

El joven profesor Nietzsche y Platón*

José Ignacio Galparsoro Ruiz

Universidad del País Vasco. Departamento de Filosofía.
Avda. de Tolosa, 70. San Sebastián. Spain

Resumen

Con el fin de intentar superar ciertas ambigüedades en la interpretación que Nietzsche efectúa de la filosofía platónica, se propone el examen de los cursos universitarios impartidos por Nietzsche en Basilea y, más concretamente, el del curso sobre Platón titulado «Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge». Del análisis del mismo salen a la luz algunos aspectos interesantes. Así, por ejemplo, y frente a otras interpretaciones que sostienen lo contrario, se intenta mostrar, por una parte, la relevancia filosófica de la actividad docente en Basilea y, por otra, que la interpretación nietzscheana del platonismo está fuertemente influenciada (ya desde su juventud) por los textos de Aristóteles más que por los de Schopenhauer.

El análisis del *Curso de Basilea* muestra asimismo la continuidad, más que la ruptura, entre el joven profesor Nietzsche y el Nietzsche más maduro, continuidad que afecta a aspectos centrales de la filosofía de Nietzsche, tales como su crítica a la metafísica heredera del platonismo. En el artículo se intenta mostrar que el estudio detallado de las tesis platónicas que Nietzsche realiza en este curso le proporcionará un arsenal de argumentos del que se servirá en su obra posterior. El joven profesor Nietzsche proporciona una justificación explícita de los argumentos que, en sus escritos posteriores, se eliden o, simplemente, se dan por supuestos.

El Nietzsche del *Curso de Basilea* y el de los escritos posteriores tienen en común afirmaciones tales como que el sufrimiento provocado por el carácter inaprehensible de las cosas presentes en el mundo en devenir lleva a Platón a condenar el mundo sensible y a construir un mundo inteligible de esencias inmutables susceptible de conocimiento firme y seguro. La filosofía platónica está, según Nietzsche, construida sobre presupuestos morales, lo cual se pone de manifiesto en el lugar eminente que en la teoría de las ideas se reserva para la idea del Bien, concepto que, según la interpretación de Nietzsche, es lícito asimilar al de Dios. La crítica del Nietzsche maduro a la ontoagatología u ontoteología platónica encuentra una serie de importantes precisiones si examinamos lo afirmado en el curso sobre Platón: así, por ejemplo, sale a la luz el punto de partida sobre el que se desarrollará su crítica a todo el edificio de la metafísica occidental, mostrándose continuidad, más que rup-

* Cito a Nietzsche siguiendo la edición de la Obras Completas preparada por G. Colli y M. Montinari. Nietzsche, F. (1967-ss). *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (en adelante, KGW). Berlín: Walter de Gruyter. Cuando se trate de una obra, se indicará el título de la misma, seguido del número o el título del párrafo correspondiente. Cuando se trate de un fragmento o escrito póstumo, tras «KGW» se indicará el volumen, el tomo y la numeración del fragmento, según la edición citada anteriormente.

El autor agradece a la Fundación Caja de Madrid la ayuda recibida para la realización de este trabajo.

tura, en el pensamiento de Nietzsche a lo largo de todos los períodos que éste atraviesa. Ello es motivo más que suficiente como para reclamar la publicación de los cursos universitarios impartidos por Nietzsche en Basilea en la nueva edición de sus Obras Completas.

Palabras clave: Nietzsche, Platón, Aristóteles, moral.

Abstract. *Nietzsche the young University lecturer and Plato*

In an attempt to clarify certain ambiguities in Nietzsche's interpretation of Platonic philosophy, one proposes the examination of the university courses taught by Nietzsche in Basle and, more specifically, the *Course on Plato* entitled «Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge». Such an analysis causes certain interesting aspects to come to light. Thus, for example, and opposed to other interpretations which defend the contrary, one attempts to show on the one hand the philosophical relevance of his teaching activity in Basle and on the other that the Nietzschean interpretation of Platonism was strongly influenced (from as early as his youth) more by the texts of Aristotle than by those of Schopenhauer.

Analysis of the *Basle Course* also shows the continuity of —rather than rupture between— Nietzsche the young university lecturer and the more mature Nietzsche; a continuity which affects central aspects of Nietzsche's philosophy, such as his critique of metaphysics inherited from Platonism. The article attempts to show that the detailed study of the Platonic theses carried out by Nietzsche in this course would provide him with an arsenal of arguments for use in his later work. Nietzsche the young lecturer provides an explicit justification of the arguments which elide in his later writings or are simply taken for granted.

The Nietzsche of the *Basle Course* and the Nietzsche of the later writings share such assertions as that the suffering provoked by the inapprehensible character of things present in the world in transformation leads Plato to condemn the world of the senses and to build an intelligible world of immutable essences subject to solid, sure knowledge. In Nietzsche's view, Plato's philosophy is built upon moral assumptions, shown by the very high importance given to the idea of Good in the Theory of ideas, a concept which according to Nietzsche's interpretation may be compared to that of God. The mature Nietzsche's critique of ontoagatology or Platonic ontotheology finds a series of important observations if we examine what is expounded in the *Course on Plato*. Thus, for example, we find the starting point from which his critique of the entire edifice of western metaphysics would be developed, showing continuity more than rupture in Nietzsche's thought throughout all the periods which he experienced. It is a more than valid reason periods which he experienced. It is a more than valid reason for requesting the publication of the university course taught by Nietzsche in Basle in the new edition of this *Complete Works*.

Key words: Nietzsche, Plato, Aristotle, moral.

Sumario

- | | |
|---|--|
| 1. Introducción | 8. Confirmación del análisis del joven profesor Nietzsche en la obra posterior |
| 2. Los cursos de Basilea | 9. El carácter ontoteológico de la teoría de las ideas |
| 3. El curso sobre Platón | 10. La crítica nietzscheana al Dios de la ontoteología |
| 4. El dualismo platónico | 11. Conclusión |
| 5. La influencia de Aristóteles en el análisis nietzscheano | |
| 6. El heracliteísmo de Platón | |
| 7. El encuentro de Platón con Sócrates | |

1. Introducción

Desde una perspectiva estadística, Platón es, junto con Kant, probablemente el autor al que Nietzsche dedica una atención mayor en sus escritos. Esta constatación es síntoma de que Nietzsche consideraba ineludible una confrontación con la filosofía platónica. Ahora bien, dar cuenta de la lectura nietzscheana del platonismo no es tarea fácil. Esta dificultad se manifiesta de dos modos. En un primer lugar, la dificultad es de orden material y proviene del modo en que Nietzsche se expresaba. Sabido es que Nietzsche utilizaba la técnica del aforismo: párrafos generalmente breves y de contenido muy denso donde se concentran gran cantidad de cuestiones. Ello hace que las referencias a un determinado tema se encuentren diseminadas a lo largo de su obra. Por tanto, la primera dificultad consiste en localizar dichos textos.

La segunda dificultad, más difícil de superar, no es ya de orden material, sino que afecta al contenido de las proposiciones de Nietzsche. Si bien es cierto que, en general, la norma es que Nietzsche se muestre crítico para con Platón, no hay que perder de vista aquellos textos en los que Nietzsche alaba lo que en otros lugares es objeto de crítica. Hay, en efecto, muchos ejemplos que ponen de manifiesto la ambigüedad de Nietzsche con respecto a Platón.

Así, la relación que Nietzsche establece entre Platón y otros autores no es valorada siempre del mismo modo. Normalmente, Nietzsche habla acerca de Tucídides con admiración y lo coloca por encima de Platón cuando ambos son objeto de una comparación:

¿Qué me gusta en Tucídides, qué hace que le honre más que a Platón? Todo lo típico en el hombre y en los acontecimientos le inspira un placer grande y desinteresado y encuentra que a cada tipo corresponde una cierta cantidad de *sentido común*: eso es lo que trata de descubrir. Tiene mayor equidad práctica que Platón: no calumnia ni empequeñece a los hombres que no le gustan o que le han hecho daño en la vida¹.

Sin embargo, en el texto que citamos a continuación, Platón ya no es presentado como aquél que se opone a Tucídides, sino como el que junto con éste habría permitido a Nietzsche descubrir al hombre griego. La extrañeza que este texto produce con respecto al precedente es aún mayor si se tiene en cuenta que Platón es habitualmente el blanco de las más duras críticas por parte de Nietzsche por ser considerado el responsable de la decadencia del tipo griego²:

Los personajes de Tucídides hablan en sentencias de Tucídides: poseen (...) el mayor grado posible de razón para llevar a buen término su asunto. Ahí he descubierto al hombre griego (varios pasajes en Platón igualmente)³.

1. *Aurora*, § 168. Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2: «Mi recreación, mi predilección, mi cura de todo platonismo ha sido en todo tiempo Tucídides» (Trad. esp. Sánchez Pascual, A. (1981). Madrid: Alianza).
2. Cf. un buen ejemplo de ello en *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2.
3. KGW, VII, 2, 25[167].

La misma situación se reproduce cuando Nietzsche considera a Platón en su relación con Homero. Normalmente, Platón es presentado como el opo-
nente, incluso como el enemigo de Homero:

Platón contra Homero: éste es el antagonismo total, genuino —de un lado el «allendista» con la mejor voluntad, el gran calumniador de la vida, de otro el involuntario divinizador de ésta, la *áurea* naturaleza⁴.

