

SOBRE
'EL PROBLEMA
DE SÓCRATES'



Juan David Salazar Montoya
juandao705@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

Palabras clave

Nietzsche
Sócrates
decadencia
fascinador
perspectivismo

Keywords

Nietzsche
Socrates
decadence
fascinator
perspectivism

Resumen

En el presente escrito realizo un análisis de la sección titulada ‘El problema de Sócrates’ del *Crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche. Caracterizo la relación que hay entre Nietzsche y Sócrates a partir de las preguntas ‘¿Quién es Sócrates?’ y ‘¿Qué significa Sócrates en boca de Nietzsche?’. En respuesta a esto último muestro dos facetas de Sócrates: una como fascinador y otra como decadente. Luego paso a mostrar que la posibilidad de sostener estas facetas se debe al perspectivismo.

Abstract

In this paper, I present an analysis of the section called ‘The problem of Socrates’ from Nietzsche’s book ‘Twilight of the idols’. I characterize the relationship between Nietzsche and Socrates based on the questions ‘Who is Socrates?’ and ‘What does Socrates mean for Nietzsche?’. As an answer to these I show two facets of Socrates: one as fascinator and other as decadent. Then I show that the possibility of sustaining these facets is thanks to perspectivism.

Para caracterizar la relación que hay entre Nietzsche y Sócrates, consideremos, como punto de partida, algo que nos dice Nietzsche: “Sócrates, para confesarlo de una manera simple, está tan cerca de mí que casi siempre estoy luchando en contra de él” (citado en Nehamas 2005 203). La primera dificultad que encontramos al abordar el problema de Sócrates es determinar quién es Sócrates y, además, qué significa Sócrates en boca de Nietzsche. Respuestas al primer interrogante han surgido desde la muerte de Sócrates a través de diversos testimonios, todos intentos de proclamarse como sus auténticos herederos. Cuando queremos responder a la segunda pregunta, el problema con el Sócrates de Nietzsche estriba en que tiene una amplia gama de significados sin importar el lugar de su obra que examinemos. Incluso si miramos únicamente el *Crepúsculo de los ídolos* tenemos que, por un lado, se tilda a Sócrates de enfermo y decadente (cf. CI *El problema de Sócrates* §1); pero por otro lado, en la misma obra, se habla del poder que tiene Sócrates para fascinar (cf. CI *El problema de Sócrates* §8). ¿Cómo entender y articular estas afirmaciones que, en principio, se muestran como contradictorias? Para lograrlo se hace necesario abordar el problema de la identidad de Sócrates. Tema que nos llevará a enfrentarnos a la tarea de determinar si la visión de Nietzsche sobre Sócrates está fragmentada, o si Nietzsche lo ve como una figura fragmentada. Mi objetivo en este escrito, lejos de ser una solución, es plantear el problema en su amplia riqueza y complejidad.

Sócrates como decadente

Para poder entender en qué consiste el fenómeno de la decadencia, es importante echar un vistazo a la Grecia arcaica y clásica. En su obra *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche pone a Sócrates como el asesino de la tragedia. En efecto, la idea que se hace Nietzsche de la Grecia antigua es la de una cultura que no perseguía una justificación racional explícita de la vida o el mundo. Tal y como se manifiesta en las tragedias de Esquilo y Sófocles, la vida y el mundo son aceptados tal cual son y, además, son festejados incluyendo sus matices más terribles. Aún más: la tragedia celebraba los intentos, realizados por los humanos, de dominar aspectos del mundo que están más allá de nosotros. A través de la figura del héroe se glorifica el hecho de enfrentarse en vano a un mundo que no puede ser afectado por la acción humana. La tragedia nos pone sobre la mesa “[...] que los individuos y sus acciones, como las cultu-

