

Friedrich Nietzsche, *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, (Los esenciales de la Filosofía), Madrid, Tecnos, 2019

LUIS ALFONSO PRADO HURTADO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La edición que presenta esta reseña es la traducción, por primera vez íntegra, de los apuntes para los cursos universitarios impartidos por Nietzsche en la década del 70 del XIX que se anunciaban relacionados con Platón; la traducción, a cargo de Manuel Barrios Casares, es, también, la primera que se realiza en español, y hasta el momento la única. Este trabajo del profesor Barrios había aparecido ya en 2013 en el volumen II de las *Obras Completas* de Nietzsche editadas por Tecnos; en la presente edición se añaden un par de páginas originales al prefacio además de algunas notas al pie. En el *Prefacio* (pp. 9-32) Barrios comenta que la publicación de apuntes de clase, proyectos, etc., de Nietzsche no relacionados estrictamente con la obra filosófica ha abierto nuevos caminos para interpretar la evolución del pensamiento del filósofo así como a no hacer una división demasiado tajante entre su trabajo filológico y filosófico. En cuanto al contenido de *Introducción al estudio de los Diálogos*, Barrios nos dice que es una buena muestra del amplio análisis y comprensión realizados por Nietzsche de Platón, no reducidos al tópico “dualismo metafísico”.

Otro punto importante que menciona el profesor Barrios Casares es que Platón aparece, en estas anotaciones, como una influencia fuerte en Nietzsche. Éste no ve en el filósofo ateniense únicamente el optimismo socrático y el hombre teórico responsable de la decadencia de la cultura helénica, temas de *El nacimiento de la tragedia*. A Nietzsche le interesa cómo siente y expresa Platón la experiencia de la existencia, no tanto el sistema filosófico: naturaleza doble, filósofo impuro (no como los presocráticos): visiones intuitivas/ trabajo dialéctico; el carácter de reforma-

dor fracasado; el filósofo-rey. Nietzsche se inspira en Platón en la medida en que lo ve como un revolucionario teórico que busca cambiar la cultura de raíz y no permanecer únicamente *in vita umbratica* (combatir la tempestad que los sofistas habían desatado en cierta medida gracias a y en el seno de la democracia).

En las últimas páginas del *Prefacio* (27-32) se apunta que Nietzsche analiza críticamente la literatura platónica de su época poniendo en cuestión el paradigma de Schleiermacher. Para Nietzsche, basándose en el *Fedro*, los *Diálogos* guardan la condición de *eídolon* y Platón-maestro (ἄγραφα δόγματα/doctrinas no escritas) es más importante que Platón-escritor: análisis estos, nos dice Barrios, acordes a los de la Escuela de Tubinga. Nietzsche replica también a Schopenhauer: el origen de la teoría de las Ideas no es estético sino estrictamente racional, Platón simpatiza con las matemáticas, Parménides, los pitagóricos, la búsqueda de las definiciones (tarea socrática) y la dialéctica como instrumento de la filosofía.

En la primera parte de los apuntes —*Platón y sus predecesores. Un ensayo*— y después de una breve introducción cuyos puntos más importantes Barrios menciona en el *Prefacio*, nos encontramos con el primer párrafo: *La literatura platónica reciente*. Aquí Nietzsche llama la atención en la evolución vital de Platón, sus viajes y los *Diálogos* como εἶδωλον y παγκάλη παιδιά, juego infantil (*Fedro*): no son para saber sino para que recuerde quien ya sabe. Si bien concuerda con Schleiermacher en algunos puntos, contra éste piensa que Platón no fue un *maestro literario* que se dirigiera al gran público, pues este acontecimiento únicamente es posible en una época *literaria*; tampoco cree que los *Diálogos* sean un *único curso* lectivo (p. 44). Nietzsche ve en Platón al *artista* (en cuanto que impulsado a expresarse), al *reformador político* y al *maestro* que se dirige a sus alumnos. Contra Friedrich Ast, entre otras ideas, encontramos que Platón no es un artista en el sentido moderno, mucho menos un “realista”, y la autenticidad o inautenticidad de la obra no se esclarece bajo el criterio de la perfección de estilo: antes que algo *dramático*, el diálogo es una andadura dialéctica: aunque Platón no es exclusivamente un lógico (pp. 46-47).