Pero cuando se trata de criticar a la filosofía alemana, Platón y Homero son considerados por Nietzsche como los dos miembros complementarios (y amigos) del argumento destinado a sostener la crítica. Esto es lo que se desprende del texto siguiente en el que, además, Nietzsche cae en otra ambigüedad al oponer, indirectamente, a Platón con la teología y los Padres de la Iglesia cuando, habitualmente, está muy interesado en mostrar lo contrario, es decir, la familiaridad y no la hostilidad de Platón con respecto a las posiciones teológicas⁵:

Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss —todo eso apesta a olor de las teologías y de los Padres de la Iglesia. Schopenhauer está bastante libre de *eso*, se respira un aire mejor, incluso se huele a Platón. Kant, rebuscado y pesado: se ve que los griegos todavía no habían sido descubiertos. Homero y Platón no resonaban en esos oídos⁶.

Esta ambigüedad no aparece sólo cuando Nietzsche confronta a Platón con otros autores. Aunque es justo decir que el número de textos en los que Nietzsche critica todo aquello que tiene que ver con el platonismo es abrumadoramente superior al de los textos en que Nietzsche muestra una afinidad con Platón, es también digno de ser subrayado el que el propio Nietzsche muestra en ocasiones signos en los que se pone de manifiesto una cierta ambigüedad en su relación con Platón. Así, y a propósito del idealismo filosófico —cuyo «padre» es, para Nietzsche, Platón— podemos leer lo siguiente:

Las ideas son seductoras peores que los sentidos, con toda su apariencia fría y anémica y pese a esta apariencia —siempre han vivido de la «sangre» del filósofo, siempre han consumido sus sentidos y, si se nos quiere creer, también su «corazón». Estos antiguos filósofos [Nietzsche alude explícitamente en el texto a Platón y Spinoza] no tenían corazón: filosofar era siempre una especie de vampirismo⁷.

4. *La genealogía de la moral*, III, § 25. (Trad. esp. Sánchez Pascual, A. (1981). Madrid: Alianza).

5. Cf. KGW, VII, 2, 25 [51], donde Nietzsche afirma que el cristianismo hizo de Platón un Padre de la Iglesia.

6. KGW, VII, 2, 26[412].

7. *La Gaya Ciencia*, § 372. Cf. también *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino», § 8.

Después de leer este último texto sorprende que Nietzsche considere a aquellos mismos que practican el vampirismo como antepasados con quienes les une lazos de sangre —por tanto, como miembros de su propia familia— y que, además, se sienta orgulloso de ello:

Cuando hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza y de Goethe, sé que su sangre circula por mis venas —estoy orgulloso cuando digo la verdad respecto a ellos— la familia es de una calidad lo bastante buena como para no necesitar fabular o disimular; y es así como me comporto con relación a todo lo que ha sido, estoy orgulloso de todo lo que hay humano y orgulloso precisamente en la veracidad absoluta⁸.

La ambigüedad en la que Nietzsche cae puede ser, al menos en parte, explicada por el hecho de que por una parte reconoce la grandeza de Platón mientras que, por la otra, se muestra crítico con el pensamiento de éste. Ahora bien, estas muestras de caballerosidad para con su adversario no son tampoco unánimes en los textos de Nietzsche. Así, en ocasiones, él mismo reconoce que sus ataques contra Platón son despiadados y que todo *fair-play* está aquí ausente:

Cada sociedad tiene tendencia a degradar a sus adversarios hasta la caricatura y por decirlo así a hacerles pasar hambre [...]. Platón por ejemplo se convierte en mí en una caricatura⁹.

Este hecho de caricaturizar al rival conduce inevitablemente a juzgarlo con palabras claramente provocadoras y que llevan a cometer excesos¹⁰.

La cuestión que surge inmediatamente es si estas ambigüedades y si esta actitud abiertamente hostil hacia Platón han de ser considerados motivos suficientes para descalificar completamente la lectura nietzscheana de la filosofía platónica. Hacer tal cosa equivaldría a dar por zanjado el problema de una manera demasiado cómoda, sin haberse enfrentado con el mismo. La estrategia hermenéutica que seguiremos será más bien tratar de depurar la caricatura que Nietzsche hace de Platón de aquellos rasgos que se acentúan exageradamente con fines provocadores para, de este modo, tratar de encontrar aquellas características centrales que tienen que ver más con el retrato que con la caricatura, despojando al modelo de la máscara con la que el artista la ha recubierto.

Si prescindimos de lo anecdótico, quedará puesta de manifiesto la fertilidad de la interpretación de Nietzsche así como el hecho de que éste conocía bien a Platón, lo cual difícilmente podría ser de otro modo si tenemos presente la importancia concedida a la filosofía platónica y a la influencia que ésta ejerce

8. KGW, V, 2, 12[52]. Este texto y el de *La Gaya Ciencia* citado anteriormente datan del mismo período.

9. KGW, VIII, 2, 10[112].

10. P. ej.: «Platón que había estado tal vez en la escuela de los judíos» (KGW, VII, 3, 14[85]); «Platón, este antiheleno y semita de instinto» (KGW, VIII, 2, 11[294]); o este otro en el que Nietzsche califica a Platón de «cristiano anticipadamente» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», §2).

sobre el pensamiento occidental¹¹. Para ello, la estrategia que seguirá este trabajo será la de efectuar la genealogía de la interpretación nietzscheana de Platón, acudiendo a textos redactados en su período juvenil. Ello permitirá no sólo mostrar suficientemente el conocimiento de los textos platónicos por parte de Nietzsche, sino también comprobar que éste traza un retrato no caricaturesco de Platón, cuya presencia se podrá localizar en los escritos más tardíos.

2. Los cursos de Basilea

Cuando se habla de «período juvenil» suele pensarse de forma casi automática en *El nacimiento de la tragedia*, considerando que es a partir de esta primera obra publicada por Nietzsche cuando comienza verdaderamente su producción filosófica. De la lectura de la misma se desprende la influencia —reconocida por el propio Nietzsche— ejercida por Schopenhauer y Wagner. Sin embargo, de este mismo período no suele ser tenido en consideración el contenido de la actividad docente en Basilea, tal vez porque se piensa que el hecho de que Nietzsche ocupara un puesto de profesor de filología es indicador de que las cuestiones filosóficas se relegan a un segundo plano en beneficio de las disquisiciones eruditas. Buen síntoma de ello es el desinterés mostrado por la nueva edición de las Obras Completas de Nietzsche a cargo de G. Colli y M. Montinari (por otra parte, excelente y necesaria) con respecto a los cursos universitarios impartidos por Nietzsche en Basilea.

Esta estrategia es errónea. La importancia que hay que conceder a estos cursos no se justifica sólo por una curiosidad meramente biográfica. Antes bien, estos cursos pueden arrojar luz sobre determinados aspectos centrales de la filosofía de Nietzsche. Así, por ejemplo, aun reconociendo la influencia de Schopenhauer y Wagner sobre el joven Nietzsche, el estudio de los cursos universitarios pone de manifiesto una influencia no menos importante: la de la lectura de los textos clásicos con los que Nietzsche se enfrenta no ya exclusivamente como filólogo sino más bien como filósofo¹², lectura en la que se pueden entrever (y, en ocasiones, más que entrever ya que quedan puestos de manifiesto, como veremos más adelante) algunos aspectos fundamentales que Nietzsche desarrollará posteriormente.

11. En este punto no podemos sino mostrarnos de acuerdo con G. Colli —gran experto en filosofía antigua y, al mismo tiempo, gran conocedor de la obra de NIETZSCHE, como lo prueba su participación en la nueva edición de las Obras Completas de Nietzsche en colaboración con M. Montinari— cuando afirma: «Platón es uno de los pocos filósofos a los que Nietzsche haya leído ampliamente (y él ha adivinado muchas cosas que nadie antes había descubierto)». (Colli, G. (1979). *De opo Nietzsche*. Milán: Adelphi, p. 23).
12. Sobre la vocación filosófica de Nietzsche, cf. la carta dirigida a Friedrich Ritschl en enero de 1871. (NIETZSCHE, F. (1975-ss). *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*. Berlín: Walter de Gruyter, II, 1, n.º 111): «A la larga no puedo hacer estas dos cosas a la vez, el gimnasio y la universidad, porque siento que mi verdadera tarea, a la cual, si es necesario, tendría que sacrificar cualquier otra ocupación, mi tarea filosófica, se resiente mucho por todo eso, y hasta se ha reducido a una actividad marginal. Creo que esta descripción acierte de lleno

3. El curso sobre Platón

Así, en el caso de la lectura nietzscheana de Platón, el prescindir del examen de los cursos universitarios de Basilea representaría una importante deficiencia que repercutiría en el correcto estudio del tema. Y aún más si tenemos en cuenta que uno de estos cursos esquivaba una de las dificultades a las que aludíamos al inicio del presente trabajo y que hacía referencia a la dispersión con que Nietzsche aborda los diferentes temas a lo largo de su obra. Nietzsche impartió cursos monográficos sobre Platón en los semestres invernales 1871-1872/1873-1874 y en el semestre estivo de 1876 —que, afortunadamente, se han conservado gracias a la costumbre de Nietzsche (extendida entre los profesores alemanes) de escribir sus propias lecciones— y que han sido publicadas bajo el título de «Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge»¹³.

en lo que tanto me exaspera y no me deja alcanzar una plenitud y un sereno equilibrio en el trabajo; esto, por otra parte, extenua mi constitución y me lleva al nivel actual de sufrimiento; pues bien, si estos sufrimientos tuvieran que llegar más a menudo, me vería obligado aunque sólo sea para la salud a abandonar la actividad filológica.

