NIETZSCHE O EL ION MODERNO

Luis Sanjuán Pernas

Índice

1. Prólogo 2

2. Introducción 4

3. Sócrates según Nietzsche 4

4. Sócrates según Sócrates 10

5. Apolo: dios del límite 17

6. Sócrates y Apolo 21

7. Sócrates contra Nietzsche 23

1. Prólogo

> Es muß heraus, das große Geheimniß, das mir das Leben giebt oder den Tod. (Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, «Auf dem Cithäron»)

Con esta acuciante exigencia concluye la más conocida de las versiones previas de *Hiperion*, la obra maestra de juventud de Friedrich Hölderlin. En ella se expresa de modo perfecto un aspecto esencial del espíritu del Romanticismo filosófico, quizá su faceta más profunda. Pues, ciertamente, es un mismo deseo irrenunciable de desvelamiento, de ex-posición del «gran secreto» a la plenitud de la visión, y una no menos imperiosa convicción de su posibilidad, lo que, a pesar de todas las divergencias, abrasó el pensamiento y la vida del joven Hölderlin, de los representantes del círculo de Jena, de los artífices del idealismo alemán y del poeta filósofo Friedrich Nietzsche. Hay, indudablemente, entre ellos discrepancia profunda en torno al qué y al cómo de la revelación. Así, por ejemplo, Nietzsche, y ya antes Hölderlin, a diferencia de sus coetáneos idealistas, manifestaron su enconada aversión por la rigidez de lo abstracto y prefirieron la riqueza de la metáfora a la esterilidad de los conceptos. Pero la virulencia de estos desacuerdos testifica, mejor que ninguna otra cosa, una unanimidad de fondo y la misma vehemencia desmesurada de la apuesta.

La violencia de la guerra contra la penumbra de lo desconocido es lo que se anuncia en el lema de Hölderlin, concebido poéticamente «en la cima del Citerón». Algo menos de un siglo después, Nietzsche creyó haber logrado la victoria anhelada, gracias a su pensamiento del eterno retorno, súbitamente divisado, a seis mil pies por encima de todo, «más allá del hombre y de los tiempos», en la absoluta claridad estival de Sils-Maria (Nietzsche, *Ecce Homo*, «Also sprach Zarathustra» §1, eKGWB/EH-ZA-1).

Mas sobre esta claridad impoluta planea la sombra de una devastación: la profanación del misterio, que en su supuesto desvelamiento es definitivamente aniquilado. Por eso, es ella —en expresión de Levinas— una negra claridad[1], esa a la que, al cabo, acabaría conduciendo —según el

1 …la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion. L'événement ontologique qui se dessine dans cette noire clarté, est une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire. (Levinas, *Totalité et infini*, Préface).

autor judío— todo el pensar de Occidente. Los liberados de la caverna, los descendientes de Edipo, desvelador de enigmas, terminarían viendo el sol, pero un sol negro, calcinado, expuesto, tal ojo fijo y ciego, a la mirada atónita, ella misma enceguecida.

Contra esta ceguera, contra la violenta arrogancia que la engendra se revolvió, ya en el inicio de la filosofía, la palabra de Sócrates. No es extraño, por tanto, que el ateniense se convirtiera en blanco predilecto de la mofa nietzscheana y que la acusación de Nietzsche se apoyara, como la de Méleto y Aristófanes más de dos mil años antes, en una tergiversación de la doctrina socrática. El mejor antídoto que tenía el endiosado Nietzsche contra el veneno del tábano de Apolo era, claro está, el de la calumnia. Convertido el divino acicate en extraño emisario de la rastrera e impotente racionalidad científica, perdía todo su poder de "religiosa" admonición y el camino quedaba expedito para el advenimiento del superhombre.

La disyuntiva se planteaba, pues, entre lo "socrático" y lo "dionisiaco", entre la razón científica, abstracta y cadavérica y la revelación poético-metafísica. Pero para que esta disyuntiva pasase a ocupar el primer plano de la escena, había sido necesario suprimir la distinción previa, la que, en términos socráticos, se establece entre la profesión de ignorancia y la ἐπονείδιστος ἀμαθία, entre la ἀνθρωπίνη σοφία y la sabiduría divina, y, en consecuencia, abolir la distancia que media entre dioses y mortales. ¿Y qué mejor manera para lograrlo que decretar la muerte de dios? La muerte de dios no es solo la destrucción de la ontología platónico-cristiana, es también y, antes de ello, la pura y simple demolición del reino de los dioses. El Dioniso nietzscheano de *Die Geburt* no es un dios nuevo, es la prefiguración metafórica del Zaratustra, esto es, del hombre que, absorto en su absoluto endiosamiento, retorna eternamente en un mundo sin dioses.

Sin dios y sin secreto goza el artista metafísico de su obra suprema. El límite ha sido rebasado. El poeta ha consumado el proyecto del filósofo y del científico. Bastaba únicamente desprenderse de sus toscos instrumentos, de la impotencia de las deducciones, de la cobardía de los conceptos. El enigma ha sido desvelado. No hay misterio, no hay penumbra, solo la negra fulguración de un sempiterno mediodía.

2. Introducción

La oposición entre ciencia[2] y arte, tomada en el estricto sentido epistemológico de la antítesis entre conocimiento científico y sabiduría artístico-metafísica, es tema fundamental de la obra de Nietzsche y centro de gravedad en torno al que gira toda la especulación de su juventud. Aparece en el primer plano de *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, dando allí lugar a una magnífica exposición sobre el origen del lenguaje y sobre la noción seminal de metáfora; pero es también el trasfondo decisivo, la cuestión clave que se plantea en la obra cumbre de la primera época, *Die Geburt der Tragödie*.

El presente estudio trata de explorar en qué medida la presuposición de tal antítesis determina las nociones nietzscheanas de Sócrates y de Apolo. Más exactamente, trata de demostrar que las descripciones que Nietzsche ofrece de ambas figuras están viciadas *de origine* por esa presuposición.

Mas no es solo un interés histórico-crítico el que mueve la investigación. Se verá, por el contrario, hasta qué punto una reinterpretación antinietzscheana de Sócrates como siervo de Apolo cuestiona radicalmente el prejuicio epistemológico del que Nietzsche parte. Se comprenderá, también, desde esa nueva perspectiva, por qué el joven filólogo tuvo que deformar en tal forma el pensamiento socrático y cómo este, una vez borradas las huellas de la cirugía nietzscheana, es el argumento más poderoso contra la tesis implícita más importante de Nietzsche.

La naturaleza del trabajo hace imposible demorarse en cada uno de sus argumentos. Quedan muchos aspectos sin desarrollar e, incluso, sin plantear. En cualquier caso, se ha procurado presentar del modo más claro posible, aun en la forma de la mera hipótesis, el fondo último de la problemática, la cual, sin duda, habrá de ser analizada y matizada en futuras investigaciones.

3. Sócrates según Nietzsche

Sócrates es el tercero de los actores principales de *Die Geburt*. Es el *daemon* que, en compañía de los dioses Apolo y Dioniso, escenifica la concep-

2 De aquí en adelante utilizaré la palabra "ciencia" (*Wissenschaft*) en su estricto sentido terminológico, es decir, únicamente con el significado que recibe en *Die Geburt*.

ción estética y metafísica de Nietzsche, postulada al hilo de la consideración del nacimiento, declive y anhelada resurrección de la tragedia ática. No obstante, a pesar de la aparente independencia con que es abordado en la exposición del argumento, el Sócrates de Nietzsche está indisolublemente asociado a Apolo. En realidad, no es sino una de sus múltiples criaturas, de aquellas que la divinidad del sueño gesta para intensificar y perpetuar la lucha que mantiene con su antítesis.

