

Platón y el espíritu trágico

José Biedma

This study is a criticism of some of Nietzsche's most famous hyperboles, specially those which furiously attack the Socratic-Platonic root of western thought. The author obtained his Ph.D. degree with a thesis about the truth's problem in Plato's dialectical theory; and wishes to prove that the nietzschian accusation of the Socratic intelectualism es baseless. At the same time he explores the Platonic, and idealistic as well as the religious and Sadistic roots of tragic thought. On his way through the article he exposes the elements which, according to Thomas Mann, are the two main faults of the German philosopher: the antinomy between morals and life, and the bet for the instincts and power to the detriment of wisdom and love.

I.

Debemos a Friedrich Nietzsche, entre otras agudezas, la sugerencia de que un autor puede ser clásico precisamente porque no ha sido comprendido¹. Tal es el caso de Platón. Añadamos que Platón no debe ser interpretado únicamente para ser agotado. Es sobre todo un clásico porque merece ser entendido y usado para interpretar. Y ello es posible, y ha sido históricamente tan habitual, porque su escritura es artística y dialéctica, conceptual y mítica, descriptiva, sugestiva y, por lo mismo, ambigua, simbólica, negativa y dramática: no meramente significativa ni exclusivamente científica, mas plagada de intuiciones visionarias. Platón no puede ser del todo comprendi-

¹ F. Nietzsche se refiere a *los «póstumos»* por oposición a los «tempestivos», fragmento inédito de 1887. No pueden ser comprendidos, «de ahí su autoridad». Cf. las notas 20 y 21 de Sánchez Pascual a su edición de *Crepusculo de los ídolos*, (Alianza), Madrid, 1984 (7.^a ed.; 1.^a ed. de 1973), pp. 146-147.

do, porque en su obra la Razón irradia de sí y reconoce sus márgenes², y no únicamente como sus «astucias». El fin del camino hacia el *logos* eterno que reconocemos en la idea, en su potencial significativo y transformador, no ha sido determinado tampoco en el tiempo. El *diálogo* es entre tanto interminable.

Es hora de hacer justicia a Platón desvelando los límites de la crítica de Nietzsche, quien sin duda abrió nuevas perspectivas pero se equivocó, aunque errara tan alto como volaba. Sus hipóboles han dejado ya un poso indiscutible en el fondo de nuestra cultura, un fondo que merece sin duda ser recogido, conservado y superado. Antes que nada, hay que tener en cuenta que Nietzsche habló con feroz sarcasmo y crueldad desesperada de muchas cosas que le merecían respeto o amaba: de Sócrates o Wagner, Kant o Jesús; o sobre la moral, la música, el lenguaje o el cristianismo³. Él sentía como una especie de homenaje las furiosas ofensas que lanzaba contra ellos (y contra sí mismo). Hay en ello un aristocrático y sadomasoquista desprecio por la felicidad. Nadie lo dijo mejor que el Juan de Mairena de Antonio Machado: «Tuvo Nietzsche además talento y malicia de verdadero psicólogo —cosa poco frecuente en sus paisanos—, de hombre que ve muy hondo en sí mismo y apedrea con sus propias entrañas a su prójimo... Yo os aconsejo su lectura, porque fue también un maestro del aforismo y del epigrama.»⁴

Nietzsche reduce la esencia del «socratismo estético» a la tesis: «todo tiene que ser inteligible para ser bello». En este sentido, la obra de Platón significaría un paso atrás frente al racionalismo socrático, una mirada nostálgica, una resurrección de lo-bello-no-necesariamente-inteligible, una recuperación del misterio tremendo y de la instancia trágica de la realidad. Pero, a la vez, una coronación del método racionalista y del principio que Nietzsche descubre paralelo al anterior: «sólo el sapiente es virtuoso»⁵...

¡Pero no todo tiene que ser consciente para ser bueno! Al menos en la medida en que pueda ser consciente un hombre; y a este respecto la idea de lo perfecto en Platón está más allá del ser actual y de la esencia, y en consecuencia más allá también de la conciencia humana; es *eudaimonía* o «lo más dichoso de cuanto es» (*Rep. VII, 526e*); una vez vislumbrado, el bien

² A este respecto v. Patricio PEÑALVER GÓMEZ, *Márgenes de Platón* (La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad). Secretariado de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Murcia, Murcia, 1986.

³ Véase la magnífica y ponderada crítica que le dedica Thomas Mann: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, ed. de A. Sánchez Pascual (Bruguera), Barcelona, 1984.

⁴ La frase la cita Sánchez Pascual en el prólogo de su reciente colección de *Aforismos nietzscheanos*, (Edhasa), Barcelona, 1994. A. Machado había dicho un poco más arriba: «Nietzsche no tuvo el talento ni la inventiva metafísica de Schopenhauer; ni la gracia, ni siquiera el buen humor, del gran pesimista. Su lectura es mucho menos divertida que la de Schopenhauer, aunque éste es todavía un filósofo sistemático, y Nietzsche, casi un poeta...», *Juan de Mairena...*, 1936, (Castalia) Madrid, 1971, ed. de J. M. Valverde.

⁵ F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la Tragedia*, 12, (Alianza), Madrid, 1981, (6.ª ed., 1.ª ed. 1973), p. 111.

es un horizonte ideal o una idea regulativa. Sucede esto porque la visión trágica también alienta en el principio de la filosofía metafísica occidental, por más que ésta suponga la eternidad de la ley perfecta. ¿No fue precisamente Platón quien puso de manifiesto la decisiva importancia de esa corriente arracional (Eros), para la vida de la conciencia humana, y cómo el amor media en todas las dimensiones del obrar y saber humanos?