En este sentido me permito presentar mi candidatura para el puesto de profesor de filosofía dejado vacante por Teichmüller. Por lo que respecta a la legitimidad de mis ambiciones para el puesto de profesor de filosofía, tengo que decir a mi favor, ante todo, que pienso poseer la capacidad y los conocimientos necesarios y, en definitiva, que me siento más apto para este trabajo que para una actividad meramente filológica. Quien me conoce desde los tiempos de la escuela y de la universidad, no ha dudado nunca de que en mí sobresalían las inclinaciones filosóficas; e incluso en los estudios filológicos lo que me ha empujado preferentemente ha sido todo aquello que me parecía significativo bien para la historia de la filosofía, bien para los problemas éticos y estéticos [...]. Desde cuando estudio filología nunca he dejado de mantener un contacto muy estrecho con la filosofía; más aún, mi interés principal ha estado siempre ligado a los problemas filosóficos, como podrían dar fe muchos de aquellos que han tenido que ver conmigo».

13. En adelante, *Curso de Basilea*, in: NIETZSCHE, F. (1921). *Nietzsches Gesammelte Werke*. Munich: Musarion Verlag, Band IV (Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876), p. 364-443. Cito a partir de esta edición porque, como ya queda dicho, la edición de las Obras Completas de Colli-Montinari (Berlín: Walter de Gruyter) no se han publicado todavía. La edición Musarion reproduce exactamente el texto publicado por Kröner algunos años antes: NIETZSCHE, F. (1913). *Grossoktavausgabe*, sec. 3, vol. 19 (–*Philologica* III) (edición de E. Holzer, O. Crusius y W. Nestle), Leipzig: Kröner, p. 235-304. Que yo sepa, las únicas traducciones que existen de este curso son las siguientes: NIETZSCHE, Friedrich (1991). *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*. Trad. al italiano de P. Di Giovanni, Turín: Bollati Boringhieri, que, además, presenta un estudio introductorio muy útil elaborado por el traductor; NIETZSCHE, Friedrich (1991). *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*. Combas: Éditions de l'éclair. Trad. al francés de Olivier Berrichon-Sedcyn. El curso sobre Platón es relativamente poco conocido entre los estudiosos de Nietzsche. No obstante, encontramos referencias del mismo en BREMER, Dieter (1979). «Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechische Daseinsverständnisses». *Nietzsche-Studien*, 8, p. 39-103; en HEIDEGGER, Martin (1971). *Nietzsche*, París, Gallimard, I, 143; y, sobre todo, en DUVAL, René (1969). «Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LIII, p. 601-637 y STROUX, J. (1925). *Nietzsches Professur in Basel*: Jena, que, en sus páginas 94-101 se refiere al curso sobre Platón.

Se intentará mostrar que el estudio detallado de las tesis platónicas, y su interpretación de las mismas, en este curso universitario proporcionará a Nietzsche un arsenal de argumentos del que se servirá más adelante. Los filosofemas provocadores y en ocasiones panfletarios que el Nietzsche maduro dirige contra Platón encuentran una justificación explícita en este curso. Por lo tanto, aquí podemos encontrar aquellos argumentos que se eliden, o se dan por supuestos, en los escritos posteriores de Nietzsche.

En el *Curso de Basilea* saltan a la vista algunas diferencias con respecto al Nietzsche más maduro, las cuales afectan fundamentalmente al estilo con el que Nietzsche se expresa. Frente al carácter fragmentario, panfletario, ácido, descalificador que caracteriza al modo en el que el Nietzsche maduro se refiere a Platón, nos encontramos aquí con un estilo expositivo, académico, sereno y argumentativo. Esto es particularmente claro en la primera parte del curso dedicado a la doxografía, vida y obras de Platón¹⁴. El primer apartado de esta primera parte está dedicado a discutir las interpretaciones de Platón formuladas por autores como Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Richter, C.Fr. Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Ueberweg, H. von Stein, Schaarschmidt y Grote¹⁵. En el segundo apartado se pasa a un examen detallado de «La vida de Platón» en base a las fuentes antiguas, que se subdivide en las siguientes rúbricas: I. Fechas de nacimiento y muerte. II. Arbol genealógico de Platón. III. Educación de Platón. IV. Estancia en Megara y viajes. V. Actividad didáctica de Platón en la Academia. VI. Últimos viajes. Cuadro cronológico. VIII. Sinopsis¹⁶. Por último, el tercer apartado está dedicado a la «Introducción a los diferentes diálogos»¹⁷.

Vemos, pues, como Nietzsche quería dejar bien clara su erudición sobre el tema sirviéndose para ello escrupulosamente de las normas académicas. Se ha insistido mucho sobre las diferentes máscaras que Nietzsche se colocaba para expresar sus posiciones. En este caso, la máscara utilizada es la del clásico profesor universitario que ejerce de tal. Esta diferencia de estilo entre el Nietzsche joven y el maduro no es sin embargo razón suficiente para considerar la existencia de un corte radical que dividiría la obra de Nietzsche en dos o más períodos perfectamente diferenciados. Pues si nos atenemos no ya a cuestiones meramente formales sino al contenido del discurso propiamente dicho, podremos apreciar continuidad más que ruptura.

Buena prueba de ello es la frase que sirve como encabezamiento a este curso: «Plato amicus sed» («Platón amigo pero»). Por tanto, ya desde los inicios de su actividad filosófica Nietzsche anuncia su actitud crítica con respecto al pla-

14. Esta Primera Parte del Curso no ha sido publicada íntegramente por los editores. Según éstos, se han mantenido los pasajes más importantes, omitiéndose aquéllos que consideraban de menor interés. En cambio, la Segunda Parte titulada «La filosofía de Platón como testigo principal para el hombre Platón. (Compendio de filosofía de Platón)», a la que nos referiremos en seguida, ha sido transcrita en su totalidad.

15. Cf. el primer apartado «La más reciente literatura platónica» (*Curso de Basilea*, p. 369-377).

16. Cf. *Ibidem*, p. 377-384.

17. Cf. *Ibidem*, p. 384-395.

tonismo. La admiración y respeto que el joven Nietzsche experimenta hacia Platón no es óbice para que aquél crea oportuno indicar objeciones, poner sus «peros» a las concepciones centrales de Platón. Esta combinación de admiración-crítica puede —dicho sea de paso— explicar, al menos en parte, las ambigüedades a las que aludíamos anteriormente.

4. El dualismo platónico

Centrándonos ya en el análisis del curso universitario sobre Platón (al que nos referiremos sobre todo a su segunda parte) y en la medida en que el curso sigue un hilo argumentativo —no estando compuesto (como ocurrirá años más tarde) por aforismos más o menos conexos—, es preciso subrayar el punto de partida de la exposición de Nietzsche. Éste presenta las tesis principales de Platón del modo más sucinto y claro posible con el fin de proceder posteriormente a su examen. En la primera subdivisión del texto tenemos, pues, el modo en que Nietzsche comprende la filosofía de Platón. Haciendo referencia al texto de *Timeo*, 51 d, Nietzsche subraya el dualismo de la filosofía platónica, puesto de manifiesto en los dos tipos de conocimiento: el conocimiento racional (νοῦς) y la recta opinión (δόξα ἀληθής). Éstos se constituyen de modo diferente (el primero a través de la enseñanza, el segundo a través de la persuasión); poseen dos objetos diferentes (las ideas y las cosas materiales, respectivamente), cuyas características son asimismo contrapuestas (las ideas son inmutables, siempre iguales a sí mismas, eternas, no sujetas al devenir; por su parte, las cosas materiales son mutables, sujetas al devenir, contingentes)¹⁸.

En esta exposición sucinta de la filosofía platónica se puede ya adivinar claramente uno de los temas más recurrentes en la obra de Nietzsche: la constatación de la contraposición entre el «mundo verdadero» y el «mundo aparente» cuyo origen se sitúa en Platón y que, según Nietzsche, ha sido una constante en la historia de la filosofía occidental.

Por tanto, Nietzsche está abordando aquí el problema del dualismo de la filosofía, problema que será una de las claves para entender la crítica de Nietzsche a la metafísica en general. El método que Nietzsche utiliza para afrontar el problema es el método histórico o genealógico¹⁹ y también en esto se aprecia continuidad entre el joven Nietzsche y el Nietzsche más maduro. Nietzsche achaca a la filosofía su «falta de sentido histórico»²⁰. Él, por su

18. Cf. *Curso de Basilea*, p. 396.

19. Cf. FOUCAULT, Michel (1971). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». *Hommage à Jean Hyppolite*. París: P.U.F., p. 146-172. Según la correcta interpretación de Foucault, la *wirkliche Historie*, reivindicada por Nietzsche, «reintroduce en el devenir [a diferencia de lo que ocurre en la historia tradicional] todo aquello que en el hombre había sido tenido por inmortal» (p. 159). ~

20. Cf. KGW, VII, 2, 34[73]: «Lo que nos separa tanto de Kant como de Platón y de Leibniz: somos completamente *históricos*»; VII, 2, 26[393]: «El sentido histórico: Platón y toda la filosofía no tienen ninguna idea de ello»; VII, 3, 38[14]: «Lo que nos separa más radicalmente del platonismo y del leibnizianismo es que ya no creemos en conceptos eternos, en valores

parte, abordará, como veremos en seguida, el problema del dualismo platónico precisamente desde una perspectiva genealógica o histórica, intentando encontrar en su origen las razones que llevaron a Platón a efectuar esta escisión en el cosmos. Para ello, y esto es lo que llama la atención con respecto a lo que será la norma en el Nietzsche maduro, el joven Nietzsche no tiene ningún inconveniente en admitir que su argumentación está basada en las fuentes más clásicas.

