

Sócrates y Nietzsche.
Analogías entre *naturaleza filosófica* y *espíritu libre*

Ignacio del Pino

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por Fernando Longás
Curso 2015 / 2016
Grado en Filosofía



Universidad de Valladolid
Facultad de Filosofía y Letras

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Abreviaturas de las obras de Platón y Nietzsche | 5 |
| Las ofensas de Nietzsche a Sócrates | 7 |
| Introducción | 9 |
| ANALOGÍA PRIMERA: EROS Y «AUTO-SUPERACIÓN» | 15 |
| ANALOGÍA SEGUNDA: LA CIERTA SABIDURÍA Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD | 43 |
| Conclusión | 71 |
| Bibliografía | 81 |

ABREVIATURAS DE OBRAS DE PLATÓN Y NIETZSCHE

—— Platón ——

[Se cita según la ordenación de párrafos de la edición de Henricus Stephanus, que es la ordenación convencional para los *Diálogos*.]

| | |
|--------------|-----------------------------|
| <i>Apo.</i> | <i>Apología de Sócrates</i> |
| <i>Banq.</i> | <i>Banquete</i> |
| <i>Rep.</i> | <i>República</i> |
| <i>Teet.</i> | <i>Teeteto</i> |

—— Nietzsche ——

[Se cita según la ordenación en aforismos del propio filósofo. Para aquellas obras que estén divididas en partes, cada una de estas es señalada con números romanos, siempre teniendo en cuenta el prólogo como la primera de ellas. Además, se incluye la página de la edición que se maneja en cada caso.]

| | |
|--------------|---|
| <i>AHZ.</i> | <i>Así habló Zaratustra</i> |
| <i>CI.</i> | <i>Crepúsculo de los ídolos</i> |
| <i>CIn.</i> | <i>Consideraciones intempestivas</i> |
| <i>CS.</i> | <i>El caminante y su sombra</i> |
| <i>NT.</i> | <i>El nacimiento de la tragedia</i> |
| <i>GM.</i> | <i>Genealogía de la moral</i> |
| <i>MÁ.</i> | <i>Más allá del bien y del mal</i> |
| <i>PV.</i> | <i>Sobre el pathos de la verdad</i> |
| <i>VMSE.</i> | <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> |

LAS OFENSAS DE NIETZSCHE A SÓCRATES

1. «Los hombres modernos [...] no pueden escapar de su perplejidad ante el hecho de que Sócrates fuese representado por Aristófanes como el *sofista* mayor y por antonomasia»¹.
2. «Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudo-griegos, antigriegos»².
3. «Podemos reconocer a Sócrates como el adversario principal de Dioniso, el nuevo Orfeo que se alza contra Dioniso»³.
4. «Un filósofo casado es un personaje *de comedia*, ésta es mi tesis: y por lo que se refiere a aquella excepción, Sócrates, parece que el malicioso Sócrates se casó *ironice* [por ironía], justamente para demostrar *esta tesis*»⁴.
5. «Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe. Se sabe, incluso se ve todavía, qué feo era»⁵.
6. «Un extranjero que entendía de rostros, pasando por Atenas, le dijo a Sócrates a la cara que *era un monstrum*, —que escondía en su interior todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates se limitó a responder: *¡Usted me conoce, señor mío!*»⁶.
7. «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por lo tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?»⁷.
8. «El escéptico, esa criatura delicada, se horroriza con demasiada facilidad [...]. ¡Sí! y ¡No! —esto repugna a su moral; por el contrario, le gusta agasajar a su virtud con la noble abstención, diciendo acaso [...] con Sócrates: *yo sé que no sé nada*»⁸.
9. «Sócrates quería morir; —no Atenas, *él* fue quien se dio la copa de veneno, él forzó a Atenas a dársela...»⁹.
10. «Sócrates dijo al morir: *vivir significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador*. Incluso Sócrates estaba harto»¹⁰.

¹ *NT*. II, 13, p. 90.

² *CI*. III, 2, p. 38.

³ *NT*. II, 12, p. 89.

⁴ *GM*. III, 7, p. 125.

⁵ *CI*. III, 3, p. 39.

⁶ *CI*. III, 3, p. 39.

⁷ *MÁ*. I, p. 25.

⁸ *MÁ*. 208, p. 184.

⁹ *CI*. III, 12, p. 43.

¹⁰ *CI*. III, 1, p. 37.

INTRODUCCIÓN

—*Presentación de lo que se pretende hacer*—. Este trabajo se ocupa de Sócrates y Nietzsche. En concreto, de la analogía entre *naturaleza filosófica* y *espíritu libre*. En efecto, para decir cómo son sus filosofías haría falta *una larga y divina explicación*. Sin embargo, decir a qué se parecen una y otra es, desde luego, una tarea mucho más acorde al rango humano, y también algo más breve¹. Luego, en tanto que *analogía* significa *relación de semejanza entre cosas distintas*, mi tesis es que las filosofías de Sócrates y Nietzsche se parecen. Por tanto, mi objetivo es mostrar, a partir de comentarios, la concordancia fundamental entre los dos filósofos. Para ello, solo voy a presentar aquellos lugares donde ambos concurren simultáneamente, es decir, las ideas de uno y otro que caen bajo la misma fórmula. Pero la pretensión o el deseo de conciliar a Sócrates y Nietzsche requiere que la relación entre ellos se aborde *más allá del bien y del mal*, es decir, que se haga con amor. Mas, ¿qué significa amar la relación? Ante todo, amar la relación significa pensar la relación, pues *pensar es olvidar diferencias*². Es cierto que «el mundo quiere ver siempre rupturas en la vida y obra de los grandes hombres»³. Yo, por lo pronto, siempre me he opuesto a esa inclinación. Por eso desde los inicios de la lectura de sus obras sentí que, pese a lo paradójico que pudiese resultar, Sócrates y Nietzsche parecían *genios hermanos* de la filosofía. En definitiva, esta es mi idea: en la definición de su filosofía, entendida como actitud filosófica, Nietzsche adopta todas y cada una de las características que Platón presenta como propias de Sócrates, hasta el punto de que los *Diálogos* presentan a Sócrates de tal manera que encaja perfectamente con lo que dice Nietzsche sobre su idea de *ser filósofo*. Por tanto, puesto que la figura de Sócrates es anterior a la del filósofo alemán, es lícito pensar que Nietzsche toma como modelo a Sócrates, es decir, que Sócrates es un modelo de Nietzsche. Incluso, dicho técnicamente, que la *naturaleza filosófica* [encarnada en Sócrates] es un modelo de *espíritu libre*.

¹ «Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve». En *Fedro*. 246a. Me hago eco de este pasaje de Platón por la fuerza de su propuesta. En efecto, entiendo sus palabras como una definición acerca del único tipo de conocimiento que le es posible al hombre: la comparación. Este es el sentido fuerte que doy yo también al término *analogía*.

² Definición extraída del cuento *Funes el memorioso*, dentro de *Ficciones*, de J.L. Borges.

³ Mann, T: *Schopenhauer, Nietzsche. Freud*, Bruguera, Barcelona, 1984, p. 128.

—*La teoría de la ofensa como alabanza*—. Ahora bien, a ella se oponen, en primer lugar, las ofensas de Nietzsche a Sócrates. En efecto, como lo prueba el *conjunto de diez* ejemplos que he reunido al comienzo, la obra de Nietzsche presenta una gran cantidad de alusiones ofensivas contra Sócrates, tanto de forma explícita como implícita. Y aunque si bien es cierto que por tratarse de una pluma tan traviesa como la suya podría restársele importancia al hecho, el caso de *El nacimiento de la tragedia* habla en sentido opuesto, pues allí Nietzsche establece una clara y sistemática distinción entre su visión del mundo y la actitud socrática, y esto hasta tal punto que acaba por criticar a Sócrates como quizás no lo hace en ninguna otra parte. Sea como fuere, nada de esto supone una objeción para mí, pues de la obra de Nietzsche se puede extraer también una teoría según la cual la ofensa es la forma sublime de la alabanza o, si se quiere, la expresión más sutil de la respetabilidad. La idea de la que parto es que «al realizar sus ataques críticos furiosísimos contra todos esos valores y potencias que en su interior él colocaba en el lugar más alto, Nietzsche no tenía el sentimiento de estar realmente atacándolos. Según parece, él sentía como una forma de homenaje las ofensas más terribles que contra ellos lanzaba»⁴. Me parece que los dos siguientes fragmentos son suficientes para exponer dicha teoría:

1. «¿Amar a nuestros enemigos? Yo creo que eso se ha aprendido bien: hoy eso ocurre de mil maneras, en lo grande y en lo pequeño; incluso a veces ya algo más elevado y sublime —nosotros aprendemos a *despreciar* cuando amamos, y precisamente cuando mejor amamos: —pero todo esto ocurre de manera inconsciente [...], con aquel pudor y aquel ocultamiento propios de la bondad [...]]»⁵.

2. «Suponiendo que queramos alabar, constituye un autodomínio sutil y la vez aristocrático el alabar siempre tan solo cuando *no* estamos de acuerdo: —de lo contrario nos alabaríamos, en efecto, a nosotros mismos, lo cual va contra el buen gusto—, desde luego es ése un autodomínio que ofrece una ocasión y un motivo magníficos para ser constantemente *malentendidos*. Para que nos sea lícito permitarnos ese verdadero lujo de gusto y de moralidad tenemos que vivir, no entre los cretinos del espíritu, sino más bien entre los hombres a quienes incluso los malentendidos y las equivocaciones los diviertan a causa de su sutileza, —¡o tenemos que pagarlo caro!—. *El me alaba: por tanto, me da la razón*. Esta asnada de deducción lógica nos echa a perder media vida a nosotros los eremitas, pues introduce a los asnos entre nuestros vecinos y amigos»⁶.

Del primer fragmento se puede extraer la tesis de Nietzsche: *nosotros aprendemos a despreciar cuando amamos, y precisamente cuando mejor amamos*. Se puede decir lo mismo de la siguiente manera: la forma de expresión del mejor amor es el desprecio, que es también vilipendio u ofensa. Por tanto, el que desprecia

⁴ *Ibíd.*, p. 126.

⁵ *MÁ.* 216, p. 201.

⁶ *MÁ.* 283, p. 301.

no solo ama, sino que ama de la mejor manera posible. Además, puesto que el desprecio aparece cuando mejor se ama, él es la expresión sublime de aquél sentimiento. Del segundo fragmento puede extraerse el argumento de dicha tesis. En efecto, *alabar siempre cuando no estamos de acuerdo* supone un autodomínio que es sutil y aristocrático, mientras que alabar siempre cuando estamos de acuerdo supone una falta de autodomínio que es grosera y vulgar. La deducción lógica que se lleva a cabo en el segundo caso es ésta: *Él me alaba, por lo tanto, me da la razón*. Y, al contrario, la deducción lógica que se lleva a cabo en el primer caso es ésta otra: *Él me difama, por lo tanto, me da la razón*. En la segunda la alabanza implica una alabanza de los demás, mientras que en la primera implica una alabanza de nosotros mismos. Luego, puesto que esto último se define como *jactancia*, y ésta, a su vez, es considerada de mal gusto, el segundo caso atenta contra las leyes de la estética.

Ahora bien, amar de la mejor manera y, por ello, despreciar aquello que es objeto de nuestro amor, resulta difícil de comprender. Sin embargo, para Nietzsche, ser malentendido es un lujo que todo gran pensador anhela, por eso también él se sentía agradecido no ya por la sutileza en la interpretación, sino por la *voluntad misma de sutileza*. ¿Quién podría creer que Platón dormía con un libro de Aristófanes debajo de la cabeza? Sin embargo, Nietzsche escribe que «no sabría él indicar cosa alguna que *lo* haya hecho soñar más sobre el secreto de Platón y su naturaleza de esfinge que este *petit fait* [pequeño hecho], afortunadamente conservado: que entre las almohadas de su lecho de muerte no se encontró ninguna *biblia*, nada egipcio, pitagórico, platónico, sino a Aristófanes. ¡Cómo habría soportado incluso un Platón la vida [...] sin un Aristófanes!»⁷. En cuanto a mí, *aquella voluntad* quiso que se me apareciera, justo cuando empezaba a sentir el influjo de su espíritu, la viva imagen de Nietzsche llorando de emoción ante la lectura de los *Diálogos* más socráticos de Platón. Falta la evidencia empírica, pero puede incluso que Nietzsche dejase la *Apología* o el *Banquete* en su mesa de noche para conseguir él también su *pequeño hecho* y que, sin embargo, su madre y su hermana evitasen conservarlo. Por ello aquella pequeña travesura nunca ha dejado de acompañarme. —¡Cómo habría soportado Nietzsche la filosofía sin Sócrates!

—*La historicidad de Sócrates*—. En segundo lugar, se opone a mi idea la historicidad de Sócrates, es decir, el problema de su existencia real y comprobada. En efecto, si bien es cierto que existió, «resulta muy difícil, y acaso imposible, decir quién fue el Sócrates histórico»⁸. Dos son los motivos: El primero es que Sócrates no dejó nada escrito. El segundo es que los testimonios de él que forman parte de la historia, entre los cuales los *Diálogos* platónicos ocupan un lugar privilegiado, han deformado todos los rasgos de Sócrates. Por tanto, todo lo que sabemos de él está

⁷ MÁ. 28, p. 67.

⁸ Hadot, P: *Elogio de Sócrates*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 21.

idealizado. Partiendo de esta imposibilidad, alguien podría objetarme que si no se puede saber quién fue Sócrates, entonces tampoco se puede decir de él que se parezca a Nietzsche, ni tampoco a ningún otro. A esto yo respondo lo siguiente: quién haya sido Sócrates importa poco, o incluso nada. De hecho, cuando me refiero a Sócrates lo hago siempre pensando en el Sócrates ideal. Puede incluso que el hombre que existió real y comprobadamente haya estado más lejos que cualquiera de nosotros de parecerse, aunque sea un poco, al hombre del que se habla en los *Diálogos*. Quizás no sea tanto lo que en ellos se exagera. O quizás no exageran nada, por tener el don de la fidelidad. Sea como fuere, la suerte o la desgracia de tenerlo como conciudadano la corrieron sus contemporáneos, y solo a ellos podría importarles una cosa como esa. A nosotros lo único que debe importarnos es el ideal que se ha abstraído a partir de su figura. Por tanto, no importa [al menos para lo que aquí se quiere sostener] si existió un hombre como el que es descrito en los *Diálogos* platónicos o en otros lugares, lo que importa es pensar en la posibilidad de la existencia de un hombre así. En definitiva, lo importante no es que Sócrates haya pisado la tierra, sino que su ideal sobrevuele nuestros cielos.

—*La inexpresabilidad de la esencia de la relación*—. Con esas dos aclaraciones preventivas me parece haber resuelto las dos posibles objeciones a priori que podrían interponerse contra mi idea. Sin embargo, todavía necesito decir una cosa más. En efecto, como he dicho antes, mi objetivo es mostrar, a partir de comentarios, la concordancia fundamental entre Sócrates y Nietzsche. De esos comentarios saldrá, sin duda, un gran número de pruebas, sin embargo, las mejores nunca se dejan representar. Con esto quiero decir que la esencia de la relación entre ambos filósofos solo está en mi corazón, y que la semejanza que yo veo entre ellos solo vive y se deja ver en tanto que es pensada por mí. Por tanto, en lugar de perseguir solamente la información, es decir, la enumeración de todo, voy a usar parte de dicha información como medio para alcanzar un fin más alto: la comprensión de la relación. Por lo demás, lo que diferencia a la información de la comprensión es que cuando alguien informa de algo sin comprenderlo, solo es capaz de repetir la información a condición de memorizar la exposición. Mientas que, por otra parte, cuando alguien ha comprendido la información, casi nunca suele ser capaz de repetir más de dos veces seguidas la misma exposición.

—*Esquema de la estructura*—. Para ordenar el trabajo, he establecido dos partes. Cada una de ellas contiene una analogía. Aunque no me parece necesario adelantar sus contenidos, considero provechoso explicar, al menos, el significado que yo les doy. La primera constituye una ascensión, y la segunda una contemplación. Por lo demás, a la primera la entiendo como una parte *ética*, y a la segunda como una parte *epistemológica*. A cada una de ellas le hago corresponder también un modo de expresión: la primera significa *estar para uno mismo*, y la segunda *estar para Dios*.

ANALOGÍA PRIMERA:
EROS Y «AUTO-SUPERACIÓN»

I. PROPUESTA

La primera analogía que propongo se establece entre Eros y «auto-superación». Mi pretensión es mostrar que las definiciones de «auto-superación» que aparecen en la obra de Nietzsche se ajustan a la caracterización del daímon que se le aparece a Sócrates o, lo que es lo mismo, que lo que en Nietzsche es «auto-superación» en Sócrates se corresponde con su daímon. Luego, puesto que Diotima dice que Eros es un daímon, entonces Eros y «auto-superación» son lo mismo.

II. DEFINICIONES DE «AUTO-SUPERACIÓN» EN NIETZSCHE¹

—*Primera definición*—. Para mostrar que las definiciones de «auto-superación» se ajustan a la caracterización del daímon que se le aparece a Sócrates es preciso empezar haciendo referencia, antes que nada, a tres pasajes de la obra de Nietzsche donde la expresión «auto-superación» aparece de forma explícita. Este es el primero:

«Aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo *hombre*, la continua *auto-superación* del hombre»².

Para comprender la primera de las definiciones de «auto-superación» hay que acudir a lo que Nietzsche señala como origen de la misma. En efecto, este *pathos* misterioso que afecta al alma propia, y que, por tanto, tiene que ver con uno mismo, no podría surgir en absoluto si no existiese otro *pathos* anterior, el *pathos de la distancia*. Lo que caracteriza a este *pathos*, que tiene que ver con los demás, es el alejamiento, pues sólo a través de él unos hombres acaban subyugando [manteniendo lejos] a otros hombres. Alejamiento que puede expresarse también como una jerarquización entre sus relaciones. Así pues, la «auto-superación» es también un deseo de distancia, más concretamente, de tomar distancia. Como añadido, es necesario comprender que se trata concretamente de una *auto* superación, lo que supone que la distancia que abre el hombre ya no es respecto a otros hombres, sino respecto a sí mismo. En definitiva, «auto-superación» significa subyugar no a éste o aquél hombre, sino al hombre que está en uno mismo o al hombre que cada uno es. Esto es lo que Nietzsche llama ser *aristocrático*, queriendo significar con ello que cuando uno se gobierna estableciendo constantemente estados siempre más elevados

¹ A partir de aquí, me referiré en repetidas ocasiones a *las definiciones de «auto-superación» en Nietzsche*. Designo así a algunos de los pasajes de su obra que tienen que ver con dicho concepto. Ahora bien, con ello no pretendo dar a entender que aquellos sean claros y exactos, pues si fuese así no estaría siendo fiel con la idea del propio filósofo. De modo que debe quedar claro que a dichos pasajes los llamo *definiciones* siempre en un sentido laxo, sin pensar, en absoluto, que ellos que puedan contener propiedades suficientes.

² *MÁ.* 257, pp. 268-269.

dentro de su propio reino, entonces lo que gobierna en él en todo momento es su *mejor* hombre. Por lo demás, la aristocracia es la última forma posible de gobierno dentro del alma. Más allá de ella está la *anarquía*, que es locura, y hay que entender por ésta la ausencia total de límites en el espacio del espíritu.

—*Segunda definición*—. El segundo pasaje que se refiere de forma explícita a la «auto-superación» es el siguiente:

«Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la *auto-superación* necesaria que existe en la esencia de la vida, —en último momento siempre se le dice al legislador mismo: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]»³.

Para comprender la segunda de las definiciones de «auto-superación» hay que empezar por descubrir la raíz del verbo *perecer*. En efecto, *perecer* significa *ir hasta el final*. Pero, ¿qué es lo que el hombre lleva hasta el final en la «auto-superación»? El ir sacando una tras otra sus conclusiones, hasta «sacar al final su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí mismo»⁴. Por otro lado, hay que reparar en lo que una vez advirtió Zaratustra, y es que, allí donde hay hombres, también tiene lugar la obediencia. En este sentido, en tanto que solo recibe órdenes el que no puede obedecerse a sí mismo, el hombre «tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley»⁵. Ahora bien, como reconoce Nietzsche, el mandar es mucho más peligroso que obedecer, y tanto más cuando se trata de mandar sobre uno mismo. Sin embargo, mandar, y hacerlo sobre uno mismo, es la forma sublime de afirmar la vida. Por eso el *ideal ascético* se convierte en el filósofo en un «deseo criminal: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo]»⁶.