Nietzsche afirma insistentemente que Sócrates era un gran erótico (en *El nacimiento de la tragedia* o en el *Crepúsculo de los ídolos*). Pero en ningún lugar explica esta cualificada «grandeza» socrática, si bien parece reconocerle a Sócrates el mérito de haber descubierto una nueva especie de *agón*, de lucha, siendo así que fue el primerísimo maestro de esgrima dialéctica para los círculos aristocráticos atenienses a los que fascinaba «en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos»⁶. Pero para el alemán Sócrates es, junto con su «cisne», un síntoma de decaimiento, un instrumento de la disolución griega. La dialéctica es un recurso obligado en manos de quienes no tienen ya otras armas..., una consecuencia de la superfetación de lo lógico en Sócrates y de «aquella *maldad de raquíto* que lo distingue». La ecuación «razón = virtud = felicidad» es la fórmula más extravagante que existe, expresión de la venganza antiaristocrática de un plebeyo feo, de un «lógico despótico», de un «no-místico específico», «espejo y compendio de todas las aspiraciones sofisticas», el cual «con el látigo de sus silogismos» y con su «optimismo teórico» o con su «dialéctica optimista» elimina la música de la tragedia, es decir, destruye su esencia dionisiaca⁷. Con Sócrates —explica Nietzsche, el eremita—, vino al mundo una profunda representación ilusoria, pues en él halla la historia universal un punto de inflexión y un vértice: aquella inconsciente creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar puede llegar hasta los abismos más profundos del ser: la verdad; y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser:

«Esta sublime ilusión metafísica —la de la existencia de un mundo verdadero— le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte: en *el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo*.»⁸

⁶ En *El caminante y su sombra* (1880), que es la segunda parte de *Humano demasiado humano*, Nietzsche define a Sócrates como «sabio mediador», «el más sencillo e imperecedero de todos», «superior al fundador del cristianismo por su forma alegre de ser serio y por esa *sabiduría* suya *llena de rasgos de buen humor* (§86, trad. Luis Díaz Marín, P.P.P. ediciones, Madrid, 1987, p. 71).

⁷ *Ibid.*, 13, 14. En comparación con la que los más pesimistas le atribuyen a Sócrates, la vida erótica de Nietzsche fue un completo y trágico fracaso, fuera de su sublimación en voluntad (espiritual) de dominio. Nietzsche desconoce la realidad cotidiana del amor, y, por ejemplo, sólo reconoce en la mujer un vasto y contradictorio misterio exterior, sus hipótesis ambiguas, por más que puedan resultar sugerentes e ingeniosas «entre hombres», sintomatizan el miedo a una mera aproximación superficial al enigma...

⁸ *Ibid.*, 15.

Sócrates habría sido el *mistagogo* de la ciencia. Con su hipertrofia de la conciencia inventa un «instinto crítico», revelado en las «alucinaciones acústicas» de su *demon*. Sócrates habría suprimido así «la doctrina misteriosa de la tragedia»: «el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida.»⁹

¿Como conciliar este canto a la unidad universal con la temprana¹⁰ censura de la «fantasía cataléptica» del concepto? Claro que Nietzsche no se hubiera tal vez preocupado por el reproche de contradecirse. Pero se contradecía cuando «blasfemaba» contra la «divinización del concepto», si hipostasiaba a la vez esa hegeliana «unidad viva de lo múltiple» en la unidad metaética de la vida o el arte. No es posible jugar con ideas y despreciar al mismo tiempo la cualidad de la idea más necesaria para el entendimiento, la que le permite clasificar, representar y decir el ser de las cosas: la *generosidad* del concepto, su referencia a lo general. A no ser que el juego sea pura ilusión retórica y verosimilitud sofisticada.

En efecto: delimitar, definir, ¿tal es la tarea y el fin de la dialéctica socrática! Sócrates sabe que no sabe nada. Con estupor advertía cómo todos aquellos artesanos y celebridades con quienes dialogaba no tenían ideas correctas y seguras (verdaderas) ni siquiera de su profesión, y que la ejercían «únicamente por instinto»: «lo que [Sócrates] ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo existente es íntimamente absurdo y repudiable»

Renegaría por ello de las «Madres del Ser» y «abismos de la tragedia»: «Ilusión, Voluntad, Dolor»¹¹. De modo que a su creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas se asigna la finalidad de hacer aparecer inteligible y, por tanto, justificada, la existencia, concediendo así al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal y viendo en el error el mal en sí.

Todo el socratismo de Platón apuntaría pues, desde la perspectiva del vitalismo trágico, a una mistificación de la consideración lógica de la verdad, (ese «columbario de los conceptos», «cementerio de las intuiciones», en el que la ciencia busca protección sin descanso)¹², hacia una hipóstasis del *Logos*, concebido individualmente como una instancia represiva, instrumental¹³ y dominante, a la cual, desde luego, si los argumentos no llegan, tiene

⁹ *Ibid.*, 10, 15.

¹⁰ *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). (Grupo editorial Marte), Madrid, 1988.

¹¹ «Die Mütter des Seins: Wahn, Wille, Wehe». *El nacimiento de la tragedia*, 13, 16 y 20. V. la nota 204 de la trad. de Sánchez Pascual, en la edición de Alianza antes citada, p. 271.

¹² *Verdad y mentira en sentido extramoral* 2.^a ed. cit., Madrid (1988), p. 15ss.