5. La influencia de Aristóteles en el análisis nietzscheano

En el caso que nos ocupa, Nietzsche afirma explícitamente que la explicación del carácter dualista de la filosofía platónica la encontramos en Aristóteles. Así pues, Nietzsche recurre a la autorizada fuente de Aristóteles para abordar el origen de la distinción platónica entre los dos mundos. Dado que, como veremos más adelante, la respuesta proporcionada por el joven Nietzsche coincide en líneas generales con la que él mismo dará años más tarde acerca del mismo problema, podemos decir —sin intentar con ello hacer aparecer a Nietzsche como un discípulo exclusivo del estagirita— que la crítica de Nietzsche al platonismo es tributaria, al menos en una parte no despreciable, de los textos de Aristóteles. En todo caso, la influencia de Aristóteles es mucho más sensible, al menos en este tema, que la de Schopenhauer²¹.

El pasaje del que Nietzsche retoma lo dicho por Aristóteles en su *Metafísica* es el siguiente:

Como explicación, *Metaph. A6; M4*: Platón conoció *en primer lugar la doctrina heraclítea*, según la cual todo lo sensible está en flujo continuo, por lo cual no está permitido ningún *saber*, y sostuvo esta opinión también a continuación. Más tarde, a través de Sócrates, el padre de la inducción y de la definición, encontró un *saber* y precisamente en un dominio no sensible, en el ético: así llegó a la opinión de que el saber y la definición, a la que el saber está vinculado, se refería solamente a cosas no sensibles, y a tales objetos los denominó ideas. 1. Platón coloca ideas allí donde una definición (*κωινός ὄρος*) es posible: pero el concepto no es el mismo idea, sino que la idea es el objeto que es reconocido a través del concepto. 2. Objetos

eternos, en formas eternas, en almas eternas; y la filosofía, en la medida en que es científica y no dogmática, no es para nosotros más que la extensión más amplia de la noción de «historia». La etimología y la historia del lenguaje nos han enseñado a considerar todos los conceptos como *frutos del devenir*, muchos de ellos como todavía en devenir».

21. Sobre el tema, Heidegger, (*Nietzsche*, ed. cit., I, p. 144-145) afirma, haciendo referencia explícita al curso sobre Platón, que «desde sus años de juventud (aprovechando su profesorado en Basilea), Nietzsche logra una notable independencia de espíritu, y por ello, por lo que respecta a Platón, una verdad de exégesis superior a la de Schopenhauer».

Por otra parte, el *Curso de Basilea* parece venir a confirmar la reciente interpretación de HAAR, Michel (1993). *Nietzsche et la métaphysique*, París: Gallimard, según la cual, «podría ser que el alejamiento con respecto a Schopenhauer sea mucho más antiguo, que haya tenido lugar incluso antes que *El Nacimiento de la tragedia*, que sea inicial y no tardío» (p. 65). Sobre esta cuestión, cf. especialmente el cap. 2 «La rupture initiale avec Schopenhauer».

de las definiciones universales no son las cosas sensibles, sino otro género de seres. 3. La razón para separar las ideas de lo sensible reside en que vio lo sensible en flujo y cambio constante y por ello no lo reconoció como objeto del saber; pero con Sócrates consideró lo ético como conceptualmente cognoscible. Pero los conceptos éticos sólo *dan pie* a la separación, ya que ideal y ético no coinciden. Platón consideraba con Heráclito todo lo *individual* en flujo continuo, mientras que con Sócrates encontró las definiciones *universales*: así como a nuestras propias percepciones sensibles (intuiciones) les corresponden objetos *individuales*, a nuestros conceptos universales deberían corresponder objetos inmutables como el concepto mismo. El concepto (νόημα) no puede estar sólo en el alma, sin que algo le corresponda en la realidad [...]. Solamente a los conceptos les corresponden otras tantas cosas reales, las cuales son conocidas mediante los conceptos mismos. Lo inmutable no es algo perteneciente al dominio del género o de la ley de la naturaleza, sino que existe *al margen* de lo individual y *más allá* del cambio (no *en* lo individual, no *por medio* del cambio)²².

El modo en que Nietzsche presenta la metafísica platónica en este texto no diferirá mucho con respecto a la que aparecerá en sus escritos posteriores: dado que en el mundo del devenir no es posible obtener un conocimiento firme y seguro, es preciso plantear la existencia de un mundo de las ideas (trascendente, situado más allá del mundo sensible) en donde los conceptos universales encuentran la estabilidad necesaria para poder ser conocidos sin el lastre

22. *Curso de Basilea*, p. 396-397.

Los textos de Aristóteles sobre los cuales Nietzsche basa su argumentación son los siguientes: «[Platón], habiéndose familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de algunas de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Éste, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Ideas» (*Metafísica*, A 6, 987a 32-987b 10. Trad. (ligeramente modificada) de García Yebra, Valentín. (21982). Madrid: Gredos).

«Se les ocurrió la opinión sobre las Ideas a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables (θεῖν); pues de las cosas que fluyen no hay ciencia. Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales [...]. Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se denuncia universalmente» (*Metafísica*, M 4, 1078b 12-34, trad. de V. García Yebra, ed. cit.).

«[...] pues a cada singular le corresponde algo homogéneo y separado de las substancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas» (*Metafísica*, M 6, 1079a 2-4, trad. de V. García Yebra, ed. cit.).

negativo de lo sensible²³. Pero, como queda dicho, a Nietzsche le interesa establecer la genealogía de esta concepción platónica. Nietzsche, siguiendo los textos de Aristóteles, constata que en la biografía intelectual de Platón hay dos momentos bien diferenciados, marcados por una clara línea divisoria: el antes y el después del encuentro con Sócrates. Este momento marcará, a su vez, la concepción platónica del saber y, por añadidura, el desarrollo posterior de la filosofía occidental. Nietzsche dedica mucho espacio al examen detallado de este problema.

6. El heracliteísmo de Platón

Con el fin de dilucidar la cuestión de si el joven Platón siguió las enseñanzas de Heráclito o de los heracliteos, Nietzsche analiza la célebre frase atribuida a Heráclito: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει²⁴. Basándose esta vez en el estudio de P.-R. Schuster²⁵, Nietzsche afirma que hay dos maneras de comprender el aforismo atribuido a Heráclito: mientras que la primera pone el acento sobre el primer miembro de la frase (πάντα χωρεῖ), la segunda lo traslada sobre el segundo (οὐδὲν μένει). Platón habría interpretado la frase del primer modo: la materia de cada cosa cambia continuamente y, por ello, cada cosa renueva constantemente la consistencia de sus partes.

23. Esta idea aparece, p. ej., expresada metafóricamente, en *Así habló Zaratustra*, «De las tablas viejas y nuevas», §8.

24. Diels y Kranz no atribuyen a Heráclito la paternidad del fragmento y, por consiguiente, no lo incluyen en la lista de los 126 fragmentos del filósofo de Efeso que, según ellos, han llegado hasta nosotros. El fragmento en cuestión se encuentra entre los que éstos consideran de atribución dudosa a Heráclito (DK, 22 A6). Kirk y Raven confirman esta opinión. Para ellos, el aforismo en cuestión es atribuido libremente a Heráclito por Platón en sus diálogos (Cf. KIRK, G.S. & RAVEN, J.E. (1957). *The presocratic philosophers*. Cambridge, p. 197). Para Heidegger (*Nietzsche*, ed. cit., I, p. 262), la proposición «πάντα rei» «probablemente no tiene un origen heracliteo».

De todos modos, la cuestión de la paternidad de este fragmento pasa a un segundo plano para nuestros propósitos, desde el momento en que tanto para Platón como para Nietzsche es indiscutiblemente de Heráclito. Nietzsche no expresa ninguna duda al respecto y Platón lo atribuye claramente a Heráclito en *Cratilo*, 402 a.

25. Nietzsche reconoce que su análisis debe mucho a la interpretación de SCHUSTER, Paul Robert. (1873). *Heracleit von Ephesus*. Acta Societatis Philologae Lipsiensis, Tomo III. Cf., a este respecto, DUVAL, René, art. cit., p. 618: «Nietzsche, en su curso sobre Platón, retomó completamente las ideas de Schuster [...]. Nietzsche estaba tan convencido del valor de estos trabajos de Schuster que todos los desarrollos que dedicó a esta cuestión están retomados literalmente de las páginas de Schuster».

Pese a que Schuster no sea un autor muy conocido entre nosotros, en su época era reconocido como uno de los grandes especialistas de la filosofía de Heráclito. Prueba de ello es que E. Zeller en su conocida obra *Die Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung dargestellt* (7 1923). Leipzig dedica una nota de casi tres páginas (I, p. 577-579) para criticar la interpretación de Schuster sobre el fluir de todas las cosas. Otra prueba de la actitud «academista» del joven profesor Nietzsche es que también conocía los trabajos de Zeller (Cf. *Curso de Basilea*, p. 369, p. 387).

Ninguna partícula continúa siendo lo que es [...]. Entonces, todo el persistir cualitativo y espacial estaría radicalmente alejado del mundo y sería exacto lo que Platón sostiene que es la opinión de los heraclíteos, a saber que ninguna cosa *es* esto o aquello, sino que sólo *deviene* continuamente²⁶.

Pero, según Nietzsche, esta interpretación de Platón no corresponde al pensamiento de Heráclito, sino a la de los heraclíteos²⁷. Siguiendo a Schuster, Nietzsche afirma que Heráclito colocó el acento sobre el οὐδὲν μένει, sosteniendo que nada escapa a la destrucción final:

El cielo y la tierra desaparecerán: puesto que nada subsiste, no pueden existir fines últimos hacia los que todo estaría orientado según un orden de perfección creciente. La actividad de la naturaleza es comparable a la de un alfarero que a partir de la arcilla forma figuras y criaturas que luego vuelve a amasar²⁸.