—*Tercera definición*—. Todavía se puede aludir a otro pasaje más donde la expresión «auto-superación» aparece de forma explícita, pero esta vez no es Nietzsche el que habla, sino Zaratustra. En efecto, en uno de sus discursos sostiene lo siguiente:

«Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*. En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo es una *única* cosa y un *único* misterio. Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa *única* cosa [...]. Sea cual sea lo que

³ *GM.* III, 27, p. 184.

⁴ *GM.* III, 27, p. 184.

⁵ *AHZ.* II, 12, p. 175.

⁶ *GM.* III, 7, p. 125.

yo crea, y el modo como lo ame, pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad»⁷.

En cuanto a la última de estas definiciones, no es necesario decir que *superarse a sí mismo* es otra forma de nombrar a la «auto-superación». Sin embargo, sí que lo es el presentar lo que entiende por ella el eremita. En su homenaje a Nietzsche, Thomas Mann da cuenta del sentido de las palabras de Zarathustra con una claridad y una concisión excelentes⁸. Lo primero que dice es que «superación de sí mismo parece ser casi siempre algo así como traición a sí mismo, traición como tal»⁹. Pero, ¿qué significa traición? Para dar un paso hacia su comprensión, pensemos en *tradición* [cuya raíz es la palabra latina *traditio*]; ella significa, específicamente, *lo que se entrega de una generación a otra*. Traición entonces, que procede de la misma raíz, también significa *lo que se entrega*. Sin embargo, su especialización se aleja un tanto de la anterior: ella significa *lo que se entrega al otro bando*. Por tanto, la «auto-superación» supone una *entrega*, la entrega de nuestro último estado, es decir, la entrega del hombre que se posee siempre en la actualidad o en última instancia. Finalmente, lo que dice Thomas Mann es que quien practica la «auto-superación» es un santo, y añade que lo que lo define es «el que éste no haga nada de aquello que le gustaría hacer»¹⁰. Por tanto, da igual lo que el hombre ame, y el grado de amor que ponga en su objeto, pues la «auto-superación» que reside en él tiene siempre la pretensión de volverse contra su último amor, es decir, de que renuncie a su actual veneración, librándose de sus ídolos, incluso, dicho de otra forma, de que pierda, por entregarla, la creencia más tranquilizante que albergue en él. Esto es lo que también Thomas Mann llama, de forma literaria, *serrar la rama sobre la que uno se halla sentado*.

—*Cuarta definición*—. El último de los pasajes con los que pretendo dejar presentados los rasgos esenciales de la «auto-superación» no se refiere a ella de forma explícita. Pese a ello, me parece que puede tomarse como una alusión clara y profunda de la misma. El pasaje es este:

«¿Qué es lo que de repente se apodera de nosotros, qué mosca nos ha picado y nos quita el sueño? Los fantasmas se agitan alrededor de nosotros, cada instante de la vida nos quiere decir alguna cosa; pero nosotros no queremos escuchar a esta voz sobrenatural. Cuando estamos solos y silenciosos, tememos que se nos murmure algo al oído, y por eso detestamos el silencio y tratamos de aturdirnos en la sociedad»¹¹.

⁷ *AHZ*, II, 12, p. 176.

⁸ Mann, T: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Bruguera, Barcelona, 1984.

⁹ *Ibíd.*, p. 108.

¹⁰ *Ibíd.*, p.141.

¹¹ *CIn*, III, 5, p. 213.

Junto con la anterior definición, esta última resulta de vital importancia para poder establecer la relación de semejanza entre la «auto-superación» y el daímon al que se refiere Sócrates. Por tanto, es importante, en este caso, puesto que no es evidente que se refiera a la «auto-superación», que trate de probar que es realmente una alusión implícita a ella, y que no la traigo aquí de forma arbitraria. Para empezar, se puede extraer una prueba de la pregunta de Nietzsche [*¿qué es lo que de repente se apodera de nosotros, qué mosca nos ha picado y nos quita el sueño?*]. En efecto, el carácter interrogativo de la frase intenta expresar el sentido de algo que es misterioso. Si se recuerda la primera definición, Nietzsche se refiere a la «auto-superación» como *ese pathos misterioso*. En la frase que sigue a la anterior pregunta, hay una prueba más. Si de la forma en la que pregunta Nietzsche puede derivarse la existencia de algo que es misterioso, de la forma en la que habla después también puede derivarse otra cosa. En efecto, aquella voz sobrenatural y misteriosa que se apodera de nosotros adopta la forma de un fantasma, es decir, de algo enteramente desagradable. Sin duda, que el hombre se traicione a sí mismo o sea su propio verdugo, que es a lo que se refieren las anteriores definiciones, no parece que sea algo agradable para el hombre, de hecho, podría decirse incluso que es, más bien, todo lo contrario, por eso el condenado teme tanto ser atrapado por el verdugo. De este mismo modo, si el hombre hace eso con aquella voz sobrenatural, entonces lo hace porque lo que ella le quiere decir atenta contra él. Esto asienta, desde mi punto de vista, la mención implícita de la «auto-superación» en el fragmento que precede. Por lo demás, es necesario comentar que existen otros muchos pasajes de la obra de Nietzsche que parecen aludir de forma implícita a la «auto-superación». Más adelante, me valdré de algunos de ellos para realizar el posterior desarrollo de la exposición.

III. DEFINICIÓN DEL DAÍMON QUE SE LE APARECE A SÓCRATES (QUE COINCIDE CON LAS DEFINICIONES DE *AUTO-SUPERACIÓN*)

—*Primera alusión*—. Las alusiones de Sócrates a su daímon suelen ser muy breves, sin embargo, lo que dice de él es más que suficiente para entender de lo que se trata. He elegido para la ocasión los dos pasajes donde Sócrates no solo nombra al daímon, sino que también aprovecha para caracterizarlo. Ambos forman parte de sus palabras ante los atenienses, el día de su juicio. El primero es este:

«Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye en la acusación Meleto, burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente»¹².

A partir de esta primera alusión de Sócrates, se puede abstraer la definición de *daímon*. En efecto, el daímon es una voz que, cuando se manifiesta, siempre disuade al hombre de lo que va a hacer, y que jamás lo incita a ello. Desde este punto de partida, puede comprenderse que la voz que se le aparece a Sócrates y que lo *disuade* de aquello que pretende hacer, o va a hacer, tiene su motivación justamente en lo que es contrario a la persuasión. En otras palabras, siempre que la voz aparece, lo hace con el fin de intentar inducirlo o moverlo a que desista de sus propósitos. Esto coincide exactamente con las palabras de Zaratustra que propuse para la tercera definición de la «auto-superación», y que traté de explicar con la asistencia de Thomas Mann. En efecto, el primero dice que *sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor*. Según las palabras del otro, lo que define al santo es *el que éste no haga nada de aquello que le gustaría hacer*. Lo dicho hasta aquí coincide con la tercera de las definiciones de «auto-superación». Luego, en cuanto a la coincidencia con la cuarta de aquellas

¹² *Apo.* 31c-d.

definiciones, hay que atender a lo que dice Sócrates. En efecto, lo que lo disuade es una voz, y no cualquier voz, sino una divina y demoníaca, es decir, sobrenatural.

—*La segunda alusión*—. El siguiente pasaje, que me permite hacer una puntualización necesaria, es el siguiente:

«En efecto, jueces —pues llamándoos jueces os llamo correctamente—, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. [...]. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía con frecuencia mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra»¹³.

En esta segunda alusión vuelve a repetirse el carácter hostil del daímon, sin embargo, se dice algo más, y es importante insistir en ello. En efecto, como dice Sócrates, la voz sobrenatural siempre se ha opuesto incluso a las cosas que, por su nimiedad, parecían no ser merecedoras de tan divina manifestación. Ahora bien, pese a que hace falta muy poco para que dicha voz aparezca, no por ello aparece siempre, sino tan solo cuando se pretende o se va a hacer algo de forma no recta, es decir, cuando se trama actuar sin rectitud. Por tanto, la voz no se opone a todos los deseos, sino solo a aquellos que no son buenos [de ahí que, al no aparecérselo la voz sobrenatural el día de su juicio, Sócrates concluya que su condena, es decir, su muerte, sea buena para él]. En conclusión, el daímon incita o mueve al hombre para que haga justo lo contrario de lo que le sale hacer en cada caso, salvo cuando lo que le sale hacer coincide con lo que es justo.

—*Los dos ejemplos*—. Una vez que expone *de palabra* su extraña circunstancia, según la cual, como se ha dicho, oye una voz sobrenatural que se opone a todo lo que hace, Sócrates presenta *hechos*, pues, según dice, es lo único que valoran los atenienses. En efecto, lo que dice al final de la primera alusión, a saber, que dicha voz es la responsable de que él no ejerza la política, y que tal cosa le parece bien, no lo dice sin razón: Sócrates es honrado, y nadie que sea honrado puede dedicarse a la política sin que ello le suponga una muerte segura e inmediata, pues mucho es lo que hay que condescender para mantenerse en ella, aunque tan solo sea un rato. Expongo aquí los dos ejemplos con los que lo demuestra Sócrates tan solo por la belleza que hay en ellos. El primero ocurrió en democracia, cuando, Sócrates, que era miembro del Consejo, se opuso a los atenienses votando en contra de una condena que era injusta, y que ellos habían promovido de igual forma. Y esto lo hizo sin atender a las posibles consecuencias, que bien podrían haberle supuesto la cárcel, el destierro o la

¹³ *Apo.* 40a-b.

muerte, dado que en democracia ir en contra de lo que dicta el pueblo conlleva un necesario castigo. El segundo ejemplo que pone Sócrates ocurrió con la oligarquía de los Treinta. Cierta vez, el duro gobierno llamó a Sócrates a que se presentara ante sus miembros, y una vez allí estos le ordenaron ir en busca de otro hombre, capturarlo, y disponerlo para que fuese ejecutado. En aquella ocasión, hicieron lo mismo con otros cuatro. De modo que los oligarcas pretendían abrir una lucha entre ellos por ver quién cumplía antes con la orden. Así lo entendieron todos menos Sócrates, pues de allí salieron raudos y veloces en dirección a la ciudad donde podía encontrarse a quien tenían que buscar. Sócrates, al contrario, salió de allí con calma y, dándoles la espalda a sus compañeros, se dirigió de vuelta a su casa. Como no podía ser de otra forma, la desobediencia tenía que ser penada con la muerte, y lo hubiese sido si el régimen no hubiera desaparecido justo antes de poder llevarla a cabo.

Con ambos ejemplos se ve cuán ínfimo es el valor de la vida cuando se trata de obrar justamente, por lo menos para Sócrates, y también para Nietzsche. En efecto, dos expresiones tuyas resultan idénticas. Justo antes de exponer los ejemplos anteriores, Sócrates les dice a los atenienses: «Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir»¹⁴. En una traducción alternativa, este mismo pasaje se expresa con las siguientes palabras: «Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que ni siquiera condescendería en nada en contra de lo justo, por temor a la muerte; y, sin condescender, sin embargo, podría morir también»¹⁵. Mi pretensión al exponer esta última traducción obedece a que ésta se ajusta mejor aún a las palabras con las que se expresa Nietzsche, en boca de Zaratustra, y que son las mismas que ya han aparecido antes. En efecto, hablando de la «auto-superación», el eremita dice: «Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa *única* cosa»¹⁶. Ambos, pues, prefieren morir o hundirse en su ocaso antes que condescender o renunciar a esa *única cosa*, que es, a saber, el actuar siempre según lo que es justo o mejor.

¹⁴ *Apo.* 32a.

¹⁵ Platón, *Apología de Sócrates. Critón. Fedón*, Akal, Madrid, 2005.

¹⁶ *AHZ.* II, 12, p. 176.

IV. EXPOSICIÓN DEL DISCURSO DE DIOTIMA (EN LA QUE SE PONE DE MANIFIESTO QUE EROS TIENE LAS MISMAS CARACTERÍSTICAS QUE LA «AUTO-SUPERACIÓN»)

a) El *discurso sobre Eros* de Diotima:

—*De la explicación de por qué Eros no es un dios*—. Lo que se ha expuesto hasta el momento es que las definiciones de «auto-superación» se ajustan a la caracterización que hace Sócrates de su daímon a partir de dos puntos fundamentales. En primer lugar, porque Nietzsche afirma que la «auto-superación» supone oponerse a uno mismo, y luego porque he mostrado que dicha «auto-superación» se presenta en forma de voz sobrenatural. En segundo lugar, porque Sócrates le hace corresponder a su daímon justamente esas dos propiedades, es decir, la de ser disuasorio y también la de presentarse en forma de voz divina. Prosiguiendo con la explicación, gracias al siguiente razonamiento de Diotima se mostrará que Eros es un daímon, por lo que éste equivaldría, finalmente, a la «auto-superación». En efecto, cuando en el *Banquete* le llega el turno a Sócrates, este cree conveniente hablar de Eros justo hasta donde recuerde lo que de él solía contarle Diotima, la sabia de Mantinea. Lo primero que recuerda es oír a Diotima decir que Eros no es un dios. El razonamiento de la mujer es el siguiente: en primer lugar, sostiene algo que le parece fuera de toda duda: el amor es siempre amor de algo y no de nada. Segundo, que cuando se desea y ama, lo que se desea y ama es aquello que no se posee, pues «lo que desea, desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello»¹⁷. ¿O, podría acaso desear alguien ser alto y fuerte siendo ya lo uno y lo otro? De este modo, cuando alguien que es alto y fuerte dice querer poseer altura y fortaleza, lo que con ello está queriendo decir es que desea poseerlas para siempre, y no solo en la actualidad. «Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto»¹⁸. En resumen, lo que se ha dicho, en primer y segundo lugar, es que «Eros es amor de algo, y luego amor de lo que tiene realmente necesidad»¹⁹. La

¹⁷ *Banq.* 200a-b.

¹⁸ *Banq.* 200e.

¹⁹ *Banq.* 200e.

tercera observación de Diotima es que Eros es amor de lo bello. La cuarta, que las cosas bellas son buenas. Y, finalmente, la quinta, que Dios posee belleza y bondad. Respecto de estas tres últimas observaciones, todos los hombres están de acuerdo. Por tanto, también todos deberían estarlo en que Eros no puede ser un dios, pues si desea la belleza y la bondad es precisamente porque no las posee.

Tras esto, como en aquella ocasión el que oía las palabras de Diotima era el propio Sócrates, éste le preguntó lo siguiente: «Entonces, ¿Eros es feo y malo?»²⁰, a lo que aquella respondió: «Habla mejor. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?»²¹. Tal y como demuestra Diotima con el argumento de la recta opinión sin razón, parece que siempre entre dos extremos hay un punto medio. En efecto, cuando alguien posee una recta opinión, pero no puede dar razón de ella, se queda en medio del conocimiento y la ignorancia, pues para que a una opinión se la pueda llamar conocimiento hay que poder dar razón de ella, y, por otro lado, aunque no se pueda dar razón de ella, en tanto que tiene realidad, tampoco puede ser llamada ignorancia, pues la ignorancia es lo que no tiene realidad. Así pues, en tanto que queda demostrada la existencia de un punto intermedio, no se puede pretender que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. De este modo, aunque Eros no sea bello ni bueno tampoco es feo y malo. Y de la misma manera, del hecho de que no sea un dios tampoco se sigue que tenga que ser mortal. En efecto, como dice Diotima, Eros es «algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal»²². Y como todo lo que está entre la divinidad y lo mortal es demoníaco, entonces Eros es un daímon. Con esto, pues, queda demostrado que Eros es un daímon. Y puesto que la voz sobrenatural que se le aparece a Sócrates también lo es, y puesto que, asimismo, ésta última coincide con las características de la «auto-superación», entonces Eros y «auto-superación» son lo mismo. Sin embargo, todavía hace falta poner de manifiesto que todas las características de Eros de las que habla Diotima a continuación concuerdan, como se ha dicho antes, con muchos pasajes en los que Nietzsche parece estar refiriéndose implícitamente a la «auto-superación».

—*Del poder que tiene Eros*—. La primera característica que Diotima le adjudica a Eros tiene que ver con su poder. Así pues, a la pregunta de *¿cuál es el poder que tiene Eros?* Diotima responde lo siguiente: Eros «interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios»²³. De este modo, Eros se presenta como lo que media entre los hombres y la divinidad, y lo hace interpretando las palabras de unos, y comunicándoselas a los otros después, tanto en un sentido como en el otro. Y es tan importante lo que hace, que de no existir no

²⁰ *Banq.* 201e.

²¹ *Banq.* 201e.

²² *Banq.* 202d-e.

²³ *Banq.* 202e.

podría haber comunicación entre los hombres y la divinidad, pues «la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres»²⁴. Que Eros cumpla una función mediadora, y que Diotima se refiera a él como el que es capaz de permitir que se establezca un diálogo entre los hombres y la divinidad pone de manifiesto su carácter de voz, y no cualquiera, pues en tanto que se refiere a algo que está más allá de los hombres es una voz sobrenatural. Por tanto, Eros es una voz sobrenatural y su definición coincide con lo que se ha dicho de la «auto-superación». Pero aún hay más. Tal y como dice Diotima, lo que Eros les comunica a los hombres es la recompensa que proviene de la divinidad, sin embargo, ella exige antes que los hombres, también a través de Eros, le hagan llegar sus sacrificios. Lo que esto quiere decir es que, para alcanzar el contacto con la divinidad, que es la que posee el don de lo justo y lo mejor, los hombres tienen que sacrificarse; es decir, que sin sacrificio los hombres no pueden aspirar a lo mejor. Por lo demás, es importante no dejar escapar la conveniencia de que Diotima hable en estos términos. En efecto, en última instancia, un sacrificio supone hacer sagrada una cosa, que es lo mismo que honrarla o entregarla. Por tanto, un sacrificio supone siempre una entrega. Y esto es justamente el sentido más profundo de la «auto-superación», que ya ha sido definida como una pena que un hombre se impone a sí mismo para conseguir ser dueño de sí, es decir, para mandarse a sí mismo, y no mandar a los demás ni ser mandado por ellos. Con la traición o aplicación de la propia ley contra uno mismo, el hombre se entrega a sí mismo.

—*Del nacimiento de Eros*—. La segunda característica se explica a partir de la referencia de Sócrates a las palabras de Diotima sobre quiénes son el padre y la madre de Eros. Según la sabia de Mantinea, Eros fue concebido en el banquete que los dioses celebraban con motivo del nacimiento de Afrodita. Según su relato, uno de los comensales era Poros, el dios del Recurso. Después del banquete, llegó a mendigar Penía, la personificación de la Pobreza, que no podía faltar a la ocasión, y esperó merodeando la entrada. Mientras tanto, Poros, embriagado de néctar, se quedó dormido en el jardín de Zeus. Al verlo, Penía, carente de recursos, maquinó hacerse un hijo de Poros, de modo que se acostó a su lado y concibió a Eros. Por tanto, los padres de Eros son Poros y Penía, y por ser hijo de ellos, y no de otros, Eros presenta las siguientes características:

«En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama,

²⁴ *Banq.* 202e.

ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista»²⁵.

En cuanto a lo que es Eros por tener la naturaleza de su madre, como dice Diotima, Eros no es como casi todo el mundo cree que es. En efecto, ante todo, Eros es duro y seco. Éstas dos propiedades son sin duda alguna las que Nietzsche reclama con más insistencia en la naturaleza del espíritu libre: «Para la génesis del espíritu y filósofo fuerte, independiente, acaso la dureza y la astucia proporcionen condiciones más favorables que no aquella bonachonería suave, fina, complaciente, y aquel arte de tomar todo a la ligera, cosas ambas que la gente aprecia, y aprecia con razón, en un docto»²⁶. Por tanto, el espíritu libre al que se refiere Nietzsche ha de poseer también las características que Eros ha heredado de su madre, la dureza, que se aprecia en Penía por su capacidad para resistir a la intemperie y estar siempre al borde de los banquetes, y la astucia, que Penía deja ver también cuando maquina o trama acostarse al lado de Poros. Sin estas características no es posible la filosofía, pues como dice Nietzsche, «para ser un buen filósofo hace falta ser seco, claro, sin ilusiones»²⁷. Por lo demás, las características que presenta Diotima como propias de Eros, son también las que Alcibíades le atribuye a Sócrates en el elogio que tiene lugar justo después del que lleva a cabo Sócrates. Por tanto, si la dureza física es una metáfora de la dureza espiritual, entonces Sócrates fue un buen filósofo.