¹³ Horkheimer asume en gran medida esta perspectiva nietzscheana de la enfermedad de la Razón occidental en sus orígenes, y romántica!, en su conocida *Crítica de la Razón*

que servir incluso el mito:

«Penetrar en esas razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error, eso parecióle al hombre socrático la ocupación más noble de todas, incluso la única verdaderamente humana: de igual manera que aquel mecanismo de los conceptos, juicios y raciocinios fue estimado por Sócrates como actividad suprema y como admirabilísimo don de la naturaleza, superior a todas las demás capacidades. Incluso..., aquel sosiego del alma, difícil de alcanzar, que el griego apolíneo llamaba *sophrosyne*, fueron derivados por Sócrates y por sus seguidores y simpatizantes hasta el presente, de la dialéctica del saber y, por tanto, calificados de aprendibles...

«Pero ahora la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los que se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica...hasta donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer... entonces la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola —entonces irrumpe la nueva forma del conocimiento, el *conocimiento trágico*, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.»¹⁴

¿No fue éste también un presentimiento de Platón?! ¿No está aquí, maravillosa, vergonzantemente descrita, la inmortal gracia y el inmarcesible atractivo de su obra?

La «superfetación lógica» que Nietzsche le reprocha a Sócrates implica una cierta ignorancia en relación a la supuesta descalificación socrático-platónica del arte. ¿De cualquier arte?, ¿de todo arte? Sócrates toma en el *Fedón* platónico (61a) su filosofar por un arte supremo de las Musas. Y como el propio Nietzsche reconoce: «El diálogo platónico fue... la barca en que se salvó la vieja poesía náufraga, junto con todos sus hijos.»¹⁵

Pero F. Nietzsche piensa, no sin razón, que Platón culmina la pretensión socrática de someter la poesía a la verdad (es decir, al Bien). Así, «el *pensamiento filosófico*, al crecer, se sobrepone al arte y obliga a éste a aferrarse estrechamente al tronco de la dialéctica.»

Aunque también la obra de Platón es una viva muestra de aquella estética y metafísica confrontación entre dos potencias antagónicas. De un lado la necesidad insaciable de la verdad, asociada a un optimismo teórico que insiste en la posibilidad de su acoso y «caza». De otro lado, la necesidad trágica de cubrir la penuria de la verdad con el arte, la embriaguez de la visión poética o el ritual asociado al misterio, la consagración numinosa del último objeto noético, que es único y originario, a un dios que es perfectamente veraz en palabras y obras (*Rep.* II, 382e)¹⁶.

instrumental, (Sur), Buenos Aires (ed. orig. 1967).

¹⁴ *El nacimiento de la tragedia*, 15.

¹⁵ *Ibid.*, 13, 14.

¹⁶ No se nos oculta que se trata de un asunto espinoso. Platón no identifica claramente

Popper describió este *conflicto íntimo* como una *lucha* titánica librada en el espíritu de Platón y expresó su convicción de que «la tremenda influencia platónica puede explicarse, en parte, por la fascinación ejercida por este conflicto entre dos universos diferentes dentro de una misma alma.»

Pero Popper se refirió a estos dos universos como el del humanitarismo democrático y abierto de Sócrates y las propias inclinaciones oligárquicas de Platón —desgraciadamente más fuertes—. Aunque, sin duda, éste no sea el único, ni seguramente el más pertinente aspecto del conflicto...¹⁷.

Nietzsche apenas pudo intuir vagamente que las estrictas exigencias de la razón arrastraban el discurso de Platón, más acá del *logos*, hacia un desbordamiento de la noción de verdad que amparara el impulso erótico e intermediara así el ser que también se manifiesta en el mundo empírico¹⁸, que acogiera el sentimiento doloroso de la carencia, así como, más allá, la voluntad de bien y su hermoso esplendor vislumbrados en una instancia sagrada: los tres alientos de las tres trágicas «madres del ser». Bien es verdad que Nietzsche describe la génesis platónica de la «convicción» (en sentido kantiano) en que se asienta toda ciencia. En efecto, la ciencia se halla fundada en la creencia moral, puesto que la voluntad de verdad significa una opción a favor del propósito de no engañarse ni engañar. La veneración que la ciencia prodiga a la verdad implica así la creencia metafísica de que la verdad es divina o de que el dios es la verdad¹⁹. El sentimiento de lo des-

te la idea del bien con dios. A pesar de lo cual es fácil que el lector moderno se precipite en este sentido. Un lector eminente de Platón, Antonio Tovar, dice que Platón va personalizando la idea de bondad hasta convertirla en fundamento de un completo monoteísmo (*Un libro sobre Platón*, Espasa Calpe, Madrid, 1956, p. 108). Platón insiste en que la divinidad no es causa del mal y es «absolutamente veraz en palabras y en obras, y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos» (*Rep. II*, 382e). Parece que, si se exceptúan precedentes oscuros como Heráclito («el carácter —*éthos*— es para el hombre su *demon*»), o aislados como Baquílides (XV, 51), Platón ha sido el primero en inferir que los dioses no pueden ser causa de lo malo (según Jenofonte, *Memor.* I, 4, 16), Sócrates tenía a los dioses por causa del bien, pero también del mal). Platón habría sido también el primero en percibir el alcance, la utilidad y el sentido político de esta tesis (*Rep.* 380b, 382e) que impide eludir al hombre la responsabilidad por sus acciones, al impedir suponer, especialmente tras de las malas, la influencia nefasta de un arbitrio divino. Pero Platón no personifica la Idea del Bien en la *República*, aunque es un poder creador; ni define al Demiurgo como creador en el *Timeo*, aunque lo personalice (Cfr. Antonio GÓMEZ RONDÓN, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, XIX, «la teodicea platónica»; «Dios en Platón» (FCE) México 1982 (1.ª ed. 1974). La disensión de Nietzsche con Platón es más teológica que metafísica, pues el dios de Nietzsche no es un buen dios, como veremos en III.

