág 276. Texto original en alemán procedente de *KSA 4, Also sprach Zarathustra. p.245*:

Auf vielerlei Weg und Weise kam ich meiner Wahrheit; nicht auf Einer Leiter stieg ich zur Höhe, wo mein Auge in meine Ferne schweift.

⁵⁷¹ Platón, *Apología de Sócrates, 17-b*, Alianza Editorial, 2008

⁵⁷² *Ibid, 18-b*,

guía hacia la negación de Dios. Su sed de verdad le llevó a criticar la ilusión de la religión católica pero también la de la ciencia, la metafísica o el lenguaje para llegar finalmente a la conclusión de que todas las verdades del ser humano son en realidad ficciones vitalmente útiles. No se puede negar que la filosofía de Nietzsche proviene de una exaltación de la verdad, la verdad que viene a anunciar Zaratustra y que sólo los fuertes podrán soportar, una verdad que comienza contraponiéndose con la fe religiosa para terminar declarándole la guerra a cualquier fe que se esconda bajo el nombre de conocimiento, racionalidad o ciencia.

En un principio Nietzsche se enfrentó al cristianismo y a su fe, que se pretendía presentar como la única forma de acceder a la verdad menospreciando el camino de la razón. Pero las consecuencias lógicas del pensamiento nietzscheano no tardaron en criticar también a la razón por pretender conseguir lo mismo pero desde un punto de vista laico. Toda fe (religiosa o laica) sirve como narcótico para dar un sentido tranquilizador a la vida. Nietzsche se considera un “apóstol de la verdad” que se exige a sí mismo el máximo rigor intelectual y no acepta como verdad lo que no ofrece las más estrictas garantías. En este sentido, Sócrates es una gran influencia en Nietzsche en su época de juventud. Cuando comienzan a pasar los años es cuando surge su filosofía más vitalista, paradójicamente cuando su salud comienza a deteriorarse. Sin embargo, la verdad siempre ocupó un lugar preeminente en su filosofía desde el momento en que su amor hacia la verdad fue el motor que impulsó todo su pensamiento.

Tanto Sócrates como Nietzsche se mueven a partir del amor que sienten hacia la verdad, la diferencia principal es cómo definen y cómo sienten cada uno de ellos el amor. Tal como decía Nietzsche los filósofos que creen hablar de conceptos fríos y abstractos están en realidad hablando de los rincones más profundos de sí mismos.⁵⁷³ Sócrates intentaba controlar sus impulsos para que no se desataran y no mostraran la gran cantidad de instintos que se encontraban dentro de él. Incluso en época de Sócrates un extranjero que entendía de rostros le dijo a la cara que era un monstruo y que escondía en su interior todos los vicios y los apetitos

⁵⁷³ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal. De los prejuicios de los filósofos*. 3, Alianza Editorial, 2007, Pág. 25. KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 17.

malos. A lo que Sócrates se limitó a contestar: usted me conoce, señor mío.⁵⁷⁴ El desenfreno y la anarquía en los instintos socráticos habría obligado al filósofo griego a ejercer sobre sus pulsiones una autoridad tan fuerte y desmedida que significaría el nacimiento de la superioridad del “logos” y la razón y por tanto el nacimiento de la filosofía tal cual la conocemos.

En su encomio a Eros, en *El banquete* de Platón, Sócrates dice que no va a cuidarse de la belleza de las palabras sino únicamente de la verdad.⁵⁷⁵ Se despreocupa de la belleza formal del discurso y busca otra belleza más profunda y veraz. Lo que le importa no son las apariencias bellas sino la verdadera belleza espiritual que se puede esconder bajo la figura más tosca. Esto mismo puede aplicarse tanto a los discursos como a las personas. Ese ideal amoroso y de belleza queda patente en el propio Sócrates; feo como un sileno, pero seductor debido a su incomparable belleza interior. Evidentemente, y a diferencia de los primeros diálogos, *El banquete* evoca a un Sócrates que expresa en buena parte las teorías del propio Platón. Pero sí es cierto que Sócrates les parecía a sus interlocutores un ser extraño, porque para los atenienses, muy amantes de la belleza, era difícil entender que una persona poco atractiva pudiera tener un alma hermosa.⁵⁷⁶ La palabra “καλός” significa al mismo tiempo “bello” “noble” y “bueno”. Por tanto, Sócrates descolocaba totalmente a sus contemporáneos que veían que era “καλός” en un sentido moral, pero no en su aspecto físico. El amor hacia la verdad que sentía Sócrates le llevó a ponerla en un pedestal inalcanzable y su forma de belleza estaba representada por el orden y la medida que ponía en sus apetitos, orden que Nietzsche definió como tiranía.