ras y sus productos, carecen al final de significación” (Nehamas 2005 207). En esta Grecia tenían presente la falta de sentido último y la crueldad del mundo; a pesar de la conciencia de que sus acciones no iban a alterar el mundo de una forma significativa, continuaban viviendo y actuando. Sabían los límites de la razón, sabían que es imposible alcanzar el conocimiento último del mundo y que no hay justificaciones racionales para todas las acciones. A través de la tragedia vislumbramos que la naturaleza del mundo consiste en no tener orden ni estructura: es un caos sin leyes, razón, o finalidad. A través de la tragedia también vemos una suerte de contraste que hay entre la verdad de la naturaleza y la mentira de la cultura, que es análogo al contraste “[...] que existe entre el núcleo esencial de las cosas, la cosa en sí, y el universo global de las apariencias” (NT §8) y, en ese sentido, vislumbramos que el mundo en el que vivimos, dotado de sentido, no es más que una creación que hemos puesto entre el mundo real y nosotros mismos. Pero hay más: cuando notamos todo esto, el proceso mismo que pasamos para alcanzar esta verdad nos consuela: “nos queda el consuelo metafísico [...] de que la vida, pese a todas las cambiantes apariencias, está en el fondo de todo, incommoviblemente poderosa y placentera” (NT §7). A fin de cuentas hacemos parte de la naturaleza y esta es digna de ser celebrada en su fluir irracional.

Las personas de la Grecia arcaica y clásica, así las cosas, no tenían una comprensión racional de su modo de vida ni de su mundo circundante. Por eso cuando Sócrates entraba en escena a preguntar por las razones de por qué actuaban como actuaban, no tenían respuesta alguna, pues su modo de vida no tenía una explicación racional. Podemos decir que actuaban instintivamente:

Por instinto: con esta expresión tocamos el corazón y el punto central de la tendencia Socrática. Con ella el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente: cualquiera que sea el sitio al que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo que existente es íntimamente absurdo y repudiable (NT §13).

Hemos utilizado el término ‘instinto’, por tanto se hace importante, con miras a la claridad, examinar de pasada el uso nietzscheano de este concepto. Nos dice Nehamas que debemos entender por instintivo cualquier comportamiento realizado de forma inconsciente (en mayor o menor grado), es decir, “sin una explícita conciencia de los pasos que conlleva” (Nehamas

2005 216). El instinto puede tener un carácter básico o, si se quiere, no aprendido; aunque también puede ser el resultado de una práctica y, por eso mismo, puede ser aprendido. Dentro del instinto caben, por tanto, los ‘códigos’ de comportamiento de la Grecia de la época de Sócrates. El instinto cobija incluso el conocimiento: “Es todavía tarea novísima, y únicamente ahora perceptible para el ojo humano, apenas reconocible, la de incorporar el saber y volverlo instintivo” (Nietzsche *La gaya ciencia* §11; citado en Nehamas 2005 217). Para Nietzsche se hace preciso “encontrar la vida perfecta allí donde no hay demasiada conciencia (es decir, allí donde la vida se preocupa menos de su lógica, de sus razones, de sus medios y de sus intenciones: de su utilidad)” (Nietzsche *La voluntad de poder* §310; citado en Nehamas 2005 217).

Sócrates, en oposición a la Grecia arcaica y clásica, despreciaba el valor del instinto y ponía por encima el valor de la razón y la dialéctica; por eso era un enfermo:

La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsor, consciente, sin instinto, opuesta a los instintos, todo esto era sólo una enfermedad distinta—y en modo alguno un camino de regreso a la ‘virtud’, a la ‘salud’, a la ‘felicidad’ [...]—Tener que combatir los instintos: esa es la fórmula de la decadencia: mientras la vida asciende es felicidad igual a instinto (CI *El problema de Sócrates* §11).

Pero la anarquía de los instintos no es el único síntoma de decadencia, “también lo son la superfetación de lo lógico y aquella maldad de raquíco que lo distingue” (CI *El problema de Sócrates* §4). Sócrates es un enfermo, un decadente; y esto se hace más claro cuando tenemos en cuenta sus últimas palabras en el Fedón: “le debemos un gallo a Asclepio” (Phd. 118a7-9). El sentido de esta frase es claro cuando tenemos en cuenta la tradición de ofrendar un gallo al dios de la medicina en el momento en que alguien se cura de alguna enfermedad. Lo que Sócrates dice lo dice al borde de la muerte, por tanto la enfermedad de la que él se va a curar y por la que ofrece un gallo, según Nietzsche, es la vida misma. En ese sentido, el significado de vivir es estar enfermo durante un largo tiempo.

Desde la primera sección del *Crepúsculo de los ídolos*, Sócrates y los sabios de todos los tiempos se nos muestran a la luz de algo que tienen en común:

han juzgado igual sobre la vida: no vale nada [...] Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, -un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la

vida, lleno de oposición a la vida (CI *El problema de Sócrates* §1).