Hay otro momento donde Nietzsche parece también estar pensando en la madre de Eros. Allí Nietzsche habla del significado de la peligrosa fórmula *más allá del bien y del mal* [que es la que sigue el espíritu libre], y lo intenta explicar así:

«Nosotros [los espíritus libres] somos algo distinto de los *libres-penseurs, liberi pensatori, Freidenker*, —librepensadores— [...]. Hemos tenido nuestra casa, o al menos nuestra hospedería, en muchos países del espíritu; hemos escapado una y otra vez de los enmohecidos y agradables rincones en que el amor y el odio preconcebidos, la juventud, la ascendencia, el azar de hombres y libros, e incluso las fatigas de la peregrinación parecían confinarnos; estamos llenos de malicia frente a los halagos de la dependencia que yacen escondidos en los honores, o en el dinero, o en los cargos [...]; incluso estamos agradecidos a la pobreza»²⁸.

Considero que es necesario detenerse en este punto, pues es donde finaliza la presentación de las características que tiene el filósofo o espíritu libre en relación con su origen materno: la pobreza. En efecto, para Nietzsche, los espíritus libres están agradecidos a Penía, pues gracias a ella han tenido su casa en muchos países del espíritu. Esta condición aventurera es la consecuencia que experimenta el

²⁵ *Banq.* 203c-d.

²⁶ *MÁ.* 39, p. 81.

²⁷ *MÁ.* 39, p. 81.

²⁸ *MÁ.* 44, p. 88.

mendigo o indigente, quien siempre tiene que recorrer estados cada vez más raros y más lejanos. Sin embargo, con ello también logra escapar de la confinación en lugares fijos que acaban siempre por enmohecerse. Esa indigencia, que significa no tener medios, es lo que lleva a Eros o al filósofo a mudar siempre de estado en busca de la subsistencia. A partir de ella el espíritu libre aprende aquella astucia de la que habla Nietzsche, pues él, como Penía, debe escapar a los peligros de la calle y saber moverse por las puertas de los grandes banquetes. Ahora bien, no solo a la pobreza está agradecido el filósofo. Tras este agradecimiento, Nietzsche continúa así:

«Agradecidos a Dios [...], curiosos hasta el vicio, investigadores [...], dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos, prontos a toda osadía, gracias a la sobreabundancia de *voluntad libre*, dotados de pre-almas y post-almas en cuyas intenciones últimas no le es fácil penetrar a nadie con su mirada, cargados de pre-razones y post-razones que a ningún pie es lícito recorrer hasta el final, ocultos bajo los mantos de la luz, conquistadores aunque parezcamos herederos y derrochadores, clasificadores y coleccionadores desde la mañana a la tarde, avaros de nuestras riquezas y de nuestros cajones completamente llenos [...]»²⁹.

Estas palabras permiten pensar que Nietzsche se está refiriendo con ellas a Poros, pues primero dice que los espíritus libres son investigadores, y curiosos hasta el vicio, que es lo que quiere decir Diotima cuando se refiere a Poros como amante del conocimiento y ávido de sabiduría. Luego, mientras que Diotima dice que Eros es un formidable mago y hechicero, Nietzsche dice que los espíritus libres están dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos. En este sentido, ¿qué otro oficio exige una perspicacia y sentidos agudos tan grandes como los que exigen esos dos, la magia y la hechicería? Finalmente, también se puede pensar así porque Nietzsche afirma que los espíritus libres están prontos a toda osadía, mientras que Diotima habla de Eros como alguien valiente y audaz. Sin dejar de lado, tampoco, que el hecho de que los espíritus libres sean conquistadores, clasificadores, coleccionadores y avaros de sus riquezas y de sus cajones completamente llenos, también coincide con Eros, pues no hay que olvidar que él es dios del Recurso. En conclusión, con este pasaje, que aparece comentado aquí en dos partes, Nietzsche pone de manifiesto la doble naturaleza del espíritu libre, hablándonos acerca de quiénes son su madre y su padre, que son también los del Eros o el filósofo.

Finalmente, Diotima le explica a Sócrates lo que sucede con Eros por ser hijo de esos padres. En efecto, Eros «no es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni

²⁹ *MÁ.* 44, p. 88.

es rico»³⁰. Mas lo que consigue siempre se le escapa es la expresión que mejor caracteriza la condición o naturaleza de Eros. Pues bien, como se ha visto en la exposición de las definiciones de «auto-superación», en concepto de la entrega sirve también de la mejor manera para expresar la esencia de la misma. Recuérdese que a partir de ella el hombre siempre consigue nuevos estados, y que estos están pereciendo constantemente mientras enseguida otros aparecen, de tal modo que el hombre nunca acaba de estar totalmente en uno cuando ya empieza a caer en otro todavía más nuevo y más lejano.

—*La función que tiene Eros para los hombres*—. Esto conduce a lo que, según Diotima, es lo último que hay que saber sobre el amor, y que en este caso también lo es para la «auto-superación». En efecto, lo último que hay que saber sobre Eros es cuál es su función. Para explicarla, Diotima le recuerda a Sócrates que Eros es amor de las cosas bellas, pero hay que entender bien el sentido de tal afirmación. En efecto, Eros no es amor de lo bello sin más, sino que es amor de la procreación en lo bello. El matiz está en que cuando un hombre ama un cuerpo o un alma no los ama porque sean bellos, es decir, no pretende solo admirar la belleza que hay en ellos, lo que busca es engendrar en ellos. Por tanto, cuando un hombre ama a otro hombre, lo que quiere es engendrar en él, bien sea a través del cuerpo o a través del alma; así, la belleza en la que nos fijamos solo es un medio para un fin más alto: la procreación. Ahora bien, ¿por qué el hombre quiere procrear en la belleza? La respuesta a esta pregunta es fundamental, pues como dice Diotima, nadie que no conozca la causa de la procreación puede llamarse experto en las cosas del amor. Pues bien, la causa de la procreación es el deseo profundo del hombre de querer existir siempre, es decir, de ser inmortal. En efecto, el hombre quiere vivir siempre, pero es mortal, por tanto, la única forma que tiene de participar en la inmortalidad es a través de la procreación, pues gracias a ella puede sustituir lo viejo por algo nuevo.

Pero, ¿de qué tipo de inmortalidad hablamos? Ante todo, de fama. Querer existir siempre no quiere decir que los hombres anhelan vivir ellos mismos eternamente. Lo que ellos quieren es inmortalizar su nombre, es decir, crear un recuerdo imborrable de su existencia mortal. Esto es a lo único que aspiran. En este sentido, los hombres tienen dos caminos para conseguirlo. El primero es la procreación según el cuerpo, que consiste en tener hijos mortales. Con ellos el hombre, aunque de manera imperfecta, abre la posibilidad de la continuación de su nombre, sin embargo, estos no le reportan ninguna seguridad. El segundo es la procreación según el alma, que no consiste ya en tener hijos mortales, sino en tenerlos inmortales, es decir, en dar a luz un pensamiento o un conocimiento, en una palabra, en tener una idea. Tal procreación es la más perfecta de todas. De la esencia de este discurso se hace eco Nietzsche cuando, hablando de la tercera de las palabras que definen el significado

³⁰ *Banq.* 203e.

filosófico del ideal ascético [la castidad], sostiene lo siguiente: «en lo que se refiere a la castidad de los filósofos, esta especie de espíritus tiene evidentemente su fecundidad en algo distinto de los hijos; acaso está en otro lugar también la pervivencia de su nombre, su pequeña inmortalidad (en la antigua India los filósofos se expresaban de manera más inmodesta aún, *¿para qué ha de tener descendientes aquel cuya alma es el mundo?*)». Así pues, Eros y «auto-superación» tienen una y la misma función: ambos le permiten al hombre participar de la inmortalidad, lo que quiere decir que lo acercan también a la divinidad.

b) *La escala de Diotima y el desasimiento:*

Al final del discurso de Diotima, la sabia de Mantinea le presenta a Sócrates lo que se conoce como la *escala de Diotima*. El pasaje en el que aparece contenida dicha escala suele considerarse uno de los más bellos de toda la historia de la filosofía. Por ello, voy a compararlo con el que es también quizás uno de los pasajes más bellos [sino el que más] de toda la obra nietzscheana. Me refiero al aforismo 42 de *Más allá del bien y del mal*, al que llamo, por su propio lenguaje, el *desasimiento*. Lo que pretendo con la comparación es acabar de mostrar que Eros y «auto-superación» se refieren a una misma idea. Por lo demás, la concordancia de ambos textos exige, para su comentario, que sean presentados de forma íntegra, a fin de no restar ni un solo detalle. Veamos primero, entonces, el desasimiento del que habla Nietzsche, y luego la escala a la que se refiere Diotima:

—*Desasimiento*—³¹. «Tenemos que darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la independencia y al mando; y hacer esto a tiempo. No debemos eludir nuestras pruebas, a pesar de que acaso sean ellas el juego más peligroso que quepa jugar y sean, en última instancia, sólo pruebas que exhibimos ante nosotros mismos como testigos, y ante ningún otro juez. No quedar adheridos a ninguna persona: aunque sea la más amada, —toda persona es una cárcel, y también un rincón. No quedar adheridos a ninguna patria: aunque sea la que más sufra y la más necesitada de ayuda, —menos difícil resulta desvincular nuestro corazón de una patria victoriosa. No quedar adheridos a ninguna compasión: aunque se dirigiese a hombres superiores, en cuyo raro martirio y desamparo un azar ha hecho que fijemos nosotros la mirada. No quedar adheridos a ninguna ciencia: aunque nos atraiga hacia sí con los descubrimientos más preciosos, al parecer reservados precisamente a nosotros. No quedar adheridos a nuestro propio desasimiento, a aquella voluptuosa lejanía y

³¹ Cada frase que comienza con la expresión *no quedar adheridos* marca un nivel. En total, son seis los niveles que presenta el *desasimiento*. A los niveles quinto y sexto los considero meta-niveles, pues ambos se refieren al propio desasimiento. Por tanto, si se los considera como niveles especiales, el *desasimiento* queda configurado, fundamentalmente, por los cuatro primeros niveles. Número que concuerda con el de la escala de Diotima.

extranjería del pájaro que huye cada vez más lejos hacia la altura, a fin de ver cada vez más cosas por debajo de sí: —peligro del que vuela. No quedar adheridos a nuestras virtudes ni convertirnos, en cuanto totalidad, en víctima de cualquiera de nuestras singularidades, por ejemplo, de nuestra hospitalidad: ése es el peligro de los peligros para las almas de elevado linaje y ricas, las cuales se tratan a sí mismas con prodigalidad, casi con indiferencia, y llevan tan lejos la virtud de la liberalidad que la convierten en un vicio. Hay que saber *reservarse*: ésta es la más fuerte prueba de independencia»³².

—*Escala*—. «Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. Por consiguiente, yo misma te los diré —afirmó— y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso, en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos, y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego, debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente»³³.

Que el *desasimiento* de Nietzsche es [o equivale a] la escala de Diotima resulta evidente. Por tanto, basta un análisis de ambos pasajes para mostrarlo. Así, en cuanto a la introducción que presenta cada uno de ellos, parece que ambos comienzan de la misma forma, es decir, con una exhortación seguida de una advertencia: la empresa es grande, pero también peligrosa. Mientras que Nietzsche nos anima o incita a *darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la*

³² *MÁ.* 41, p. 83.

³³ *Banq.* 209e – 210e.

independencia, Diotima, quizás de forma más sutil, hace lo propio con Sócrates, animándolo o incitándolo, en su caso, a iniciarse en *el misterio de las cosas del amor*. Luego, puesto que ambos textos presentan una ascensión liberadora, hay que entender que con *independencia* y *amor* Nietzsche y Diotima se refieren a lo mismo. A la exhortación que se hace en cada caso le sigue una advertencia. Nietzsche afirma que darse las pruebas a las que se refiere es, acaso, *el juego más peligroso al que quepa jugar*. Por su parte, Diotima le advierte a Sócrates de que no sabe si él será capaz de iniciarse en el misterio al que ella se refiere, lo que permite suponer que no se trata en ningún caso de algo fácil, y puesto que «todas las cosas grandes son arriesgadas, y las hermosas realmente difíciles»³⁴, entonces Diotima deja entrever en sus palabras que el suyo también se trata de un juego peligroso.

En cuanto al primer nivel, *la persona* en Nietzsche equivale a *un solo cuerpo* en Diotima, lo que significa que la persona es un solo cuerpo. Para seguir, conviene aclarar una cuestión que sirve para el resto de los niveles. En efecto, la forma en que se expresa Nietzsche hace referencia siempre al final de cada nivel que propone, es decir, él solo dice que no hay que quedar adheridos a aquello a lo que se refiere en cada caso. Sin embargo, parece sensato pensar que el hecho de hablar de forma negativa supone la aceptación de que hay que pasar por dicho nivel, que es justamente lo que sí aparece expresado claramente en la escala de Diotima. Por tanto, aunque Nietzsche presente el nivel ya superado, la superación presupone la necesidad del mismo.

Así, lo que se afirma en cada pasaje para este primer nivel es que hay que enamorarse, en primer lugar, de una persona o un solo cuerpo. Esta etapa del amor, en la que se adquiere un compromiso con una sola persona, Nietzsche la llama el *matrimonio*, y lo señala «como obstáculo y fatalidad en su camino [el del filósofo] hacia el *optimum*»³⁵. Luego, en base a los pasajes del análisis, se puede decir que, de todos los obstáculos, es el primero. Por tanto, para el filósofo, que es el que *persigue la belleza de la forma*, es necesario que, oponiéndose a la necedad, no se sujete a este primer nivel, y que prosiga su camino, ya que «a todo *espíritu libre* tendría que llegarle una hora de reflexión [...], como le llegó en otro tiempo al mismo Buda: *estrecha y oprimida —pensaba para sí— es la vida en la casa, un lugar de impureza; la libertad está en abandonar la casa: tan pronto como pensó esto abandonó la casa*»³⁶. Así pues, el primer paso para la libertad supone abandonar la *casa*, que es también el lugar de un solo cuerpo o la persona.

En cuanto al segundo nivel, *la patria* en Nietzsche equivale a *todos los cuerpos* en Diotima, lo que significa que la patria son todos los cuerpos. Aquí, igual que

³⁴ *Rep.* VI, 497d.

³⁵ *GM.* III, 7, p. 124.

³⁶ *GM.* III, 7, p. 125.

antes, aunque Nietzsche exhorta a *no quedar adheridos* a ella, el hecho de estar en ella significa, primero, que ya hemos superado o no nos hemos adherido a la persona y, segundo, que ya estamos en disposición de poder avanzar un nivel más. En efecto, el amor a todos los cuerpos o a la patria es también un amor que hay que superar, pues, aunque haya habido consciencia de que el amor a todos los cuerpos es más sabio que cualquier otro que sea menor en número de cuerpos, todavía hay que percatarse de que la belleza de las almas, incluso la de una sola, es todavía mucho más valiosa que la belleza de todos los cuerpos. Por lo demás, estos dos primeros niveles, que son el de la persona o un solo cuerpo y el de la patria o todos los cuerpos, pueden ser agrupados en un mismo espacio, el espacio de la *sensualidad*, que es lo que tiene que ver con todo lo corpóreo. Al estado inmediatamente superior al compromiso con uno o todos los cuerpos Nietzsche lo llama, finalmente, *ascetismo*. Es menester proseguir en ese sentido.

En cuanto al tercer nivel, la *compasión* en Nietzsche equivale a las *normas de conducta* en Diotima, lo que significa que la compasión es una norma de conducta, y en tanto que el tercer nivel atañe no solo a ésta, que es la más alta, sino también a otras muchas normas de conducta, bien puede ser considerado como un espacio aparte del anterior y posterior a él, el espacio de la *ética*. Lo que se dice en la escala de Diotima es que el que quiera ir por el recto camino, una vez ha superado el amor por todos los cuerpos bellos, tiene que enamorarse de un alma bella, sin importarle lo más mínimo que su aspecto no sea el mejor. Tiene que enamorarse, pues, de alguien que sea *virtuoso de alma*. Aunque como siempre de forma negativa, en el sentido de que hay que superarlo también, Nietzsche habla en este nivel del *hombre superior*, que es, en la escala de Diotima, el virtuoso de alma. Por lo demás, lo que en Diotima es *amarlo y cuidarlo*, Nietzsche lo interpreta como compasión, pero su compasión es opuesta a la compasión del sacerdote, es decir, no busca eliminar el sufrimiento en quien sufre, sino, más bien, hacerlo más grande y peor de lo que ya es. Por tanto, cuidar a un ser amado —que en este nivel es el hombre superior o el virtuoso de alma— significa procurarle el mayor sufrimiento posible³⁷. Sin embargo, tampoco debemos quedar adheridos a la compasión o a las normas de conducta. «Después de las normas de conducta [el que transita el recto camino] debe conducirse a las ciencias»³⁸.

³⁷ Quizás sea pertinente aquí la siguiente aclaración: Como se aprecia por las definiciones, lo que en Nietzsche es la *compasión* no se ajusta, y, por tanto, tampoco equivale, a las *normas de conducta* de las que habla Diotima. Por tanto, no pretendo en este nivel afirmar lo contrario. Mi pretensión en este momento del desasimiento y de la escala es hacer ver que tanto Nietzsche como Diotima establecen un nivel intermedio que atañe a la ética, entendida como el conjunto de las normas de conducta. De modo que lo significativo en la alusión de Nietzsche a la *compasión* es que ésta no deja de ser una forma de comportamiento o una regla de actuación ante el otro.

³⁸ *Banq.* 210c.

En efecto, las *ciencias* suponen el cuarto y último nivel. Nietzsche lo expresa diciendo que *no hay que quedar adheridos a ninguna ciencia*, mientras que Diotima dice que *después de las normas de conducta [el filósofo] debe conducirse a las ciencias*. La ciencia resulta en ambos el último nivel de la ascensión, por lo que, una vez superado, se llega a lo más alto, punto que coincide con el final del camino. Si bien en Nietzsche aparece de forma muy clara que la ciencia es solo un medio, aunque sea el último, en el pasaje de Diotima no resulta tan claro ver que la ciencia debe ser también superada. El problema de ello reside en que Diotima llama ciencia también a la superación del último nivel. Sin embargo, hay una clara diferencia entre las ciencias, en plural, y la única ciencia a la que se refiere después. En el primer caso tenemos un conjunto de saberes especializados y, por ello, limitados a diferentes campos, mientras que en el segundo caso tenemos una ciencia única, es decir, ilimitada, que es ya, propiamente, lo que se llama *sabiduría*. En un pasaje posterior a la escala, Diotima le resume a Sócrates todos los niveles anteriores; dicho pasaje deja ver de forma más clara que también hay que desenamorarse o desprenderse de las ciencias. Llamo a este pasaje la *escala contraída* de Diotima:

—*Escala contraída*—. «Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí»³⁹.

Como se ha dicho, aquí la transición se hace más explícita. En efecto, después de las normas de conducta hay que ascender a los bellos conocimientos, que son las ciencias, para acabar en aquel conocimiento que no es conocimiento de esta o aquella cosa bella, sino de lo que es la *belleza en sí*. Así pues, la *belleza en sí* es el fin de la ascensión que tiene lugar en la escala de Diotima. Ahora, vayamos a un pasaje de Nietzsche que se corresponde con el cuarto nivel del desasimiento para ver cuál es el final del mismo. Lo que en él aparezca como destino del trayecto, en tanto que está después del último nivel del desasimiento, que es la ciencia, y en tanto que, asimismo, dicho nivel se corresponde también con el último de la escala de Diotima, tiene que ser, por ello, un sinónimo de la *belleza en sí*. El pasaje que puede tomarse como referencia paradigmática al cuarto nivel del desasimiento es el aforismo 205 de *Más allá del bien y del mal*:

³⁹ *Banq.* 211b-d.