¹⁷ *La sociedad abierta y sus enemigos*. (Paidós) Barcelona, 1982, cap. 10, VI.

¹⁸ Esto último lo niega el gran Federico expresamente en *Verdad y mentira...*, ed. cit, p. 13. Se ha discutido si los griegos llegaron a formar o descubrieron un verdadero concepto de «voluntad»; Platón se refirió a los movimientos y actos gobernadores de la mente con el verbo *boulesthai*, que es un «deliberar del alma consigo misma», un «meditar y un decidir». A Fouillée dijo que en Platón la Inteligencia absorbe a la Voluntad (*La filosofía de Platón*, 1869, Buenos Aires, 1943; *Aristóteles y la polémica contra Platón*, (Espasa), Buenos Aires, 1948).

¹⁹ *La gaya ciencia*, (Sarpe) Madrid, 1989, libro 3.º. Diré de paso que esto que decimos

conocido es la puerta de la ilusión, lo que explica que la «ilusión» de la ciencia y de la metafísica hayan nacido también de la sorpresa platónica, es decir, el descubrimiento de la razón en el universo.

La inteligencia prudente deja de ser un tirano al reconocer sus límites y dominarse a sí misma. Sócrates es el «malentendido» de Nietzsche. No poder controlar ni satisfacer los instintos: éste es el verdadero síntoma de la decadencia. Es absurdo sustituir la tiranía de la razón por la tiranía de los impulsos. Y es un grave error considerar los intereses de la moral como contrarios a los de la vida²⁰. Es mucho más fácil encontrar una antinomia entre ética y estética, porque no es la moral ni el bien, sino la belleza, la que muchas veces está vinculada a la muerte (y no sólo en las corridas de toros), como han visto y cantado los poetas.

Es obvio que Nietzsche desconoce las relaciones de poder entre el instinto y la conciencia en la tierra, parece pensar que la conciencia ha dominado desde Sócrates, de tal modo que ha llegado la hora de salvar de la conciencia al instinto. Como comenta Thomas Mann: «La más simple generosidad debería incitar a ofrecer protección y defensa a esa débil llamita de la razón, del espíritu, de la justicia, en lugar de ponerse del lado del poder y de la vida instintiva.»

II.

Es verdad que sólo la prudencia de la razón puede salvarnos. La prudencia no mata a las fuerzas animales del alma, sino que orienta el imprescindible empuje de ambos rocines: apetitos y sentimientos. Autodeterminación inteligente, esto es libertad. Y es claro que Platón nunca podría aceptar la tesis «genérica» de que la fuerza de los conocimientos no resida en su grado de verdad, sino en su antigüedad y eficacia biológica. El conocimiento nunca dejará de ser, en verdad, condición de autonomía y medio primordial de la excelencia. Pero la respuesta a la pregunta acerca de la verdadera naturaleza de este conocimiento y de esta razón es algo que involucra «platónicamente» al amor, y por tanto a la voluntad y sus fines: bondad y belleza, lo mismo que a la dialéctica que busca en común el posible fundamento inteligente de todo cuanto es. Bien es verdad que en nadie está tan clara la

fue perspicazmente percibido por Unamuno: «La verdadera verdad, la verdad radical es ésta..., la que [se] llama moral. De ella arranca la otra, la lógica»... «El único culto perfecto que puede rendirse a Dios es el culto de la Verdad» (*¿Qué es la verdad*, 1906, *Ensayos*, (Aguilar), Madrid, 1970 (1.ª reim. de la 7.ª ed. de 1966), vol. I, pp. 800, 802).

²⁰ El genetista y antropólogo español Francisco J. Ayala lo ha expresado reciente y claramente: «Los códigos morales tienen que ser compatibles con las necesidades biológicas, aun cuando no sean dictados por ellas», v. «Lucy y la moralidad», *EL PAÍS*, 21/V/1994. Thomas Mann también criticó este peligroso error nietzscheano: «Vida y moral van juntas. La ética es apoyo de la vida, y el hombre moral es un buen ciudadano de la vida, tal vez algo aburrido, pero sumamente útil...» *op. cit.*, p. 146-7.

«inocencia» de la ciencia como en Platón, en el sentido nietzscheano de una conciencia que no reconoce su interpretación del mundo como actividad exclusivamente artística, ni a la *idea* como conformación arbitraria de una realidad maleable, como una mera ficción útil, según la evaluación que le asigna la acción humana²¹... Pero el conocimiento que nos propone el ateísmo nos compromete íntegros y está presidido por un universal ético, cuyo aspecto estético, la belleza, resulta esencial para mostrarlo amable en todo su esplendor.