En efecto, de acuerdo con la hipótesis inicial de la obra, la oposición agónica entre las tendencias apolínea y dionisiaca es una contraposición dinámica y orgánica, en el sentido de que se sostiene y perpetúa a sí misma mediante la creación de criaturas siempre nuevas, que, en cuanto vástagos de tales impulsos generadores, representan a su progenitor, aunque, naturalmente, por medio de peculiaridades propias, que despliegan facetas hasta entonces desconocidas o solo esbozadas de aquel primer impulso matriz:

> …die Fortentwickelung der Kunst an die Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist: in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt. […] beide so verschiedne Triebe gehen neben einander her, zumeist im offnen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuiren[3]

La fuerza explicativa de esta hipótesis permite a Nietzsche una interpretación global del desarrollo de la cultura y del arte de Occidente y, en particular, de los de la Grecia antigua. En el caso de esta última podría describirse un proceso que comienza con un primer momento dionisiaco —representado por el mundo de los Titanes— y que culmina, tras la supremacía alternativa de Apolo y Dioniso, en la síntesis de ambos, alcanzada en la tragedia ática:

> Bis zu diesem Punkte ist des Weiteren ausgeführt worden, was ich am Eingange dieser Abhandlung bemerkte: wie das Dionysische und das

3 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* §1. Para el texto publicado se utiliza la eKGWB, editada por Paolo D'Iorio en Nietzsche Source (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*). Los estados anteriores y las variantes se citan por los lemas del aparato de la *Kritische Studienausgabe* (KSA) (Nietzsche, *KSA*).
Cfr. Die Geburt der Tragödie §4 (*vid.* cita siguiente.)

> Apollinische in immer neuen auf einander folgenden Geburten, und sich gegenseitig steigernd das hellenische Wesen beherrscht haben: wie aus dem „erzenen" Zeitalter, mit seinen Titanenkämpfen und seiner herben Volksphilosophie, sich unter dem Walten des apollinischen Schönheitstriebes die homerische Welt entwickelt, wie diese „naive" Herrlichkeit wieder von dem einbrechenden Strome des Dionysischen verschlungen wird, und wie dieser neuen Macht gegenüber sich das Apollinische zur starren Majestät der dorischen Kunst und Weltbetrachtung erhebt. Wenn auf diese Weise die ältere hellenische Geschichte, im Kampf jener zwei feindseligen Principien, in vier grosse Kunststufen zerfällt: so sind wir jetzt gedrängt, weiter nach dem letzten Plane dieses Werdens und Treibens zu fragen, falls uns nicht etwa die letzterreichte Periode, die der dorischen Kunst, als die Spitze und Absicht jener Kunsttriebe gelten sollte: und hier bietet sich unseren Blicken das erhabene und hochgepriesene Kunstwerk der attischen Tragödie und des dramatischen Dithyrambus, als das gemeinsame Ziel beider Triebe[4]

Desde esta perspectiva la figura de Sócrates no puede ser entendida sino como una floración nueva de lo apolíneo, en concreto, aquella que, de la mano de Eurípides, provoca la disgregación de su temporal entrelazamiento con lo dionisiaco en la tragedia.

Una relación tal de íntimo parentesco entre Apolo y Sócrates fue especialmente destacada por Nietzsche en algunos fragmentos de los esbozos preliminares de la obra, luego suprimidos.

Así, al final del capítulo 15, con el que concluye el tratamiento temático de Sócrates, Nietzsche nos presenta al sabio ateniense como iniciador de una nueva fase en el enfrentamiento entre lo apolíneo y lo dionisiaco, la oposición entre ciencia y mística:

> Schauen wir mit gestärkten und gelabten Augen auf die Welt hin, die uns umfluthet — so gewahren wir den mit Sokrates inaugurirten Kampf der apollinischen Wissenschaft und der dionysischen Mystik[5].

En el capítulo 12 se nos llega a proponer como la verdadera fuerza que opera en el proceso de disolución de lo dionisiaco representado por la tragedia de Eurípides no a Sócrates, como sucederá en la redacción definitiva, sino a Apollino —un Apolo vuelto niño:

---

4 *Die Geburt der Tragödie* §4.

5 KSA 14, p. 53, lema a KSA 1, 101, 33–102, 12: Vs (*Vorstufe*).

> [Auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysus,][6] sondern Apollo, genauer Apollino, der im Greisenalter wieder zum Kinde[7] gewordene Apollo[8].

La descripción de la esencia de este hijo de Apolo se lleva a cabo en los capítulos 11-15 de *Die Geburt*. Ellos constituyen la tercera gran sección de la obra. Tras una exposición de las nociones básicas de lo apolíneo y lo dionisiaco (capítulos 1-4) y después de la interpretación de la tragedia griega como obra de arte apolíneo-dionisiaca (capítulos 5-10), Nietzsche se propone descubrir en esta sección la causa de la disolución del vínculo que unía en la tragedia a aquellas dos potencias antagónicas:

> Man gestatte uns, — um nach diesen allgemeinen grundlegenden Betrachtungen das Auge an einer sicheren historischen Exemplifikation zu beruhigen, hier näher auf den Tod der griechischen Tragödie einzugehen, in der Annahme, daß, wenn wirklich die Tragödie aus jener Vereinigung des Dionysischen und des Apollinischen geboren ist, auch der Tod der Tragödie aus der Lösung dieser Urkräfte zu erklären sein muß: wobei jetzt die Frage entsteht, welches die Macht war, die diese fest in einander verschlungenen Urkräfte zu lösen vermochte[9].

Ese agente desintegrador, que, en primera apariencia, se manifiesta en la obra de Eurípides, es, en denominación de Nietzsche, el socratismo. Pues es Sócrates quien, según el pensador alemán, está detrás de la tendencia

---

6 Los corchetes indican que el pasaje inicial no está atestiguado literalmente por la nota crítica citada, la cual confirma únicamente la variante desde «sondern Apollo…» y su sustitución en la versión definitiva. El sentido de la sustitución es, en todo caso, evidente y viene avalado por el contexto filosófico de la exposición.

7 Nota a KSA 1, 83, 7-8 (en KSA 14, 51).
(Apolo niño: Apolo antes de la reconciliación con Dioniso; acaso también el asesino de monstruos y gigantes, figuras dionisiacas. Recordemos que Apolo mató, siendo niño, a la serpiente délfica Pitón.)

8 Nota a KSA 1, 83, 7-8 (en KSA 14, 51). En la versión definitiva aparecerá en lugar de este pasaje el siguiente (*Die Geburt der Tragödie* §12):

> Auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysus, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborner Dämon, genannt Sokrates.

9 KSA 14, p. 51, lema a KSA 1, 75, 13: pasaje suprimido en Dm^1 (manuscrito para la impresión de 1872).

euripídea[10], la cual, por su parte, tiene como objetivo último la extirpación de lo dionisiaco:

> Jenes ursprüngliche und allmächtige dionysische Element aus der Tragödie auszuscheiden und sie rein und neu auf undionysischer Kunst, Sitte und Weltbetrachtung aufzubauen — dies ist die jetzt in heller Beleuchtung sich uns enthüllende Tendenz des Euripides[11].

De este modo, Sócrates desempeña el papel de un moderno Orfeo sublevado contra el poder del dios del vino:

> …insofern aber der Kampf gegen das Dionysische der älteren Kunst gerichtet war, erkennen wir in Sokrates den Gegner des Dionysus, den neuen Orpheus, der sich gegen Dionysus erhebt…[12]

Su arma letal es la ciencia (*Wissenschaft*). Sócrates, el mistagogo de la ciencia[13], es el prototipo de lo que en *Die Geburt* se denomina hombre teórico. La característica más sobresaliente del hombre teórico es la valoración extrema del saber intelectivo (*Wissen und Einsicht*[14]) —el saber basado en el proceder de los silogismos[15] y en el principio de causalidad[16]—, asociada a la creencia inconmovible en la posibilidad de llegar a través suyo al conocimiento de lo más hondo del ser y, por tanto, si se concibe el mal como un error, a la corrección moral de la existencia misma:

---

10 *Vid. supra.* pág. 7 n. 9.