—*Cuarto nivel del desasimiento*—. «Los peligros que amenazan al desarrollo del filósofo son hoy en verdad tan múltiples que se dudaría de que ese fruto pueda llegar aún en absoluto a madurar. La extensión de las ciencias, la torre construida por ellas ha crecido de modo gigantesco, con lo cual ha aumentado también la probabilidad de que el filósofo se canse ya mientras aprende o se deje retener en un lugar cualquiera y «especializarse»: de modo que no llegue ya en absoluto hasta su altura, es decir, que no tenga una mirada desde arriba, a la redonda, *hacia abajo* [...]; tiene miedo de la seducción que lo incita a convertirse en diletante, en ciempiés y en ciententáculos, sabe demasiado bien que quien se ha perdido el respeto a sí mismo no es ya, tampoco en cuanto hombre de conocimiento, el que manda, el que *guía*: tendría, pues, que convertirse en el gran comediante, en el Cagliostro y cazarratas filosófico del espíritu, en suma, en el seductor. Ésta es, en última instancia, una cuestión de conciencia. [...]. De hecho, durante largo tiempo la multitud no ha comprendido al filósofo y lo ha confundido con otros, bien con el hombre científico y con el docto ideal, bien con el iluso y ebrio de Dios, religiosamente elevado, desensualizado, *deshumanizado*; y cuando hoy oímos que se alaba a alguien que vive *sabiamente* o *como un filósofo*, eso no significa casi nada más que vive *de modo inteligente y apartado*. Sabiduría: a la plebe le parece la sabiduría una especie de huida, un medio y artificio para escapar bien a un mal juego; pero el filósofo verdadero —¿no nos parece así a *nosotros*, amigos míos? —vive de manera *no filosófica* y *no-sabia*, sobre todo de manera *no inteligente*, y siente el peso y deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: —se arriesga a *sí mismo* constantemente, juega el juego malo...»⁴⁰.

Según Nietzsche, el último nivel del desasimiento, *la extensión de las ciencias*, es ya tan amplio que el filósofo corre el riesgo de no poder traspasarlo, de modo que no llegue hasta su altura. Tras decir esto, Nietzsche se explica: *es decir, que no tenga una mirada desde arriba*. He aquí el fin del desasimiento: *la mirada desde arriba*. Así, pues, la analogía, que en su forma general presenta una concordancia entre Eros y «auto-superación», se vuelve más específica y precisa en este punto: *belleza en sí* y *mirada desde arriba* son sinónimos. Que esto es así lo atestiguan los propios textos. En principio, hay que atender a lo que dice Diotima sobre la *belleza en sí*. Primero que nada, la belleza en sí no se aparece como algo que nace o perece, sino que existe siempre. En segundo lugar, no se aparece como algo bello respecto al tiempo o el lugar, sino como lo que es bello siempre y en todas partes. En tercer lugar, no se aparece como razonamiento. De los tres aspectos, el que resulta determinante para la comprensión es el tercero, pues si en la escala de Diotima se lee que no hay razonamiento, en el pasaje anterior de Nietzsche se dice del filósofo [esto es, del que está arriba] que es el que vive *sobre todo de manera no inteligente*.

Pero todavía se puede probar de otra forma que *belleza en sí* y *mirada desde arriba* son una y la misma cosa. En el *Teeteto*, mientras Sócrates discute con su joven

⁴⁰ *MÁ.* 205, p. 177.

interlocutor sobre qué es el conocimiento, lleva a cabo una *digresión* sobre la naturaleza filosófica. En el transcurso de la misma, Sócrates afirma que el filósofo, por ocupar el lugar alejado que ocupa, *da que reír al resto del pueblo*, ya que se muestra torpe hasta en la tarea más nimia a causa de pasar todo el día considerando tan grandes cuestiones como la de qué es el hombre, y no este o aquél de más allá. Sin embargo, continúa, «cuando alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene que dar una explicación de todas estas cuestiones, se invierten las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por la falta de costumbre»⁴¹. Si se invierte el sentido de su afirmación, se puede apreciar de otra forma lo que está diciendo Sócrates: el filósofo, por estar acostumbrado a ello, mira desde arriba sin angustiarse, es decir, sin sentir vértigo. Por tanto, si arriba está la *belleza en sí* y lo que hace en aquel lugar el filósofo es *mirar*, entonces la *belleza en sí* es una forma de visión, y no cualquier forma de visión, sino la más amplia de todas, la *mirada desde arriba*.

⁴¹ *Teet.* 175d.

V. EL SILENCIO COMO LA CONDICIÓN DEL EROS Y LA «AUTO-SUPERACIÓN» (PRESENTADO EN OPOSICIÓN A LA ACTITUD CONTRARIA: EL RUIDO)

—*Amor es saber escuchar*—. Aunque con lo expuesto hasta aquí creo haber demostrado suficientemente la relación de semejanza entre Eros y «auto-superación», todavía se puede decir algo más sobre esta analogía. En efecto, una vez que se ha definido Eros y «auto-superación» como una voz divina o sobrenatural, entonces se sigue que la condición para que los hombres puedan escucharla es el silencio. Así pues, el silencio es la condición misma del Eros y la «auto-superación». Además, dicho esto, lo que se presenta como opuesto a ellos es el ruido.

Como ya se ha visto gracias a la cuarta definición de «auto-superación», Nietzsche afirma que «cuando estamos solos y silenciosos, tememos que se nos murmure algo al oído, y por eso detestamos el silencio y tratamos de aturdirnos en la sociedad»⁴². Esto deja ver la realidad fundamental de la voluntad humana, que Nietzsche llama *horror vacui* [horror al vacío]. En efecto, los hombres tratan de ocultar las ruinas de su ser detrás de palabras sonoras que le infundan a la vida un carácter de fiesta y ruido. Con el ruido los hombres pretenden silenciar aquella voz sobrenatural o, lo que es lo mismo, al Eros o a la «auto-superación». Por lo demás, el resultado de esta voluntad es Dios, pues, como dice Nietzsche, Dios es la ausencia de sufrimiento, es decir, de horror. Dios es lo que colma absolutamente el vacío. Luego, en tanto que los hombres son mortales, lo que aquí entra en juego es el tiempo. Los hombres buscan siempre *tener colmado el tiempo*. Y como dice Nietzsche, el medio máspreciado para conseguirlo es aturdirse en la sociedad, es decir, *formar un rebaño*. En toda reunión de los hombres hay ruido, por tanto, cada hombre que participe en ella descansa por un momento de su daímon o voz sobrenatural. Y puesto que lo que ella suele murmurar es siempre algo en contra del hombre en quien se manifiesta, el hombre se ve tentado a huir de ella apresuradamente. Con ello consigue olvidarse de sí mismo, que es lo que Nietzsche llama la *incuria sui* [descuido de sí]. Tal *olvido-de-sí-mismo* se aprecia de forma

⁴² *CIn.* III, 5, p. 213.

clara en la actitud del hombre sociable, del que Nietzsche escribe lo siguiente: «No me trago —decía alguien para explicar su inclinación hacia la sociedad—. El estómago de la sociedad es más fuerte que el mío: él sí me digiere»⁴³. A esta voluntad vulgar, Nietzsche le antepone una voluntad aristocrática, que es la propia de los espíritus libres: la voluntad de soledad. En efecto, los espíritus libres, al contrario que el resto de los hombres, buscan marcharse a un desierto cualquiera, tal y como hizo Heráclito cuando se marchó al templo de Artemisa. Mas, ¿de qué huía el filósofo de Efeso? Como dice Nietzsche, «aquello de lo que Heráclito huía continúa siendo lo mismo de lo que nosotros [los espíritus libres] nos apartamos ahora: el ruido y la charlatanería de demócratas de los efesios, su política, sus novedades del *Reich* (de Persia, se entiende), su chismorrería [...]»⁴⁴.

Esta aspiración de los espíritus libres de alejarse de la sociedad o multitud concuerda con lo que Sócrates dice que es propio de los filósofos. En efecto:

«Aquellos desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades. No se paran a mirar ni prestan oídos a nada que se refiera a las leyes o a decretos, ya se den a conocer oralmente o por escrito. Y no se les ocurre ni en sueños participar en las intrigas de las camarillas para ocupar los cargos, ni acuden a las reuniones ni a los banquetes y fiestas que se celebran con flautistas. Además, el hecho de que alguien en la ciudad sea de noble o baja cuna o haya heredado alguna tara de sus antepasados, por parte de hombres o mujeres, le importa menos, como suele decirse, que las copas de agua que hay en el mar»⁴⁵.

¿Qué quiere decir que los filósofos desconozcan el camino que conduce al ágora? Incluso cabría preguntarse, ¿qué clase de lugar es ese? Por empezar por la última cuestión, el ágora es la plaza pública en la que tienen lugar las actividades humanas más importantes: administración, espiritualidad y comercio. Es pues, un lugar de bullicio, de fiesta, de voces altas que se superponen, en una palabra, un lugar de ruido, y del peor y más intenso. Por tanto, que los filósofos desconozcan los caminos que conducen allí quiere decir que ellos ignoran el camino que conduce al ruido. Pero, ¿qué es lo que consiguen los filósofos alejándose de los lugares públicos? A esto responde de forma magistral Sócrates en la *digresión* del *Teeteto*, que ya ha sido citada antes. En efecto, mientras Sócrates está discutiendo, un razonamiento lo lleva irremediablemente a tener que ocuparse de uno aún más largo, de modo que se detiene con cierta preocupación para advertir a sus interlocutores. Ante esto, uno habla para decir lo siguiente: «¿Es que no tenemos tiempo libre, Sócrates?». La respuesta de Sócrates a dicha pregunta concuerda absolutamente con la idea de

⁴³ CS. 235, p. 263.

⁴⁴ GM. III, 8, p. 127.

⁴⁵ *Teeteto*. 173d.

Nietzsche. Todos aquellos que no han sido educados en la filosofía, es decir, lo que se han dedicado a ir de tribunal en tribunal, dedicándose a muchas y diferentes ocupaciones *han colmado su tiempo* con ellas, y por ello no son libres. Los filósofos, en cambio, por no seguir la misma rueda, corren el riesgo de parecer ridículos en las cosas que los otros hacen, sin embargo, son libres, pues como dice Sócrates, «estos últimos disfrutan del tiempo libre»⁴⁶. Por tanto, los filósofos o espíritus libres son los hombres que no tienen urgencia o apresuramiento por entregar su corazón. Esta seriedad es la que expresa justamente el sentido fuerte que se le ha dado anteriormente al amor [que es también el Eros o la «auto-superación»].

Tras esto, es necesario resolver un problema. En efecto, pese a la descripción que hace Sócrates de los filósofos, lo cierto es que él se pasaba todo el día entre la multitud. Por eso dice Nietzsche que era plebe. Sin embargo, que estuviese siempre rodeado de los demás, no quiere decir por ello que estuviese mezclado con ellos. Sócrates no era sociable en el sentido del que hablaba antes Nietzsche. En efecto, como dice él mismo, a lo único que ha dedicado su vida es a persuadir a los atenienses de que no se ocupasen de ningún asunto antes que de ellos mismos. Dedicación que confirma Alcibíades cuando, en su elogio de Sócrates, dice, refiriéndose al poder de sus palabras: «me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses»⁴⁷. Por tanto, el descuido de sí mismo de Sócrates es un tipo de descuido sumamente especial, pues es un descuido de sí mismo para dedicarse a advertir que lo más importante es cuidar de los asuntos propios, es decir, tener sano el espíritu. Ahora bien, incluso el hecho de que lleve a cabo a todas horas esa tarea, no le impide cuidar de sí mismo. De esto dan prueba las famosas anécdotas de sus ensimismamientos [Recuérdese que Sócrates era famoso por haber sido visto, en varias ocasiones, plantado sin moverse durante varias horas en cualquier rincón de la ciudad, con la mirada perdida⁴⁸].

Los ensimismamientos, o momentos de profundo recogimiento, son en Sócrates las pruebas que demuestran que él es un hombre que piensa. En efecto, hablando del hombre solitario, Nietzsche dice: «Como recompensa de mucho hastío, malhumor y aburrimiento [...], uno cosecha esos cuartos de hora de profundísima inmersión en sí y en la naturaleza»⁴⁹. Lo que aquí se llama aburrimiento, es lo mismo a lo que se refiere Sócrates con el tener tiempo libre, es decir, con el ocio. Gracias a que Sócrates no colma de tiempo sus días, puede tener *esos cuartos de hora de profundísima inmersión*. Hay que tener mucho espacio vacío, muchas horas de silencio para llamar

⁴⁶ *Teeteto*. 177c.

⁴⁷ *Banq.* 216a.

⁴⁸ Más adelante, en la *Analogía segunda*, me referiré a los relatos sobre los ensimismamientos.

⁴⁹ CS. 200, p. 247.

al pensamiento. Por eso Nietzsche dice: «¿Cómo puede alguien convertirse en pensador si no pasa al menos la tercera parte de cada día sin pasiones?»⁵⁰. Dicho con otras palabras: ¿Cómo puede alguien amar si en lugar de exponerse al aburrimiento tiene prisa por llenar su vida de ocupaciones o distracciones de diversa índole?

⁵⁰ CS. 324, p. 295.

ANALOGÍA SEGUNDA:
LA CIERTA SABIDURIA Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

I. PROPUESTA

La segunda analogía que propongo se establece entre *la cierta sabiduría* y *el problema de la verdad*. Mi pretensión es mostrar que la descripción de *la cierta sabiduría* por la que alcanzó renombre Sócrates concuerda plenamente con el espíritu que late en el fondo de los ensayos y fragmentos más importantes en los que Nietzsche aborda *el problema de la verdad*. Para ello voy a comparar, principalmente, el discurso que pronuncia Sócrates el día de su juicio, y que supone la defensa de la primera acusación, con tres textos de Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Sobre el pathos de la verdad*, y el discurso del Zarathustra titulado *De los doctos*. Hay dos cosas que tienen que dejarse ver tras la comparación. La primera es que ambos afirman que la única sabiduría a la que puede aspirar el hombre es a la de saber que no puede conocer en absoluto. La segunda, que dicha sabiduría es también en ambos, sobre todo, una actitud o disposición del alma, es decir, una forma de estar en el mundo.

II. EXPOSICIÓN DE LA CIERTA SABIDURÍA

—*Sobre qué es la cierta sabiduría y cuáles son sus características*—. Para alcanzar el objetivo que me planteo en esta parte es necesario comenzar resumiendo, de la mejor manera posible, la exposición que hace Sócrates sobre el tipo de sabiduría del que se puede decir que es propio de alguien como él. Su exposición entra dentro de su respuesta, o intento de defensa, a la primera de las acusaciones que se vierten contra él en el juicio. Tal y como dice Sócrates, es preciso comenzar leyendo la declaración jurada de los acusadores. Así pues, según Meleto y Ánito, «Sócrates es un delincuente y se preocupa en exceso de la búsqueda de los fenómenos subterráneos y de los celestes, mientras que, por una parte, da suma importancia al razonamiento más nimio y, por otra, enseña a los demás estos mismos quehaceres»¹. La acusación puede dividirse, a su vez, en tres partes; la primera, que ocupa su tiempo en investigar fenómenos físicos; la segunda, que hace lo propio con la retórica; y la tercera, que cobra dinero por enseñar ambas cosas. En relación con la segunda, lo cierto es que Sócrates no dice nada. De la tercera se defiende afirmando que el hombre que más dinero se ha gastado en la enseñanza de sus hijos no propone su nombre como el de uno de los educadores a los que haya recurrido. Sea como fuere, ninguna de estas dos merece tanta atención como la primera.

En cuanto a ella, lo primero que dice Sócrates acerca de las ciencias que se encargan de los fenómenos subterráneos y de los celestes es que no entiende nada en absoluto, por lo que es imposible que alguien le haya podido oír hablando de ellas, y no porque sean para él objeto de desprecio, sino porque de no hacerlo así incurriría en una falta de respeto, pues en verdad no sabe nada sobre ellas. Sócrates lo expresa así:

«también vosotros mismos habéis visto esto en la comedia de Aristófanes, que un cierto Sócrates daba vueltas allí, a la vez que decía en reiteradas ocasiones que andaba por el aire y repetía otras muchas tonterías, de las cuales yo no entiendo nada en absoluto, ni mucho ni poco. Y no lo digo, atenienses, con idea de despreciar tal

¹ *Apo.* 19b.

ciencia, si es que alguno es sabio acerca de tales hechos, sino porque yo no participo de ninguno de esos saberes»².

Ahora bien, como el propio Sócrates advierte, alguien podría reprocharle que algo ha tenido que hacer para estar donde está, pues de lo contrario cualquiera podría verse expuesto a su misma situación, y no parece que ese sea el caso. A esto Sócrates responde lo siguiente: «A lo mejor, a alguno de vosotros le va a parecer que estoy hablando en broma; sin embargo, sabedlo bien: os voy a contar toda la verdad. Y es que yo, atenienses, no he alcanzado este renombre, a no ser por una cierta sabiduría»³. La cuestión es saber en qué consiste esa *cierta sabiduría*. Para explicarla, Sócrates dice que va a «presentar como testigo al dios que está en Delfos»⁴.

En efecto, resulta que un buen día fue hasta allí su amigo Querofonte, no teniendo mejor ocurrencia que la de preguntar si había alguien más sabio que Sócrates, a lo que el oráculo «respondió que no había nadie más sabio»⁵. Como es evidente, al dios no le está permitido mentir, ni al hombre dudar de lo que dice el dios. Sin embargo, en tanto que Sócrates no se consideraba sabio, la palabra divina le resultó, en un primer momento, del todo inexplicable: «¿Qué quiere decir el dios y qué insinúa?»⁶. La pregunta rondó largo tiempo en su cabeza hasta que encontró la manera de arrojar luz sobre ella: acudir junto a los que aparentaban ser sabios, perder en sabiduría contra cualquiera de ellos, sino contra todos, y hacer ver que aquel vaticinio divino se trataba de un error. Así es como Sócrates se vio arrastrado a la gran empresa de ir a conversar con los que se consideraban sabios para entender qué quiso decir el dios. Y como es bien sabido, primero acudió ante los políticos, después hizo lo propio con los poetas, para acabar, finalmente, por hacerlo ante los artesanos.

La sensación que lo invadió al acabar con todos ellos fue que, pese a que a la vista de los demás y a la suya propia, todos ellos parecían ser sabios, en realidad no lo eran. De modo que, tras constatarlo, Sócrates se dedicó a poner de manifiesto que, aunque ellos creían que eran sabios, en verdad no lo eran. Así pues, no creerse sabio sin serlo es, finalmente, la cierta sabiduría que caracteriza a Sócrates. Y Gracias a ella aventajaba a todos los demás, pues, como él mismo dice, «en cualquier caso, siquiera por cierta nimiedad como es esta misma: parece que yo, al menos, soy más sabio que ése, porque lo que no sé, ni siquiera creo saberlo»⁷. En efecto, quien sabe que no sabe es más sabio que cualquiera que, sin saber, cree que sabe.

² *Apo.* 19c.

³ *Apo.* 20d.

⁴ *Apo.* 20e.

⁵ *Apo.* 21a.

⁶ *Apo.* 21b.

⁷ *Apo.* 21d.

Y aunque en el fondo lo que lo movía a llevarla a cabo fuese la humilde esperanza de encontrar a alguien más sabio que él [puesto que, como ya se ha dicho, para él mismo resultaba inexplicable que, no considerándose ni siquiera sabio, la divinidad dijese que era el más sabio todos], lo cierto es que con ello lo único que consiguió fue volverse insoportablemente fastidioso para todos aquellos que eran sometidos a sus exámenes, hasta el punto, incluso, de acabar por engendrar en ellos el odio. Y es que, ante eso, a todos los demás les resultaba más fácil irritarse con Sócrates que no consigo mismos. Por ello, allí donde alguien creyese ser sabio sin serlo nacía un enemigo de Sócrates, y no fueron pocas las enemistades que acabó por granjearse. Sin embargo, no por ello cesó en su empresa de encontrar a alguien que fuese más sabio que él, creyendo siempre que el hecho de que todos se fastidiasen no era sino la señal de que él decía la verdad. Allí donde estuviese Sócrates, por tanto, la vanidad humana era denunciada: en esto consistía la empresa a la que dedicó toda su vida y, como él mismo dice, por llevarla a cabo de la mejor manera posible, no solo se quedó sin tiempo para hacer algo digno de fama en lo que tenía que ver con la ciudad, sino que también se vio condenado a vivir y morir en absoluta pobreza.