La negación de la posibilidad del conocimiento de las cosas sensibles no es, para Nietzsche, propia de Heráclito ni del heraclíteo Protágoras, sino de Cratilo. En este sentido, no es correcto afirmar que Heráclito fuera el fundador de la doctrina del desprecio de los sentidos dado que

fundó la μάθησις sobre la ὄψις y el ἀκοή²⁹.

Lo que niega Heráclito es la validez universal del conocimiento. De aquí surgen dos posibles orientaciones: por una parte la de Protágoras, para quien sólo puede afirmarse un conocimiento individual, porque un conocimiento universal no puede provenir de la αἴσθησις y únicamente ésta es la fuente de todo conocimiento³⁰ y, por otra parte, la de quienes, como Cratilo,

ya no confiaron en los sentidos y perdieron así lo que está en la base de todo saber³¹.

Platón habría seguido a Cratilo y, por ello, habría caído en un escepticismo desesperado por lo que respecta a la posibilidad del conocimiento:

26. *Curso de Basilea*, p. 398.

27. Cf. *Ibidem*.

28. *Ibidem* p. 398. Aunque aquí no hay espacio para abordar en detalle esta cuestión, podemos comprobar en estas líneas como aparece la influencia de Heráclito sobre el pensamiento de Nietzsche, influencia que se conservará en la obra más madura de éste. Su idea de que el ser está en devenir; su crítica al finalismo y a la idea del progreso continuo; su concepción del artista dionisiaco como aquél que no goza con la contemplación de su creación, sino que inmediatamente la destruye para crear otra obra, lo cual está muy directamente relacionado con su concepción de la *Selbstüberwindung* de la vida;... Todos estos son temas que reaparecerán constantemente en la obra de Nietzsche.

29. *Curso de Basilea*, p. 399.

30. Cf. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

Tenemos que admitir como *primera* influencia de la filosofía en Platón una *sombria desesperación*. Con ello, toda vida moral era aniquilada, ya no había ninguna norma de conducta, todos los conceptos fluyen, el individuo está sin apoyo, y no conoce ninguna medida, ningún límite [...]. Tenemos que pensar esta tristeza ante todo como *moral*. Desprecio de la realidad (*Wirklichkeit*)³².

Precisando la situación de Platón tras su conocimiento de las concepciones cratíleas, Nietzsche escribe:

Platón se formó las convicciones siguientes: 1. El devenir y el cambio no pueden convenir a la verdadera esencia de las cosas, si es que tal esencia existe. Porque el ente debe ser siempre idéntico a sí mismo y no puede estar en contradicción consigo mismo. 2. El error y la apariencia no pertenecen a la esencia de las cosas. Algo, acerca de lo cual sean posibles *opiniones* muy diferentes, p. ej. la naturaleza en su totalidad, no puede ser la esencia de las cosas. O el conocimiento pertenece al ser y entonces sólo puede ser verdadero o pertenece al devenir y al aparecer y entonces sólo puede ser cambiante y falso. El verdadero saber tendría que referirse a lo permanente y tendría que ser él mismo permanente y estable. ¿Existe tal saber? Cratilo lo negaba: no existe, pues, ser verdadero de las cosas o es completamente imperceptible y no nos concierne. Por tanto, estaríamos condenados a vivir en un mundo completamente nulo (*ganz nichtigen*), siempre en contradicción consigo mismo, en la apariencia y en la oscuridad³³.

7. El encuentro de Platón con Sócrates

En esta fase de la reconstrucción del recorrido intelectual de Platón, Nietzsche muestra que Platón se encontraba frente a una disyuntiva: o situarse estrictamente en el mundo de lo sensible y aceptar con resignación la imposibilidad de un conocimiento firme, seguro y universal o intentar encontrar este conocimiento universal en un mundo situado al margen de lo sensible, al margen del mundo del devenir. En otros términos, el escepticismo epistemológico radical de Cratilo habría sumido a Platón en un estado tal que se habría visto obligado a escoger entre lo que Nietzsche llamará más tarde nihilismo³⁴ y un deseo de huida del mundo sensible para escapar precisamente de este estado nihilista.

32. Ibidem, p. 400.

33. Ibidem, p. 400-401.

34. El propio texto de Nietzsche (cuando utiliza la expresión *ganz nichtigen*) da pie para considerar que aquí apunta hacia lo que más tarde constituirá su análisis del nihilismo. No obstante, hay que precisar que para el Nietzsche maduro, la huida platónica del mundo del devenir, con el fin de escapar del estado nihilista en el que se encontraba sumido, está condenada al fracaso. El error platónico consiste en considerar al devenir como una nulidad por el hecho de que no es posible obtener de él un conocimiento firme y seguro. Según Nietzsche, es preciso aceptar el devenir tal y como es, incluyendo la aceptación de la imposibilidad de un conocimiento firme y seguro. La vía emprendida por Platón, intentando encontrar el conocimiento en un mundo de esencias estables situado al margen del mundo real, es lo que conduce precisamente al nihilismo en el sentido en que lo entenderá Nietzsche años más tarde.

En este momento crucial en la evolución intelectual de Platón —crucial, por lo tanto, para la historia del pensamiento occidental— se habría producido el encuentro de Platón con Sócrates. Este último habría influido sobremanera en la decisión tomada por Platón ante la disyuntiva en que se encontraba. Y, además, Sócrates habría contribuido a que el pensamiento de Platón traspasase el terreno estrictamente epistemológico para situarse en el ámbito de la moral: el mundo del devenir no sólo conduce al nihilismo epistemológico, sino también al nihilismo moral. La vida moral carece de un fundamento sólido en un mundo siempre cambiante en el que reina la ilusión:

Existen 1. Representaciones, dependientes de los sentidos, cambiantes, sujetas al error y a la contradicción que hacen al hombre malo y sensual, inquieto; 2. Conceptos, no sensibles, sin correlato en el mundo sensible, inmutables, hacen al hombre moral, tranquilo, estable, como Sócrates. El pensamiento lógico como fundamento de la moral, la representación y la opinión ilógicas como fundamento de la inmoralidad³⁵.

Para escapar —siquiera ilusoriamente— del nihilismo, será preciso entablar un «combate contra la sensibilidad»³⁶ en todos sus frentes:

El desprecio y el odio de Sócrates contra la realidad (*Wirklichkeit*) era ante todo un combate contra la realidad más inmediata, la que molesta al pensador, contra la carne y la sangre, contra la ira, la pasión, la volupuosidad, el odio [...]. Transmite a Platón este odio contra la sensibilidad: el liberarse en la medida de lo posible de los sentidos se convierte en una obligación moral. Los sentidos como elementos perturbadores del hombre moral, los sentidos como elementos perturbadores del pensador. Liberándose de ellos en la medida de lo posible: entonces será efectivamente posible el verdadero conocimiento. ¿O no hay conocimiento sin los sentidos? ¿Existe un pensar en el que los sentidos no proporcionan la materia? No primero *in sensu*, sino inmediatamente *in intellectu*. Encontró algo así³⁷.

35. *Curso de Basilea*, p. 402.

36. Este es el título del § 6 del *Curso de Basilea*, texto que se reproduce a continuación.

37. *Curso de Basilea*, p. 401. La diferencia de estilo entre el joven profesor Nietzsche y el Nietzsche escritor o conferenciante se pone de nuevo de manifiesto en el modo de presentar la relación entre Sócrates y Platón. Mientras que en el *Curso de Basilea* se limita a indicar la influencia ejercida por aquél sobre éste, en otros lugares esta influencia es calificada negativamente. Así, en una conferencia pronunciada en Basilea el 1 de febrero de 1870, Nietzsche afirma que «El divino Platón es [...] también víctima del socratismo» (KGW, III, 2, «Sócrates y la tragedia»). En textos más tardíos, Nietzsche insiste en la influencia nefasta que Sócrates ejerció sobre Platón: Sócrates sedujo a Platón (Cf. KGW, VII, 3, 34[136]) y, además, esta seducción fue ejercida por un «plebeyo» (Sócrates) sobre un noble (Platón) (Cf. KGW, VIII 3, 14[94]). Nietzsche agrava la calificación de la influencia de Sócrates sobre Platón cuando —mediante una serie de preguntas retóricas, en las que una respuesta afirmativa está implícita— afirma que aquél corrompió a éste y, por ello, fue justamente condenado: «¿De dónde procede esa enfermedad [la que consiste en negar el perspectivismo, que es la condición fundamental de la vida] que apare-

Los conceptos no surgen de una abstracción hecha a partir de la experiencia sensible porque es imposible que lo que permanece siempre idéntico a sí mismo sea abstraído a partir de lo que cambia siempre³⁸.

La línea divisoria establecida por la ontología platónica para separar lo sensible de lo inteligible sirve para caracterizar a lo que queda a un lado y a otro de dicha línea. Lo que queda por debajo de ella —es decir, lo sensible— es para Platón, según Nietzsche, «un modo de ser totalmente malo e imperfecto»³⁹.