11 *Die Geburt der Tragödie* §12.

12 *Die Geburt der Tragödie* §12.

13 *Die Geburt der Tragödie* §15:

> …wie nach Sokrates, dem Mystagogen der Wissenschaft…

14 *Die Geburt der Tragödie* §13:

> Das schärfste Wort aber für jene neue und unerhörte Hochschätzung des Wissens und der Einsicht sprach Sokrates…

15 *Die Geburt der Tragödie* §14 y *Die Geburt der Tragödie* §15:

> Die optimistische Dialektik treibt mit der Geissel ihrer Syllogismen die Musik aus der Tragödie
>
> …so wie jener Mechanismus der Begriffe, Urtheile und Schlüsse von Sokrates ab als höchste Bethätigung und bewunderungswürdigste Gabe der Natur über alle anderen Fähigkeiten geschätzt wurde.

16 *Vid.* nota siguiente

> …eine tiefsinnige Wahnvorstellung, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigiren im Stande sei[17].

El hombre teórico constituye, en este sentido, una paradójica deformación de la relación entre instinto y conciencia, fruto de la superfetación de la naturaleza lógica que en él acontece. Esta monstruosidad puede describirse del modo siguiente: el instinto, con su enorme potencia propulsora, subsiste allí en un segundo plano, justo como ciega fe en el poder del saber científico. Mas este impulso subterráneo provoca la inversión de la situación normal o sana; a saber, la conciencia, que en el hombre sano ejerce una función crítica respecto del instinto común, pasa a desempeñar el papel de fuerza productiva y afirmativa, mientras que aquel abandona esta función inicial para encargarse de realizar una mera censura de los rendimientos de una conciencia ahora plenamente creativa.

La prueba fundamental que aduce Nietzsche para adscribir esta monstruosidad a Sócrates, y, por consiguiente, la clave de la tendencia socrática, es el carácter "apotréptico" que, según la descripción de la *Apología*[18], posee la voz del *daimon*:

> Einen Schlüssel zu dem Wesen des Sokrates bietet uns jene wunderbare Erscheinung, die als „Dämonion des Sokrates" bezeichnet wird. In besonderen Lagen, in denen sein ungeheurer Verstand in's Schwanken gerieth, gewann er einen festen Anhalt durch eine in solchen Momenten sich äussernde göttliche Stimme. Diese Stimme mahnt, wenn sie kommt, immer ab. Die instinctive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da hindernd entgegenzutreten. Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum! Und

17 *Die Geburt der Tragödie* §15.

18 *Ap.* 31c–d:

μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται φωνή, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῳδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἥ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.

> zwar nehmen wir hier einen monstrosen defectus jeder mystischen Anlage wahr, so dass Sokrates als der specifische Nicht-Mystiker zu bezeichnen wäre, in dem die logische Natur durch eine Superfötation eben so excessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinctive Weisheit. Andrerseits aber war es jenem in Sokrates erscheinenden logischen Triebe völlig versagt, sich gegen sich selbst zu kehren; in diesem fessellosen Dahinströmen zeigt er eine Naturgewalt, wie wir sie nur bei den allergrössten instinctiven Kräften zu unsrer schaudervollen Ueberraschung antreffen. Wer nur einen Hauch von jener göttlichen Naivetät und Sicherheit der sokratischen Lebensrichtung aus den platonischen Schriften gespürt hat, der fühlt auch, wie das ungeheure Triebrad des logischen Sokratismus gleichsam hinter Sokrates in Bewegung ist, und wie dies durch Sokrates wie durch einen Schatten hindurch angeschaut werden muss. Dass er aber selbst von diesem Verhältniss eine Ahnung hatte, das drückt sich in dem würdevollen Ernste aus, mit dem er seine göttliche Berufung überall und noch vor seinen Richtern geltend machte. Ihn darin zu widerlegen war im Grunde eben so unmöglich als seinen die Instincte auflösenden Einfluss gut zu heissen[19].

4. Sócrates según Sócrates

Ahora bien, esta caracterización que Nietzsche nos proporciona de Sócrates contradice muchos de los rasgos propios del protagonista de los primeros diálogos platónicos, la fuente, sin duda, fundamental para la comprensión del "verdadero" Sócrates[20]. Nietzsche no fue ajeno a estas contradicciones, más bien se ocupó de ocultar sistemáticamente los indicios que pudieran delatarlas, mediante toda clase de argucias, que van desde la pura calumnia y la simple deformación hasta el silenciamiento

19 *Die Geburt der Tragödie* §13.

20 Con la expresión el "verdadero" Sócrates no quiere aludirse a la conocida polémica en torno al Sócrates histórico. Lo que la presente investigación presupone es que, con independencia de quién fuera el hombre de carne y hueso, es posible distinguir entre la figura de Sócrates, tal como nos ha sido legada por los primeros diálogos de Platón —y, en parte, por los textos de Jenofonte— y el resto de recreaciones, interpretaciones o teorías acerca de ella. Esta imagen primera es de suyo homogénea y unitaria, a pesar de todas sus enigmáticas aporías, y se contrapone tanto al Sócrates de los diálogos platónicos medios y tardíos como a esas otras caricaturas suyas, surgidas en la Antigüedad o en los tiempos modernos.

consciente, pasando por sutiles estrategias de diversión y subrepticias formas de neutralización del valor probatorio de ciertos pasajes decisivos.

Veamos esto con algún detalle, fijándonos en aquellos lugares de *Die Geburt* en los que Nietzsche, para probar sus proposiciones, se refiere a motivos bien conocidos de la *Apología*.

En su afán de presentar al Sócrates platónico bajo la apariencia de hombre teórico, Nietzsche se ve forzado a tergiversar los fragmentos de la *Apología* en los que se define la sabiduría propia de Sócrates, esto es, la ἀνθρωπίνη σοφία, invirtiendo así su sentido original.

Tenemos, para empezar, la alusión al oráculo délfico. Cuando Nietzsche, en comentario al *esc.* a *Ap.* 21a[21], se refiere a la sabiduría que el oráculo atribuye, por este orden, a Sócrates, Eurípides y Sófocles, afirma:

> Offenbar ist gerade der Grad der Helligkeit dieses Wissens dasjenige, was jene drei Männer gemeinsam als die drei „Wissenden" ihrer Zeit auszeichnet[22].

Mas es la claridad (*Helligkeit*), precisamente, uno de los aspectos fundamentales del conocimiento que se somete al dominio de la lógica. Aparece, pues, ya en este breve fragmento, una preparación de lo que va a ser la idea central de los capítulos siguientes —Sócrates como prototipo del saber científico—, donde la sentencia oracular es citada como prueba.

Sin embargo, si nos ceñimos a la interpretación que Sócrates propone del oráculo[23], el sentido de la sentencia pítica es completamente opuesto al sugerido por Nietzsche. Si Sócrates es sabio en algún modo, lo es únicamente por reconocer su carencia de conocimiento (ἐπιστήμη), por reconocer, en consecuencia, la falta de una intelección clara de la esencia de las cosas —especialmente, de las más grandes (τὰ μέγιστα)— y de la posibilidad de esa intelección. Por tanto, si el oráculo ha de ser prueba de

---

21 *Vid.* Greene, *Scholia Platonica*, esc. a *Ap.* 21a:

> χρησμὸς περὶ Σωκράτους δοθεὶς Χαιρεφῶντι τῷ Σφηττίῳ
> σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος Εὐριπίδης,
> ἀνδρῶν δ' ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος.

22 *Die Geburt der Tragödie* §13.