La aparente oposición entre el pensamiento de Nietzsche y el de Platón puede hallar su más firme fundamento en la diferencia de sus respectivas propuestas soteriológicas. Nietzsche predica la «salvación» anunciándola, como un profeta iluminado, por medio de una redención esteticista y creadora. Ello supone ante todo la dimensión moderna y activa que le asignó Kant a la razón en cualquiera de sus usos. Platón, por su parte, proyecta la ciudad justa, el utopismo que tanto fascinaría al joven Hegel²², que presupone un complejo programa de formación, cuya cima es tan abstrusa, que su coronación puede pensarse solamente como una tarea ilimitada. Asumimos los riesgos de que pueda parecer paradójico el decir que el temperamento de Nietzsche es más religioso —como percibiera agudamente Lou Andreas Salomé, quien tan bien le conoció²³—, y más introvertido que el de Platón. Su vitalismo, su espiritualismo trágico, su metafísica del «espíritu santo»²⁴ o de «la voluntad de la tierra», supone una ontología naturalista e idealista, no menos antropomórfica que las que combate, aunque pesimista. Por el contrario, Platón se hace muchas menos ilusiones que Sócrates o Nietzsche en relación a la naturaleza... El pesimismo nietzscheano hay que remitirlo más bien a su representación de la totalidad caótica de lo real como voluntad arbitraria (Schopenhauer). Apolo es el espíritu del ensueño en que halla su determinación aquella energía caótica. El reduccionismo de Nietzsche: la justificación metafísica del mundo como arte, la reducción profreudiana

²¹ Nietzsche justifica la peregrina tesis pragmática de que la verdad de una tesis depende de la eficacia de sus consecuencias prácticas. Esta idea de la *idea* como «ficción útil» fue desarrollada hasta sus últimas consecuencias por Hans Vaihinger (1852-1933) en su «filosofía del como si». Para el «ficcionalismo» los conceptos no representan más que una economía del pensamiento.

²² Cf. OCTAVI PIULATS, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, (Integral), Barcelona, 1989.

²³ El 18 de Agosto de 1882 le escribe a Rée: «Al principio de mis relaciones con Nietzsche le escribí a Malvida que Friedrich era una "naturaleza religiosa", palabras que despertaron grandes dudas en ella. Hoy subrayaría esta expresión dos veces. Un día le veremos aparecer como el predicador de una nueva religión, y será una religión que exigirá de sus adictos el que sean héroes...» (cit. por Norma Mastrorilli y Luis Pasamar en «Lou: de Nietzsche a Freud» *El Viejo Topo*, n.º 27, Dic. 1978, pp. 22-25. El hecho de que Nietzsche fuera descendiente tanto por parte de padre como por parte de madre de distinguidas familias de clérigos protestantes no tiene por qué desacreditar su posición, pero permite comprender la ambivalencia de su relación con la religión (v. por ej. *Más allá del bien y del mal*, secc. 3.ª, §58).

²⁴ *Crepúsculo de los Idolos*, af. 34. (Alianza) Madrid, 1984, p. 35, n. 34 (1.ª ed., 1973).

de la religión y la filosofía a psicología, y del arte y la psicología a fisiología, aparte de la extraordinaria capacidad de sugestión de su retórica: sus metáforas e intuiciones, sus paradojas, remiten a un dualismo más simple que el que a veces podemos espigar en Platón, sobre todo en lo moral, menos rico en mediadores y mediaciones. No obstante, tanto Platón como Nietzsche alcanzan gloria universal *gracias a su arte* y a su dramático *amor a la verdad*. Hay una extraña ironía en ello. Pues Platón resta valor al arte, y Nietzsche, como se sabe, considera a la verdad como un «ídolo».

Si Sócrates y Platón son síntomas de ese reflejo crepuscular del decaimiento, de esa interna resistencia al movimiento nacida del dolor, que es la conciencia, si son (según afirma Nietzsche en su *Crepúsculo...*) instrumentos activos de esa disolución de la energía creadora griega, el mismo Nietzsche es y se reconoce decadente y como el «último hombre» de un mundo negador, que es como todo atardecer el anticipo de una aurora marcado por un lucero. Es un postromántico, canta su nostalgia de la presocrática «edad dorada», desde un aristocratismo reaccionario y pequeñoburgués moderno. El sarcasmo nietzscheano y la ironía socrática son especies del mismo género, suponen una reflexión y una contemplación *exterior* de la vida, ¡y de la política!, por quien no se ve directamente implicado en ellas y acepta los riesgos de la construcción de una interioridad solitaria. En Sócrates y en Nietzsche es constatable la misma especie de renuncia, «por honestidad»²⁵ o dignidad, a toda sumisión a la «voluntad de sistema», a la declaración dogmática..., la misma influencia de la fisiología y de la medicina, y la misma tensión y energías trágicas aplicadas como resistencia contra el materialismo que avanza y contra la moral acomodaticia, mesocrática, del burgués conformista, contra el «todo vale» que sirve de interpretación a la tesis del «homo mensura»... En ambos casos la lechuza de Minerva extiende sus mejores galas cuando la fuerza insensata se aquieta y amansa, y los impulsos vitales se hacen reflexión y pensamiento: recreaciones del espíritu. En Nietzsche como en Platón la verdad metafísica, la visión sagrada del enigma²⁶, se incauta del ámbito entero de la razón crítica, ilustrada, burguesa, y la emplea y usa como simbólica de sus conocimientos. Es verdad que el tiempo parece diluir todo parecido y toda identidad, ¿no es verdad que oculta también con su *logos* todo contraste? El racionalismo socrático no es el voluntarismo nietzscheano. Es más exagerada la ascesis nietzscheana con su heroica y retórica puesta en escena, ya que hace del dolor, no una condición de la conciencia (el necesario esfuerzo de toda *anábasis*), sino el resorte liberador último de un espíritu disuelto en la auténtica (y, por tanto, verdadera) sinrazón del mundo. Un pensamiento grande, como el de Platón, que no acaba por reconocerle este fondo a la realidad, necesariamente le asigna un fundamento trascendente. Pero tanto en Nietzsche como en

²⁵ *Ibid.*, sent. 26., p. 33.