Es probable que Nietzsche se esté refiriendo aquí a la expresión μή ὄν utilizada por Platón⁴⁰ para indicar que lo sensible, en virtud de sus imperfecciones, no merece el calificativo de ὄν y que, por lo tanto, es preciso atribuirle la ignorancia (ἄγνοια) y no el conocimiento (γνώσις)⁴¹ y recluirla en el dominio de lo aparente. Descalificado este mundo sensible, y con la seguridad de que en él no es posible alcanzar el tan ansiado conocimiento verdadero, es preciso dirigir los esfuerzos hacia el mundo inteligible. Sócrates enseña a Platón que el saber verdadero, infalible, no sujeto al cambio, existe; pero no logró encontrar los objetos de este saber porque no encontró los conceptos puros. No obstante, encontró el método para buscar estos conceptos: la dialéctica⁴². Gracias al método heredado de Sócrates, Platón puede llenar de contenidos el mundo inteligible. La ontología platónica consistirá en la construcción de la teoría de las ideas a partir de la dialéctica.

8. Confirmación del análisis del joven profesor Nietzsche en la obra posterior

Constatamos de nuevo que la interpretación proporcionada por el joven profesor Nietzsche no varía sustancialmente con respecto a la que nos presentará en su obra posterior. La diferencia estriba en que Nietzsche se muestra radicalmente crítico para con dicha construcción, constatando la influencia nefasta que ha ejercido sobre la historia de la filosofía. Se pueden aducir numerosos textos en la obra de Nietzsche que confirman la hipótesis que se acaba de expo-

ce en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?» (*Más allá del bien y del mal*, Prólogo. Trad. esp. Sánchez Pascual, A. (1982). Madrid: Alianza).

38. Cf. *Curso de Basilea*, p. 402.

39. *Ibidem*.

40. Cf. *República*, V, 478 b.

41. Cf. *Ibidem*, 478 c. Platón reserva la expresión οὐκ ὄν para lo que carece por completo de existencia. Sobre esta cuestión, cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., I, p. 142: «Para el platonismo lo verdadero, lo verdaderamente ente, es lo suprasensible, la idea. Lo sensible, en cambio, es el μή ὄν; lo cual no significa el puro y simple no ente, es decir, el οὐκ ὄν, sino el μή, lo que apenas si puede ser pronunciado como ente, aquello a lo que no podríamos dirigirnos como a lo que es, pese a que no sería una pura nada».

42. *Curso de Basilea*, p. 402-403.

ner⁴³. Aquí, nos limitaremos a presentar algunos ejemplos. Así, en un fragmento póstumo fechado en el otoño de 1887, Nietzsche aborda el análisis de los motivos que llevan a la especie del «hombre metafísico» —cuyo prototipo es Platón— a la construcción del mundo suprasensible en términos prácticamente idénticos a los empleados años antes en el *Curso de Basilea*:

El hombre busca la «verdad»: un mundo que no se contradiga, que no equivoque, que no cambie, un mundo *verdadero* —un mundo en el que no se sufra: contradicción, ilusión, cambio— causas del sufrimiento! No duda de que existe un mundo tal y como debe ser: le gustaría buscar el camino que conduce a él [...]

¿De dónde toma el hombre aquí el concepto de *realidad*?

¿Por qué deduce precisamente el *sufrimiento* del cambio, de la ilusión, de la contradicción? ¿y por qué no más bien su felicidad?...

El desprecio, el odio por todo lo que pasa, cambia, se metamorfosea: ¿de dónde viene esta valoración de lo que permanece?

Evidentemente la voluntad de verdad es aquí el simple deseo de encontrarse en un *mundo de lo que permanece*.

Los sentidos engañan, la razón corrige los errores: *por consiguiente*, se concluía, la razón es quien conduce a lo que permanece; es preciso que las *ideas menos sensibles* sean las más cercanas al «mundo verdadero». La mayor parte de las desgracias provienen de los sentidos —impostores, seductores, aniquiladores:

La *felicidad* sólo puede ser garantizada en el ente: el cambio y la felicidad se excluyen. El deseo supremo apunta a fundirse con el ente. Ese es el camino *singular* de la felicidad suprema.

En suma: el mundo, tal y como *debería ser*, existe; este mundo en el cual vivimos no es más que un error —este mundo, el nuestro, *no debería existir*.

La *creencia* en el ente se revela no ser más que una consecuencia: el *primum mobile* propiamente dicho es la no creencia con respecto a lo que deviene, la desconfianza opuesta a lo que deviene, la falta de estima de todo devenir...

¿Qué especie de hombre piensa de este modo? Una *especie sufriendo* improductiva: una especie cansada de vivir⁴⁴.

Esta especie cansada de vivir —y, por tanto, decadente— pone de manifiesto este carácter decadente en su modo negativo de razonar: primero descalfica y niega aquello que le hace sufrir (el devenir, lo sensible) y sólo después afirma los conceptos inmutables (el «ser») ante cuya presencia el dolor desaparece. La demonización de lo sensible es expuesta por Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888) en términos asimismo semejantes a los que había utilizado en el *Curso de Basilea*:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipiti-

43. Para un análisis más detallado de la lectura nietzscheana del platonismo, cf. GALPARSORO, José Ignacio (1989). *La critique nietzschéenne des pré-suppositions morales du platonisme*. Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV) (Diss.).

44. KGW, VIII, 2, 9[60].

cismo⁴⁵. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adora —se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es...⁴⁶. Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?» «Lo tenemos», gritan dichosos, «¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira —la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es «pueblo». ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! — ¡Y, sobre todo, fuera el *cuero*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...⁴⁷.

La condena del mundo del devenir será aceptada por la tradición filosófica heredera de la concepción platónica. La «huida» de la realidad⁴⁸ tiene como objetivo la construcción de la teoría de las ideas, que es situada en un mundo suprasensible. Nietzsche llama a ese mundo «mundo verdadero» (entre comillas) para expresar la pretensión de la metafísica occidental de encontrar en él el conocimiento firme y seguro, indudable y establecido de una vez por todas. Uno de los esfuerzos más importantes del Nietzsche maduro consistirá en la crítica del «mundo verdadero»⁴⁹, intentando desenmascarar el carácter ilusorio del mismo por medio de la explicitación de sus míseros orígenes. Pese a lo que la metafísica manifiesta,

45. La referencia a Platón, aunque no explícita, es clara. Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos». §2, donde Nietzsche afirma que Platón fue a la escuela de los egipcios.

46. La referencia a Platón es nuevamente clara. Nietzsche —voluntariamente o no— parafrasea el texto de *Timeo*, 28a: «¿Qué es lo que es siempre (τι τὸ ὄν αἰῶ) y no tiene devenir (γένεσθαι)? ¿Qué es lo que deviene siempre (τι τὸ γινόμενον μὲν αἰῶ) pero no es (ὄν) nunca? Lo primero, aprehendido por la inteligencia y la razón, siempre es de modo idéntico, lo otro, en cambio, objeto de la opinión unida a la sensación irracional, nace y muere, pero realmente no existe jamás».

47. *Crepúsculo de los ídolos*, «La "razón" en la filosofía» § 1, ed. cit.

48. Cf. *Aurora*, § 448: «Platón huyó de la realidad y sólo quiso contemplar las cosas como pálidas imágenes pensadas». O, expresado con mayor vigor: «Platón es un cobarde frente a la realidad,... por consiguiente, huye al ideal». (*Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2, ed. cit.).

49. Uno de los textos más célebres de Nietzsche es el de *Crepúsculo de los ídolos*, «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula». En este texto, Nietzsche realiza una condensada historia de la filosofía occidental en base precisamente a la contraposición «mundo verdadero»/«mundo aparente», cuyo origen se sitúa en Platón.

el «mundo verdadero» no surge guiado por una búsqueda pura del conocimiento, completamente despreocupada por las pasiones humanas. Su origen es, más bien, «humano, demasiado humano». Nietzsche nos muestra que si nos zambullimos en las aguas oscuras de la historia, descubriremos el origen miserable de dicha construcción: su motor es un *quasi* patológico pavor al sufrimiento⁵⁰.

La crítica nietzscheana hace tambalear los cimientos de la construcción de la metafísica occidental, mostrando precisamente la debilidad de sus fundamentos.

Dadas las enormes repercusiones de esta crítica en el pensamiento contemporáneo, el análisis de la genealogía de la interpretación nietzscheana de la genealogía del «mundo verdadero» haciendo referencia nuevamente al *Curso de Basilea*. Con ello se contribuirá —respondiendo así a los objetivos trazados al inicio del presente trabajo—, por una parte, a sacar a la luz ciertos aspectos que permanecen ocultos en la obra de Nietzsche y, por otra, a eliminar los rasgos excesivos que a causa de su estilo ácido aparecen en multitud de ocasiones en los textos críticos para con la metafísica⁵¹. Por ejemplo, la grave afirmación de Nietzsche:

Desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral⁵²

encuentra una mejor comprensión si analizamos los textos del *Curso de Basilea* en los que se aborda en tema de la génesis de la teoría platónica de las ideas.

50. Cf. KGW, VIII, 1, 8[2]: «Este mundo es apariencia —*por consiguiente* hay un mundo verdadero.

Este mundo es condicional —*por consiguiente* hay un mundo incondicional.

Este mundo está lleno de contradicciones —*por consiguiente* hay un mundo sin contradicciones.

Este mundo está en devenir —*por consiguiente* hay un mundo del ser.

No son más que conclusiones falsas (confianza ciega en la razón: si A es, su concepto opuesto B debe ser también).

Estas conclusiones están inspiradas por el *sufrimiento*: en el fondo son *deseos* de que haya tal mundo; el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa asimismo en el hecho de que se imaginan otro, más *válido*: el *resentimiento* de los metafísicos contra lo real es aquí creador [...]. Pero el origen de estas oposiciones *no necesita forzosamente* remontarse a una fuente sobrenatural de la razón: basta con oponerle la *verdadera génesis de los conceptos*: —ésta proviene de la esfera práctica, de la esfera de la utilidad y de aquí obtiene su fe vigorosa [...]. Algo fatigado y enfermo se expresa en los metafísicos y en los religiosos en el hecho de que ven en un primer plano los problemas del placer y del sufrimiento. La *moral* tiene para ellos tal *importancia sólo* porque ella pasa por ser una condición esencial para la supresión del sufrimiento.»