La etiqueta “escritos de juventud” es rechazada por Nietzsche, el *Fedro* sería el primer diálogo: diálogos estériles no son escritos de juventud. “La pulsión de *escribir* todavía era exigua en aquella época. En particular, el hombre joven tenía por aquel entonces unos planes y metas enteramente distintos a los de escribir” (p. 48).

Historia y sistema de la filosofía platónica de Hermann (contra Schleiermacher) es importante para Nietzsche: “La ‘unidad espiritual de las obras’ no residiría ni en un nexo metódico ni en una visión del mundo siempre idéntica, sino en la *vida espiritual del autor*” (p. 49); pero no está de acuerdo en que Hermann presuponga un paralelismo entre vivencias externas y metamorfosis interiores a tal grado que no toma en cuenta que de la vida de Platón se sabe muy poco. Discrepancias entre todos los estudiosos analizados por Nietzsche, en la cronología y la autenticidad e inautenticidad de los *Diálogos* existen muy pocas coincidencias.

En § 2. *La vida de Platón*, como fuente principal, y entre otras fuentes antiguas, para el establecimiento aproximado de fecha de nacimiento y de muerte, y otros datos de la vida de Platón, Nietzsche toma a D. Laercio; las *Cartas* como material muy importante (en esp. *III, VII, VIII*): si bien ninguna carta es auténtica. El año de muerte y el año de nacimiento: muerte 348-347 a.C. – nacimiento 430, 429, 428 o 427. Nietzsche rechaza 427 (más adelante, p. 221, escribe que Platón nace cuando muere Pericles). Familia: procedencia noble. Educación: gran influencia de Sócrates; se aparta de los excesos de Crátilo. Viajes: Megara, Cirene, Egipto (con mucha probabilidad), Magna Grecia. 41 o 42 años, meta bien definida: la Academia. Más viajes. Problemas y fracaso con Dionisio II. En 353 a.C. Dión es asesinado.

Después de los aspectos biográficos Nietzsche trata de manera sumaria pero concisa los *Diálogos*: *Introducción a cada uno de los Diálogos* (pp. 99-198). Comienza con la *República* y termina con *Escritos menores*. Cada diálogo es presentado con un breve resumen general; en algunos diálogos se indica aspectos formales como estructura, autenticidad, fecha de composición, lugar en el conjunto. Dos grupos de diálogos: 1) después de la fundación de la Academia, dominado por la *República*. *Timeo*, *Critias*, *Leyes* (reelaborado en la vejez); polémicos, crítica de la

cultura: *Fedón, Fedro, Banquete, Gorgias, Protágoras*, etc. 2) edad adulta: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo*.

En la última parte (pp. 199-243), *Capítulo II. La filosofía de Platón como principal testimonio sobre el hombre Platón*, se configura un retrato del filósofo ateniense a través de puntos importantes de su pensamiento contenidos en algunos diálogos, que refleja cómo éste concibió otras maneras de vivir la política, la filosofía, la conducta, la naturaleza. Para Platón hay dos tipos de conocimiento y dos objetos de conocimiento respectivamente: 1) conocimiento racional (νοῦς) = conocimiento de las Ideas (ἰδέαι) = inmutabilidad; 2) recta opinión (δόξα ἀληθής) = conocimiento de las cosas *materiales* = mutabilidad. La Idea se reconoce mediante el concepto, la definición común (κοινὸς ὅρος): gracias a Sócrates establecería esto Platón. El mundo sensible no corresponde a las definiciones pues está en constante cambio, son otra clase de entes los que corresponden a las definiciones universales. El concepto (νόημα) está ligado a objetos no sometidos al devenir. Νοῦς → νόημα → ἐπιστήμη. Platón buscaría un nuevo orden más allá de Heráclito, Protágoras y Crátilo, la noche de la duda y el escepticismo lo sumirían en un incómodo desasosiego: “no hay patrón de conducta, los conceptos son inestables, no hay medida ni freno para el individuo = Menosprecio de la realidad. [...] El error y la apariencia no pertenecen a la esencia de las cosas” (p. 203).

Entonces (continúa Nietzsche), el devenir y el aparecer no son el núcleo de la verdadera esencia de las cosas pues dominaría lo mudable, pero ¿lo contrario es posible? Si no, “estaríamos condenados a vivir en un mundo completamente nulo, siempre contradictorio consigo mismo, entre apariencias y sombras” (p. 204). Sócrates transmitiría a Platón el menosprecio a los sentidos, liberarse de ellos para conocer es la principal tarea: antes que *in sensu* primero *in intellectu*. Representaciones inconstantes surgidas de los sentidos contra conceptos no abstraídos de la realidad inmediata: lo Idéntico, lo Bello, lo Justo en sí, etc. La *dialéctica* como método para buscar los conceptos: al concepto le corresponde un ente que no se ve ni se percibe sin su mediación.