—*Sobre el lugar que ocupa el filósofo*—. Además de ésta exposición que hace el propio Sócrates sobre su cierta sabiduría, hay otro pasaje de la obra platónica que sirve para acabar de caracterizarla del todo. Dicho pasaje pertenece al *Banquete*, concretamente al discurso de Diotima del que se hace eco Sócrates en su elogio de Eros. Allí, mientras Sócrates oía en qué condiciones había quedado aquél dios por ser hijo de sus padres, la sabia de Mantinea le dijo: «Eros está en el medio de la sabiduría y de la ignorancia»⁸. Es fácil de explicar, pues, como ella misma dice, los dioses no aman la sabiduría ni quieren llegar a ser sabios, pues ya tienen sabiduría y ya son sabios. Luego, por otra parte, tampoco los ignorantes aman la sabiduría ni quieren llegar a ser sabios, pues, aunque no tienen sabiduría ni son sabios, ellos creen que sí la tienen y que sí lo son. Justamente porque la ignorancia consiste en eso: en creer que se tiene tanta sabiduría que no hace falta perseguirla, ni siquiera para obtener un poco de ella. Extrañado, como siempre, Sócrates le preguntó: «¿Quiénes son, Diotima, entonces los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?»⁹, a lo que ella respondió: «Hasta para un niño es ya evidente que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros»¹⁰. En efecto, Eros es filósofo, y por ser filósofo es lo que está entre el sabio y el ignorante, que es también el lugar de Sócrates.

Por tanto, puesto que Sócrates reconoce no saber, no puede ser considerado sabio, ya que, como se mostrará más adelante, la sabiduría solo es posible para el dios, y solo él tiene el derecho a correr el riesgo de saber. Así pues, es una gran tontería que

⁸ *Banq.* 203e.

⁹ *Banq.* 204a.

¹⁰ *Banq.* 204b.

los hombres intenten aspirar a ella. Ahora bien, reconocer que no se conoce es ya un tipo de conocimiento o de sabiduría, por tanto, Sócrates tampoco puede ser considerado ignorante. Aunque él no llega a ser sabio, el hecho de que sea amante de la sabiduría le exige un mínimo de ella: saber que le falta sabiduría; si no supiese eso no podría aspirar a ella en modo alguno. Saber que no se sabe supone tener certidumbre sobre algo, por tanto, la cierta sabiduría no es una forma de escepticismo. En definitiva, se puede decir que la sabiduría de Sócrates se mide por la cantidad de cosas de las que tenemos conciencia de no saber: cuanto más consciente se es de la cantidad de cosas que no se saben, tanto más sabio se llega a ser, lo que quiere decir que Sócrates presenta una definición negativa de la sabiduría.

III. EXPOSICIÓN DE LOS ENSAYOS QUE NIETZSCHE DEDICA AL PROBLEMA DE LA VERDAD (MOSTRANDO A PARTIR DE ELLA LAS RELACIONES CON LA CIERTA SABIDURÍA)

a) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

—*La fábula científica del mundo*—. El ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* comienza con una fábula, según la cual, hubo una vez, en un astro perdido en algún lugar del universo, en la que unos animales inteligentes [los hombres] inventaron el conocimiento. «Fue el minuto más altanero y falaz de la *Historia Universal*, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto»¹¹. Tras el hecho, aquel astro se heló, y sus habitantes perecieron. Ciertamente, la descripción de este minuto no importa tanto como la descripción que da Nietzsche a continuación sobre la naturaleza del intelecto humano. En efecto, según dice, «alguien podría inventar una fábula semejante, pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza»¹². Sus palabras denuncian la limitación del hombre, es decir, su casi irrisoria potencia en comparación con la fuerza de la naturaleza y con la inmensidad del cosmos. Dicha limitación es el punto de partida del problema de la verdad.

Pues bien, hay que decir que Sócrates también empieza la descripción de su cierta sabiduría haciendo alusión justamente al desgraciado lugar que ocupa el hombre en el mundo. En efecto, como dice Sócrates, «el riesgo de ser sabio lo corre el dios, y en este oráculo está el decir esto, que la sabiduría humana es digna de poco, incluso de nada»¹³. Para empezar, que solo el dios corra el riesgo de ser sabio quiere decir que solo a él le es lícito aspirar al conocimiento, es decir, que solo él cuenta con semejante derecho. Esto se puede comparar con el trágico final del que habla Nietzsche. En efecto, después de aquél altanero y falaz minuto el astro sobre el que los hombres inventaron el conocimiento se heló, hecho que los llevó a la muerte. La

¹¹ *VMSE*. I, 1, p. 21.

¹² *VMSE*. I, 1, pp. 21-22.

¹³ *Apo.* 21d.

congelación del astro, por tanto, se presenta como una consecuencia necesaria: si los hombres aspiran al conocimiento absoluto o a la sabiduría, mueren, pues es imposible que ambos coincidan a la vez. Después, Sócrates se refiere a los dones y privilegios de la sabiduría humana; ¿de qué es digna ella? *De poco, incluso de nada*. Esto es justamente lo lastimoso. El intelecto, que es el instrumento de la sabiduría humana, es, como dice Nietzsche, sombrío, caduco, estéril y arbitrario. Partiendo de él, los hombres pueden llegar o bien a muy poco, o incluso a nada. Y esto porque el intelecto [que es la capacidad de conocer] no deja de ser humano, solo humano, y nada más que humano, y en todo lo humano hay siempre una gran limitación. Ahora bien, como dice Nietzsche, pese a ello, «su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo»¹⁴. Esta es la arrogancia propia del hombre, que también denuncia Sócrates. En el *Teeteto*, mientras Sócrates discute con su joven interlocutor sobre qué es el conocimiento, le dice que la cuestión que están tratando es, sino la más difícil, una de las más difíciles de resolver para los hombres. Hasta tal punto que, como lo prueba el final de la conversación, ellos se marchan sin haber podido dar una respuesta definitiva, lo que sugiere que resulta imposible poder darla. Ante esta imposibilidad, que evidencia lo sumamente imperfectos que son los hombres, ¿cómo podrían ellos llegar a decir que son dignos de algo?, ¿cómo podrían ellos llegar a creer, si quiera, que poseen algún privilegio dentro de la naturaleza? Sin embargo, Sócrates no se cansa de dar ejemplos de la vanidad que imperaba en Atenas.

—*El engaño o arte de fingir del intelecto humano*—. La idea con la que continúa Nietzsche su ensayo es la siguiente: el hombre es el animal que más ha perfeccionado el arte de fingir. Hasta tal punto que:

«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 la 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»¹⁵.

En cuanto a Sócrates, esa vanidad de la que habla Nietzsche es la que él describe como la actitud propia de los sofistas, que son los hombres no filósofos: ellos fingen saber sin que sepan realmente, y eso es precisamente la vanidad, presumir tener lo que no se tiene. Los sofistas se ponían siempre en escena, por lo menos, ese es el olor que se desprende de las páginas en las que se narra el transcurso del juicio contra Sócrates; parece que en las tribunas había muchos atenienses adoptando una mera postura, es decir, hombres vanidosos que acudieron al juicio alentados por las ganas

¹⁴ *VMSE*. I, 1, p. 22.

¹⁵ *VMSE*. I, 2, p. 22.

de acabar con alguien que los incomodaba denunciando su superficialidad constante para con los asuntos más importantes. El juicio contra Sócrates fue una gran farsa, el objetivo siempre estuvo claro, por eso a los atenienses poco les importó que las acusaciones fueran falsas. Cualquier momento de la narración del mismo que tiene lugar en la *Apología de Sócrates* deja ver que la ley era la mentira. Lo prueban las primeras palabras de Sócrates que, sorprendido por cómo se han expresado sus acusadores, se ve obligado a advertir que él no sabe hablar tan bien como aquellos dicen, de hecho, dice incluso que parece una broma de mal gusto, pues basta que él abra la boca para que se haga evidente que, en realidad, es justamente al contrario. Bajo esa atmósfera de vanidad y escenificación respiró Sócrates hasta el día de su muerte.

Toda esa *nube de polvo*: el engaño, la mentira, la murmuración, etc., dice Nietzsche, ciega al hombre y no le permite ver con claridad más allá de sus primeros instintos. El hombre vive prácticamente la totalidad de su vida de forma superficial. Por tanto, ¿qué podría decir sobre sí mismo? ¿Acaso tiene derecho a la vanidad, a presumir de lo que le es contrario? Nietzsche lo expresa así:

«¿Qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas incluso su propio cuerpo, de modo que quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, la indiferencia de su ignorancia, y por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!»¹⁶.

De éstas palabras hay que decir dos cosas, la primera, que lo que de ellas puede extraerse es una idea clara: el hombre no sabe, es decir, no conoce. De modo que Nietzsche está diciendo lo mismo que dice Sócrates: *no sé, eso es lo que sé*. La segunda es algo relativo nuevamente al juicio en contra de Sócrates. ¿No son crueles acaso las acusaciones contra Sócrates? ¿No provienen ellas, como dice el propio acusado, de la codicia, la insaciabilidad, la envidia y el rencor de sus acusadores? ¿No es la muerte de Sócrates un asesinato propiamente dicho? Solo hay que ver cómo acaba Sócrates su defensa. En efecto, una vez que ha quedado conforme por haber dicho todo lo que creía conveniente decir en tal situación, les espeta a los atenienses una última cosa:

«Y sabed bien que es verdad lo que en ocasiones anteriores yo solía decir: que el odio contra mí, incluso por parte de muchos, ha llegado a ser grande. Y esto es lo que me llevará a la perdición en el juicio, si es que me condena; no Meleto ni Ánito, sino

¹⁶ VMSE. I, 2, p. 24.

la calumnia y la envidia de la mayoría. Ya éstas han condenado también a otros muchos hombres buenos, y creo que, asimismo, lo volverán a condenar; y nada terrible se detendrá ante mí»¹⁷.

La visión que tiene Sócrates de la condición humana no varía en lo que tiene que ver con la visión de Nietzsche. Crueldad, codicia, insaciabilidad, asesinato, todo esto está presente también en el juicio de Sócrates, y él lo sabe, y parece que se vale de los atenienses para referirse, no ya a los hombres de una determinada época, sino a todos los hombres, pasados y futuros, lo que significa que da una definición de la condición humana misma. Lo prueban las últimas palabras del pasaje anterior. En efecto, Sócrates dice que lo que lo condena, es decir, la envidia, ya ha condenado también a otros hombres buenos del pasado, y volverá a condenar también a otros muchos del futuro, lo que equivale a decir que el asesinato, la crueldad, etc., son rasgos que siempre estarán presentes allí donde habiten los hombres.

—*El pacto social hacia la uniformidad del lenguaje*—. Puesto que la condición natural del hombre es fingir o mentir, y puesto que esa misma condición también lo anima a vivir cómodamente, entonces los hombres firman un pacto de paz: toman diversas mentiras, y las transforman en verdad. Gracias a ello se organiza la mentira, es decir, se miente según una norma establecida. Por eso Nietzsche dice que:

«los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos»¹⁸.

¿No es esto acaso también lo que dice Sócrates sobre los atenienses? En efecto, éste da cuenta de eso mismo que dice Nietzsche: cuando los hombres oyen algo que no es de su agrado no solo no están dispuestos a escuchar, sino que, además, son capaces de mostrarse hostiles con quien tiene una forma de hablar que les resulta incómoda. Esa hostilidad es la misma violencia: los hombres están dispuestos a agredir o matar a quien dice la verdad. De esto hay varios testimonios de Sócrates. En el *Teeteto*, por ejemplo, cuando le explica a su joven interlocutor el significado de su arte de parir la verdad, le pide que por favor no se irrite con él si le obliga a despojarse de alguna idea que, aun habiéndola parido, resultase ser falsa. Pero, ¿por qué le pide esto Sócrates? Para que no responda igual que todos los demás, es decir, enfadándose. Así se lo dice Sócrates: «mi admirado amigo, hasta tal punto se ha

¹⁷ *Apo.* 28a.

¹⁸ *VMSE.* I, 3, p. 25.

enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para morderme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería»¹⁹. También da Sócrates otro ejemplo de esa hostilidad o violencia hacia la verdad cuando está explicando en qué consiste su cierta sabiduría. En efecto, tras aclarar que se vio obligado, por servir a la divinidad, a examinar a todos aquellos hombres que se creían sabios sin serlo verdaderamente [políticos, poetas y artesanos], confiesa que «como consecuencia de ello desde entonces *resultó* insoportable para muchos [...]»²⁰, y que era tanto lo que llegaba a fastidiarlos, que acababa por engendrar en ellos el odio. Su condena injusta es la prueba imborrable de que los atenienses odiaban a Sócrates, que es lo mismo que decir que el hombre odia la verdad. Por último, también prueban esa realidad humana los varios incidentes que tuvo en vida Sócrates, ¿de cuántos atenienses dispuestos a agredirlo físicamente con sus propias manos dan cuenta los *Diálogos*?, es decir, ¿cuántos hombres han sentido un deseo irracional de estrangular a la verdad cuando se han topado con ella por alguna fortuita coincidencia?

—*El olvido como causa inconsciente generadora del impulso a la verdad*—. Ahora bien, ¿cómo es posible que el hombre, que se muestra hostil ante ella, acabe por creer que existe en él un impulso que lo lleva a desear la verdad? Según Nietzsche, la única forma posible de creer en la verdad, que es la mentira bautizada, es olvidando precisamente que es una mentira que ha sido cambiada de nombre. Por ejemplo, cuando los hombres llaman serpiente a la serpiente ¿acaso están ellos diciendo la verdad? No. La serpiente designa a un animal que se retuerce, por lo que también el gusano podría ser serpiente en ese sentido. ¿Y, cuando se refieren a un árbol, acaso están ellos refiriéndose a la esencia que está detrás de dicha cosa? Tampoco. Las palabras son metáforas, y las metáforas formas de ocultación. «*La cosa en sí* (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) —dice Nietzsche— es totalmente inalcanzable [...]»²¹. He aquí otra forma de expresar la fórmula socrática. Nietzsche está diciendo que la verdad es inalcanzable, es decir, que a todo lo que alcanza el hombre es a darse cuenta de que la verdad es inalcanzable, es decir, que solo puede saber que no sabe.

Ahora bien, siendo que la verdad o las verdades en sí son inalcanzables ¿qué ocurre con aquellos que las persiguen, es decir, con los que olvidan que aquellas son imposibles? Esto es lo que dice Nietzsche:

«El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres

¹⁹ *Teet.* 151c.

²⁰ *Apo.* 21d.

²¹ *VMSE.* I, 4, p. 27.

y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo está ligado a los hombres»²².

El texto continúa, y es importante seguirlo, pero hasta aquí hay que decir que esas palabras de Nietzsche parecen coincidir con una descripción que hace Sócrates. En efecto, cuando éste se dispone a explicar la cierta sabiduría que posee, empieza preguntando:

«Y ¿qué clase de sabiduría es esa, a fin de cuentas? Pues precisamente aquella que es, tal vez, sabiduría propia del hombre; porque en realidad es en ésta en la que con toda seguridad soy entendido. Mientras que esos a los que hace un momento me refería, quizá puedan ser sabios, entendidos en una sabiduría mayor que la que es propia del hombre, o no sé qué decir. Porque en esa sabiduría, desde luego, yo, al menos, no soy sabio»²³.

Con tales palabras, parece que Sócrates está intentando distanciarse justamente del hombre de conocimiento del que habla Nietzsche, es decir, de aquel que tiene pretensiones pseudo-divinas, que es el que busca algo que resulta imposible, y no solo que lo busca, sino que lo hace hasta acabar por olvidar que es imposible lo que se proponía, y por eso acaba reducido a un puro saco lleno, no ya de conocimiento, sino de vanidad.

Inmediatamente después de las anteriores palabras, Nietzsche dice lo siguiente: «su procedimiento [el del que persigue la *cosa en sí*, la verdad o la sabiduría] consiste en tomar al hombre mismo como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros»²⁴. Lo que Nietzsche critica aquí es la fórmula *homo mensura* de Protágoras. Pues bien, también aquí las palabras de Nietzsche pueden ser puestas en relación con otras de Sócrates. En el *Diálogo* ya citado, el *Teeteto*, Sócrates emprende una gran crítica contra la tesis de tomar al hombre como la medida de todas las cosas. En efecto, la primera propuesta de su joven interlocutor para definir el conocimiento es que éste no es otra cosa que la percepción. Por tanto, como dice el propio Sócrates, aquél no ha dado una definición cualquiera, sino aquella que coincide con la de Protágoras. Según este, «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son»²⁵. Ahora bien, «¿qué es lo que vamos a decir de todo esto?»²⁶. Tal y como dice Sócrates, si lo verdadero no es más que lo que cada uno opina o lo que cada uno percibe, entonces cualquier cosa podría ser la verdad, incluso dos cosas cada una de las cuales fuese contraria a la otra. Esto reduce

²² *VMSE*. I, 4, p. 30.

²³ *Apo.* 20d-e.

²⁴ *VMSE*. I, 4, pp. 30-31.

²⁵ *Teet.* 152a.

²⁶ *Teet.* 161d.

la verdad al absurdo. Por tanto, «¿Cómo no vamos a decir que Protágoras habla para la galería al hacer estas afirmaciones?»²⁷. En efecto, negar que se pueda acceder a la verdad o la sabiduría no quiere decir que se tenga que caer en el subjetivismo. Lo dice Sócrates, y también lo defiende Nietzsche.

—*El hombre racional y el hombre intuitivo*—. Si se recapitula, lo que se ha dicho hasta aquí es que a los hombres solo les es posible una sabiduría, simplemente la de que no pueden saber en absoluto. Ahora bien, a esta verdad huyen casi todos los hombres, y solo algunos, muy pocos, son los que pueden mirar más allá del cuarto de la ilusión al que se refiere Nietzsche. De éstos últimos se apiada el filósofo alemán en aquel suspiro que ya ha sido comentado. Para no verse envueltos en algo tan funesto, el resto de los hombres fingen que saben, se autoengañan, y se preparan para liquidar a todo aquel que intente hacerles ver que se equivocan, tal y como sucedió con Sócrates y los atenienses. Pues bien, en el último y trascendental apartado del ensayo, Nietzsche se refiere a estos dos tipos de hombres. El primero, el hombre racional, ante la terrible amenaza de la funesta verdad se protege en los conceptos, es decir, tapa las paredes de la ilusión para no ver que hay un más allá o un afuera. El segundo, el hombre intuitivo, ante la misma amenaza, decide, impulsado por la curiosidad, y en contra del anterior, *mirar por la rendija*.

Es preciso aquí hacer un paréntesis para presentar un fragmento de *Crepúsculo de los ídolos* en el que Nietzsche aborda también el problema de la verdad. Me refiero al apartado que lleva por nombre *Los cuatro grandes errores*. En efecto, lo que allí sostiene Nietzsche es lo que ya hemos visto más arriba, a saber, que el hombre no puede conocer las causas, es decir, la verdad. Así lo expresa él: «En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas, ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber?»²⁸. El hombre no puede conocer la verdad, esa es la verdad. Sin embargo, no es esto lo que más interesa aquí de dicho apartado. Lo que tiene importancia es lo que dice Nietzsche después de sostener esta realidad. En efecto, aunque nosotros no podemos conocer la causa de las cosas, «queremos tener una *razón* de encontrarnos *de este y de aquel modo* —de encontrarnos bien o encontrarnos mal—. Jamás nos basta con establecer el hecho *de que* nos encontramos de este y de aquel modo: no admitimos ese hecho —no cobramos consciencia de él *hasta que* hemos dado una especie de motivación»²⁹. Esto es a lo que Nietzsche llama *instinto causal*.