²⁶ Giorgio COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, 1975, (Tusquets) Barcelona, 1977, «El desafío del enigma».

Platón —más en ellos que en el Sócrates histórico— podemos sospechar la misma fe absoluta en «la tarea señorial y en la soberanía de la filosofía» (la expresión es del Nietzsche de *Más allá del bien y del mal* af. 204). Es ciertamente muy platónico el malestar de Nietzsche ante una filosofía reducida a «tímica epojística» y «teoría del conocimiento más doctrina de la abstinencia», ante un pensamiento débil que «no llega más que hasta el umbral y que se *prohíbe* escrupulosamente el derecho a entrar»; frente a una filosofía meramente aporética, agónica, Nietzsche desea como Platón *que el espíritu domine*, que la filosofía rija en la ciudad: una concreción sinuosa de la voluntad de poderío. Y, desde luego, ambos son fervientes espiritualistas, o «noologistas» y antimaterialistas. ¿No es la *nóesis* supremo recurso de la intuición inteligente? Platón en su muda refutación a Demócrito, Nietzsche más explícito en sus diatribas contra E. Dühring (1833-1921), al que siempre califica con desprecio como «anarquista», «vocinglero», «agitador», ¿no había dicho el tal Dühring, de modo análogo a Demócrito, que sentir y pensar no son sino estados de excitación de la materia?; y contra Darwin... ¿No es también Nietzsche, como Sócrates, un prófugo de la realidad, un amante del abismo, un «moribundo», un «suicida»?²⁷

III.

No nos es posible ni debemos prescindir del pensamiento negativo de Nietzsche, si queremos recuperar a Platón. Con Nietzsche, «el arte prueba abrir una brecha en el tejido filosófico y científico gracias a sus metáforas, metonimias, nuevas trasposiciones; pugna por vencer la sombra socrática y re onstruir la polifonía, la pluralidad».²⁷

La negación de cierta lógica que se piensa y eclosiona en el mismo pensamiento con la apoteosis de lo estético en *El nacimiento de la tragedia* declara que la belleza es el criterio de valoración de lo bueno y lo verdadero, invirtiendo la dependencia platónica tradicional. El arte es exaltado por Nietzsche a una actividad propiamente metafísica del hombre, tanto en su papel de hermenéutica del mundo e inapreciable *órgano* de la filosofía (función incomprendida por Platón al definirlo como «imitación de la imitación»), como en su función *salvadora*.

Y, sin embargo, el propio pensamiento platónico puede ser reinterpretado desde Nietzsche como el triunfo de Apolo, pues en él se descubre la experiencia originaria del ser en una *imagen onírica simbólica*²⁸: «el sueño de la idea». Pero no cabe duda de que esa idea se razona a sí misma como el ser verdadero y el «logos eterno» (Bergson²⁹), proponiéndose así esa trans-

²⁷ Simón MARCHIAN FIZ, *La estética de la cultura moderna*. (Gustavo Gili), Barcelona, 1982, IX.

²⁸ *El nacimiento de la tragedia*, 2., ed. cit.

²⁹ H. BERGSON, *La evolución creadora*, 1907, trad. M.ª L. Pérez Torres (Planeta) Barcelona, 1985, cap. IV «Platón y Aristóteles».

mundana ilusión como «monotonoteísta» figura en que se congela y detiene seguramente el devenir y renuncia a la vida. Aunque la negación nietzscheana del «mundo verdadero», ya no «la forma más antigua de la Idea», como proclama el autor de *El crepúsculo de los ídolos*, sino su interpretación más autorizada, «relativamente inteligente, simple, convincente, transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad», etc...», es sobre todo la negación de la transmudaneidad platonizante cristiana.

La apuesta metafísica por la «vuelta eterna»³⁰, por esa actualidad eterna convertida en tragedia que ya alentaba en los textos teóricos de Sade, consagra para este «nuevo Edipo», que desea ante todo desafiar a su padre, el instante omnipresente del devenir como «verdadero mundo», devolviendo así a la vida, por vía inmanentista —plotiniana—, el valor de eternidad inmarcesible y congelada: de auténtica realidad y verdad.

Nietzsche no quiere ser platónico y abomina del socratismo moribundo, suicida, santurrón, del *Fedón*. Ese culto a la muerte le parece insania filosófica. Pero Nietzsche no es platónico, especialmente, ¡porque es plotiniano! La apoteosis del alma en la verdad tras la muerte del filósofo es eliminada en beneficio de una eternidad que retorna a sí misma en el continuo presente y que expresa así la identidad del ser y del espíritu³¹. Ciertamente, la acusación más seria que formuló Nietzsche contra Platón fue la del «egipticismo»: tendencia a la momificación conceptual del devenir, a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación, aunque dicho reproche es más achacable a la naturaleza ideal del ser verdadero que a la esencia de la filosofía y de la obra platónica, cuyo dinamismo abierto, crítico, antidogmático y dialéctico aún produce vértigo.