Enseguida, Nietzsche efectúa un retrato psicológico del *perfecto filósofo*: vida inmersa en abstracciones, después de la contemplación de los

verdaderos ὄντα (entes) el mundo de la mayoría de los hombres es visto con desdén, el filósofo busca convencer a los demás (que lo tienen por loco) de lo equívoco de las creencias heredadas; la búsqueda de conceptos exactos hace ver a los hombres como necios y a las instituciones como obstáculos. “El hombre de los conceptos exactos quiere *juzgar* y *dominar*: la creencia en que se posee la verdad lo vuelve a uno fanático. Del menosprecio de la realidad y de los hombres es de donde procede esta filosofía: muy pronto muestra una vena tiránica” (p. 207).

Después, vienen algunos párrafos en donde Nietzsche critica la génesis estética de la teoría de las Ideas: la génesis histórica de los entes no contingentes se encuentra en la confianza de la posibilidad de saber (saber no retórico) y en un impulso ético, con la dialéctica como herramienta; Nietzsche no está de acuerdo con Schopenhauer ya que éste ve como origen de la “Idea platónica” la *percepción* y la síntesis de la inteligencia que pasaría de lo individual a lo general hasta la conformación de conceptos, y de universales por medio de la intuición. Platón no llega a la teoría de las Ideas partiendo del mundo *visible*, dicha teoría comienza a constituirse a través de *conceptos no visibles*; la dialéctica es primordial, *el verdadero fuego de Prometeo*: formación de conceptos y división (συναγωγή/ διαίρεσις) por medio del diálogo, preguntas y respuestas para dar cuenta del saber.

Otra influencia importante para Platón, se apunta, fue el pitagorismo (pp. 216-221). Nietzsche cita a Aristóteles *Metafísica*, I, 6, y explica que los pitagóricos al poner como esencia de la realidad algo no perceptible (los números) y múltiple (πολλά) así como «lo que no posee ninguna cualidad determinada» (*indefinitum*), influyeron en las Ideas platónicas. Otro punto importante de la influencia de los pitagóricos es la inmortalidad del alma: la ἀνάμνησις (reminiscencia) como primer contacto con las Ideas en el mundo de los sentidos (ἐπιστήμη: ἀνάμνησις, νοῦς, διαλεκτική). Modo de ser de Pitágoras, ejemplo para Platón: reformador religioso y político; existencia terrena = expiación de antiguas faltas; sectarismo.

Perspectiva ético-política. – Contra los sofistas que identifican lo agradable y lo bueno, ἡδὴ = ἀγαθόν: el placer siempre deviene y su perecer es constante, quien opta marcar la identidad de placer y bien elige la incons-

tancia y lo perecedero. La virtud (ἀρετή): “el modo de ser de una cosa por medio del cual ésta es capaz de corresponder a su fin” (p. 225); en otras palabras, su *esencia*: la belleza, utilidad, bondad, provecho, medida y orden de cada cosa: virtud de los ojos, de los oídos, etc. En sentido estricto Virtud es la excelencia del *alma*. (Platón no extrae –nos dice Nietzsche– su conclusión del carácter genérico de los entes sino de la Idea). Error y maldad = ignorancia: nadie opta por lo malo sabiendo que traerá malas consecuencias para otros o para sí mismo; nadie busca lo injusto para sí de antemano; *saber* = actuar con fundamento; nadie escoge un bien menor (o un bien aparente) ya habiendo conocido la Idea.