El carácter decadente del «mundo verdadero» es claramente mostrado por Nietzsche cuando afirma: «Es el instinto de la fatiga de vivir y no el de la vida el que ha creado el otro mundo» (KGW, VIII, 3, 14[168]).

51. Frente a lo afirmado en el texto ya citado, donde Nietzsche confesaba haber hecho de Platón una «caricatura», en el *Curso de Basilea* expresa su preocupación por mostrar a Platón tal y como era: «Es esencial no deformar totalmente su imagen (Bild)» (*Curso de Basilea*, p. 409-409).

52. KGW, VIII, 1, 7[4]; cf. también *Aurora*, Prefacio, §3: «Desde siempre, desde que se habla y se convence en el mundo, la moral ha sido la mayor maestra de seducción —y por lo que respecta a nosotros, filósofos la verdadera *Circe de los filósofos*. ¿En qué consiste que, desde Platón, todos los constructores filosóficos han edificado en vano? [...] Todos los filósofos han edificado sus construcciones sobre la seducción de la moral».

9. El carácter ontoteológico de la teoría de las ideas

El *Curso de Basilea* no tiene reparos en admitir quién es el que pone a Nietzsche sobre la pista de la idea de que la filosofía platónica está construida sobre presupuestos morales. Y tampoco los tiene para criticar explícitamente a quien sostiene una hipótesis diferente. Así, Nietzsche dedica siete páginas de este curso⁵³ a criticar la concepción schopenhaueriana, según la cual la teoría platónica de las ideas tendría un origen estético porque Platón habría propuesto una aprehensión intuitiva de lo universal⁵⁴. En resumen, Nietzsche no está de acuerdo con Schopenhauer porque

Platón no llegó a la teoría de las ideas a partir de lo visible, sino solamente a partir de *conceptos no sensibles* como lo Justo, lo Bello, lo Mismo, el Bien⁵⁵.

Además de ello, propone tres argumentos que analiza con cierto detalle: la teoría platónica de las ideas no tendría una génesis estética porque:

- [1. En Platón la dialéctica (y no la contemplación estética)] es la vía hacia las ideas.
2. El desprecio de Platón por el arte, al que comprende de un modo totalmente antiestético.
3. Su simpatía por las matemáticas⁵⁶.

Frente a la interpretación schopenhaueriana, Nietzsche sostiene que

la pulsión (*Trieb*) estética es, para Platón, un *instinto secundario* de su naturaleza, y no una pulsión principal dominante. Y seguramente, esta pulsión está *dominada* por otra, por la pulsión moral. El es *ético* por completo. La génesis de la teoría de las ideas no se pueden comprender sin esta pulsión ética⁵⁷.

Nietzsche, tras reconocer nuevamente que su conclusión es deudora de los textos de Aristóteles⁵⁸, pasa a analizar el modo en que ese carácter ético se encuentra presente en la construcción platónica:

Aristóteles dice expresamente que [Platón] partió de las investigaciones *éticas* de Sócrates para llegar a la hipótesis de un mundo no sensible. Por ello, en el acabamiento del sistema la idea del *Bien* ha quedado como la idea suprema (*die Idee des Guten [ist] höchste geblieben*). Así como el sol en el mundo visible genera vida y conocimiento, así como da la luz al ojo y hace visibles las cosas, pero al mismo

53. *Curso de Basilea*, p. 405-412.

54. Cf. *Ibidem.*, p. 405, donde Nietzsche cita un texto de Schopenhauer en el que se enuncia dicha hipótesis: *Parerga y Parapolimena*, §50. Más adelante, Nietzsche hace numerosas referencias a *El mundo como voluntad y representación*.

55. *Curso de Basilea*, p. 408.

56. *Ibidem.*

57. *Ibidem.*, p. 411.

58. Nietzsche se refiere al texto, ya citado por él mismo y reproducido en este trabajo, de *Met.*, A 6, 987 b.

tiempo conduce a todo al crecimiento, así en el mundo suprasensible el Bien es la fuente del ser y del saber, de la facultad de conocer y del conocimiento; y como el sol es más elevado que la luz y que el ojo, el Bien es más elevado que el ser y el saber (γνώσις, ἀλήθεια, verdad del ser, realidad; *República*, VI, 508e). Aquí se reconoce el elemento predominante del alma de Platón, que ha estado activo en la génesis de la teoría de las ideas. La tarea consistía en encontrar el mundo que el que es verdaderamente bueno reconoce como su mundo, en el que no es ni inquietado ni seducido, en el que toda la sensibilidad guarda silencio, en el que ya no existe ver, oír y sentir. El hecho de ser bueno, la perfección, pertenece a la esencia de cada idea; no la perfección estética, sino la ética [...]. El mal no puede pertenecer a la verdadera esencia de las cosas; se deja sentir inmediatamente como lo que no debe ser. El instinto (*Trieb*) es inseparable del mal, hay que evitarlo y, por tanto, cambiar el propio estado. En el mal *sentimos* la contradicción en la realidad. La esencia verdadera sólo puede ser puramente buena y perfecta⁵⁹.

El joven profesor Nietzsche halla la confirmación del carácter moral de la construcción platónica en el lugar eminente que en ella se reserva a la idea del Bien. La idea del Bien es la causa del resto de las ideas —por consiguiente, de todos los entes, tanto inteligibles como sensibles— y, además, es el faro que guía tanto a la acción moral como al conocimiento humanos. En el último texto citado, Nietzsche se limita a exponer las razones por las cuales estima que la filosofía platónica está construida sobre presupuestos morales. Pero esta constatación no dejará de tener su efecto años más tarde, por lo que se puede decir que el joven profesor Nietzsche prepara el terreno al Nietzsche maduro, seleccionando los objetivos que serán ulteriormente atacados. Si, en efecto, hacemos un recorrido por los textos del Nietzsche alejado de la universidad, comprobamos que uno de los blancos preferidos en sus críticas es precisamente la cúspide del andamiaje platónico:

el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí⁶⁰.

Este error, precisa Nietzsche,

consiste en confundir lo último y lo primero. {Los filósofos} ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final —¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!— los «conceptos supremos», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui*. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto

59. *Curso de Basilea*, p. 412-413.

60. *Más allá del bien y del mal*, Prólogo, ed. cit.

—ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto «Dios»... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*...⁶¹.

10. La crítica nietzscheana al Dios de la ontoteología

En el concepto de «Dios» se aunan, pues, los conceptos supremos, de suerte que Dios es declarado el ente supremo de la metafísica, caracterizado por no tener contacto con aquello que es de rango inferior a él, es decir, por no provenir del comercio con la empiria⁶². «Dios» y la «idea del Bien» platónica coinciden en esto. Nietzsche tiene presente esta similitud y va, incluso, más lejos llegando a identificar estos dos conceptos. Para él, «Dios» y la «idea del Bien» platónica no son más que dos nombres distintos utilizados para expresar lo mismo, a saber: aquello que ocupa el lugar más eminente en el mundo suprasensible. Esta identidad es afirmada por Nietzsche en el texto siguiente:

Platón (...) quiso demostrarse a sí mismo, empleando toda su fuerza —[la fuerza más grande que hasta ahora hubo de emplear un filósofo!— que razón e instinto tienden de por sí a una *única* meta, al bien, a «Dios»; y desde Platón todos los teólogos y filósofos siguen la misma senda⁶³.

La cúspide del «mundo verdadero» está, pues, cargada de atributos morales. Esta constatación, que se remonta al *Curso de Basilea*, conduce a Nietzsche a criticar lo que para la metafísica constituye el núcleo de su construcción. Podemos, pues, considerar que la crítica de Nietzsche representa una denuncia de la constitución ontoagatológica u ontoteológica de la metafísica occidental, dado que su crítica consiste en poner en cuestión la licitud de la concepción que afirma que un ente privilegiado —llámese «idea del Bien» o «Dios»—, por el hecho de ser causa de sí mismo, es la causa y el fundamento del resto de los entes y, por añadidura, del mundo en su totalidad⁶⁴.

61. *Crepúsculo de los ídolos*, «La "razón" en la filosofía», § 4, ed. cit.

62. Esta idea está en conformidad con el *Curso de Basilea*, cuando Nietzsche criticaba la hipótesis schopenhaueriana, según la cual la teoría platónica de las ideas tendría un origen estético porque Platón habría propuesto una aprehensión intuitiva de las ideas.

63. *Más allá del bien y del mal*, § 191, ed. cit. La cuestión de la identidad entre los conceptos de «Dios» y de la «idea del Bien» en Platón ha sido muy debatida. Si bien es cierto que Platón nunca identifica en sus textos a la idea del Bien con la divinidad, esta identificación sí se produce implícitamente, dado que a los dos se les califica de una manera que sólo puede convenir a un único ser. En Platón, tanto la idea del Bien (Cf. *Rep.* VI, 508e) como la divinidad (Cf. *Timeo*, 30a, donde la divinidad es τὸ ἀγστόν) son considerados como el más eminente de los seres.