La unión de estas circunstancias, la de que el hombre no pueda conocer las causas y, sin embargo, no pueda tampoco vivir sin tenerlas, lo precipita a engañarse, es decir, a fingir que sí las conoce. La forma de hacer esto es elemental: juzga todo lo

²⁷ *Teet.* 161e.

²⁸ *CI.* VII, 3, p. 63.

²⁹ *CI.* VII, 4, p. 65.

desconocido a través de lo conocido hasta llegar a equipararlo. Luego, puesto que cuanto más grande es lo desconocido más miedo infunde en los hombres, la incertidumbre se va eliminando con un patrón sumamente arbitrario: cuanto más placer provoque una explicación, es decir, cuanta más incertidumbre, peligro y miedo sea capaz de eliminar, tanto más cerca está de la verdad. Así pues, el *instinto causal* coincide con la *vanidad* que Sócrates presenta como opuesta a su cierta sabiduría: el hombre finge poseer la causa sin poseerla realmente, es decir, el hombre finge saber [cree saber] sin saber realmente. Y es vanidoso por lo mismo que se despierta el instinto causal, porque siente miedo a lo desconocido. Justo aquí se deja ver la conexión esencial entre Sócrates y Nietzsche: ambos oponen a la vanidad una disposición del alma más radical: la humildad, que consiste en la sabiduría de que no se tiene sabiduría. Por eso es tan profunda la *cierta sabiduría* de la que habla Sócrates y el sentido en el que Nietzsche habla del *problema de la verdad*, que, al fin, no es otro que el de no tener acceso a la verdad; ambas propuestas invitan a hacer lo más difícil: admitir o reconocer que no se conoce, que no se puede conocer, que no se sabe. No todo el mundo puede aspirar a esa situación, porque no todo el mundo está preparado para soportarlo.

Así es como se ve mejor la diferencia entre los dos hombres que presenta Nietzsche, el racional y el intuitivo. El primero representa al tipo de hombre más común, es decir, al que, tras advertir que no se puede conocer, finge, sobre todo en lo que tiene que ver consigo mismo, que el conocimiento es posible. El segundo representa al tipo de hombre poco común, al hombre extraño, al más diferente de los hombres, al filósofo. Éste sí es capaz de vivir asumiendo sin más que está de esta o de aquella forma, y que no sabe o no puede conocer la causa de tal hecho. ¿Qué decir, por tanto, de Sócrates? Él, en comparación con los demás atenienses, vive con esa heroicidad de asumir que es imposible conocer. Por tanto, pese a que Nietzsche se empeñe en lo contrario, Sócrates es claramente el hombre intuitivo. Para probarlo basta con seguir las descripciones que hace de cada uno de ellos el propio Nietzsche.

Lo primero que dice es que ambos, el hombre racional y el hombre intuitivo, persiguen el mismo fin. Sin embargo, el racional lo hace «sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad»³⁰, mientras que el intuitivo lo hace «sin ver, como *héroe desbordante de alegría*, esas necesidades [...]»³¹. Según esto, ¿quién podría negar que Sócrates es un hombre intuitivo y no uno racional? Previsión, prudencia y regularidad es el conjunto de habilidades del que hacen gala los acusadores de Sócrates, Ánito y Meleto. Ante el problema que representaba Sócrates, ellos supieron ver muy bien lo que necesitan imperiosamente para seguir adelante con sus fines: eliminarlo. Éste, en cambio, por

³⁰ VMSE. II, 3, p. 36.

³¹ VMSE. II, 3, p. 36.

más que él mismo diga que es consciente de todo lo que ocurre, peca de una profunda y más verdadera inocencia. Durante el desenlace del juicio Sócrates es un *héroe desbordante de alegría* que actúa *sin ver*, es decir, que solo sigue lo que es justo, y no mira más allá para ver las consecuencias terribles de su heroicidad.

En segundo lugar, Nietzsche afirma que, en la vida del hombre intuitivo, al contrario que en la del hombre racional, domina el arte. Así pues, «ese fingir, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño, acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie»³². Finalmente, «parece como si en todos ellos [en los hombres intuitivos] hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad»³³. En conclusión, lo que dice Nietzsche es que en la vida del hombre intuitivo domina el fingir y el engaño, lo que supone que hay en él una aceptación del mismo como complemento necesario para su existencia. La crítica de Platón a los artistas, que es ya un lugar común y, por ello, algo demasiado turbio, podría llevarnos a pensar que Sócrates ha de oponerse necesariamente al tipo de hombre del que habla Nietzsche. Sin embargo, los hechos muestran que la vida de Sócrates coincide con la del hombre intuitivo. Para empezar, no hay que olvidar que Eros, aunque es hijo de Poros, también lo es de Penía, por lo que una mitad de su naturaleza tiende a las inclinaciones de su madre que, como ya se ha visto, son el engaño, la astucia, etc. Luego, tampoco hay que olvidar que, si se tiene en cuenta lo que hace Alcibíades al entrar al *Banquete*, podría decirse que Sócrates es una especie de Eros encarnado, por lo que también él tendría una propensión a lo que es propio de la Pobreza. ¿Qué es lo que hay en Sócrates que pone de manifiesto esta parte de su naturaleza? Sin lugar a dudas, su famosa *ironía*. Sócrates no solo se rodeaba de personas superficiales, es decir, bellas y solo preocupadas por las apariencias, sino que, además, jugaba a engañarlas. De modo que Sócrates no solo gustaba de perderse en el engaño, sino que disfrutaba en él como ningún otro hombre.

En tercer lugar, Nietzsche afirma lo siguiente: «Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones [...] aspira a liberarse de todos los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya, gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación»³⁴. Aquí también se refleja en Sócrates el hombre intuitivo. Para empezar, una de las características más significativas de la figura de Sócrates es el dolor. En efecto, Sócrates es un hombre que sufre por hacer lo que hace. El hecho de que él mismo afirme que el objetivo de la vida filosófica sea la felicidad, y también el hecho de que al hablar de su arte del parteo sostenga que éste es capaz de provocar dolores, pero también de acabar con ellos, no deben

³² VMSE. II, 3, p. 37.

³³ VMSE. II, 3, p. 37.

³⁴ VMSE. II, 3, p. 37.

despistarnos. Sobre el arte del parteo conviene esta aclaración: Sócrates no logra acabar con el dolor, lo que hace es disponer el alma para el sufrimiento, de tal forma que, sin que el dolor se marche, éste deje de sentirse. Por tanto, el dolor no se acaba, sino que uno se acostumbra a él, incluso hasta sentirlo como algo placentero. Así pues, si Nietzsche afirma que el conocimiento no es posible sin sufrimiento, lo dice porque también Sócrates entiende que la verdad duele. Ahora bien, justamente gracias a ello tiene lugar la liberación; por más que el despertar sea doloroso, permite abandonar el sueño.

Por último, Nietzsche afirma que el hombre intuitivo «es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo»³⁵. Aunque voy a continuar con las palabras de Nietzsche, que, por cierto, son las finales del ensayo, es preciso apuntar algo. Que el hombre intuitivo se desgañite y no encuentre consuelo y que Sócrates sea un hombre de tales características permite lanzar una interpretación diferente a la convencional en lo que tiene que ver con su rostro y la fealdad del mismo. Lo que digo es que Sócrates no era feo, sino que lo hacía parecer feo el hecho de que, en medio de una cultura como la suya, llevase, siendo un espíritu libre, una vida que lo condenaba al desconsuelo y a gritar con todas sus fuerzas hasta romperse la voz. Si se repara en que hasta el rostro más bello pierde su compostura al desgañitarse, entonces no hay nada de arbitrario en lo que digo, a saber, que Sócrates no era feo, sino que estaba desencajado como consecuencia de encontrarse cómo y dónde se encontraba. Por lo demás, esto resuelve un gran problema: el hecho de que, siendo tan feo como siempre se lo ha pintado, sin embargo, los jóvenes bellos y ricos de Atenas viesan en él a un hombre atractivo. En efecto, si aceptamos que solo parecía feo, pero que no lo era en realidad. Entonces, cuando tenía, por ejemplo, esos momentos de ensimismamiento o recogimiento radical, debía transmitir, a quien pudiese verlo en ese momento, una luz tan especial y atrapante como ninguna que sea generada por el ser humano.

Las palabras finales de Nietzsche son las siguientes: «¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! Él, que solo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento»³⁶. Que Sócrates es lo opuesto a esto ya ha sido expresado más arriba cuando aludía a su exposición a los jóvenes bellos de Atenas, siempre tan superficiales y tan dedicados a fingir. Entre ellos estaba siempre Sócrates, él iba a estar con ellos, se rodeaba de ellos, no se prohibía caer en sus seducciones, ironizaba con ellos, *jugaba el juego sucio*.

³⁵ VMSE. II, 3, p. 37.

³⁶ VMSE. II, 3, p. 37.

Después, continuando con la descripción del hombre racional, Nietzsche dice: «no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta»³⁷. Aquí el rostro no-humano del hombre racional se contrapone, otra vez, al rostro de Sócrates, que es demasiado humano por haber perdido la dignidad y la proporción hasta parecer monstruoso. Pero, ¿por qué ocurre esto? Porque Sócrates no finge que las cosas son de otra manera, no elude las miserias propias de lo que es más humano, y también, por ello, más divino. A su expresividad constante de radical existencia se oponen una y otra vez las expresiones y los rostros de los sofistas. La imagen del hombre racional envolviéndose en su manto y marchándose lentamente bajo la lluvia recuerda a una escena de la película sobre Sócrates de Roberto Rossellini³⁸: En ella Sócrates se encuentra casualmente con Hipias, que se dirige a dar una *clase magistral* sobre la belleza. Interesado por el tema, Sócrates le hace algunas preguntas. Insatisfecho ante las respuestas, insiste hasta abrumar a Hipias. Ahora bien, todo lo que intenta Sócrates es llevar la cuestión hasta lo más hondo, es decir, empieza a acercarse a lo que tiene ver con lo más profundo de la vida. Sin embargo, justo en ese momento, el más radical y comprometido, es cuando Hipias decide cortar bruscamente la conversación. Tras esto, el sofista se acomoda su manto y se marcha lentamente. ¿Qué es lo que ha sucedido? Parece bastante claro, Hipias no ha querido perder la compostura.

b) *Sobre el pathos de la verdad*

—Fama—. *Sobre el pathos de la verdad* es el siguiente ensayo importante en lo que tiene que ver con el problema de la verdad. Lo primero que hay que decir de él es que Nietzsche lo publicó un año antes que el ensayo anterior, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Además, para escribir éste último ensayo, Nietzsche tomó algunas imágenes de aquél. Por tanto, aquí también aparecerán repetidas. Lo segundo es que, como señala el prologuista de la edición que manejo, «el *leit motiv* de este fragmento es la tragedia del filósofo»³⁹. Pues bien, la primera reflexión del mismo trata sobre el nexo entre fama y afán de inmortalidad. Nietzsche comienza poniendo en duda una sentencia que Schopenhauer hace en su obra *Parerga y Paralipómena I*. En efecto, el ensayo se abre con la siguiente pregunta: «¿Realmente la fama es sólo el bocado más exquisito de nuestro amor propio?»⁴⁰. Para empezar, lo primero que afirma Nietzsche sobre la fama es que ésta es un deseo ardiente que

³⁷ VMSE. II, 3, p. 37.

³⁸ Me refiero a la película titulada *Sócrates*, del año 1971.

³⁹ PV. I, p. 60.

⁴⁰ PV. I, p. 61.

está ligado «a los hombres más raros y a su vez a sus momentos más extraños»⁴¹. Además, añade que dichos momentos «son los momentos de las iluminaciones repentinas, en las que el hombre extiende su brazo con actitud imperativa como en la creación del mundo, sacando luz de sí mismo e irradiándola a su alrededor»⁴².

Como se evidenciará más adelante, quizás Nietzsche esté pensando en otro protagonista, pero el eco de su voz puede remitirnos hasta Sócrates. Primero porque dice que la fama, entendida como profundo deseo de inmortalidad, está ligada a los hombres más raros, y Sócrates lo es. Por lo menos a juzgar por las palabras de Alcibíades, el cual, en su elogio de Sócrates, presenta como algo admirable de aquél el hecho de que, por su originalidad sinigual, no pueda ser comparado con ningún otro hombre, ni del pasado ni del presente. Tal y como él lo ve, Sócrates es diferente a todos los demás. Y segundo porque también, como hombre raro, tiene Sócrates su momento más extraño. Me refiero al día de su muerte [aunque para ello tenga que olvidarme de otros muchos momentos igualmente extraños]. En efecto, el momento de la muerte de Sócrates encaja a la perfección con las palabras de Nietzsche. El pintor francés Jacques-Louis David detuvo dicho momento en su cuadro del año 1787 titulado *La muerte de Sócrates*. En él se pueden ver todas las puntualizaciones de las que habla Nietzsche. En efecto, hay una iluminación repentina que emana de un hombre que tiene su brazo extendido en actitud imperativa: ese hombre es Sócrates haciendo el característico gesto que apunta hacia el Bien. Alrededor están sus amigos más cercanos, entre los cuales, algunos aparecen compungidos, y otros desesperados por el trágico momento. Dicha actitud puede interpretarse metafóricamente igual que Platón narra lo que le ocurre al prisionero que, tras abandonar la caverna, contempla el sol. En efecto, Sócrates ha creado un valor o un ideal, y dicha creación desprende una luz dañina para quienes se encuentran cerca. Así pues, Sócrates, como filósofo, ha creado una idea que es, como señala Diotima en el *Banquete*, la creación humana más grande, más divina, y, por ello, también la más inmortal.

—*Los filósofos*—. Por todo ello, dice Nietzsche, «los caballeros más temerarios de entre aquellos ávidos de fama [...] hay que buscarlos entre los filósofos»⁴³. En efecto, si lo que es capaz de otorgar una inmortalidad perfecta es la creación de una idea, y el filósofo es el que pretende crear una nueva idea, entonces éste, de entre todos los hombres, es el que pretende la fama con mayor radicalidad. Ahora bien, la creación de un pensamiento o idea, que es a lo que Diotima se refiere con la procreación según el alma, es también la vía más difícil hacia la inmortalidad. Por eso Nietzsche, hablando del filósofo, afirma que «su viaje hacia la inmortalidad es

⁴¹ *PV*. 1, p. 61.

⁴² *PV*. 1, p. 61.

⁴³ *PV*. 3, p. 63.

más complicado y con más obstáculos que cualquier otro [...]»⁴⁴. Sus palabras recuerdan lo que dice Schopenhauer en la obra ya citada, *Parerga y Paralipómena II*, a saber, que «es infinitamente más difícil adquirir prestigio como filósofo que como poeta»⁴⁵. En el caso de Sócrates, su gran obstáculo, el último por fin, fue aceptar la muerte, y beber él mismo la cicuta. Con ello Sócrates alcanzó la fama, y también la verdad. Pues bien, como sostiene Nietzsche, «el filósofo tiene la verdad»⁴⁶. Pero, ¿qué quiere esto decir? Tal como yo lo entiendo, que el filósofo tenga la verdad significa que tiene una idea, es decir, un pensamiento propio que, por ser invariable o independiente de *lo presente y momentáneo*, es verdadero. Recuérdese aquí, en relación con todo lo anterior, cuán difícil es la vida de Sócrates, la de Zarathustra, e incluso la de Nietzsche. Tal es la situación a la que arrastra al filósofo la cierta sabiduría o el problema de poder la verdad de que no se tiene la verdad.

—*Heráclito*—. Aunque comúnmente se crea que Heráclito era el filósofo de Nietzsche, y Sócrates su enemigo, en este apartado Nietzsche hace una descripción de Heráclito como hombre filósofo que se ajusta perfectamente a la figura de Sócrates; es más, en cuanto a la actitud vital a la que se refiere Nietzsche, nada se podría reprochar a Sócrates que no tuviese también Heráclito. En efecto, tras haber descrito, en el apartado anterior, qué es un filósofo, aquí Nietzsche empieza diciendo que «es importante, respecto a tales hombres, saber que alguna vez vivieron»⁴⁷. De Heráclito sabemos que al menos vivió una vez, y gracias a Nietzsche podemos ahondar en su espíritu. Según éste, lo primero por lo que se distinguía era por «una autoestima regia [y], una convicción ilimitada de ser el único pretendiente afortunado a la verdad»⁴⁸. Hasta aquí también se puede decir lo mismo de Sócrates. Solo hay que ver cuán irrefrenable parecía siempre que tenía que ir en busca de los que aparentaban ser sabios, cuán inagotable parecía al acabar y en seguida disponerse nuevamente para volver a empezar. Detrás de su ánimo fuerte y alegre ante una ocupación tan funesta, solo podía haber una convicción de origen divino o una llamada sobrenatural; en definitiva, una íntima señal de que él era el elegido, de que la naturaleza lo había dispuesto a él y a nadie más.

Tras esto, Nietzsche continúa diciendo: «tales hombres viven en su propio sistema solar»⁴⁹. Esto es justamente de lo que se acusa a Sócrates: de estar perdido en las cosas de los astros. También es de lo que los literatos se burlan: parece que Sócrates está siempre mirando a las nubes. Y es incluso lo que Sócrates cuenta en el

⁴⁴ PV. 3, p. 63.

⁴⁵ Schopenhauer, A: *Parerga y paralipómena*, Trotta, Madrid, 2009, p. 36.

⁴⁶ PV. 3, p. 64.

⁴⁷ PV. 4, p. 64.

⁴⁸ PV. 4, p. 64.

⁴⁹ PV. 4, p. 64.

Teeteto acerca de la anécdota de Tales. «Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies»⁵⁰. Como se ha visto, la mirada hacia arriba de Sócrates es, en verdad, una mirada hacia abajo, es decir, no es tanto una mirada hacia un punto fijo, sino una mirada perdida, en el sentido de estar distraída de lo que está cerca. Sócrates pierde el enfoque de lo inmediato pensando en *la belleza en sí*, y no en los objetos bellos que pudiesen encontrarse a su alrededor. Según Nietzsche, esto mismo es lo que le ocurre a Heráclito: «Sus ojos, dirigidos ardientemente hacia dentro, miran solo aparentemente hacia fuera, gélidos y exánimes. Alrededor de él, directamente contra el baluarte de su soberbia, rompen las olas de la locura y del absurdo, con repugnancia aparta la mirada»⁵¹. Para esa repugnancia que sentía Heráclito, Sócrates también tiene unas palabras. En efecto, hablando de la actitud del filósofo, sostiene que con él «ocurre, más bien, que en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio»⁵². Luego, también hay un pasaje donde Sócrates se refiere a la misma idea de la que habla Nietzsche cuando afirma que las olas de la locura y el absurdo rompen o desaparecen, llegando a su fin justo donde se erige la figura de Heráclito. El pasaje en cuestión es el siguiente: «Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto [...], como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, [...], se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios [...]»⁵³. Las olas de la locura y el absurdo de las que habla Nietzsche rompen, en último pasaje, hechas ya tormenta, en un muro o dique, el cual lo ha formado el mismo filósofo al quedarse quieto.

Finalmente, tras esto, Nietzsche presenta la última característica de Heráclito. En efecto, según aquel, el filósofo de Éfeso: «No tenía necesidad de los hombres, ni siquiera para su conocimiento; nada le importaba cuanto se podía preguntar de ellos, ni lo que otros sabios anteriores a él se habían esforzado en indagar. *Me busqué y me investigué a mí mismo* dijo usando las palabras con las que se designa la consulta a un oráculo [...]»⁵⁴. Ese no tener necesidad de los otros hombres, es también lo que describe Sócrates como propio del filósofo o de la naturaleza filosófica cuando sostiene que él nada sabe «de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado»⁵⁵. En efecto, el indagarse a sí mismo

⁵⁰ *Teet.* 174a.

⁵¹ *PV.* 4, p. 64.

⁵² *Teet.* 173e.

⁵³ *Rep.* 496d.

⁵⁴ *PV.* 4, p. 65.