Para Nietzsche no es la vida la que no tiene valor, sino que son los tales ‘sabios’ los que no tienen valor como sabios: “¿Acaso es que ninguno de ellos se sostenía ya firme sobre sus piernas? ¿Acaso es que eran hombres tardíos?, ¿Qué se tambaleaban? ¿Decadentes?” (CI *El problema de Sócrates* §1); “¿Cómo? ¿Y es que todos esos grandes sabios no sólo habrían sido decadentes sino que ni siquiera habrían sido sabios?” (CI *El problema de Sócrates* §2).

El desprecio por la vida está relacionado íntimamente, desde mi perspectiva, con la lectura que hace Nietzsche de la tradición como tradición metafísica, tradición contra la que, claro está, reacciona. La vida de esta tierra, en tal tradición, es despreciada frente a unos ideales suprasensibles o transcendentales.

De hecho, la forma interna de la metafísica consiste en la transcendencia (véase la nota al pie III). Transcendencia puede tener tres sentidos: (1) es la relación que hay entre ente y ser, y que partiendo del ente se dirige hacia el ser. (2) También es la relación que nos conduce de un ente en cambio a un ente en reposo. (3) Es el ente supremo mismo. Los tres están íntimamente conectados: el sentido (2) es el que Nietzsche critica del platonismo, a saber, que a través de la negación de la realidad sensible llegamos a lo que es verdaderamente. Así las cosas, el sentido (3) es la fijación de este movimiento del platonismo en el ente supremo; este último se convierte en lo que está más allá. El sentido (1) es el pilar de los otros dos, consiste en un movimiento de transcendencia que, teniendo como punto de partida al ente, va más allá de él y lo supera (cf. Vermaal 1987 216). La metafísica, puesta en términos simples, consiste en formular tal transcendencia. De este modo se rebaja y desvaloriza todo lo perteneciente a la esfera del pasar y, por ende, a la tierra y lo que a ella pertenece.

Sócrates está enfermo, es un decadente y su enfermedad se hace patente en su rostro, “se sabe, incluso se ve todavía, qué feo era” (CI *El problema de Sócrates* §3). Esto significa que no hay disonancia alguna entre el interior y el exterior de Sócrates: tiene un aspecto monstruoso y, a su vez, es un monstruo de alma. Su fealdad es expresión externa del caos y la anarquía de los instintos que gobiernan en su interior. Pero si esto es así, ¿entonces cómo un personaje así de repulsivo logró fascinar a una gran audiencia? Teniendo en cuenta que el respeto a la autoridad formaba parte de las costumbres de sus conciudadanos atenienses, en los lugares donde no se dan razones sino órdenes, el dialéctico es una suerte de payaso y no es tomado en serio. Pero

Sócrates fue un payaso que se hizo tomar en serio (Cf. *CI El problema de Sócrates* §5). ¿Qué fue lo que pasó allí?

Sócrates como fascinador

Según Nietzsche el encanto de Sócrates radica en dos cosas: la primera es su voluntad de poder. Veamos: los atenienses eran partidarios de la lucha, y la dialéctica socrática se puede entender como un nuevo tipo de lucha. “Sócrates fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos, introdujo una variante en la lucha pugilística entre los jóvenes y adolescentes. Sócrates era también un gran erótico” (*CI El problema de Sócrates* §8). Podemos decir que lo que hizo Sócrates, puesto en términos nietzscheanos, fue apropiarse de las formas pre-existentes y reinterpretarlas dándoles un nuevo significado. Se valió de la inclinación ateniense a la competición y pederastia para alcanzar sus propios propósitos. Esto es una clara expresión de la voluntad de poder, que se manifiesta en el ser capaz de asir lo previo y usarlo de forma nueva y diferente:

[...] que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez por un poder superior a ello en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un interpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el ‘sentido’ anterior y la ‘finalidad’ anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados [...] la forma es fluida, pero el ‘sentido’ lo es todavía más (*Nietzsche La genealogía de la moral* II §12; citado en Nehamas 2005 212).