Curiosamente, también Popper arremetió contra el presunto «historicismo» de Platón atribuyendo su fundamento a una consideración negativa de todo cambio como degeneración, decadencia y alejamiento de la verdad; no obstante saber que Platón describe en las *Leyes* el alma como «la más antigua y divina de todas las cosas en movimiento» (966e), y su misma fuente; Popper afirma que Platón «traicionó a Sócrates» al tratar de implicarlo en su grandiosa tentativa de construir «la teoría de la sociedad detenida», la cual, según Popper, es todo lo contrario de un programa humanista, pues parte del principio del privilegio natural, del *holismo* o colectivismo antiindividualista y de la primacía del Estado sobre el ciudadano³²... ¡Pero ha sido la tradición cristiana la que ha desvirtuado —y salvado al copiar y traducir bien que mal— la consideración platónica del universo sensible y del dinamismo! El mismo Popper reconoce que «pese al disgusto y el desprecio que le inspiraba el mundo empírico sujeto al cambio, [Platón] guardaba en el

³⁰ Así traduce castizamente Unamuno en su poema «A Nietzsche», en *Rosario de sonetos líricos* (1912).

³¹ v. K.-H. VOLLKAMANN-SCHILUCK, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. Francfort, 1957 (hay trad. francesa).

³² *La sociedad abierta*, 6, III y 10, VI.

fondo un profundo interés por el mismo»...

«y si bien le había impresionado la doctrina de Parménides de la existencia de un mundo inalterable, real, sólido y perfecto detrás de este mundo espectral en el que padece la razón humana, esta concepción no resolvía los problemas planteados, puesto que no postulaba ninguna relación entre ambos mundos. Lo que Platón buscaba era conocimiento, no opinión; el conocimiento racional puro de un mundo libre de cambios; pero, al mismo tiempo, un conocimiento que pudiera ser utilizado para investigar este mutable mundo en que vivimos...»³³

Nietzsche supone en Platón un ideal ascético y represivo, asociado al racionalismo y a la conciencia socrática y que señalaría el fin de la *jovialidad* griega (*Heiterkeit*), entendida, no sabemos por qué, más como aceptación trágica del devenir de lo sensible, que como sublimación apolínea. Pero esta asunción «petulante» de la necesidad del mal y de la violencia natural («ninguna cosa en la que no intervenga la petulancia sale bien, sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza» —dice en *Crepiúsculo*...), no tiene nada que ver con ese otro aspecto de la «jovialidad» que, al modo socrático-platónico, puede ser comprendida también como serena búsqueda de la difícil armonía interior. Por otra parte, nadie como Platón ha percibido tan agudamente la emergencia de afrontar el espinoso problema metafísico de la existencia del mal. Lo que falta en Platón es la fascinación *sfáustica*, tardorromántica y cristiana —digamos perversa— por «lo diabólico»³⁴. La teología aristocrática nunca pudo extirpar del todo de la fe popular y la ortodoxia el maniqueísmo, o... llámesele «lo dionisiaco»: De ahí la sugestión estética del mal que hallamos en Nietzsche y es causa, de su «hermafroditismo» moral, una vez hipostasiada la belleza y el arte. Valgan algunos botones de muestra:

«Los abogados de un criminal rara vez son lo suficientemente artistas para utilizar, en provecho del culpable, la terrible belleza de su crimen.»

«El diablo es el que tiene respecto a Dios las más vastas perspectivas; por eso se mantiene tan lejos de él. ¿No es acaso el diablo el amigo más viejo del conocimiento?»³⁵

La espiritualización de las pasiones, y no su castración, es el proyecto platónico, son una nota requerida en el acorde armónico al que llama *justi-*

³³ *Ibid*, cap. III, V.

³⁴ Seguramente la *vivencia* determinante a este respecto fue para Nietzsche la conmoción sentida en un prostíbulo de Colonia en 1865. El trauma que testimonia «la receptividad del santo para el pecado» (v. Thomas MANN, *op. cit.* p. 119ss.)

³⁵ *Más allá del bien y del mal*, Parte 4.^a, aff. 110, 129., trad. de Carlos Vergara (Edaf), 1977, pp. 85, 87.

cia... Pero Nietzsche observa a Platón con las antiparras de una conciencia cristiana invertida, resentida, y por tanto premeditadamente escandalosa. Por eso sintetiza los instintos artísticos de la naturaleza en la figura de Dionisio (nombre con el que firmaría su más desesperada carta de amor y de socorro a Cósima Wagner). Hay poca inocencia primigenia, y no mucha jovialidad en la obra de Nietzsche, más bien la truculencia desesperada del sarcasmo, la retórica febril de drogas alucinantes y la lucidez visionaria de un final de época: una exacerbación persistente, resistente y romántica, «intempestiva» también en el sentido de anacrónica, frente al avance positivo de las ciencias y el estado. Es verdad que en Nietzsche reverdecen las ilusiones del mundo interior de la fantasía, de la bella apariencia, de las funciones interpretativas y redentoras del arte; pero la apoteosis juvenil de lo estético, la seducción sensual de la apariencia, se transmuta irremediablemente en autodestrucción.

En efecto, tras su periodo positivista e ilustrado, su estética encuentra un escenario apropiado para su personalísimo calvario en el callejón sin salida en que se repliega su espíritu en un antihumanismo regresivo y bárbaro. La voluntad de poderío se ha vuelto como un calcetín en voluntad de disolución y aniquilamiento, asfixiada por el aire irrespirable y pobre de las más altas cimas, o por el igualmente enrarecido de los más profundos abismos, esos que tiempo atrás había representado con sinigual maestría Caspar David Friedrich. Dicha conversión o perversión tiene un precedente indiscutible en la obra de Sade.