⁵⁵ *Teet.* 210c.

del que habla Heráclito, que es también a lo que Sócrates llama *pensar*, y lo que lleva a cabo en los ensimismamientos, parece oponerse aquí a la erudición. De modo que este sería el sentido final de aquel famoso fragmento del filósofo de Éfeso en el que afirma que *erudición no enseña sensatez*. Todo hombre sensato piensa por sí mismo, y el filósofo lo es. Ahora bien, quien obra de esta manera, ignora muchas cosas, tanto del pasado como del presente, de modo que, si es cuestionado sobre asuntos relativos a la historia del hombre, se verá incapacitado para precisar fechas y lugares. Sin embargo, si en lugar de eso se le pregunta por la naturaleza misma del hombre, y sobre el sentido de su existencia, entonces, no solo responderá alegremente, sino que será el único que pueda hacerlo con una visión tan profunda, pues tal es la ventaja de tener pensamientos propios.

—*Heráclito y la verdad*—. Después de haber presentado los rasgos fundamentales de Heráclito, Nietzsche vuelve al problema inicial, sosteniendo que aquél hombre de Éfeso tenía la verdad. Por tanto, siempre que la humanidad necesite la verdad necesitará también a Heráclito, mas él a la humanidad no. Heráclito no necesita el mundo. Por eso, como dice Nietzsche, recordando las palabras del propio filósofo, «¡Qué le importa a él su fama!, ¡*La fama entre los siempre efímeros mortales!*, como exclamaba sarcásticamente»⁵⁶. La importancia de este apartado es fundamental, pues aquí se presenta la respuesta a la pregunta inicial con la que se abre el ensayo. En efecto, la fama mortal es un sabroso bocado solo para el amor propio. Sin embargo, para alguien como Heráclito, es decir, para el que es filósofo, «este alimento es demasiado vulgar»⁵⁷. Se deduce, por tanto, que la fama del filósofo no tiene nada que ver con el amor propio, sino con algo más elevado y lejano. Si se recuerdan las palabras que pronuncia Sócrates al acabar de explicar la tarea a la que se vio abocado a cumplir durante toda su vida, entonces el sentido filosófico de la fama al que se refiere Nietzsche queda mejor explicado. En efecto, lo que dice Sócrates es lo siguiente: «Y, por este trabajo, no he tenido tiempo libre de hacer nada digno de fama [...]»⁵⁸. La cierta sabiduría o el problema de la verdad, que es en lo que ocupa su vida el filósofo, nada tiene que ver con el sentido vulgar de la fama. Como dice Sócrates, que un filósofo llegue a ser honrado por el Estado es, sin duda, lo más sorprendente y paradójico que pueda imaginarse.

—*La fábula del demon*—. Para cerrar el ensayo, Nietzsche presenta la metáfora del conocimiento que aparece al comienzo del ensayo anterior. La gran pregunta del último apartado [a la que Nietzsche da una respuesta absolutamente socrática] es la siguiente: «¿qué era la verdad de Heráclito?»⁵⁹, lo que equivale, en definitiva, a preguntar: ¿qué es la verdad del filósofo?

⁵⁶ PV. 5, p. 65.

⁵⁷ PV. 5, p. 65.

⁵⁸ Apo. 23b-c.

⁵⁹ PV. 5, p. 66.

Para responderla, Nietzsche comienza con aquella metáfora según la cual, en un astro apartado en algún rincón del universo, los hombres inventaron el conocimiento. Sin embargo, aquí la metáfora aparece con un añadido que no está presente en el ensayo anterior. El texto es éste: «aunque [los hombres] se jactaron de haber conocido muchas cosas, finalmente se dieron cuenta con gran malhumor de que todo lo que habían conocido era falso. Percieron, y al morir maldijeron la verdad»⁶⁰. La unión de ambos textos presenta la realidad humana. Primero, los hombres, al inventar el conocimiento, afirman conocer, lo que equivale a decir: *yo sé que sé*. Sin embargo, luego advierten que tal cosa era algo absolutamente imposible. Por tanto, a los que no están dispuestos a convertirse en hombres vanidosos [a los filósofos], solo les queda una verdad posible. Mas, ¿qué tipo de verdad es? Como dice Nietzsche, «la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad»⁶¹. Verdad que, socráticamente, se diría así: no saber que se está condenado a no saber.

c) *De los doctos*

El último fragmento que considero importante para ver la relación entre la cierta sabiduría y el problema de la verdad es el discurso de Zaratustra que lleva por nombre *De los doctos*. Encuentro en él hasta un total de cuatro puntos de coincidencia entre las palabras de Zaratustra y otras de Sócrates. Sin embargo, solo presentaré tres. El primero tiene que ver con las palabras con las que comienza a hablar el eremita. En efecto, su discurso se abre con una imagen muy simbólica: «Mientras yo yacía dormido en el suelo vino una oveja a pacer de la corona de hiedra de mi cabeza, pació y dijo: —*Zaratustra ha dejado de ser un docto*. Así dijo, y se marchó hinchada y orgullosa. Me lo ha contado un niño»⁶².

Como anota el traductor de la edición que manejo, no hay ninguna duda de que todo el discurso, que supone un ataque contra los doctos, es una «transposición de las vivencias tenidas por Nietzsche durante sus años de catedrático universitario»⁶³. En efecto, cuando el filósofo alemán publicó su obra *El nacimiento de la tragedia*, la mayoría de sus colegas lo censuró y lo acusó de no ser un docto. Por mi parte, a mí me parece que esta primera imagen del discurso puede relacionarse con otra que tiene lugar en el discurso de Sócrates ante los atenienses, justo en la parte que ya ha sido expuesta y citada anteriormente. Dicha imagen es ésta:

⁶⁰ PV. 6, p. 66.

⁶¹ PV. 6, p. 66.

⁶² AHZ. II, 16, p. 190.

⁶³ AHZ. Notas, p. 464.

«Sin lugar a dudas, habéis conocido, más o menos, a Querofonte. Éste, desde joven, era amigo mío [...]. Sabéis, en resumidas cuentas, cómo era Querofonte, qué vehemente para lo que emprendía. Y, con las mismas, en cierta ocasión fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntarle al oráculo lo siguiente —y lo que os digo aquí, ciudadanos, es que no os alborotéis—. En definitiva, no se le ocurrió preguntar otra cosa que si había alguien más sabio que yo. Pues bien, la Pitia respondió que no había nadie más sabio»⁶⁴.

La primera coincidencia significativa entre la imagen de Zaratustra y la de Sócrates que permite establecer una relación de semejanza entre ellas es que ambas imágenes abren el discurso, es decir, que son con lo primero que comienzan tanto el uno como el otro. Y puesto que de lo que están hablando los dos es de la sabiduría, las dos imágenes suponen también el comienzo de la sabiduría de cada uno de ellos. Ahora bien, ¿qué es lo que ocurre en dichas imágenes? Lo primero es que tanto Zaratustra como Sócrates dejan de ser una cosa para convertirse en otra, y lo hacen sin tener conocimiento de ello. En efecto, en el caso de Zaratustra, que se encontraba dormido en el momento trascendental, es el niño el que le cuenta lo ocurrido: una oveja se acercó a pacer de su corona de hiedras y, tras acabar, dijo que Zaratustra ya no era un docto. En el caso de Sócrates, que se encontraba lejos de Delfos en el momento trascendental, es su amigo el que le cuenta lo ocurrido: la Pitia dijo que Sócrates era el más sabio de todos. Por tanto, se puede decir que hay una transposición entre el niño y Querofonte y entre la oveja y la Pitia.

Ahora bien, parece que las afirmaciones de las dos últimas son contradictorias. La oveja dice que Zaratustra ha dejado de ser un docto, mientras que la Pitia dice que no hay nadie más sabio que Sócrates. Sin embargo, como ya se ha visto, el que Sócrates se convierta en sabio tiene un significado muy especial, justo el mismo que tiene en Nietzsche el dejar de ser un docto. Docto es el que cree que sabe, incluso lo que no sabe, mientras que en Sócrates ser sabio significa justamente lo contrario, es decir, no creer saber lo que no se sabe. Por tanto, los dos anuncios dicen lo mismo. Cuando la Pitia sostiene que Sócrates es el más sabio de los hombres está queriendo decir que no es un docto, es decir, un sofista. Mientras que cuando la oveja sostiene que Zaratustra ha dejado de ser un docto está queriendo decir también que es el más sabio de todos los hombres. Esta es la segunda coincidencia significativa entre las imágenes.

El segundo punto de coincidencia entre Zaratustra y Sócrates tiene que ver con el niño que, según el eremita, es el que le ha contado lo ocurrido con la oveja. ¿Por qué es un niño el que le cuenta a Zaratustra lo que ha ocurrido?, ¿por qué hay un niño cerca del eremita? La respuesta a estas preguntas las da él mismo en la frase que sigue a la imagen analizada antes: «me gusta estar echado aquí donde los niños

⁶⁴ *Apo.* 21a.

juegan, junto al muro agrietado, entre cardos y rojas amapolas. Todavía soy un docto para los niños, y también para los cardos y las rojas amapolas. Son inocentes, incluso en su maldad»⁶⁵. Para poner esta realidad en relación con Sócrates, hay que hacer esta pregunta, ¿No estaba también él con niños todo el tiempo, no aparece siempre rodeado de jóvenes bellos, superficiales, e incluso inocentes? ¿No se oponía a su grupo de amigos una casta de sofistas maduros e insolentes que despreciaban a Sócrates? Así es, Sócrates recorría la ciudad yendo entre niños, y lo que se encontraba era a los sofistas y a sus séquitos, los cuales formaban una élite a la que Sócrates tenía vedado el acceso. Desde allí lo menospreciaban, lo desprestigiaban y se burlaban de su situación. La sabiduría de Sócrates no es apreciada por los hombres cultos de Atenas, igual que la de Nietzsche tampoco lo era en el círculo académico. Hay algo en ambas sabidurías que no convence a los sofistas y los doctos. Sin embargo, entre los niños y los jóvenes ambas son apreciadas en grado sumo. No en vano se dice que, a parte de los borrachos, los únicos que dicen la verdad son los niños. Sin la inocencia de aquellos los filósofos no tendrían ninguna amistad.

En cuanto al tercer punto de coincidencia, éste tiene que ver con las palabras que Zaratustra continúa diciendo tras haber contado la anécdota de la oveja. En efecto, pese a que ha sido echado de la casa de los doctos, el eremita se alegra y bendice el hecho. Al fin de cuentas, él no estaba preparado para habitar entre ellos. Zaratustra lo explica con éstas palabras: «Amo la libertad y el aire sobre la tierra fresca; y prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y respetabilidades»⁶⁶. Hasta aquí, las explicaciones del eremita podrían ser también las de Sócrates, pues también él dice que prefiere la austeridad y la incomodidad antes que llegar a causar alguna injusticia, por pequeña que fuese, para optar a un mejor lecho o a lo que más envidian los hombres, que es el honor. También Sócrates ama la libertad y el aire sobre la tierra fresca. En efecto, según él, los que aprenden y reproducen o aplican las técnicas aprendidas sin parar de hacerlo en ningún momento son criados o esclavos. Por tanto, solo el que ama el ocio [que no significa tenerlo siempre, sino desearlo siempre] es un hombre libre, pues es imposible aspirar a la libertad sin respirar el aire fresco.

Ahora bien, no es éste el punto al que me refiero. Son más importantes las palabras de Zaratustra que siguen a las anteriores. En efecto, el eremita continúa hablando así: «Yo soy demasiado ardiente y estoy demasiado quemado por pensamientos propios: a menudo me quedo sin aliento. Entonces tengo que salir al aire libre y alejarme de los cuartos llenos de polvo»⁶⁷. Sin duda, lo que le ocurre a Zaratustra se parece mucho a lo que le ocurre a Sócrates en sus característicos ensimismamientos, los cuales ya han sido presentados en otra oportunidad. Para

⁶⁵ AHZ. II, 16, p. 190.

⁶⁶ AHZ. II, 16, p. 190.

⁶⁷ AHZ. II, 16, p. 191.

empezar, hay que partir advirtiendo que los momentos de ensimismamiento son momentos en los que Sócrates logra pensar, y también que Sócrates llama pensar «al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración»⁶⁸. Por tanto, Sócrates, como Zaratustra, también tiene pensamientos propios. ¿Y no se queda sin aliento también por culpa de ellos? Los testimonios sobre su comportamiento en los momentos de los ensimismamientos permiten responder afirmativamente. En efecto, si se piensa en el que tuvo lugar justo cuando Sócrates se dirigía hacia el *Banquete* con un amigo suyo⁶⁹, lo que se cuenta allí es que Sócrates se detiene [momento en el que se aleja de su acompañante], y se marcha a un lugar apartado [el portal de los vecinos]. Por tanto, se cumplen todas las condiciones: parece que Sócrates se detiene o paraliza porque el pensamiento que lo aborda lo deja sin aliento. Luego, tras darse cuenta del momento, busca apartarse, es decir, salir al aire libre y alejarse de los cuartos llenos de polvo, que bien podrían asociarse, en este caso, con la casa donde va a tener lugar el *Banquete*.

Tras decir que él es demasiado ardiente y también que está demasiado quemado por pensamientos propios, Zaratustra se refiere a los doctos de los que hablaba antes. Si las primeras palabras permitían establecer una relación con la anécdota del ensimismamiento de Sócrates que se narra al comienzo del *Diálogo del Banquete*, las siguientes, incluso, hacen pensar que Nietzsche las escribió recordando y recreando otro de los famosos momentos de ensimismamiento de Sócrates, en concreto, al que se refiere Alcibíades en su *elogio*, y que tuvo lugar cuando ambos se encontraban en campaña. Para empezar, éstas son las palabras de Zaratustra:

«Pero ellos están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores, y se guardan de sentarse allí donde el sol abrasa los escalones. Semejantes a quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así aguardan también ellos y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado [...]»⁷⁰.

Por otra parte, las palabras de Alcibíades que hacen referencia al momento del ensimismamiento de Sócrates son las siguientes:

⁶⁸ *Teet.* 189e.

⁶⁹ «Entonces Sócrates, concentrado de alguna manera el pensamiento en sí mismo, se quedó rezagado durante el camino [...]. —Pero, ¿dónde está Sócrates? —Hasta hace un momento venía detrás de mí y también yo me pregunto dónde puede estar. —Esclavo, ordenó Agatón, busca y trae aquí a Sócrates [...]. Llegó otro esclavo anunciando: —El Sócrates que decís se ha alejado y se ha quedado plantado en el portal de los vecinos. Aunque le estoy llamando, no quiere entrar. —Es un poco extraño lo que dices, dijo Agatón. Llámalo y no lo dejes escapar. Entonces intervino Aristodemo, según contó, diciendo: —De ninguna manera. Dejadle quieto, pues ésta es una de sus costumbres. A veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre. Vendrá en seguida, supongo. No le molestéis y dejadle tranquilo». En *Banq.* 174d.

⁷⁰ *AHZ.* II, 16, p. 191.

«En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros: —Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo—. Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar, y como era entonces verano, sacaron fuera sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol [...]»⁷¹.

La primera relación que se establece entre ambos textos es la siguiente: refiriéndose a los doctos, que son los que se creen sabios sin serlo realmente, es decir, a los que no piensan por sí mismos, Zaratustra dice de ellos que están sentados. Es éste un detalle que merece detenimiento. En efecto, a la imagen de los doctos sentados, se opone, en la narración del ensimismamiento, la figura de Sócrates que, siendo lo opuesto a ellos, se encuentra de pie en todo momento, es decir, mientras está pensando. Así pues, parece ser que Sócrates no puede pensar sentado, sino que debe hacerlo de pie. Algo que también le ocurre en el ensimismamiento del que se ha hablado antes. Pues bien, también en Nietzsche está presente esta tesis. Dos textos lo demuestran. El primero, el aforismo 34 de *Crepúsculo de los ídolos*. Allí Nietzsche dice: «*On ne peut penser et écrire qu'assis* [No se puede pensar ni escribir más que sentado] (G. Flaubert). ¡Con esto te tengo, nihilista! La carne del trasero es cabalmente el pecado contra el espíritu santo. Solo tienen valor los pensamientos caminados»⁷². Idea que también aparece en un pasaje de *Ecce Homo*: «Estar sentado el menor tiempo posible: no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad —a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos—. La carne del trasero, ya lo he dicho en otra ocasión, es el auténtico pecado contra el espíritu santo»⁷³. Jamás Sócrates pensó sentado. Todos los testimonios hablan de un filósofo que paseaba constantemente por la ciudad, siempre acompañado por sus amigos. Solo hay un momento trascendental en el que Sócrates aparece sentado: el día de su muerte, cuando esperaba para tomar la cicuta. En ese momento, Sócrates iba a morir, sin embargo, lejos de alarmarse, se sienta, y lo hace para indicar que no es momento de pensar nada, pues él ya ha pensado todo lo que tenía que pensar.

La segunda relación tiene que ver con el lugar donde se ubican los doctos, os cuales, en el caso del ensimismamiento, son representados por los jonios. Zaratustra dice de los primeros que, aparte de estar sentados, están fríos, en la fría sombra, y que, solo queriendo ser meros espectadores, procuran evitar exponerse al sol. Pues

⁷¹ *Banq.* 220c.

⁷² *CI.* II, 24, p. 35.

⁷³ *CI.* III, 31, p. 42.

bien, según lo que dice Alcibíades, los jonios, mientras Sócrates está al sol [quizás *demasiado quemado* por un pensamiento propio], descansan al fresco, lo que quiere decir que están a la sombra, observando al audaz varón desde allí. Luego, existe también una coincidencia entre los doctos y los jonios en lo que tiene que ver con la actitud emocional que adoptan unos y otros ante el acontecimiento que presencian. En efecto, tal y como describe el eremita, los primeros no pasan nunca de ser solo espectadores, no quieren otra cosa, por lo que ellos se contentan con mirar boquiabiertos cómo piensan los demás. Eso es justamente lo que dice Alcibíades: los jonios, al percatarse de lo que está haciendo Sócrates, no pueden salir de su asombro. Que el estar boquiabiertos es un síntoma de asombro nadie lo dudará⁷⁴. Por tanto, doctos y jonios representan la condición opuesta a la del filósofo. Éste último piensa, y para pensar se mantiene inmóvil donde más abrasa el sol. Aquellos, mientras tanto, en lugar de pensar, solo contemplan el espectáculo inigualable y difícilísimo que muy pocos hombres, o quizás solo aquél, pueden dar.

⁷⁴ Evidentemente, no me refiero aquí al asombro propio del comienzo de la investigación filosófica, sino, más bien, al asombro negativo de los hombres. La capacidad de este es opuesta a la de aquél. En efecto, mientras que uno impulsa a querer continuar infinitamente la investigación, el otro aparece como una mera excusa para la inactividad.

CONCLUSIÓN

—*Sócrates y los silenos*—. Para concluir, quisiera expresar mi tesis de forma más controvertida, así como dar también unas últimas pruebas a su favor. En efecto, la expresión «Sócrates es un modelo de Nietzsche» también puede expresarse diciendo que *Sócrates es un caso de superhombre nietzscheano*. Ahora bien, dicha afirmación implica aceptar que el *superhombre* es un ser *común y corriente*, justo en el sentido en el que se define Sócrates. Dicho esto, para justificarlo hay que prestar atención, por una parte, a la comparación que hace Alcibíades en su elogio de Sócrates que tiene lugar en el *Banquete*, y, por otra, a la teoría de la máscara que puede extraerse de la obra de Nietzsche.

Como es bien sabido, Alcibíades elogia a Sócrates a través de una comparación. Según la opinión del joven y bello ateniense Sócrates «es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior»¹. Tal y como cuenta Alcibíades, parece que Sócrates se presentaba siempre envuelto en una máscara que no dejaba ver todo lo que había en él, y que era algo sumamente bello en su interior. Alcibíades lo expresa con estas palabras: «está revestido por fuera [...]; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables [...]»². Casi todo lo que hacía Sócrates aparentaba ser lo que no era. Basta un ejemplo para verlo. En efecto, los discursos de Sócrates, como también cuenta Alcibíades, daban la impresión de ser un tanto ridículos, pues parecía que siempre hablaba de lo mismo y, además, usaba metáforas vulgares. Al oírlos, no eran pocos los que se burlaban de Sócrates. Sin embargo, si alguien lograba penetrar en ellos, como fue el caso de Alcibíades, entonces comprobaba que por dentro estaban tan cargados de sentido y seriedad que nadie, por más esfuerzos que hiciera, podría llegar a hablar con más profundidad.