Las manifestaciones de la voluntad de poder (las grandes proezas en el arte, la ciencia, la religión, entre otros) expresan una visión del mundo de algún personaje, es decir, expresan valoraciones, preferencias. Algunos de esos personajes llegan a imponer o a hacer valer en el mundo sus valores y preferencias, otras personas viven a través de ellos. La voluntad de poder se afirma a sí misma como la visión del mundo por la cual viven su creador y otras personas. O puesto de otra manera: la voluntad de poder se expresa en el hecho de ser capaz de transformar la propia visión del mundo (y sus respectivos valores) en la visión del mundo con la que viven los demás. Es posible que exista un sistema tal que regule el comportamiento, incluso antes de que se le aplique una nueva interpretación, antes de

que las formas de vida sean orientadas en un sentido nuevo y diferente. Este es el caso del cristianismo: valiéndose de la forma de vida que ya estaba establecida, le dio un significado totalmente nuevo. También es el caso de Sócrates. A la larga las transformaciones en el significado acaban siendo transformaciones en la forma, es decir, una nueva interpretación implica el desarrollo de una nueva forma de vida. Sócrates desarrolló un sistema de normas y valores propio.

La otra razón para explicar el encanto de Sócrates es su conciencia de que su caso no era una excepción, era simplemente el caso que más resaltaba entre la degeneración que ya estaba extendida por los atenienses (cf. *CI El problema de Sócrates* §9). Sócrates fascinaba a sus contemporáneos porque se mostraba como una aparente solución, como una cura, una salida a la decadencia como anarquía de los instintos. Sócrates era como un espejo de los atenienses: les mostraba cuál era su problema y, también, una solución. Por eso cuando

aquel fisionomista le hubo desvelado a Sócrates quién era él, una madriguera de todos los apetitos malos, el gran irónico pronunció todavía una frase que da la clave para comprenderlo. ‘Es verdad, dijo, pero he llegado a ser dueño de todos’. ¿Cómo llegó Sócrates a ser dueño de sí? (*CI El problema de Sócrates* §9).

Lo logró haciendo de la razón un tirano, es decir, Sócrates logró gobernar sus impulsos gracias a un autocontrol basado en la racionalidad. Proponía entonces a la razón como cura: esa es la vía para alcanzar el autocontrol. Pero para Nietzsche esta cura es solo aparente. Una forma de vida tal que lucha contra los instintos es tan decadente como una forma de vida en la que los instintos no tienen control alguno. ¿En qué consiste entonces el autocontrol o el dominio de sí mismo? El verdadero autocontrol necesita una medida de los impulsos, reconocer su importancia y, por tanto, otorgarles una voz a todos los elementos que hacen parte de lo que somos como seres humanos. La razón, a fin de cuentas, también es un instinto. Un genuino autodomínio consiste en que nuestros deseos establezcan un único curso de acción. La dificultad de tener que escoger un curso de acción entre los posibles se desvanece. Las razones que se dan para justificar una acción pasan a un segundo plano.

Lo que Nietzsche le objeta a Sócrates consiste en su incapacidad para actuar instintivamente o, en otras palabras, que sus acciones no fueran el fruto de una armonía entre sus varios impulsos. Como Sócrates se obligaba a actuar valiéndose únicamente de su razón,

de ahí se sigue que, en el fondo, no tuviera un verdadero dominio de sí. Dicho de otro modo: Sócrates tomó un impulso, la razón, y lo transformó en el impulso que prevalece por encima del resto; los demás se vieron sometidos a la tiranía de la razón y excluidos de su participación en lo que somos. Sócrates nos convenció de identificar a la razón como lo propiamente humano. De ese modo Sócrates implanta la noción de moralidad en el mundo. Esto implica un modo de pensar tal que, echando mano de las razones, justifica la acción humana.

En vez de buscar una integración armoniosa de nuestros instintos, lo que Sócrates hace es subyugarlos, menospreciarlos y, aún más, tratar de destruirlos. Cualquier intento de

aniquilar las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de esta es algo que hoy se nos parece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que extraen los dientes para que no sigan doliendo (Cf. *La moral como contra naturaleza* §1).

Sócrates tiene éxito fascinando, pero fracasa como cura; ya que la cura, en ese sentido, no se trata de una castración ni de una exterminación. Estas son elegidas por quienes son muy débiles y degenerados como para moderar el apetito.