64. Las similitudes entre algunos aspectos de las críticas nietzscheana y heideggeriana son patentes. En el texto que aborda esta cuestión (HEIDEGGER, M. (1968). «La constitution ontothéologique de la métaphysique». *Questions I*, París: Gallimard, p. 277-308), Heidegger

La crítica nietzscheana al Dios de la metafísica está estrechamente ligada con su reflexión sobre el lenguaje. Los conceptos supremos de la metafísica, englobados bajo la rúbrica «Dios» son, para Nietzsche, metáforas escleróticas⁶⁵ a las que sus creadores concedieron el estatuto de la verdad en sí. Con el concepto «Dios» —al igual que sucede con los demás conceptos supremos—, el metafísico hace un uso ilegítimo del lenguaje puesto que pretende, por medio de este concepto, acceder al en sí de las cosas. Pero, para Nietzsche, la gramática no nos permite aprehender lo que las cosas son en sí mismas, dado que es incapaz de franquear el abismo que separa el lenguaje y la realidad⁶⁶. El concepto de «Dios» encuentra también su coartada en la gramática:

Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática⁶⁷.

La gramática afirma que toda proposición está formada por un sujeto y un predicado. La metafísica interpreta el predicado como acción que tiene que ser producida siempre por un sujeto. Cuando se trata del predicado «mundo», es preciso que el sujeto sea lo suficientemente poderoso como para crear el mundo. Y Dios es precisamente el sujeto que responde a esta característica de omnipotencia. Pero, según Nietzsche, esto no es más que

la falsa conclusión que desde siempre nos conduce a una causa primera, a un Dios, causa del mundo⁶⁸.

En el texto ya citado de *Crepúsculo de los ídolos* vimos como para Nietzsche esta causa «primera» no es en realidad más que lo «último». Hay que entender aquí «último» en dos sentidos. En primer lugar, el concepto «Dios» es una

incluye a Nietzsche entre los metafísicos. Su lenguaje sería metafísico porque permanecería en el olvido del ser, lo mismo que le ocurre al de Parménides o al de Hegel. De la lectura de este texto se desprende que, para Heidegger, todo pensamiento metafísico es ontoteológico. Teniendo en cuenta que, para él, Nietzsche es también un pensador metafísico, habría que esperar que Heidegger afirmara que la filosofía de Nietzsche es una ontoteología. Sin embargo, esta expectativa no se ve satisfecha porque Heidegger guarda silencio sobre esta cuestión. Parece como si Heidegger considerara que la concepción ontoteológica no está presente en la filosofía de Nietzsche. No obstante, ello no le impide considerarlo como un pensador que forma parte de la metafísica, es decir, del pensamiento que se caracteriza precisamente por el hecho de plantear un ente privilegiado (Dios) como *causa sui* y como causa de todos los entes. Por lo tanto, hay que concluir que el silencio de Heidegger sobre el problema aludido representa una importante carencia en su interpretación de la filosofía de Nietzsche.

65. Cf. «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», in KGW, III, 2.

66. Cf. *Ibidem*. Cf. también KGW, VIII, 2, 11[73]: «Los medios de expresión del lenguaje son inutilizables para expresar el devenir: pertenece a nuestra *irreductible necesidad de conservación* el plantear constantemente un único mundo más grosero de lo que permanece, de “cosas”, etc.».

67. *Crepúsculo de los ídolos*, «La “razón” en la filosofía», § 5, ed. cit.

68. KGW, VII, 2, 26[209].

creación humana⁶⁹ y, por tanto, el resultado final de un proceso determinado; no es algo que se encontrara ahí desde el principio. En efecto, el sufrimiento que el carácter inaprensible del devenir provoca en los metafísicos, les obliga a fabular y a inventar un concepto que posee las características del «ser» puro y, en esta medida, completamente liberado de la contaminación del devenir. En segundo lugar, Dios es lo «último» porque se trata del concepto más alejado del mundo del devenir y, en virtud de ello, ocupa la cúspide del andamiaje construido en el mundo suprasensible. Dios es, pues, la ficción suprema porque se encuentra en el punto más alejado del mundo real, del mundo en constante devenir y, además, al tratarse de una ficción fabricada por la decadencia, representa la cúspide de las cualidades morales decadentes:

La funesta creencia en *la realidad de las supremas cualidades morales* [entendida] como *Dios*: por eso mismo todos los valores reales negados y concebidos desde un principio como *no valores*. Así, *la contranaturaleza* subió al trono. Gracias a una lógica inenarrable se llegaba a la exigencia absoluta de la *negación de la naturaleza*⁷⁰.

El Dios moral de la ontoteología (cuyo origen se remonta a Platón) demoniza al mundo sensible. Ante esta situación, Nietzsche toma partido y declara:

Yo soy el *advocatus diaboli* y el acusador de Dios⁷¹

Por lo tanto, el objetivo de Nietzsche será el de restituir al devenir el estatus que poseía antes de que la metafísica lo hubiera desvalorizado. En este sentido, Nietzsche afirma:

Objetivo: la santificación de las fuerzas más poderosas, más temibles y más desacreditadas, es decir, para retomar una vieja imagen: la divinización del diablo⁷².

La crítica al «Dios» entendido como cúspide del «mundo verdadero» traerá como consecuencia la restauración de aquello que el devenir había perdido a causa de la acusación de inmoralidad formulada por la metafísica: la inocencia. Y, con ello, el mundo podrá liberarse de la pesada condena que le había sido impuesta. El siguiente texto de Nietzsche expresa claramente esta idea:

Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu», *sólo esto es la gran liberación*, —sólo con esto queda restablecida otra

69. Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas», § 8, ed. cit., donde Nietzsche propone la siguiente alternativa: «¿Cómo?, ¿es el hombre un desacierto de Dios?, ¿o Dios sólo un desacierto del hombre?». Es fácil de adivinar que Nietzsche sostenía la respuesta afirmativa a la última pregunta.

70. KGW, VIII, 2, 10[152].

71. KGW, VII, 1, 1[65].

72. KGW, VIII, 1, 1[4].

vez la *inocencia* del devenir... El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la gran *objección* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo...⁷³.

La crítica que el Nietzsche maduro dirige contra la ontoteología encuentra una serie de importantes precisiones si tenemos en cuenta lo que es afirmado en el *Curso de Basilea*. A la luz de este último texto, podemos decir que restaurar la inocencia del devenir equivale a devolver al devenir (esto es, al mundo sensible o a la realidad) el estatuto que poseía antes de que Platón —tras su encuentro con Sócrates— hubiera procedido a su desvalorización y, por ende, a su condena. El rastrear —a través del estudio de aquellos textos que permiten el acceso a los orígenes de la producción intelectual de Nietzsche— la genealogía de su pensamiento posibilita el hallazgo del punto de partida sobre el que se desarrollará su crítica a todo el edificio de la metafísica occidental. Asimismo, se puede constatar que en el *Curso de Basilea* se encuentran ya presentes algunos elementos (por ejemplo, la admiración nietzscheana por Heráclito, su reivindicación de los sentidos y del mundo del devenir) que ocuparán un lugar central en los temas principales de la filosofía de Nietzsche: la voluntad de poderío, el eterno retorno y el superhombre.

11. Conclusión

Nietzsche no pretendió construir ningún «sistema» filosófico. Siempre reivindicó un pensamiento ágil puesto de manifiesto en el género escogido preferentemente para expresar su pensamiento: el aforismo. Pero ello no quiere decir que los diversos escritos de Nietzsche estén completamente desconexos entre sí. El análisis comparativo entre el *Curso de Basilea* sobre Platón y sus escritos más maduros muestra una continuidad en su pensamiento. Es posible establecer un hilo conductor entre la primera producción intelectual de Nietzsche y sus últimos escritos antes de enloquecer: su sospecha de que el edificio de la metafísica está construido, desde Platón, sobre presupuestos extraídos de una moral decadente y antinatural. Como queda dicho, el joven profesor Nietzsche prepara el terreno para la crítica que habrá de ser efectuada años más tarde.

El *Curso de Basilea* permite igualmente, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar, explicitar las fuentes de las que bebe Nietzsche en sus análisis. Por lo que respecta a Platón, es claro que Nietzsche basa su análisis en la lectura de los textos de Aristóteles⁷⁴ y no en los de Schopenhauer. Del mismo

73. *Crepúsculo de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores», §, ed. cit.

74. Esto se ve confirmado por otra cuestión abordada por Nietzsche en el *Curso de Basilea* y que aquí no podemos sino indicar. Cuando Nietzsche explica la influencia ejercida por elementos pitagóricos en la teoría platónica de las ideas, sigue de nuevo a Aristóteles, reproduciendo el largo texto de *Metafísica*, A, 6, 987a 29-987b 33 (*Curso sobre Platón*, p. 414-415) y limitándose más tarde a hacer un comentario del mismo.

modo, no puede ser aplicada al caso concreto del estudio de la filosofía platónica la acusación que (a veces con razón) se suele dirigir contra Nietzsche y que afirma que el conocimiento que éste poseía de los autores a los que hacía referencia era tan sólo superficial o de segunda mano.

Todas estas razones permiten considerar que es pertinente reclamar la publicación en breve plazo del material disponible de los escritos filológicos y de los cursos universitarios de Nietzsche en la nueva edición de las Obras Completas de la editorial alemana Walter de Gruyter. Esta edición, que obedece a un estricto orden cronológico, indica que dichos escritos y cursos serán publicados en el segundo volumen. Pero tal vez debido al prejuicio de que esos textos no son más que un apéndice marginal de la producción filosófica de Nietzsche, todavía no han visto la luz ni se tiene noticia de una próxima publicación. Esperemos que los editores cambien de actitud y que no continúen privándonos de un material que contribuirá a comprender mejor a uno de los filósofos cuya presencia es más patente en el pensamiento contemporáneo.