Al contrario que Sócrates, Nietzsche siempre se relacionó amorosamente de una forma mucho más pasional y beligerante, hermosa pero a la vez atormentada.⁵⁷⁷ La primera parte de su obra maestra *Así habló Zaratustra* la escribió en 10 días en 1883 bajo un estado de melancolía

⁵⁷⁴ Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates*. 3. Alianza Editorial. 2007. Pág 45. *KSA 6, Götzen-Dämmerung*, p. 69. Nietzsche alude a una noticia transmitida por Cicerón en *Tusculanas*, IV, 37, 80 donde se dice que Sócrates afirma guardar en su interior todos los vicios que le atribuye Zópiro pero que los ha vencido gracias a la razón.

⁵⁷⁵ Platón, *El banquete*, 199-b, Alianza Editorial, 2008

⁵⁷⁶ La íntima afinidad entre los conceptos “bueno” y “bello” es un principio fundamental en la ética socrática y se encontraba bastante difundida en el pensamiento griego.

⁵⁷⁷ “Hay un aspecto de la vida de Nietzsche que da brillo y animación a toda su obra: es su fogosidad. No hay ingenio si el corazón no está en llamas.” Suances Marcos, M. *Friedrich Nietzsche: Crítica de la cultura occidental*. UNED. 1993, pág. 64.

después de haber pasado un verano maravilloso en Tautenburg con el amor de su vida, Lou Andreas Salome, la cual rechazó por dos veces la oferta de matrimonio de Nietzsche.⁵⁷⁸ Ella se sintió fuertemente atraída por él intelectualmente pero no amorosamente. Esta profunda decepción le llevó más tarde a escribir ciertas frases en sus libros que podrían catalogarse de misóginas. El amor y el odio estaban muy cerca en Nietzsche. La verdad para él fue otra mujer que no se dejó conquistar, pero su amor por ella fue indudable.

⁵⁷⁸ Andreas Salomé, L., *Nietzsche*, Zero-Zyx, 1980. Ver introducción de Luis Pasamar, página 22

Bibliografía utilizada

Las obras de Platón y Nietzsche han sido estudiadas en sus respectivos idiomas originales siguiendo las siguientes ediciones:

- NIETZSCHE, F, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag. Berlín. 1980,
- PLATÓN, *Platonis Opera*, 5 Volúmenes, Editor: Burnet, J. Clarendon Press, Oxford, 1900-1907

Las siguientes obras se han consultado en español:

- ANAXÁGORAS, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1973
- ANDREAS SALOMÉ, L. *Nietzsche*, Madrid, Zero-Zyx, 1980
- ARISTÓFANES, *Las nubes, Las ranas, Pluto*, Madrid., Cátedra, 1995
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Barcelona, Editorial Iberia, 1971
- ÁVILA CRESPO, R. *Nietzsche y la redención del azar*. Granada. Universidad de Granada. 1986.
- BARRIOS CASARES, M. *La voluntad de poder como amor*. Barcelona. Serbal. 1990.
- BOSSI, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid. Trotta, 2008

- CARRASCO JIMÉNEZ, E, “Nietzsche y su visión del derecho penal.” Polis. Revista Académica de la Universidad Bolivariana de Chile. N° 21. Año 2008
- COLECCIÓN POPULAR, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1996. Traducción y notas de Juan David García Bacca
- COMTE-SPONVILLE, A, *Diccionario filosófico*, Paidós, Barcelona, 2003
- CONILL SANCHO, J, “Hermenéutica genealógica desde el cuerpo.” Madrid. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche 9, Trotta, 2009.
- CORNFORD, F, M, *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1991
- DE SANTIAGO GUERVOS, L. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid. Trotta. 2004
- DE TALES A DEMÓCRITO, fragmentos presocráticos, Alianza Editorial, Madrid, 2001, Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares
- DEL ÁGUILA, R., *Sócrates furioso*, Barcelona, Anagrama, 2004
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones, y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid. Alianza Editorial, 2008
- ESTEBAN ENGUITA, J.E, *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Madrid. Biblioteca Nueva. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2004

- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid. Alianza Editorial. 1990
- FOUCAULT, M, *Las palabras y las cosas*, México D.F. Siglo XXI editores, 1989
- FOUCAULT, M, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI de España editores, 2005
- GALLERO, J.L. y LÓPEZ, C.E.(Eds), *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Ardora, 2009
- GARCÍA-BARÓ, M, *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid, Síntesis, 1999
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, México D.F., Porrúa, 2007
- GARCÍA NINET, A, “La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche.” *Δαίμων* Revista de filosofía. Número 14. Enero – Junio 1997. Páginas de la 27 a la 48
- GÓMEZ ROBLEDO, A, *Sócrates y el socratismo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966
- GORGIAS, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, 1974
- GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003
- HEIDEGGER, M, *Carta sobre el humanismo* ,Madrid, Cuadernos Taurus, 1970