Las cuatro virtudes, el Estado, el talante del hombre: para Platón (Nietzsche anota), el hombre y el estado se identifican: el alma se compone de tres partes: 1.- racional, τὸ λογιστικόν (lugar, cabeza), parte que corresponde en el Estado al «género de los que vigilan y deliberan», φυλακικὸν βουλευτικὸν γένος (gobernantes), su virtud principal *prudencia*, Φρόνησις; 2.- irascible, τὸ θυμοειδές (pecho), en el Estado le corresponde a los guerreros, al ἐπικουρικόν, ayudante, su virtud *fortaleza*, ἀνδρεία; 3.- concupiscible, ἐπιθυμητικόν (bajo vientre): trabajadores, el buscador de ganancias, χρηματιστικόν. La *templanza*, σωφροσύνη, y la *justicia*, δικαιοσύνη, abrazan a los tres estamentos de la república. Hay *templanza* cuando se comprende que los deseos dificultan el mando de τὸ λογιστικόν y no cuando se reprimen ciertos deseos para dar paso a otros. La *justicia* se manifiesta en el Estado cuando cada miembro hace lo que le corresponde según su naturaleza –cuando se realiza la “justa distribución de tareas” (οἰκειοπραγία)– y en el individuo cuando las tres partes del alma cohabitan según lo que debe cada una.

A continuación, en § 31. (p. 234), se habla de una virtud inferior, virtud popular, δημοτικὴ ἀρετὴ nacida de la δόξα ἀληθῆς, opuesta a la virtud filosófica cuyo presupuesto es el saber; quienes poseen la primera (escribe Nietzsche), cuando sus almas transmigren, según Platón encarnarán en la clase de los ciudadanos pasivos, o en un insecto. En las páginas restantes (235-243) se tratan los temas de la εὐδαιμονία (tres condiciones para su realización: que la vida tenga su fin en sí misma, τέλειον, se baste a sí misma, ἰκανόν, y resulte deseable para todos, αἰρετόν), la inmortalidad

del alma (solo la parte racional pervive, para Platón la vida posee un significado metafísico) y la *Materia* (materia bruta –sin determinación– que subsiste en el devenir, no más allá, como las Ideas; Aristóteles denominaría a esta materia más adelante, bajo presupuestos propios, ὅλη. Lo *mismo* y lo *otro*, ταὐτόν y ἄτερον –lo *indeterminado* y el *límite* en los pitagóricos– determinan las cosas particulares. Aquí Nietzsche advierte que el concepto de *materia* resulta problemático pues Platón se refiere a ella también como *lugar*, χώραν y *residencia*, ἔδραν).

Como conclusión, señalamos las siguientes cuestiones:

En la página 38 y en la nota 53 (p. 136) Nietzsche relaciona a Platón con Kant sin más explicaciones: la teoría de las Ideas como acercamiento al idealismo kantiano (cosa en sí/fenómeno); por otra parte, la suposición de un mundo *más allá* (inmortalidad del alma). Veamos: en Kant la intuición sensible tiene lugar porque la experiencia supone el espacio y el tiempo (el espacio y el tiempo son *a priori*), y lo que se manifiesta (fenómenos y no las cosas tal como son *en sí*) afecta la sensibilidad. Sin embargo, ésta no basta. Para que el conocimiento no sea particular y contingente (juicios sintéticos *a posteriori*) el entendimiento juzga según las categorías; las categorías moldean el objeto, los predicados no contingentes son posibles gracias a que el objeto se somete a las categorías (juicios sintéticos *a priori*). Las condiciones para que un objeto “x” sea objeto de conocimiento son, pues, el cuadro espaciotemporal y las categorías que el sujeto imprime. (Una aproximación a la primera *Crítica*: R. Verneaux, *Historia de la filosofía moderna*, Barcelona, Herder, 1973, pp. 163-172, 175-77, 180. M. G. Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, México D.F., Diana, 1954, pp. 234-242, 250-51, 254-58, 264-67, 280-85, 294-97. G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2017, pp. 16-18, 21-23, 27-42).

En cambio, el realismo radical de Platón dice bastante de *lo que es en sí y por sí* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ): las Ideas –problema del *Parménides*–, las virtudes y los μέγιστα γένη (géneros supremos) del *Sofista* 251a-254e se encuentran fuera del espacio-tiempo (ὑπερουράνιον τόπον), hay participación (μέθεξις) del *mundo de los sentidos* de estos entes, y es posible vislumbrarlos gracias a la transmigración y anamnesis que el alma expe-

rimenta, y así poder partir de una base sólida para la ciencia; estos entes independientemente de que se los piense o no, *son*, tienen existencia fuera de la mente a diferencia de las categorías. Las categorías *son* en cuanto el entendimiento juzga.