Sócrates como decadente y como fascinador: dos aspectos de lo mismo

Rescapulemos el panorama que hemos planteado de Sócrates hasta este punto. Lo hemos caracterizado como un paradigma de la racionalidad y dominio de sí, como alguien que se vale de una astuta dialéctica, un poder para seducir y, en esa medida, es el primer filósofo de la vida. También es un enfermo, un decadente, un monstruo de aspecto y de alma que ha juzgado a la vida como algo que no vale nada. Ahora, aquí no pretendo hacer una caracterización exhaustiva de todas las posibles facetas que puede adquirir, por eso haré énfasis en unos aspectos que nos servirán para entender una forma de articular el revoltijo de contradicciones y desacuerdos que nos sugiere Nietzsche en su retrato de Sócrates. Así las cosas, salta a la vista que algunos de los rasgos de Sócrates se refuerzan y complementan entre sí, pero hay otros que están irreconciliablemente en desacuerdo. ¿Cómo entender o articular estas contradicciones? Tengamos en cuenta

que Sócrates no dejó ningún escrito, por tanto su identidad nos viene filtrada necesariamente a través de las fuentes antiguas y, en algunos casos, los retratos que obtenemos de estas fuentes son conflictivos entre sí. A raíz de esto, se ha afirmado que Sócrates no es más que una idea, una invención literaria de la tradición (especialmente de Platón). La figura de Sócrates va más allá de la persona que vivió del 469 al 399 a. C., es la personificación de una idea, es un ícono, un ídolo. “En él todo es exagerado, bufo, caricatura, todo es a la vez oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo” (Cf. *El problema de Sócrates* §4). Después de su muerte su identidad no puede ser fijada o establecida porque, precisamente, esa fue una de sus búsquedas en vida, su encanto radica en que tiene “un alma, y otra detrás de esta, y otra detrás de esta” (Nietzsche citado en Nehamas 2005 Nota al pie 88). La identidad de Sócrates tiene entonces dos componentes que podemos formular como uno interno y otro externo. El externo se refiere a la construcción por parte de la tradición, y el interno a su subterránea personalidad donde caben muchas almas.

Pero Sócrates es mucho más que su mera identidad como la hemos planteado. También es, inevitablemente, un producto de la cultura griega. Todos los rasgos de la innovaciones socráticas, en un sentido, ya habían sido puestas en marcha generaciones antes de que Sócrates saliera a escena y las hiciera patentes. Por tanto, Sócrates como individuo aislado es irrelevante comparado con la historia que se desarrolla alrededor de él. Esto último en el sentido de que él se trata de una suerte de vector cultural:

El hombre aislado, el ‘individuo’, tal como lo han concebido hasta ahora el pueblo y el filósofo, es, en efecto, un error: no es nada de por sí, no es átomo, un eslabón de la cadena, no es algo simplemente heredado de otro tiempo, -es la entera y única línea del hombre hasta llegar a sí mismo (Cf. *Incursiones de un intempestivo* §33).

Así las cosas, vemos entonces cómo el retrato nietzscheano de Sócrates oscila de un lado a otro entre una idea y personaje de carne y hueso (con una ubicación histórica específica). Este retrato apunta a ser una manifestación de la irrecuperabilidad del Sócrates histórico: como no podemos recuperarlo, entonces le damos la condición de un problema no resuelto (Cf. Porter 2006 413). Supongamos, por un momento, que nuestra forma de entender la postura de Nietzsche hacia Sócrates fuera la de destacar exclusivamente un lado del problema, a saber, su decadencia o su poder para

fascinar, y la correspondiente actitud nietzscheana de rechazo o admiración. Hacer esto es olvidar por completo que la idea de Sócrates ha sido transmitida de formas muy diversas. Aquí lo que está en juego no es la persona en sí, sino su construcción y transmisión. Por tanto, para dar respuesta a la pregunta ‘¿La visión de Nietzsche sobre Sócrates está fragmentada?’ o ‘¿Nietzsche ve a Sócrates como una figura fragmentada?’, diremos que para Nietzsche ‘Sócrates’ significa toda la tradición que pretende representar a Sócrates, y dada la división que hay en la tradición, se sigue que Nietzsche ve a Sócrates como una figura fragmentada. Pero esto no significa que, en la construcción nietzscheana, Sócrates sea un aleatorio y desconectado cúmulo de ideas. Todos sus rasgos guardan, en cierto sentido, un grado de coherencia. La construcción nietzscheana de Sócrates encarna todas las contradicciones de su construcción a partir de la imagen que nos da la tradición.

Hemos hecho una lectura doble de Sócrates: como decadente y como fascinador. Para dar en el clavo debemos tener claro que no se trata de que Sócrates sea ambivalentemente admirado y detestado por Nietzsche, es decir, que sea admirado por tales y tales razones, y detestado por tales otras. El punto aquí es diferente: para Nietzsche, Sócrates es admirado y detestado por las mismas razones. Los rasgos que hacen de Sócrates un enfermo y el paradigma de la decadencia son los mismos rasgos que lo hacen una de “las fuerzas instintivas más grandes de todas” (NT §13) y ‘el primer filósofo de la vida’ (Nietzsche citado en Porter 2006 411). Sin embargo, aún está latente la pregunta por la forma como Nietzsche puede afirmar estas dos cosas a la vez si aparentemente la una va en contravía de la otra. Gracias a su perspectivismo. En efecto, mostraré que la forma tan pluralista de entender a Sócrates es una faceta del perspectivismo de Nietzsche. Acerquémonos entonces a este.