¹ *Banq.* 215b.

² *Banq.* 216e.

—*La teoría de la máscara*—. La comparación de Sócrates con los silenos que hace Alcibíades es relevante si se atiende, después, a la teoría de la máscara que aparece en la obra de Nietzsche. Para presentarla, voy a seguir con detenimiento el aforismo 40 de *Más allá del bien y del mal*. La primera frase merece ya la máxima atención. Según Nietzsche, «todo lo que es profundo ama la máscara»³. A partir de ella, y del hecho visto más arriba, en el que Alcibíades logra mostrar, a través de su comparación con los silenos, que Sócrates portaba constantemente una máscara, se puede concluir que Sócrates fue profundo. Lo siguiente que afirma Nietzsche es que «hay acontecimientos de especie tan delicada que se obra bien al recubrirlos y volverlos irreconocibles con una grosería; hay acciones realizadas por amor y por una magnanimidad tan desbordantes que después de ellas nada resulta más aconsejable que tomar un bastón y apalear de firme al testigo de vista: a fin de ofuscar su memoria»⁴. Creo que esto es justamente lo que pasa [por señalar un caso célebre] con Sócrates y Aristófanes. En efecto, el literato parece que cayó en el engaño y en la superficialidad de no intuir la complejidad de Sócrates, que era lo que ocultaba aquel hombre al que tenía tan cerca.

Pero, ¿qué ocultaba Sócrates? Para comprenderlo, hay que partir de otra afirmación de Nietzsche: «no son las cosas peores aquellas de que más nos avergonzamos: no es sólo perfidia lo que se oculta detrás de una máscara, hay mucha bondad en la astucia»⁵. Según esta, también nos avergonzamos de nuestras mejores cosas o de los grandes dones que poseemos. Por tanto, detrás de una máscara no solo tiene que haber maldad, puede incluso que haya todo lo contrario, y se esconda una bondad altísima. De esto también da cuenta Nietzsche cuando dice esto: «yo podría imaginarme que un hombre que tuviera que ocultar algo precioso y frágil rodase por la vida grueso y redondo como un verde y viejo tonel de vino, de pesados aros: así lo quiere la sutileza de su pudor»⁶. Tras leer estas palabras, yo imaginé lo mismo de siempre: Nietzsche está pensando en Sócrates. En efecto, Alcibíades compara a Sócrates con los silenos no solo porque se parezca a ellos en que bajo su cobertura esconda algo hermoso y divino, sino también porque como en aquellos, su cobertura también tiene mal aspecto, es decir, que el viejo filósofo, físicamente, no era muy agraciado. Por tanto, ¿acaso no haríamos bien en llamar a Sócrates *viejo tonel de vino*? Bajos y anchos eran los silenos, y también lo era Sócrates. Luego, en cuanto al pudor, parece que Sócrates también lo tenía, y en sumo grado. Así es como puede interpretarse su reacción inmediata una vez que Alcibíades concluye su elogio. Se puede decir que el violento intento de Sócrates por enfriar las emociones de los oyentes a través de la distracción y la sospecha hacia Alcibíades muestra incluso un

³ MÁ. 40, p. 82.

⁴ MÁ. 40, p. 82.

⁵ MÁ. 40, p. 82.

⁶ MÁ. 40, p. 82.

exceso de pudor, es decir, una vergüenza irrefrenable ante el hecho de que se pusieran al descubierto sus muchas y grandes bondades.

Finalmente, Nietzsche cierra el aforismo sosteniendo lo siguiente: «todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara [...]»⁷. Ahora bien, ¿qué máscara es la mejor para el espíritu profundo? Como sostiene también el propio Nietzsche, «La mediocridad es la más afortunada de las máscaras que puede llevar el espíritu superior, porque no hace pensar a la mayoría, es decir, a los mediocres, en un enmascaramiento; y, sin embargo, por eso precisamente se la pone aquél, para no irritarlos y aun, no pocas veces, por compasión y bondad»⁸. Por tanto, detrás de todo hombre vulgar, de todo hombre modesto, demasiado modesto, puede esconderse también un hombre brillante. Tal fue el caso de Sócrates.

Con esto se resuelve un problema. Según piensa la mayoría, del hecho de que el superhombre no se vea, se sigue que está lejos, tal vez lejísimo. Ahora bien, que lo que no se ve es lo que está muy lejos es un prejuicio ingenuo; también a los ojos se les escapa lo que tienen más cerca. Esto es lo que ocurre con el superhombre: él es lo que está tan cerca que no se ve. Por eso quienes han levantado demasiado el cuello para buscarlo, han acabado siempre perdiéndose en visiones tan injustas como poco nietzscheanas. Se repite mucho aquella extracción según la cual *el superhombre es un puente*, un puente infinito hacia la superhumanidad. ¿Qué querrá esto decir? Yo lo interpreto así: el verdadero filósofo se queda en el límite de la condición humana: él es, en sí mismo, una exploración de la posibilidad. Esto es a lo que Nietzsche llama crear un valor: dar un salto mortal hacia un grado más de existencia, dejando, así, suspendido a lo humano en una nueva extensión. Por lo demás, yo también creo que hay en esto una lejanía abismal, sin embargo, también es lo que hace Sócrates, y él no parece estar ni irse a ninguna parte. El superhombre consigue irse muy lejos sin mover los pies un palmo del suelo. Sócrates creó un valor, superó la parte de humanidad a la que perteneció, pero siguió estando ahí, siempre en su lugar. Estuvo el día de su juicio ahondando en la herida de los atenienses como si no fuera a ocurrir nada. Y con las mismas estuvo el día de su muerte consolando a sus amigos.

Todos sus gestos hablan a voces: él parecía estar diciendo [sin decir]: — atenienses, siempre muy queridos, mirad cuán poco o nada me he movido, cuán cerca estoy que incluso se os pasa completamente desapercibido todo este mundo interior mío, que también es el vuestro, toda esta realidad tan dura, tan necesariamente mía, y, sin embargo, oh desdichados, qué lejos me he ido, cuán lejos estoy de todos vosotros. De ahora en más, atended a esta imagen: la raíz está enterrada, e

⁷ MÁ. 40, p. 83.

⁸ CS. 175, p. 236.

interpretadlo así: lo que sujeta no se ve, quien manda no aparece visible. Por tanto, si algún día os inquieta la pregunta de quién sujeta la planta *hombre*, tenéis que concluir que es alguien que no se ve. De modo que nunca volváis a mirar hacia arriba, pues lo que hace buena la obra de Aristófanes es que nosotros la entendamos solo como una invitación al buen humor, somos injustos con el literato si nos creemos lo que dice, en lugar de ver que exagera e incluso miente para hacernos reír. Lo superior crece desde abajo, es más, allí permanece siempre, pues es necesario que sea así, y no de ninguna otra forma.

—*Pasajes primos hermanos*—. La afirmación según la cual el superhombre es el más común y corriente de los hombres, así como el caso paradigmático de Sócrates como un hombre de tales características, se muestra, definitivamente, gracias a la coincidencia asombrosa entre dos pasajes puntuales de la obra de Nietzsche y un pasaje de las palabras de Sócrates en el ya aludido juicio. Por un lado, Nietzsche afirma, en primer lugar, que «en el trato con personas doctas y con artistas nos equivocamos fácilmente en dirección opuesta: detrás de un artista mediocre encontramos, incluso a menudo, un hombre notable»⁹. Luego, en segundo lugar, afirma que «con mayor frecuencia ocurre, como ya se ha insinuado, que la cabeza científica está asentada sobre un cuerpo de mono, y un sutil entendimiento de excepción sobre un alma vulgar»¹⁰. A ambos se parece mucho este pasaje de Sócrates: «Por el perro atenienses, puesto que a vosotros es necesario deciros la verdad, ciertamente yo experimenté algo así: a mí me pareció que faltaba poco para que unos, sobre todo los que eran bien considerados, carecieran de lo más importante para el que investiga, de acuerdo con el dios; sin embargo, otros, que creían ser más modestos, eran hombres razonables por lo que respecta al ser sensatos»¹¹.

—*Los descubrimientos finales*—. La coincidencia entre la comparación de Alcibíades en el elogio de Sócrates y la teoría de la máscara que presenta Nietzsche es una prueba más que apoya la tesis presentada en este trabajo. Sin lugar a dudas hay otras muchas, sin embargo, su exposición daría para largo. Por eso, quiero acabar haciendo mención a dos descubrimientos significativos que tienen que ver con la investigación. Aunque los dos se produjeron al final de la misma, con muy poco tiempo de distancia entre uno y otro, voy a empezar por el último. En efecto, aunque casi toda la obra de Nietzsche me parece platónica, y aunque también pude encontrar en ella alguna alusión que deja entrever cierto aprecio por Sócrates, así como también por Platón, en ningún momento leí ninguna que fuese explícita y, por ello, significativa. Esto cambió casi al final de la investigación cuando, de forma fortuita, encontré, en una obra póstuma, *El caminante y su sombra*, un aforismo en el que

⁹ *MÁ.* 137, p. 131.

¹⁰ *MÁ.* 26, p. 65.

¹¹ *Apo.* 22a.

Nietzsche, de forma inédita para mí, hablaba bien de Sócrates. El aforismo en cuestión es este:

«*Sócrates*. Si todo va bien, llegará el día en que para progresar ético-racionalmente se preferirá recurrir a los dichos memorables de Sócrates y no a la Biblia, y en que Montaigne y Horacio serán usados como precursores y guías para la comprensión del sabio mediador más simple e imperecedero, Sócrates. A él se remontan los caminos de los más diversos modos de vida filosóficos, que en el fondo son los modos de vida de los diversos temperamentos, establecidos por la razón y el hábito y que apuntan sin excepción a la alegría de vivir y del propio sí; de donde podría concluirse que lo más peculiar de Sócrates fue su participación de todos los temperamentos. Sócrates aventaja al fundador del cristianismo por su gozosa clase de seriedad y por esa *sabiduría llena de picardía* que constituye el más hermoso estado anímico del hombre. Además, su entendimiento fue mayor»¹².

Puesto que el pasaje es del propio Nietzsche, y que lo descubrí mucho después de haber pensado y resuelto mi tesis, me sentí colmado y orgulloso. De todas formas, yo ya tenía noticias sobre la existencia de mi tesis. Y me refiero aquí ya al segundo descubrimiento. En efecto, poco tiempo antes de aquél, llegó por fin a mis manos un libro que llevaba tiempo esperando, *El elogio de Sócrates*, del consagrado estudioso de filosofía antigua Pierre Hadot¹³. Allí, ya en las primeras líneas, leí una afirmación que me hizo sentir una experiencia parecida a la que relata Schopenhauer¹⁴: yo comencé pensando que mi idea era una locura [una travesura excesiva], sin embargo, finalmente acabé sintiendo un *asombro satisfecho*: tras haber pensado previamente, fui a leer lo que había escrito un gran autor sobre el mismo tema y encontré que él también había alcanzado la misma conclusión. En efecto, aquella afirmación de Pierre Hadot a la que me refería es esta: «Nietzsche, ese gran socrático»¹⁵.

—*Lo que siempre permanece en Nietzsche*—. Me falta decir una última cosa, y es con respecto al pasaje de Nietzsche que descubrí en la obra *El caminante y su sombra*. En efecto, hay algo interesante en él para destacar. Como he dicho, se trata de una obra póstuma de Nietzsche, es decir, no publicada en vida. Puesto que Nietzsche buscó «auto-superarse» constantemente, su obra filosófica también contiene mucha distancia entre sus divisiones. Sin embargo, algo siempre permanece, a eso es a lo que me he dirigido: a lo que en la obra de Nietzsche permanece pese al continuo cambio. Y lo que siempre permanece en Nietzsche,

¹² CS. 86, p. 204.

¹³ Hadot, P: *Elogio de Sócrates*, Solar, México, 2006.

¹⁴ «Con frecuencia he vacilado en presentar al público determinados principios debido a su carácter paradójico y más tarde, con asombro satisfecho, los he encontrado expresados en obras antiguas de grandes hombres». En Schopenhauer, A: *Parerga y Paralipómene II*, Trotta, 2009, p. 507.

¹⁵ Hadot, P: *Elogio de Sócrates*, Solar, México, 2006.

aunque a veces esté muy enterrado, es Sócrates; es decir, la idea de la virtud, de la vida como ejemplo. En este sentido, ni siquiera Schopenhauer, al que Nietzsche señala como maestro, permanece en él. Es Sócrates el gran presente en toda su obra, y al que Nietzsche protege con mayor celo a través de su particular estrategia de la ofensa. En efecto, Nietzsche habla todo el tiempo de los espíritus libres como de esos nuevos filósofos que están por venir, y que es necesario que lleguen. Pues bien, ellos deben aprender de un maestro, pero no de Wagner, Goethe o Montaigne, tampoco de Schopenhauer, sino de ¡Sócrates! ¡El mismo que, al lado de una exhortación para que los espíritus libres se personen, es acusado por Nietzsche de ser justamente la fuerza contraria a ellos!¹⁶ Esta paradoja puede ser tomada como la última y más significativa de todas las que se producen en la obra de Nietzsche cuando éste habla sobre Sócrates.

—*La razón de ser de las analogías*—. Por último, quiero referirme al sentido de las analogías. Después de todo esto, bien cabe hacer una pregunta: *¿Por qué tanta alforja para este viaje?* El tema que aquí se ha tratado es el de la *naturaleza filosófica* o *espíritu libre*. Dentro de las obras de cada autor, ambos conceptos son fundamentales. Quiero destacar una cosa de uno de ellos. Si se repara cuándo habla Sócrates sobre la *naturaleza filosófica*, ya sea para hablar de sus condiciones, de su naturaleza o de su destino, se advertirá que lo hace siempre en momentos muy especiales. El caso ejemplar de esto es el del *Teeteto*, obra que ya ha aparecido citada aquí varias veces. Lo que ocurre en ella es que Sócrates y Teeteto discuten sobre un tema concreto, que es fijado desde el comienzo de la conversación, a saber, *qué es el conocimiento*. Tras intercambiar algunas preguntas y respuestas, ocurre algo interesante en una de sus intervenciones. En efecto, Sócrates hablaba como en todas las anteriores, sin embargo, casi al final de lo que dice en la última, advierte que el razonamiento que ha planteado le obliga a enlazarlo con otro pensamiento aún más largo que el anterior, y se preocupa por ello. Inmediatamente, sus interlocutores lo animan a continuar sin preocuparse por el tiempo que pueda ocupar su desarrollo, y el viejo filósofo prosigue. Muchos de los temas que se presentan en él son los que se han expuesto durante todo este trabajo. Pues bien, una vez que ha concluido su exposición, Sócrates advierte que ya se ha acabado, e insta a todos a dejarla para continuar con el tema que venían discutiendo. Según las propias palabras de Sócrates, y esto es lo que tiene importancia aquí, esa parte de su discurso que acaba de tener lugar es una *mera digresión*.

¹⁶ «La lucha contra Platón [contra lo que hay de socrático en él] ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas. Es cierto que el hombre europeo siente esa tensión como una tortura; y ya por dos veces se ha hecho, con gran estilo, el intento de aflojar el arco. Mas nosotros los buenos europeos y espíritus libres, muy libres, ¡nosotros la tenemos todavía, tenemos la tortura toda del espíritu y la entera tensión de su arco! Y acaso también la flecha, la tarea y, ¿quién sabe?, incluso el blanco». En *MÁ*. I, p. 25.

Por tanto, puesto que en todas estas páginas me he ocupado precisamente de algunas de las cuestiones que aparecen en ella, es un trabajo *periférico*, en el sentido de que ronda los grandes problemas o temas de la filosofía. En efecto, igual que la digresión de Sócrates pone en suspenso la discusión sobre el gran tema que están tratando en el *Diálogo*, para llevar a cabo mi Trabajo de Fin de Grado yo he puesto en suspenso la discusión sobre los grandes temas que nos han ocupado estos cuatro años. De modo que me he tomado esta asignatura como el momento de razonar sobre cuál es la naturaleza del filósofo y cuáles son las condiciones sin las que no puede emerger. En esto es en lo que fundo la legitimidad de mi propuesta.

Mas, ¿qué hay en cuanto a lo que tiene que ver con Nietzsche? Con él tiene que ver el logro más reseñable de mi trabajo. Necesito recordar aquí el último rasgo admirable de Sócrates del que habla Alcibíades en su elogio, y que ya ha sido insinuado antes:

«si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos. ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto lo conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno»¹⁷.

Lo recuerdo porque también se podría elogiar eso mismo de Nietzsche. En efecto, muchos son los que se ríen de sus aforismos cortos y exaltados, considerando que toda su obra, por carecer de sistema, es más ridícula que cualquier otra cosa que tenga que ver con la filosofía. Yo al menos, como le ocurre a Alcibíades con Sócrates, he podido ver cómo se me abría la obra de Nietzsche, y he podido ver en ella un profundo sentido, justo el mismo que tienen los *Diálogos* platónicos. De modo que he alcanzado una convicción propia: la obra de Nietzsche alcanza una belleza divina si es leída como *filosofía primera*, es decir, enfocada hacia todo aquel discurso filosófico tan lejano, tan clásico, y tan preocupado por la virtud.

En relación con esta última característica, me gustaría comentar algo más. Como se ha visto, Nietzsche se pregunta si Sócrates habría sido finalmente el corruptor de la juventud, por lo que fuese por ello merecedor de la cicuta que tomó. Pero, ¿qué es lo que ocurre aquí? También se podrían hacer las siguientes preguntas: ¿No ha sido Nietzsche juzgado por lo mismo? ¿No se le acusa a él también de corromper a la

¹⁷ *Banq.* 221d-e.

juventud? ¿No se cree que es una mala influencia para los jóvenes, para esos jóvenes bellos y superficiales todavía demasiado candorosos como para interesarse por la verdad? ¿No se podría decir de Nietzsche que él también pervierte a los jóvenes? Yo me he hecho estas preguntas tras haber leído de primera mano varias acusaciones. Entre todas, hay una que es ilustrísima. En efecto durante este tiempo encontré al Meleto o Ánito de Nietzsche. Me refiero a Unamuno. De él, ya casi al final, leí esto:

«Y no vengamos a hombres como Nietzsche, porque sus calumnias gratuitas y absurdas contra el Cristo y el cristianismo no han podido hallar acogida y asenso más que entre personas profundamente ignorantes [...]. El desdichado soñador llamó ladrón de energías al Cristo, que es quien más energías ha despertado, y él, por su parte, ha contribuido más que nadie a que se crean genios no pocos majaderos y que se figuren tener almas de leones, por haber aprendido sus aforismos»¹⁸.

¿Qué lugar ocupan estas acusaciones después de todo lo que se ha dicho aquí? Si se puede decir que la obra nietzscheana se ha erigido sobre la memoria de los *Diálogos* platónicos, y si también estos últimos pueden considerarse las primeras grandes expresiones de la filosofía, entonces no es poca la osadía o arrogancia que se desprende en los ataques contra la obra de Nietzsche, pues, según se ha convenido, también se estaría atacando con ello al inicio mismo de la filosofía.

¹⁸ Unamuno, M d: *Ensayos. Tomo II*, Aguilar, Madrid, 1945. p. 1106.

BIBLIOGRAFÍA

— Primaria —

- PLATÓN: “Apología de Sócrates” en *Diálogos. I*, Gredos, Madrid, 2010.
- *Apología de Sócrates. Critón. Fedón*, Akal, Madrid, 2014.
- “Banquete” en *Diálogos. I*, Gredos, Madrid, 2010.
- “República” en *Diálogos. II*, Gredos, Madrid, 2014.
- “Teeteto” en *Diálogos. II*, Gredos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1984.
- *Consideraciones intempestivas*, Aguilar, Madrid, 1949.
- *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2014.
- *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972.
- *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2015.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010.

— Secundaria —

- HADOT, Pierre: *Elogio de Sócrates*, Solar, México, 2006.
- MANN, Thomas: *Schopenhauer, Nietzsche. Freud*, Bruguera, Barcelona, 1984.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Parerga y Paralipómena II*, Trotta, Madrid, 2009.
- UNAMUNO, Miguel de: *Ensayos. Tomo II*, Aguilar, Madrid, 2009.