23 *Ap.* 23a:

> τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.

algo, lo ha de ser de lo contrario de lo que pretende Nietzsche, esto es, de la imposibilidad de una interpretación que haga de Sócrates un representante del hombre teórico.

En un sentido semejante, Nietzsche tergiversa, también completamente, la profesión socrática de ignorancia y su contraposición con la pretensión de conocimiento de políticos, poetas y artesanos:

> Das schärfste Wort aber für jene neue und unerhörte Hochschätzung des Wissens und der Einsicht sprach Sokrates, als er sich als den Einzigen vorfand, der sich eingestehe, nichts zu wissen; während er, auf seiner kritischen Wanderung durch Athen, bei den grössten Staatsmännern, Rednern, Dichtern und Künstlern vorsprechend, überall die Einbildung des Wissens antraf. Mit Staunen erkannte er, dass alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinct trieben[24].

Es falso, en primer lugar, que Sócrates afirme que los artesanos no conocen el asunto que les compete en su quehacer. Reconoce, antes bien, que ellos son sabios en algo que él ignora. Lo que les recrimina es su pretensión de ser también sabios en las cosas más grandes[25]. En segundo lugar, la única expresión griega en la *Apología* que puede querer traducir el *Instinct* de Nietzsche es "φύσει", que se usa exclusivamente en la descripción del ἐνθουσιασμός poético

y profético y, por consiguiente, puede ser asignada solo a los poetas, no a los artesanos ni a los políticos. Pero, además, Sócrates no pretende en ningún momento criticar a los poetas por esta faceta de su obrar, sino, de nuevo, por la arrogancia de creer ser partícipes de un saber que, en realidad, no poseen[26]. Por consiguiente, el texto platónico presenta a un Sócrates

---

24 *Die Geburt der Tragödie* §13.

25 *Ap.* 22d:

> ταὐτόν μοι ἔδοξαν ἔχειν ἁμάρτημα ὅπερ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοί—διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἠξίου καὶ τἆλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι—

26 *Ap.* 22b–c:

> …οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. τοιοῦτόν τί μοι ἐφάνησαν πάθος καὶ οἱ ποιηταὶ πεπονθότες, καὶ ἅμα ᾐσθόμην αὐτῶν διὰ τὴν ποίησιν οἰομένων καὶ τἆλλα σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν.

que no solo admite la acción divina como motor del obrar humano, sino que muestra una humildad modélica con respecto al conocer, opuesta a la soberbia del resto de sus conciudadanos; un Sócrates, pues, que nada tiene que ver con la audaz prepotencia implícita en la caricatura de Nietzsche.

Si en algo se concentra con mayor intensidad y se expresa del modo más palmario esa humildad socrática respecto al conocimiento es en relación con la muerte. En este punto Nietzsche se toma la injustificada libertad de atribuir a Sócrates, sin ninguna base textual posible, lo contrario de lo que Sócrates afirma:

> Schauen wir jetzt […] auf Sokrates hin: so erscheint er uns als der Erste, der an der Hand jenes Instinctes der Wissenschaft nicht nur leben, sondern — was bei weitem mehr ist — auch sterben konnte: und deshalb ist das Bild des sterbenden Sokrates als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen das Wappenschild, das über dem Eingangsthor der Wissenschaft einen Jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt erscheinen zu machen[27]

En Sócrates el temor a la muerte se desvanece en el momento en que se desiste de la pretensión de su conocimiento[28]. Esta asunción de la ignorancia permite, a su vez, el surgimiento de una esperanza, pues la esperanza nace allí donde el conocer termina[29]. Esperanza y desconocimiento es lo

---

Con este último tocamos un aspecto esencial de la divergencia entre las concepciones de Nietzsche y Sócrates sobre el arte, que será desarrollado más adelante y que es el objetivo más importante de la investigación. Valga, por el momento, señalar que Nietzsche, al presentar este pasaje de la Apología como prueba de un supuesto alegato socrático contra el instinto, lo neutraliza en su verdadero valor de pieza clave para la refutación de la teoría nietzscheana del arte.

27 *Die Geburt der Tragödie* §15.

28 *Ap.* 29a–b:

τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι.

29 La descripción aparentemente especulativa de esa esperanza es lo que hallamos en *Ap.* 40c, que comienza precisamente con palabras:

ἐννοήσωμεν δὲ καὶ τῇδε ὡς πολλὴ ἐλπίς ἐστιν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι.

que está detrás de la serenidad socrática ante la muerte, y no "el saber y las razones", como Nietzsche se empeña frenéticamente en hacernos creer.

La ἀρετή es, con la muerte, el paradigma de aquellas cosas τα μέγιστα que al hombre le está vedado conocer. De ahí que la ἀρετή, en cuanto de suyo incognoscible, irreductible a ἐπιστήμη alguna sobre su esencia, no pueda entrar en el comercio de lo que se aprende o enseña. Y de ahí, también, que la renuncia a todo magisterio haya de constituir uno de los alegatos socráticos por excelencia y el núcleo de la defensa que Sócrates propone ante la acusación de corrupción de la juventud[30]. Nietzsche omite o silencia toda esta dimensión central de la *Apología* y nos sale al paso con la cruda afirmación de que para Sócrates la excelencia moral es cognoscible y enseñable:

> Selbst die erhabensten sittlichen Thaten, die Regungen des Mitleids, der Aufopferung, des Heroismus und jene schwer zu erringende Meeresstille der Seele, die der apollinische Grieche Sophrosyne nannte, wurden von Sokrates und seinen gleichgesinnten Nachfolgern bis auf die Gegenwart hin aus der Dialektik des Wissens abgeleitet und demgemäss als lehrbar bezeichnet[31].

No podía ser de otro modo, si queríamos sostener que Sócrates, en cuanto representante máximo de la ciencia, tiene por objetivo principal la corrección de la existencia por medio de la omnisciencia que proporciona la dialéctica.

Un ámbito distinto de aplicación del proceso de deformación nietzscheana, y donde esta se ejerce de un modo particularmente sutil, es el relativo a la presencia de fuerzas "irracionales" en el obrar de Sócrates, más exactamente, en las diversas formas de intervención divina a las que Sócrates alude en la *Apología*[32].

---

30 *Vid. Ap.* 33a

31 *Die Geburt der Tragödie* §15.

32 Sócrates reconoce, como se recordará, varias formas de manifestación divina como origen de su misión (*Ap.* 33c):

> ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.

Aparte del oráculo y el sueño profético —de las otras formas habituales de manifestación divina no hay testimonio alguno en la Apología o el resto de diálogos platónicos—, queda,

Esto, naturalmente, tenía que representar un grave problema para Nietzsche. ¿Cómo conciliar con la imagen de un Sócrates precursor de la ciencia y de todo racionalismo esa continua obediencia a poderes ultrarracionales de origen divino profesada por el ateniense? Nietzsche no cometió la ligereza de suprimir la dificultad mediante el consabido recurso de reducir a la retórica de la ironía toda alusión socrática a Apolo y los dioses. En lugar de ello edificó una enrevesada teoría sobre la función del instinto en Sócrates, a la cual ya me he referido en el parágrafo anterior.

Según su interpretación, el sometimiento socrático al mandato divino y, por tanto, la comprensión que Sócrates posee del oráculo como enigmática manifestación de ese mandato es una expresión del carácter absolutamente incontestable e irrefrenable del instinto científico, un instinto subterráneo, pero muy poderoso, que actúa, en cierto modo, por detrás del propio Sócrates [33].

Por encima de esta fuerza instintiva motora estaría la conciencia y la razón como único poder creativo, solo contrapesada en sus decisiones por el instinto ordinario, que quedaría relegado a una función secundaria de disuasión. La voz del *daimon* sería, pues, una formulación, diríamos —habría de decir Nietzsche—, metafórica de este carácter negativo al que se reduce el poder ordinario del instinto.