Perspectivismo

Para caracterizar con cierto detalle al perspectivismo, las metáforas visuales nos vienen como anillo al dedo. Tomaré como ejemplo la parte final de la película *Mon Oncle*’ *Amerique* (cf. Nehamas 2002 73). Imaginemos una toma, que abarca toda la pantalla, de un paisaje rural. Poco a poco la cámara empieza a ampliar el alcance de su perspectiva y entonces vemos que el paisaje está en medio de una urbe. Luego la cámara, continuando el movimiento, nos muestra que lo que creíamos que era un paisaje es una pintura

superrealista en la fachada de un edificio abandonado. Son muy meticulosos los detalles que se pueden apreciar en el paisaje, las ramas y las hojas se ven con claridad. Pero esto se desvanece en el instante en que la cámara se acerca al paisaje, la fachada vista más de cerca no es lisa, salen a la luz los ladrillos que la componen. Los ‘sutiles detalles’ se muestran como toscas líneas de pintura, en cierto sentido el paisaje aún sigue ahí, pero ahora tiene más un aire de impresionista que de superrealista. Luego la cámara se aproxima mucho más: el primer plano es un cúmulo de ladrillos con pintura salpicada, toscos.

Tengamos en cuenta que para un pintor es imposible, aun si nos ocupamos solo de las descripciones realistas, pintar *todo* lo que aparece ante sus ojos. Lo que deja de lado en una pintura es indeterminado, y en caso de que se llegue a determinar, se hace por medio de otras pinturas, todas ellas también parciales. Los pintores pintan lo que ven pero lo que ven es siempre una parte. Cuando nos enfrentamos a una tarea de investigación se hace necesario seleccionar, es decir, escoger ciertos rasgos para enfatizar, y dejar a otros en segundo plano. Se hace necesario darle importancia a unas cosas por encima de otras, o incluso ignorarlas totalmente. Las prácticas humanas, y esto incluye la elección por el modo de vida, implican entonces selección y simplificación. Esto quiere decir que no es posible comenzar, ni concluir en un estado que abarque la totalidad. Los intentos por agarrar o comprender todo pasan por alto las relaciones de perspectiva y olvidan la naturaleza del conocimiento. Cualquier práctica, investigación o forma de ver el mundo va a dejar preguntas sin respuesta. Análogo a esto Nietzsche afirma que no es viable una teoría final, tampoco una comprensión total del mundo.

Como una investigación implica cierto punto de vista, una cantidad indeterminada de puntos de vista distintos quedan al margen, pero esto no quiere decir que los resultados que logremos no sean objetivos o sean incorrectos. El perspectivismo no favorece ningún punto de vista por encima de otro por el hecho de que nos dé una imagen más exacta del mundo tal y como realmente es. Para Nietzsche no hay mundo en sí mismo. En el perspectivismo no son posibles los intentos de tomar los diversos puntos de vista y luego mezclarlos como en una suerte de imagen sinóptica, que tiene unidad en la medida que todos los puntos de vista tienen un objeto común: el mundo. Decir que el mundo es aquello de lo que las perspectivas son perspectivas es exactamente en lo que consiste el perspectivismo. En él se niega rotundamente que las

perspectivas estén dirigidas a un único objeto: para poder hablar del ‘mundo’ debemos hacerlo en los términos aceptados por cada punto de vista. No hay tal cosa como un mundo en sí, es decir, si le quitamos la perspectiva al mundo entonces este no permanece.

A esto se le podría objetar que incluso Nietzsche, en sus análisis sobre la tragedia, tiene como supuesto la oposición que hay entre la cosa-en-sí (mundo real) y las apariencias. Pero en sus escritos posteriores Nietzsche va a negarlo: “la antítesis entre el mundo aparente y el mundo real se reduce a la antítesis entre ‘mundo’ y ‘nada’” (Nietzsche *La Voluntad de Poder* 569, citado en Nehamas 2002 64). Para negar esta distinción se hace necesario tratar los conceptos verdad y conocimiento.