- HEIDEGGER, M, *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen, 1961. Barcelona. Ediciones Destino. Traducción de Juan Luis Verma. 1ª Edición Marzo de 2000.
- HERSKOVITS, M.J. *El hombre y sus obras*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1981
- HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, México D.F. Editorial Porrúa, 1974
- JENOFONTE, *La expedición de los diez mil, Recuerdos de Sócrates, El banquete, Apología de Sócrates*, México D.F., Porrúa, 2000
- KAHN, C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid. Editorial Escolar y Mayo. 2010
- KELSEN, H, *¿Qué es la justicia?*, México D.F., Distribuciones Fontamara, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, 2000
- KOUBA, P, *El mundo según Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2009
- LANGE, F, A, *Historia del materialismo*. Edición facsímil, en formato pdf, de la primera edición española, Madrid 1903, publicada en noviembre de 2007 por el *Proyecto Filosofía en español*, de libre consulta en internet:
<http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>
- LYOTARD, J, F, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2008
- MAQUIAVELO, N. *El príncipe*. Madrid. Alianza Editorial. 2010

- MATTHEWS, G, B, *El niño y la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1986
- MONDOLFO, R, *Sócrates*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1996
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2000
- NIETZSCHE, F, *Aurora*, Barcelona, Alba, 1999
- NIETZSCHE, F, *Aurora*, Madrid, M.E. Editores, 1994
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2007
- NIETZSCHE, F, *Correspondencia*, Madrid. Ediciones Aguilar, 1989
- NIETZSCHE, F, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856 – 1869)*, Madrid, Valdemar, 1997
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2008
- NIETZSCHE, F., *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2007
- NIETZSCHE, F, *El caminante y su sombra*, Buenos Aires, Gradifco, 2007,
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid. Alianza Editorial. 2010
- NIETZSCHE, F, *Fragments póstumos (1882-1885). Volumen III* .Madrid, Tecnos, 2010

- NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885 – 1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2006
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano, 2 vol.* Madrid, Akal, 2007
- NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2007
- NIETZSCHE, F., *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2008
- NOVALIS. *La enciclopedia*. Madrid. Espiral. 1996.
- OÑATE Y ZUBIA, T, con la colaboración de GARCÍA SANTOS, C, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Madrid, Dykinson, 2004
- OÑATE Y ZUBIA, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid. Aldebarán. 2000.
- ORTEGA Y GASSET., J, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Tecnos, 2002
- ORTEGA Y GASSET., J, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa-Calpe 1972
- ORTEGA Y GASSET., J, *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, Ediciones Castilla, 1962

- PASCAL, B, *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1993

- PÉREZ DE LABORDA, M, *El más sabio de los atenienses: Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar*, Madrid, RIALP, 2001

- PÉREZ DE TUDELA, J, *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*. Madrid. Akal. 2001.

- PIAGET, J, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1981

- PÍNDARO, *Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas, Nemeas, ístmicas; Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1995

- PLATÓN, *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*, Madrid, Alianza, 2008

- PLATÓN, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Calamides, Hippias Mayor, Hippias, Menor, Laques, Protágoras*. Madrid, Gredos, 1997

- PLATÓN, *Critón, El político*, Madrid, Alianza, 2008

- PLATÓN, *El banquete*, Madrid, Alianza, 2008

- PLATÓN, *Fedón, Fedro*, Madrid, Alianza, 2009

- PLATÓN, *La república*, Madrid, Alianza, 2008

- PLATÓN, *Las leyes*, Madrid, Alianza, 2002

- PLATÓN, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, Madrid, Alianza, 2005

- POPPER, K.R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1989
- REALE, G & ANTISERI, D, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1995
- RIVAS PALÁ, P, *Justicia, comunidad, obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la ley*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), 1996
- Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche 2, Madrid, Trotta, 2002.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Estudios Orteguianos, Ediciones de la Revista de Occidente, 1966
- SAFRANSKI, R, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001
- SALGADO FERNÁNDEZ, E, *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*. Madrid, Plaza y Valdés, 2007
- SAVATER, F., *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2007
- SANCHEZ MECA, D., *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004
- SANCHEZ MECA, D., *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2006
- SCHOPENHAUER. A, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2005

- SUANCES MARCOS, M. *Friedrich Nietzsche. Crítica de la cultura occidental*. Madrid. UNED. 1993.
- SLOTERDIJK, P, *Sobre la mejora de la buena nueva. El quinto evangelio según Nietzsche*, Madrid, Siruela, 2005
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007
- STONE, I.F., *El juicio de Sócrates*, Madrid, Mondadori, 1988
- TAYLOR, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, México D.F. Fondo de Cultura Económica, 2004
- TUSSEL, N, A, *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona. Editorial Anthropos, 1993
- TOVAR, A, *Vida de Sócrates*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1966
- USCATESCU, G, *Maquiavelo y la pasión del poder*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969
- VV.AA. *Nietzsche y la “gran política”. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*. Edición al cuidado de Alfonso Moraleja, Madrid, Cuaderno Gris, 2001
- VV.AA. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Coordinan: José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada. Madrid. Universidad de Burgos. Huerga y Fierro editores. 2000
- VAIHINGER, H., *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 2008

- VATTIMO, G, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002
- VATTIMO, G, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990
- VERNAL, J. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona. Anthropos. 1987.
- WILSON, E., *La muerte de Sócrates*, Madrid, Biblioteca Buridán, 2007