Tendríamos, por consiguiente, una doble metáfora: por una parte, el oráculo, en la recepción que de él lleva a cabo Sócrates, y, por otra, la voz del *daimon*. Esta representa la inversión monstruosa entre instinto y conciencia que acaece en Sócrates; aquel figura la aun con todo poderosa y subrepticia actividad de lo instintivo como agente propulsor de aquella monstruosidad.

Pero aún quedaría la referencia al sueño profético del *Fedón*, que es, además, la pieza clave en la interpretación socrática del oráculo como mandato divino. En el pasaje de *Die Geburt* dedicado a este asunto, que, a mi entender, es uno de los pasajes decisivos de la obra, descubrimos una muy interesante divergencia entre la copia maestra que Nietzsche entregó para la impresión y lo que sería después la versión definitiva. En esta última se dice:

---

naturalmente, la voz del *daimon*, que aunque no ligada a la comprensión y ejercicio de su misión filosófica, desempeña un papel de ayuda en la acción de Sócrates.

33 *Die Geburt der Tragödie* §13. Vid. supra. pág. 9.

> Das war etwas der dämonischen warnenden Stimme Aehnliches, was ihn zu diesen Uebungen drängte [se refiere a las composiciones poéticas que Sócrates realizó en la cárcel, mientras esperaba el cumplimiento de la sentencia a muerte], es war seine apollinische Einsicht, dass er wie ein Barbarenkönig ein edles Götterbild nicht verstehe und in der Gefahr sei, sich an einer Gottheit zu versündigen[34]

En la copia en limpio que sirvió de base al manuscrito para la imprenta, en el lugar de la primera frase, aparece algo bien distinto:

> [Das war] nicht die dämonische Stimme, die [ihn zu diesen Uebungen drängte]…[35,36]

Esta circunstancia nos pone en el camino de una problemática de la que Nietzsche fue plenamente consciente en la redacción de la obra y que, sin embargo, como el criminal que borra toda huella de su acción homicida, trató de ocultar cuidadosamente.

Lo evidente aquí es hasta qué punto se asesina el sentido mismo de las cosas cuando se pretende hacer pasar el sueño profético que visita a Sócrates por una forma de revelación divina semejante a la voz disuasora del *daimon*, hasta qué punto la contundente afirmación del dios: "Haz música" tiene que ser tergiversada para convertirse en una proposición meramente negativa, como es la indicación del *daimon*. Esta violencia la percibió, seguramente, el propio Nietzsche, pero prefirió finalmente olvidarla para evitar un problema aún mayor: el de justificar dentro de su teoría un principio positivo y explícito de acción de origen divino, radicalmente diferente al instinto científico, esto es, —para decirlo en sus términos— la existencia de un instinto positivo, irracional, motivador, en última instancia, de la última dedicación poética de Sócrates.

Tras estas consideraciones se vuelve evidente lo inapropiado del intento nietzscheano de comprender por medio de una enrevesada e incoherente teoría de instintos subyacentes y patentes el origen religioso de la actividad socrática. Y es que cualquier explicación que, como la suya, se empeña en reducir el pensamiento de Sócrates a la disciplina del racionalismo se tiene que topar necesariamente con contradicciones semejantes, a menos

---

34 *Die Geburt der Tragödie* §14.

35 Corchetes míos. *Cfr.* n. 6 *mutatis mutandis*.

36 Nota a KSA 1, 96, 21-22 (en KSA 14, 53).

que se desentienda del problema, negando evidencias irrebatiblemente documentadas en las fuentes mismas.

5. Apolo: dios del límite

Aun cuando la acusación nietzscheana contra Sócrates como prototipo del hombre teórico se muestre insostenible, todavía queda en pie la asociación inicial del sabio ateniense con Apolo. La defensa que se ha presentado destaca precisamente este hecho. Ahora bien, si Nietzsche consideró a Sócrates como una figura apolínea, es porque creyó que Apolo contenía *in nuce* la posibilidad misma de la ciencia. Por tanto, quien quiera rechazar la equiparación del socratismo con el saber científico y acepte la interpretación nietzscheana de Apolo tiene que suscribir una de estas dos cosas: o bien que no existe una tal conexión entre Sócrates y Apolo, lo cual contradice la evidencia proporcionada por las fuentes citadas, o bien que, aun existiendo, Sócrates no fue un buen discípulo de Apolo, no desplegó con suficiente audacia la semilla de la ciencia contenida en el dios, lo cual, no obstante, dejaría indemne el núcleo más importante de la tesis de Nietzsche, a saber, el hecho de que el hombre teórico, en su condición de figura apolínea —fuera Sócrates o no su modelo— sea el responsable de la extirpación del arte y la visión del mundo dionisiacos, y, en general, que esta guerra entre Apolo y Dioniso, de la que el temporal imperio de la ciencia es solo un episodio, sea la antítesis epistemológica y metafísica fundamental.

Pero cabe aún una tercera alternativa, que consistiría en afirmar la perfecta coherencia entre lo socrático y lo apolíneo y negar la interpretación que Nietzsche sugiere de Apolo. La exploración de esta posibilidad no solo permite acceder al corazón de la posición metafísica de *Die Geburt*, sino que abre el camino a una nueva lectura de Sócrates, que la interpretación nietzscheana impide.

Los primeros capítulos de la obra nos presentan a un Apolo patrono de la bella apariencia, redentor del dolor metafísico y padre de la serenidad olímpica. Esta imagen, que Nietzsche hereda de su época, se ha convertido en un tópico entre las concepciones modernas sobre los dioses griegos. Pero hay matices incorporados por su genio que son de vital importancia para comprender el desarrollo del argumento de *Die Geburt*.

En mi opinión, la imagen que Nietzsche se forjó de Apolo es el resultado de una extraña mezcolanza de materiales de diversa procedencia: de una parte, la caracterización tradicional de Apolo como dios solar, prototipo de la serenidad y luminosidad olímpicas; de otra, la metafísica schopenhaueriana; y en tercer lugar, las enseñanzas del Apolo délfico, en su función de dios del límite.

De estos tres pilares solo el último mantiene plena vigencia. No así los dos primeros: la consideración de Apolo como dios solar ha sido puesta en cuestión desde múltiples perspectivas[37]; por su parte, la metafísica de Schopenhauer es un aditamento injustificado de cuya aplicación el propio Nietzsche se arrepintió posteriormente[38].

Lo interesante es ver cómo la correcta intuición nietzscheana de Apolo como dios del límite acaba siendo malentendida por el filósofo a causa de su antinatural maridaje con elementos ajenos a la auténtica naturaleza del dios délfico.

El límite es comprendido por Nietzsche en un doble sentido, metafísico y gnoseológico[39]. La influencia de Schopenhauer y la asimilación de Apolo con el sol determinan esa comprensión. Tenemos, en efecto, que Apolo figura para Nietzsche el *principium individuationis*:

> Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium [el *principium individuationis*] und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen[40]

Apolo es, por tanto, dios de la diferencia ontológica radical que existe entre una unidad primigenia, caótica y sufriente, verdaderamente existente y simbólicamente representada por Dioniso, y el universo apolíneo de la apariencia, de la multiplicidad espacio-temporal, ordenada bajo el principio de causalidad:

---

37 *Vid. v. gr.* Farnell, L. R. : *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1907, IV 136-44; Colli, G. : *Dopo Nietzsche*, Milán, 1974, *pp.* 40 y *ss.*.

38 *Vid. v. gr. Die Geburt der Tragödie*, «Versuch einer Selbstkritik» §6.

39 Habría aún un tercer sentido ético, derivado de los anteriores, en el que la moral apolínea representaría la ética de la moderación frente al desenfreno dionisiaco.