El perspectivismo apunta a mostrar que no existe algo como una verdad absoluta, ni una visión válida para todos. Para hacerlo niega la teoría de la verdad como correspondencia, es decir, la idea de que un juicio es verdadero si comparte una relación de correspondencia con el mundo. La verdad no tiene un valor incondicional, aún más: lo que es verdad es algo que no tiene sentido intentar explicar, pues no existe como tal una definición de ‘verdad’, no hay algo que dé cuenta de por qué una opinión verdadera es verdadera. Contra esto se ha dicho que si no existe una definición de ‘verdad’, entonces un juicio no puede ser ni verdadero ni falso, ya que una teoría de la verdad la podemos interpretar como el criterio para determinar a un juicio o a una creencia como verdaderos o falsos. O dicho en otras palabras, si no tenemos establecido lo que es la verdad, ¿cómo podríamos identificarla? Como no la conocemos, no podemos identificarla. El perspectivismo niega que las razones para poder llamar a algo verdadero puedan ser generalizadas dentro de una fórmula, por eso no hay dificultad alguna para proclamar varios de sus puntos de vista como verdaderos. En este punto surge la pregunta de si acaso aceptamos una perspectiva solo por el hecho de ser verdadera. De entrada alguien podría responder que sí. Pero que algo sea verdadero no implica necesariamente que yo lo crea, al igual que si algo es falso esto no significa que lo niegue. Hay una diferencia entre la verdad y el valor, ya que algo puede ser valioso aunque no sea verdadero (Cf. Nehamas 2005 227-230).

Volviendo a las metáforas visuales, en cierto sentido podemos afirmar que la pintura es la suma de todo, pero una suma bien particular, pues su resultado no se trata de una cosa única, de una realidad de la que todas las perspectivas son apariencias. La pintura es sus apariencias y cada una tiene su propia distancia. En efecto, no es posible ver una perspectiva de la pintura si ya

estamos observando otra. Cuando elegimos, seleccionamos y simplificamos, no necesariamente estamos falsificando/falseando el mundo, a menos que “estemos convencidos de que es factible una representación del mundo no dependiente de selección alguna y que esta representación constituya el modelo de exactitud” (Nehamas 2002 78). El perspectivismo nietzscheano no es compatible con esta idea.

El ideal tradicional del conocimiento, según Nietzsche, mantiene que la totalidad de lo existente puede ser conocido, y aún más: sostiene que la idea de la ‘totalidad de lo existente’ es razonable. En esta misma línea se afirma que todos los puntos de vista son prescindibles, que todos pueden mezclarse en una sola perspectiva abarcadora. Es por esto que Nietzsche niega nuestra posibilidad de acceder al ‘conocimiento’ en su significación tradicional. Dejando de lado al ‘conocimiento’ podemos caracterizar al conocimiento como aquel que tiene una relación condicional con su objeto, es decir, expresa valoraciones, intereses y objetivos que no pueden ser eliminados, pues

la objetividad, insiste, no es una contemplación sin interés (...) Hay sólo una perspectiva que ve, sólo una perspectiva que ‘conoce’; y cuantas más afectos dejamos que se manifiesten sobre una cosa, cuantos más ojos, diferentes ojos, podemos utilizar para observar una cosa, más completo será nuestro ‘concepto’ de esa cosa, nuestra ‘objetividad’ (GM III §12).

Al estar volcados sobre alguna actividad seleccionamos ciertas cosas para tener en cuenta y otras para dejar de lado, pero esto no significa que estemos conociendo una suerte de apariencia del mundo en vez del mundo en sí mismo. Lo que vemos es el mundo desde tal perspectiva. Aunque las perspectivas del mundo no se puedan mezclar en una sola, esto no significa que no estén relacionadas entre sí. Las perspectivas se pueden corregir a sí mismas, integrar nuevas cosas o combinarse con otras, pero no con todas como totalidad.