La inmortalidad del alma: en Platón la creencia en el alma tiene un sentido ético-religioso y epistemológico: cfr. *Apología* 40c-42a, *Gorgias* 522e-527e, *Menón* 81b-86b, *Fedón* 61c-69e; 74a-76d ss. 110b-115a, *República* 608d-621d. En *Crítica de la razón práctica* (Salamanca, Sígueme, 2006) Kant afirma la libertad de la voluntad al margen de la ley de causalidad de los fenómenos en la Naturaleza (§ 5), establece la *ley moral* (§ 7) y observa que ésta es categórica (p. 51) y autónoma (pp. 52, 62-66). No debe existir mediación alguna para su cumplimiento. Ningún tipo de condición empírica o racional tiene que anteponerse para seguirla: el enlace únicamente es entre la propia voluntad y la *ley* misma. Lo contrario produciría conveniencia y heteronomía. En general todo el Libro primero busca establecer la autonomía de la *ley moral*; búsqueda que conduce a Kant al concepto del *supremo bien* (pp. 86-88, 137ss.) señalando que los filósofos del pasado anteponían siempre este concepto (felicidad, perfección, sentimiento moral, voluntad de Dios), como fundamento material de acción u omisión, a la mera forma de la ley. Pero,

el supremo bien, es un objeto que mucho más tarde, sólo cuando la ley moral esté establecida por sí y justificada como inmediato fundamento de determinación de la voluntad, puede ser presentado como objeto a la voluntad ya una vez determinada *a priori* según su forma, cosa que nosotros en la dialéctica de la razón pura práctica queremos emprender (p. 87).

En el Libro segundo Kant define el supremo bien, en seres finitos racionales, como la coalición de la virtud y la felicidad total. Pero el enlace en cuestión es imposible porque ningún sentimiento (aun la felicidad) debe ser causa motora de la virtud, por un lado; por otro, la virtud no produce la felicidad, si acaso un sentimiento negativo: al debilitar la *ley moral* cualquier provecho propio (nacido de ignorarla) y derrotar la presunción (p. 95ss); y cuando se tiene conciencia de la virtud y de la libertad (ésta como *independencia de las inclinaciones*) con disposición de ánimo nace un *con-*

tento de sí mismo intelectual (p. 149), pero nunca felicidad suma y mucho menos *santidad*, de la cual no es posible que participe ser finito alguno. De aquí que el *supremo bien*, como posibilidad y realización futura, deba ligarse con la idea de la inmortalidad del alma (como postulado) sin la cual sería totalmente imposible (pp. 153-154). El criticismo de Kant estaba aún muy lejos de Platón. Pero, a pesar de todas las diferencias, de manera muy general puede decirse que ambos filósofos construyeron sus reflexiones contra el relativismo, el escepticismo, ateísmo y toda filosofía de corte puramente sensualista o materialista. De aquí que Nietzsche considerará en el fondo a Platón y a Kant como dos maneras diferentes de pintar el mismo paisaje de la metafísica occidental (Cf. O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos/UAM, 1993, pp. 101-104).

Para finalizar, queda por reiterar que este trabajo de Nietzsche nos ofrece una imagen de Platón rigurosa, fundamentada y confrontada con los comentarios de profesores y filósofos más destacados de la época, y adelantada en ciertos aspectos a algunas interpretaciones del xx. Además, el filósofo alemán realiza una ceñida explicación pero bastante clara de las filosofías de Heráclito y Protágoras para una mayor comprensión del pensamiento de Platón (pp. 201-203), y, como apunta el profesor Barrios, en su labor erudita y de profesor Nietzsche emprendió la difícil tarea de leer a Platón en griego. En este sentido, vemos que Nietzsche no había leído superficialmente al filósofo que prácticamente constituyó su principal punto de confrontación. Por otra parte, cabe señalar que Giorgio Colli en *Introducción a Nietzsche* (cd. de Méx., Folios, 1983, pp. 99-101) nos dice que en los fragmentos póstumos de 1884-85 Nietzsche se ve atraído más por la vida, el “obrar”, que por el “ser” y el pensamiento; más por las cualidades vitales que por las doctrinas; y por la *intuitio mystica* antes que por el concepto: “¡Platón vale más que su filosofía! Nuestros instintos son mejores que su expresión en conceptos”, escribe Nietzsche. “Esto ocurre solamente en este período; en otras partes Nietzsche da a la palabra ‘misticismo’ una coloración negativa. Es el recuerdo de su propia experiencia el que le hace cambiar de idea, el recuerdo de la intuición del eterno retorno”, escribe Colli. Pero, estos pensamientos de Nietzsche podíamos encontrarlos ya en *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*.