40 *Die Geburt der Tragödie* §1.

> …fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, mit anderen Worten, als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind[41].

Paralela a esta distinción en el orden del ser, habría otra en el orden del conocer, la que se establece entre el conocimiento de la apariencia y la revelación del fondo último de la naturaleza. Apolo sería, en cuanto dios de la luz, el dios de esta verdad de la apariencia, una verdad que se caracterizaría por su perfecta integridad —todo ha de poder caer bajo el círculo absoluto de una apolínea irradiación—, y que se expresaría simbólicamente en la facultad vaticinadora del dios délfico[42]:

> Apollo, als der Gott aller bildnerischen Kräfte, ist zugleich der wahrsagende Gott. Er, der seiner Wurzel nach der „Scheinende", die Lichtgottheit ist, beherrscht auch den schönen Schein der inneren Phantasie-Welt. Die höhere Wahrheit, die Vollkommenheit dieser Zustände im Gegensatz zu der lückenhaft verständlichen Tageswirklichkeit, sodann das tiefe Bewusstsein von der in Schlaf und Traum heilenden und helfenden Natur ist zugleich das symbolische Analogon der wahrsagenden Fähigkeit und überhaupt der Künste, durch die das Leben möglich und lebenswerth gemacht wird[43].

Con esta interpretación de la frontera señalada por Apolo se abre la posibilidad de una comprensión de la ciencia como producto esencialmente apolíneo. Recordemos cómo, según Nietzsche, el afán principal de la ciencia es precisamente penetrar, mediante el hilo conductor de la causalidad, en los más profundos abismos del ser[44], y cómo allí donde la ciencia toca, a pesar suyo, su periferia, encuentra una infinitud que no puede integrar y

---

41 *Die Geburt der Tragödie* §4.

42 Vaticinio que, en consecuencia, traería al presente todo futuro ("*lebenswerth und die Zukunft zur Gegenwart*" es la conclusión de la primera edición al párrafo a continuación citado.) (KSA 14, p. 46, lema a KSA 1, 27, 34–28, 1: Ed[1] (primera edición)).

43 *Die Geburt der Tragödie* §1.

44 *Die Geburt der Tragödie* §15. *Vid. supra.* pág. 8.

una oscuridad que no puede esclarecer[45], justo aquello que se opone a su propósito de una entera y universal iluminación.

Apolo, sin embargo, no se deja atrapar por la red hermenéutica arrojada contra él por Nietzsche.

Ni siquiera es sostenible la hipótesis etimológica sobre su nombre en que Nietzsche se basa[46]. Los estudios más recientes parecen probar, por el contrario, que el nombre del dios tiene su origen en las asambleas dóricas de los varones (*apellai*). Ello vendría a apoyar un punto de vista nuevo sobre su naturaleza, según el cual una de sus funciones principales consistiría en la vigilancia del paso de los efebos a la edad adulta[47].

Esto nos permitiría una comprensión diferente del πέρας ἐπιτέλει délfico[48]. Apolo marcaría, en efecto, ese límite que se interpone entre el mundo todavía desestructurado de la adolescencia y la sociedad de los guerreros y ciudadanos, uno de cuyos pilares es la observancia de los ritos cívicos y la conciencia de la relación entre dioses y hombres, conciencia que tiene como supuesto principal el reconocimiento de la diferencia entre la esfera humana y divina.

El límite representado por Apolo sería, pues, muy distintamente a como lo pensara Nietzsche, un límite óntico, el de la estricta separación que media entre mortales e inmortales. El éxtasis pítico[51] y la formulación

---

45 *Die Geburt der Tragödie* §15. Vid. infra. pág. 24.

46 *Die Geburt der Tragödie* §1. *Vid. supra.* pág. 19

47 *Cf.* Burkert, W. : *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts, 1985, *pp.* 144-45; Bremmer, J. M. : *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt, 1996.

48 *Vid.* Estobeo, *Anthologium* III 1, 173 (Stobaeus, *Anthologium*, pág. 127).

La máxima délfica recogida por Estobeo —Πέρας ἐπιτέλει μὴ ἀποδειλεῶν— se traduciría literalmente como «consuma el fin sin retroceder». Aquí se busca invocar una resonancia poética controvertida donde Πέρας se tomaría literalmente como «límite». Este límite sería el fin hacia cuya consumación se tiende, pero que ninguna arrogancia —nacida del miedo a la finitud— debería sobrepasar.

La délfica exhortación a la mesura se expresa también, en general y de modo más directo, mediante estas otras dos máximas délficas: μηδὲν ἄγαν[49], ὕβριν μίσει[50].

49 Platón, *Prot.* 343b.

50 Estobeo, *Anthologium* III 1, 173 (Stobaeus, *Anthologium*, pág. 126).

51 Amandry ha cuestionado el papel del éxtasis profético en el oráculo délfico (Amandry, P. : *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950. En particular el capítulo IV). Sin embargo, es difícil pasar por alto la autoridad de Platón al respecto (*Vid. v. gr. Phaedr.*

enigmática del oráculo no significan, sin embargo, un rebasamiento de esa frontera; antes bien, la subrayan. El dios accede por un instante al espacio humano, invadiendo el cuerpo de la Pitia. Resuena su palabra en la voz enardecida de la virgen o pulsa entre sus manos inconscientes[52], mas ella, arrebatada, llena del hálito divino, no es nunca el dios que la enajena. El dios requiere de ella, como la Musa del poeta, pero se mantiene a distancia. En su inabordable distancia, la palabra del dios es el enigma para el hombre, mas no el de una verdad escondida bajo la apariencia de la paradoja, pues el dios, aunque no afirma, tampoco oculta nada[53]. No es el enigma un acertijo cuya solución se hurte al no iniciado, es un signo que apunta desde la lejanía en que el dios mora hacia otra infinitud nunca del todo transitable. Cualquier interpretación es de suyo provisional y, sin embargo, necesaria; se desvanece *ad infinitum*, mas ha de recrearse *in infinitum*. El hombre, con la guía del dios, emprende un camino sin término. Al fondo se abre la indestructible irresolución de su mortal destino.

6. Sócrates y Apolo

Juntamente con la distinción óntica entre mortales e inmortales corre otra de índole gnoseológica. La exploración de esta última es uno de los grandes logros del Sócrates de la *Apología* y aquello que lo convierte en un auténtico servidor del Apolo délfico.

El filosofar de Sócrates comienza con el reconocimiento de la propia ig-

---

244a–c; 265b). Lo que en ningún caso es discutible es la relación de Apolo con la inspiración mántica, aunque se acepte su carácter secundario en el caso del oráculo délfico.

52 En Delfos la Pitia lanzaba las suertes para dar respuesta a las consultas. Parece que esta forma de mántica fue mucho más común que la de la profecía oracular propiamente dicha (*Vid. v. gr.* Parke, H. W. & Wormell, D. E. W. : *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, III 18-19).

53 Según la célebre máxima de Heráclito (DK 22 B93), transmitida por Plutarco, *De Pythiae oraculis* 404e:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

norancia[54]. La investigación por él emprendida a raíz del oráculo[55] culmina con la determinación de ese reconocimiento como núcleo de la sabiduría con el que el dios le señala, paradigma, a su vez, de la ἀνθρωπίνη σοφία[56]. Más allá de este mínimo, pero esencial saber propio del hombre se extiende la sabiduría en cuanto tal, la sabiduría del dios. Entre ambas existe una distancia irrebasable. Conculcar la ley que mide esa lejanía es provocar una disonancia (πλημμέλεια) de tal especie que toda otra ἐπιστήμη particular se desvanece en ella[57]. La dureza de esa disonancia testimonia la inconmensurabilidad de los reinos de sabiduría que vanamente trata de conciliar. En este ciego y sordo afán humano de trascender el marco de la ἀνθρωπίνη σοφία. radica la ignorancia reprobable (ἐπονειδίστος ἀμαθία)[58]. Ella consiste en pretender conocimiento de lo esencialmente incognoscible, de ese espacio allende el límite que Sócrates define con la expresión τὰ μέγιστα . El centro de tal espacio es, precisamente, aquello que distingue a los hombres de los dioses, su estar sometidos a la muerte[59].