Nietzsche y Sócrates tienen en común que, de un modo u otro, se ven envueltos en la tarea de modificar la forma de vida de quienes los rodean, aunque ambos lo hacen por caminos bien diferentes. Nietzsche está en contra de la idea socrática de que solo hay un modo de vida bueno. Personas distintas necesitan vivir de formas distintas, ya que el valor y la verdad no están vinculados intrínsecamente. Es la naturaleza de las razones el que sean universales, si los seres humanos son racionales, entonces la moralidad debe ser aplicada para todos por igual. En esos términos, la moralidad tiene como supuesto que todas las personas puestas

bajo las mismas condiciones actuarán de la misma manera, dado que son exactamente iguales en sus rasgos morales importantes. Tenemos entonces que la moral es universalista o, en palabras de Nietzsche, dogmática, ya que admite solamente un código de conducta, solamente una forma de vida, a los cuales hay que moldearse. El pensamiento socrático se presenta a sí mismo como el único posible y, en esa medida, pretende alcanzar la verdad objetiva, la obligatoriedad. Esto es dogmático en tanto intenta esconder que su forma de ver el mundo es únicamente una entre todas las muchas otras que hay. La objeción que hace Nietzsche a Sócrates consiste en afirmar que su enfoque es dogmático: muestra su concepción como algo más allá de una concepción, es una descripción del mundo tal y como es y, por tanto, exige aceptación universal. Sócrates se muestra a sí mismo como si sus ideas hubiesen sido concebidas de forma objetiva y desinteresada, con miras a alcanzar la verdad. Esconde sus orígenes y, en esa medida, no es honesto: falsea el mundo. Cuando miramos una cierta perspectiva se hace importante preguntar a qué forma de vida aporta.

A modo de conclusión: una interpretación de 'cómo se filosofa con el martillo'

El *Crepúsculo de los ídolos* lleva como subtítulo *O cómo se filosofa con el martillo*. ¿Qué significa filosofar con el martillo? Esta es una importante metáfora para entender lo que se pretende en la obra de la cual es subtítulo. Esta nos pone ante los ojos al filósofo del martillo: visto desde cierto ángulo se trata de aquel filósofo que destruye las verdades que todos dan por sentadas, posiblemente para abrirle campo a la creación, a fuerza de golpes. Esta interpretación es compatible con la afirmación que se hace en el prólogo, pues efectivamente Nietzsche nos dice que “Este pequeño escrito es una gran declaración de guerra” (CI Prólogo 32). Visto desde otra perspectiva el martillo es un instrumento de diagnóstico, sirve para determinar si los ídolos, es decir, las verdades están huecas o no:

hacer aquí alguna vez preguntas con el martillo y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire—qué delicia para quien tiene todavía orejas por detrás de las orejas—para mi, viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual tiene que dejar oír su sonido cabalmente aquello que quería permanecer en silencio [...] y en lo que se refiere a las auscultación de los ídolos, esta vez no son ídolos de nuestro tiempo, sino ídolos eternos los que aquí son

tocados con el martillo como con un diapason (CI Prólogo 32)

El martillo, un instrumento con el que se ausculta, precisa de oídos finos. Después del examen que hemos hecho de Sócrates, ¿acaso podemos concluir que detrás hay sonido a hueco? ¿O es que hemos escuchado que hay verdad tras este ídolo? Tal y como lo hemos planteado tenemos dos diagnósticos, y no son muy claras las líneas que separan al uno del otro: Sócrates visto desde las dos perspectivas de 'decadente' y 'fascinador' nos arroja un sonido hueco, pero también suena como si llevara verdad al auscultarlo. En cualquier caso, todo diagnóstico de él debe ser entendido como una suerte de fórmula provisional, por tal motivo Sócrates no deja de ser un problema.

Bibliografía

- Nehamas, A. *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Brioso, J. (trad.). Barcelona: Pretextos, 2005. 197-243.
- Nehamas, A. *Nietzsche: La vida como literatura*, García, R. J. (trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Nietzsche, F. [CI] *Crepúsculo de los ídolos*, Sánchez Pascual, A. (trad.). Madrid: Alianza, 2002.
- Nietzsche, F. [NT] *El nacimiento de la tragedia*, Sánchez Pascual, A. (trad.). Madrid: Alianza, 2004.
- Nietzsche, F. [GM] *La genealogía de la moral*, Sánchez Pascual, A. (trad.). Madrid: Alianza, 2005.
- Platón. [Phd.] “Fedón”, *Diálogos III*, García Gual, C., Martínez Hernández, M., Lledó Íñigo, E. (trad.). Madrid: Gredos, 1988. 7-142.
- Porter, J. “Nietzsche and ‘The Problem of Socrates’”, *A companion to Socrates*, Ahbel-Rappe, S. & Kamtekar, R. (eds.). Singapore: Blackwell Publishing, 2006. 406-425.
- Vermal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. 1987.