Convendría explorar esta dimensión poco reconocida de su pensamiento: *el sadismo de Nietzsche*. Escribe Mario Praz en su extraordinario y casi secreto libro sobre *La carne, la muerte y el diablo* (en la literatura romántica): «ciertas coincidencias de pensamiento entre Blake y Sade, entre Dostoievski y Nietzsche y Blake derivan del hecho de que todos estos escritores eran, en mayor o menor medida, sádicos.»³⁶

En un estudio de Swinburne sobre W. Blake (1862-66), aquél, luego de haber destacado la tendencia blakiana a la «holy insurrección» (rebelión del hombre contra Dios, gracias a la cual el hombre se transformará en Dios sobre la tierra), y haberla rastreado en varias religiones, da en nota la prédica laica de «un moderno filósofo pagano de tendencias más materialistas, pero proclives a una similar efusión trágica, en grandes ditirambos titánicos». Podría estar hablando de Nietzsche si no se refiriera a un materialista... Pero se trata de varios pasajes de *Justine* y de *Juliette* en los que se expone la doctrina según la cual el delito y la destrucción son leyes universales de la naturaleza:

«¿La naturaleza adversa al delito? Os digo que la naturaleza vive y respira por él; en todos sus poros está ávida de mortandad, desea en todos sus nervios la ayuda del pecado, se consume con todo su corazón para

³⁶ La edición original en italiano es de 1948. Versión castellana de Jorge Cruz, (Monte Avila) Caracas, 1969, p. 292 y nota 56.

que la crueldad la asista. ¿La naturaleza prohíbe esto o aquello? En verdad lo mejor o lo peor de vosotros nunca irá más allá de cuanto ella querría; ningún delincuente llegará jamás a la medida de los delitos de ella, ninguna destrucción le parecerá suficientemente destructora..., es por medio de cosas criminales y de acciones no naturales como la naturaleza obra, se mueve y existe; lo que languidece por la inercia de la virtud, ella lo vivifica con el activo delito..., anhela ver el fin de las cosas que ha creado...; porque ella está cansada de la vida antigua; sus ojos están enfermos a fuerza de mirar y sus oídos zumban a fuerza de oír; ella está seca a causa de la codicia de crear, y destrozada por los dolores mientras no genere un cambio; querría volver a crear y no puede, a menos que destruya...»

¿No es esta la emergencia y la necesidad del nihilismo, del «santo decir no» del león y del hacer filosofía con el martillo del «ultimo hombre»? También Swinburne tomó de Sade esta «visión de horrible esplendor» en la que Dios hiere igualmente al justo que al injusto, y tal vez más al primero que al segundo; y es de la misma procedencia la idea de que el dolor y la muerte están por todas partes en la naturaleza, que el delito es su ley, pues la extraña naturaleza parece ser la «obra de un dios sufriente y atormentado» (Nietzsche). No era raro que estas cosas se pensaran donde la revolución copernicana había modificado tan decisivamente la noción del universo que había herido de muerte el antropocentrismo optimista. De Pascal a Schopenhauer la consideración de la extrema y dolorosa fragilidad de la condición humana constituiría el punto de partida de toda reflexión filosófica mínimamente documentada (y el terremoto de Lisboa de 1755 no había sido el peor de estos «documentos»). El mundo eternamente imperfecto es por tanto imagen imperfecta de una eterna contradicción (*Zaratustra*, 1.ª parte) y, en consecuencia, no cabe encontrar en él una razón moral última ni pretender una salvación ética, puesto que «todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía de futuro *implica* dolor». Esto es lo que reconocían los antiguos cuando «en la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado». Todo esto significa la palabra «Dionisio»: «la psicología del orgasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante.»

He aquí —dice Nietzsche— la clave del sentimiento *trágico*:

«la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso [(mal)-interpretación aristotélica de lo trágico]...: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, —ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir*...»³⁷

³⁷ Este texto y los citados más arriba se pueden encontrar en *Crepúsculo...*, Madrid,

Así ha hablado el Nietzsche maduro del *Crepúsculo*, «el último discípulo del filósofo Dionisio», —«el maestro del eterno retorno»... Acentúa aquí, sádicamente, el aspecto destructivo de la salvación estética. Aunque la consideración sadiana de Dios como un ser de maldad suprema es trascendida en Nietzsche por la de un misterioso uno-primordial plotiniano (*das Ur Eine*)³⁸, más allá del bien y del mal, ese dios eternamente insatisfecho es un Cronos reconstructor y destructor...

Pero Nietzsche no es materialista, percibimos en él una espiritualización de la sexualidad paradójicamente inconcebible sin la mediación cristiana, y ausente del todo en la pornografía sádica; una contención sublimatoria, transmundana, idealista..., una metafísica de la voluntad de poderío. La constitución del poder en ideal le salva del hedonismo sensualista. Por ello, el pensamiento de Nietzsche es inexplicable fuera del error que denuncia. Su consideración del cristianismo como «platonismo para masas» nos pone saludablemente en guardia ante dicha distorsión y supone cierta deferencia para el platonismo genuino (aristócrata), que sería la forma manipulada y degradada por la voluntad resentida del esclavo... Su metafísica no es comprensible sin esa consideración anti-ilustrada que hace coincidir la plenitud de la utopía futura con el regreso a un origen considerado como genuinamente auténtico, evitando así la desvirtuación materialista de la idea de «progreso». ¿No hallamos el ejemplar de esto en Platón? ¿No afirmaba Platón que todo conocimiento era una reminiscencia, queriendo decir con ello que toda la existencia, esto es, lo que ahora existe verdaderamente, había ya sido antes?...

Mayo 1994

1984, pp. 135-136.

³⁸ Nietzsche toma esta expresión del vocabulario de Schopenhauer. *El nacimiento de la tragedia*, 1. nota 44 de Sánchez Pascual. También toma de él el uso y abuso de *Ur-* (primordial, originario) antepuesto a numerosas palabras.