---

54 *Ap.* 21b:

ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν·

55 *Ap.* 20e–21a:

Χαιρεφῶντα γὰρ ἴστε που. οὗτος ἐμός τε ἑταῖρος ἦν ἐκ νέου καὶ ὑμῶν τῷ πλήθει ἑταῖρός τε καὶ συνέφυγε τὴν φυγὴν ταύτην καὶ μεθ᾽ ὑμῶν κατῆλθε. καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ᾽ ὅτι ὁρμήσειεν. καὶ δή ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι—καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες—ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.

56 *Ap.* 23a–b:

καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἄν εἰ εἴποι ὅτι «οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν».

57 *Ap.* 22d–e:

ταὐτόν μοι ἔδοξαν ἔχειν ἁμάρτημα ὅπερ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοί—διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἠξίου καὶ τἆλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι—καὶ αὐτῶν αὕτη ἡ πλημμέλεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν·

58 *Ap.* 29b:

καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;

59 *Ap.* 29a:

οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον
Cf. Ap. 42a:

La opacidad que la muerte tiene para el hombre no es, pues, sino el aspecto que, en relación con su sabiduría, adopta su propia condición de mortal[60].

7. Sócrates contra Nietzsche

Sócrates sería, de esta forma, mas en un sentido bien diferente al supuesto por Nietzsche, el pensador apolíneo por excelencia. Con ello, proporcionaría también, al margen de la crítica nietzscheana a la ciencia y en una dirección que el propio Nietzsche tampoco quiso contemplar, la refutación tal vez más poderosa del pensamiento de *Die Geburt*.

Dicho de otro modo: el argumento central de *Die Geburt*, construido como una crítica y una superación del así llamado por Nietzsche socratismo, descansa, en mi opinión, en un supuesto que el Sócrates de la *Apología* cuestiona radicalmente, a saber, la posibilidad de un conocimiento de τὰ μέγιστα. Nietzsche cerró la vía para tal cuestionamiento al deformar la lección de Sócrates y convertirla, injustificadamente, en un alegato a favor de la ciencia. De esta forma, impidió también para el futuro el serio enfrentamiento con la meditación socrática, sumiendo el supuesto citado, que sigue lastrando el pensar de Occidente, en las profundidades de un impensado fundamento.

Impensada permanece, en efecto, la apuesta de Nietzsche: el conocimiento de los más profundos abismos espera al iniciado en los misterios de Dioniso; el arte, el verdadero, aquel del que lo dionisiaco no ha sido expulsado, es el camino de la iniciación, su término, el conocimiento, místico y trágico conocimiento, que comienza donde la ciencia y la razón fracasan.

De acuerdo con este supuesto, pese al abismo aparente que separa el conocimiento científico del conocimiento trágico, la misma avidez de saber que en el tosco comienzo de la ciencia se muestra enemiga del arte acaba por transmutarse en exigencia de arte:

> Schauen wir, mit gestärkten und an den Griechen erlabten Augen, auf die höchsten Sphären derjenigen Welt, die uns umfluthet, so gewahren

---

ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

60 Para un tratamiento más detallado de todas estas afirmaciones, véase el capítulo II de mi trabajo *Hölderlin y Sócrates*.

> wir die in Sokrates vorbildlich erscheinende Gier der unersättlichen optimistischen Erkenntniss in tragische Resignation und Kunstbedürftigkeit umgeschlagen: während allerdings dieselbe Gier, auf ihren niederen Stufen, sich kunstfeindlich äussern und vornehmlich die dionysisch-tragische Kunst innerlich verabscheuen muss, wie dies an der Bekämpfung der aeschyleischen Tragödie durch den Sokratismus beispielsweise dargestellt wurde[61].

En las lindes de toda ciencia, en el vértigo de la razón, brota el súbito conocimiento, artísticamente expresado, de la verdad del ser a que la ciencia aspiraba:

> Denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch, noch vor der Mitte seines Daseins und unvermeidlich, auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare starrt. Wenn er hier zu seinem Schrecken sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beisst — da bricht die neue Form der Erkenntniss durch, die tragische Erkenntniss, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht[62].

Esta imprevista transformación de la ciencia testimonia la impotencia de la dialéctica, pero subraya su parentesco epistemológico con el arte: aquello que en la primera es deseo y proyecto incumplido se consuma súbitamente en el segundo. Ambos son, pues, las formas de un mismo afán, de una misma confianza: la fe en la omnisciencia.

La prueba más contundente que Nietzsche ofrece de esta unidad y de esta dependencia es el célebre y crucial sueño profético narrado por Sócrates en el *Fedón*[63]. La aparente contradicción de un Sócrates filósofo

---

61 *Die Geburt der Tragödie* §15.

62 *Die Geburt der Tragödie* §15.

63 *Phaed.* 60e–61a:

> πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, «ὦ Σώκρατες,» ἔφη, «μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.» καὶ ἐγὼ ἕν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θέουσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος. νῦν δ' ἐπειδὴ ἥ τε δίκη ἐγένετο

volcado al final de su vida hacia la poesía se resuelve y se comprende como expresión de la necesidad de aquella metamorfosis de ciencia en arte. La voz del sueño es la voz que, incomprendida por Sócrates hasta el instante de su encuentro final con la muerte, exhorta al verdadero camino del conocimiento:

> Jenes Wort der sokratischen Traumerscheinung ist das einzige Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur: vielleicht — so musste er sich fragen — ist das mir Nichtverständliche doch nicht auch sofort das Unverständige? Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft[64]?

Esta imaginaria digresión de Sócrates ideada por Nietzsche encajaba perfectamente con la imagen que este tenía de aquel. El instinto de la ciencia había sido en Sócrates tan poderoso que había forzado la necesaria autoinmolación de ella, su necesaria transfiguración en conocimiento trágico. En la máxima intensificación de la ciencia apolínea habría, acaso, tenido lugar una nueva reconciliación de Apolo y Dioniso:

> Schauen wir mit gestärkten und gelabten Augen auf die Welt hin, die uns umfluthet — so gewahren wir den mit Sokrates inaugurirten Kampf der apollinischen Wissenschaft und der dionysischen Mystik. Welches Kunstwerk ist, in dem sie sich versöhnen? Wer ist der „musiktreibende Sokrates", der diesen Prozeß zu Ende bringt?[65]
>
> [Wird] in einer neuen Kunstwelt ein Versöhnungsfest der Kämpfenden gefeiert, in ähnlicher Weise, wie in der attischen Tragödie jene beiden Triebe sich versöhnten?[66]

Lo que desde el punto de vista nietzscheano se logra con esta transfiguración es la victoria de Dioniso sobre Apolo, del Sócrates músico sobre el Sócrates filósofo, del verdadero saber —el saber que toca el fondo del ser— sobre el conocimiento impotente de la ciencia. Esa victoria significa,

---

καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἑορτὴ διεκώλυέ με ἀποθνῄσκειν, ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημώδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν·

64 *Die Geburt der Tragödie* §14.

65 Nota a KSA 101, 33-102 12 (en KSA 14, 53).

66 Nota a KSA 102, 12-17 (en KSA 14, 53).

principalmente, la abolición de la apolínea mesura, del cuidado del límite en el orden del conocer, que, para Nietzsche —como se recordará[67]— es el límite impuesto por la luz solar de una razón impotente. Pues si en algo se distingue lo dionisiaco nietzscheano de lo apolíneo nietzscheano es, justo, en esta desmesura del conocimiento:

> Ja er [el hombre apolíneo] musste noch mehr empfinden: sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntniss, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde [...]. Und nun denken wir uns, wie in diese auf den Schein und die Mässigung gebaute und künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang, wie in diesen das ganze Uebermaass der Natur in Lust, Leid und Erkenntniss, bis zum durchdringenden Schrei, laut wurde [...]. Die Musen der Künste des „Scheins" verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach [...]. Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen. Das Uebermaass enthüllte sich als Wahrheit [...][68]

Celebrar el retorno de Dioniso es, por tanto, celebrar la fiesta en que la verdad se revela, la fiesta prometeica de un Edipo que se quiere inocente[69].

La arrogancia del hombre teórico es sustituida, así, por la soberbia del artista. Nietzsche es, por ello, en un sentido muy preciso, el Ion moderno, un Ion que elude a toda costa la admonición socrática, que la enmascara para que creamos que es otra la razón del debate, para que en la crítica de Sócrates leamos una formulación más de la contienda que la ciencia entabla contra el arte, y a la que él da entera respuesta. Conviene, incluso, silenciar o deformar las fuentes[70], no vaya a ser que otros menos contentadizos

---

67 *Vid. supra.* pág. 17.

68 *Die Geburt der Tragödie* §4.

69 Prometeo y Edipo son dos de las figuras que cita Nietzsche como ejemplo de la desmesura castigada por Apolo (*Die Geburt der Tragödie* §4):

> Wegen seiner titanenhaften Liebe zu den Menschen musste Prometheus von den Geiern zerrissen werden, seiner übermässigen Weisheit halber, die das Räthsel der Sphinx löste, musste Oedipus in einen verwirrenden Strudel von Unthaten stürzen: so interpretirte der delphische Gott die griechische Vergangenheit.

70 *Vid. supra.* pág. 12 n. 26.

empiecen a preguntarse seriamente si la descripción de Sócrates y Apolo se atiene a las cosas mismas, a los textos mismos.

Los textos platónicos son, en este caso, de una rotunda claridad. No hay en ningún momento rechazo o menosprecio de la labor poética en cuanto tal; mucho menos, denigración de ella con respecto a un supuesto saber racional. Es más, la crítica a los poetas puede aplicarse en lo esencial a la ciencia misma, pues no es otra que la crítica a la presunción de conocimiento que ambas comparten. En ambas se da la misma prepotencia del conocimiento. Es indiferente que se trate de un conocimiento deductivo o de un conocimiento mistérico. Ambas comparten la ὕβρις del que persevera en la despreocupación del límite que marca la ἀνθρωπίνη σοφία. El poeta, en concreto, confunde no solo la palabra del dios con su palabra, sino, lo que es peor aún —y este es el error de Nietzsche—, el enigma del dios con una supuesta sabiduría sobre lo más profundo, reservada al iniciado.

Por el contrario, si seguimos la indicación de Sócrates, el poeta se identifica en este aspecto con el proferidor de oráculos[71]. En ambos casos lo divino coloniza su intimidad, una porción divina (θεία μοῖρα)[72] se adueña de su espíritu que, ocupado y poseído de este modo por el dios, es presa del éxtasis o ἐνθουσιασμός.

Por eso ellos, los que cantan y profetizan, están fuera de sí (ἔκφρων) y de su conciencia, porque solo en esa desposesión pueden acoger lo divino que los arrebata (κατέχει), como los coros báquicos de los coribantes acogen en su locura (μανία) al dios que festejan[73]. Y en este su extrañamiento el endiosado (ἔνθεος) alberga la palabra divina, que desde su entraña brota, la palabra del dios, que canta o profetiza a través de la garganta enajenada de su siervo[74]. De ahí que estas palabras tengan que ser para los mortales,

---

71 *Cf*. pág. 20

72 *Ion* 536c2.

73 *Ion* 533e–534a:

πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ᾽ ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν

74 *Ion* 534d:

οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ᾽ ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

y acaso más para aquel que desasido de sí las pronuncia, eternamente enigmáticas.

El enigma es irresoluble. No hay conocimiento. No hay verdad en torno suyo. Tan solo, acaso, la ritual consagración del canto y la palabra en el ignoto misterio de lo indecible.

Bibliografía

Greene, William Chase, ed. *Scholia Platonica*. Philological Monographs 8. Haverford, Pennsylvania: American Philological Association, 1938.

Hölderlin, Friedrich. *Fragment von Hyperion*. Texto de Neue Thalia, ed. Friedrich Schiller, vierter Theil, fünftes Stück des Jahrgangs 1793, Leipzig: Göschen. Pasaje citado: «Auf dem Cithäron». Bibliotheca Augustana. URL: https://www.tha.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Hoelderlin/hoe_frhy.html.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Le Livre de poche. Biblio essais 4120. Paris: Librairie générale française, 1990. ISBN: 2253053511.

Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*. Ed. por Paolo D'Iorio. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). Identificadores de las citas: GT-1, GT-4, GT-12, GT-13, GT-14, GT-15, GT-Selbstkritik-6. URLs estables: https://www.nietzschesource.org/eKGWB/ seguidas del identificador. Nietzsche Source. URL: https://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT.

— *Ecce Homo*. Ed. por Paolo D'Iorio. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). Pasaje citado: «Also sprach Zarathustra» §1, EH-ZA-1. Nietzsche Source. URL: https://www.nietzschesource.org/eKGWB/EH-ZA-1.

— *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. 2.ª ed. München, Berlin y New York: dtv y de Gruyter, 1988.

Plato. *Platonis Opera*. Ed. por John Burnet. Vol. 3. Texto griego de Ion y Protágoras en Perseus, canonical-greekLit, revisión 70427323b61267cdcd0256b9b02009c23392de07; tlg0059.tlg027.perseus-grc2 y tlg0059.tlg022.perseus-grc2. Oxford: Clarendon Press, 1903. URL: https://github.com/PerseusDL/canonical-greekLit/tree/70427323b61267cdcd0256b9b02009c23392de07/data/tlg0059.

Plato. *Platonis Opera*. Ed. por John Burnet. Vol. 1. Texto griego de Apología y Fedón en Perseus, canonical-greekLit, revisión 70427323b61267cdcd0256b9b02009c23392de07; tlg0059.tlg002.perseus-grc2 y tlg0059.tlg004.perseus-grc2. Oxford: Clarendon Press, 1905. url: https://github.com/PerseusDL/canonical-greekLit/tree/70427323b61267cdcd0256b9b02009c23392de07/data/tlg0059.

— *Platonis Opera*. Ed. por John Burnet. Vol. 2. Texto griego de Fedro en Perseus, canonical-greekLit, revisión 70427323b61267cdcd0256b9b02009c23392de07; tlg0059.tlg012.perseus-grc2. Oxford: Clarendon Press, 1910. url: https://github.com/PerseusDL/canonical-greekLit/blob/70427323b61267cdcd0256b9b02009c23392de07/data/tlg0059/tlg012/tlg0059.tlg012.perseus-grc2.xml.

Plutarch. *Moralia*. Ed. por Gregorius N. Bernardakis. Vol. 3. De Pythiae oraculis 404e, transmisión del fragmento de Heráclito identificado como DK 22 B93. Texto digital de Perseus, tlg0007.tlg091.perseus-grc2. Leipzig: Teubner, 1891. url: https://github.com/PerseusDL/canonical-greekLit/blob/master/data/tlg0007/tlg091/tlg0007.tlg091.perseus-grc2.xml.

Stobaeus, Ioannes. *Anthologium*. Ed. por Curt Wachsmuth y Otto Hense. Vol. 3. Berlin: Weidmann, 1894. url: https://archive.org/details/joannisstobaeian03stovuoft.