

CON NIETZSCHE A TRAVÉS DEL BANQUETE. EROS Y LÓGOS EN PERSPECTIVA

Manuel Torres Vizcaya
Investigador independiente

Resumen: Se intenta un ensayo de lectura del Banquete de Platón desde el pensamiento nietzscheano, teniendo como hilo conductor el proceso del eros y sus consecuencias epistemológicas para el establecimiento y desarrollo de lo que se ha dado en llamar metafísica. El Banquete aparecerá como una especie de texto fundacional de una tradición metafísica que se ha impuesto durante milenios y, al tiempo, se muestra que en el mismo diálogo hay posibilidades de entender el filosofar mismo desde otro punto de arranque al que paradójicamente nos guía Nietzsche.

Intentamos en lo que sigue un ensayo de lectura del *Banquete* de Platón desde el pensamiento nietzscheano, teniendo como hilo conductor el proceso del eros y sus consecuencias epistemológicas para el establecimiento y desarrollo de lo que se ha dado en llamar *metafísica*. En tal sentido, utilizaremos a Nietzsche como una clave hermenéutica que nos permita evaluar el alcance y contorno de lo indicado en el diálogo platónico y, a la postre, sopesar la posibilidad de imaginar otro inicio, otro “principio” diverso al esquema del *lógos* que Platón se empeñó en inaugurar y promocionar. Se trata de interpretar el *Banquete* como una especie de texto fundacional de una tradición que se ha impuesto durante milenios y que sólo muy tardíamente ha sido puesta seriamente en entredicho por diversos cauces. El territorio en el que queremos situar nuestra reflexión es el que genéricamente podemos denominar –y por lo que se verá no muy correctamente– epistemológico y que vendría a significar la comprensión del *Banquete* como una suerte de rito iniciático o introducción a la metafísica por el establecimiento de una canónica del *lógos*, de una interpretación peculiar del *lógos*. Probablemente no sea este diálogo platónico el mejor testimonio dentro de la obra de Platón de sus doctrinas metafísicas,

pero contiene la valiosa característica de ser un texto literariamente bello y que ha gozado de una tremenda difusión objeto, a veces, de las más peregrinas, variadas y exóticas interpretaciones. Así, el *Banquete* platónico se nos presenta como el alfa de toda una tradición especulativa y, al tiempo, será entendido como el omega de la misma. Siguiendo el *dictum* de Hölderlin, “donde hay peligro crece también lo salvador”, el diálogo platónico se nos aparecerá –visto desde el *final*– como fundación y fundamentación de la metafísica. El papel que desempeña en este proceso Nietzsche viene a ser el de aportar un instrumento crítico y de sugestión de posibilidades *a partir* de la tópica platónica y ello teniendo en cuenta que la consideración nietzscheana de Platón y su obra es, desde luego, bastante más compleja de lo que a primera vista nos hacen creer algunas de las manifestaciones más estridentes del filósofo alemán¹. En todo caso, siempre debe permanecer el imperativo siguiente: “realizo una tentativa para ser útil a aquellos que merecen ser iniciados oportuna y seriamente en el estudio de la filosofía (...) Existen buenas razones para aconsejarles que no se pongan bajo la dirección de cualquier filósofo de profesión, académico, sino que lean a Platón”².

1. LA INTERPRETACIÓN DEL *BANQUETE*

Repasemos algunas lecturas significativas sobre una obra en la que la crítica ha querido ver, en general, no sólo una joya literaria sino también un texto de gran calado *metafísico*. Comenzamos por la clásica obra de Léon Robin dedicada exclusivamente al tratamiento del tema del amor en Platón³. Por un lado, Robin establece una clara continuidad, complementación y hasta progreso entre el *Lisis*, el *Banquete* y el *Fedro*. La naturaleza del amor es sintética e intermediaria y aparece claramente en el *Banquete* bajo la forma del *demon* (202e-204b). Lejos de ser un mero recurso retórico, el carácter mediador del amor es una creencia positiva ligada a las exigencias generales de su sistema en la medida en que entre el mundo sensible y el superior se necesita un intermediario para que esas esferas no queden aisladas. El amor es un intermediario señalado que establece una relación perpetua entre el no-ser y el ser, al igual que el alma en el *Fedro*, de tal forma que la teoría del amor y la

¹ Como ejemplo de esta ambivalencia podemos tomar *Más allá del bien y del mal*; en el prólogo responsabiliza al platonismo como creador de la funesta “filosofía dogmática” y del error más grave: “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 sí” (F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA), Ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols, München/Berlin, Dtv/de Gruyter, 1998², 5, JGB, p. 12/18; utilizamos las siglas habituales; en los casos de citas de *Más allá del bien y del mal*, *El nacimiento de la tragedia*, *El Anticristo* o *El crepúsculo de los ídolos*, empleamos fielmente las traducciones de A. Sánchez Pascual en Alianza Editorial. En el caso de las obras platónicas nos referimos siempre a las versiones de Gredos), lo cual equivale a una inversión en toda regla del más elemental y sensato *perspectivismo* de la existencia. Pero, en el mismo libro, enfrenta el aristocratismo de Platón a los logros y métodos miopes de la ciencia moderna; *Jenseits von Gut und Böse* (JGB), pp. 25-26/35-36.

² KSA, 7: *Nachgelassene Fragmente* (NF), p. 484-85; 19[211].

³ L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F, 1964.

doctrina del alma son sendas síntesis de elementos opuestos. Pero, además, el amor es trampolín especial hacia la virtud, la justicia y la templanza, lo cual nos habilita, según Robin, para considerar al amor platónico como un acto propiamente intelectual: conduce a la virtud y a la *phrónesis* (*Banquete* 209a) y es esencialmente amor a la verdad (*República* VI, 490a-b); la contemplación a que nos aboca el amor es un acto intelectual (*Banquete* 212a-b). Compara la "función cognitiva" del alma (*República* VII) con el proceso dialéctico de la *scala amoris*: así "a la educación dialéctica propiamente dicha responde lo que, en la ascensión erótica, es la posesión de la ciencia de lo bello"⁴. La conclusión es que el *método erótico* y el *método dialéctico*, el amor y el conocimiento tienen para Platón el más estrecho parentesco, pero siempre teniendo presente que el erótico es inferior al dialéctico precisamente por ser un delirio, una locura⁵. A pesar de ser la forma más bella de locura divina (*Fedro* 245b, 249d, 265a-b, 266b), en el amor platónico no hay lugar para la pasión porque su función y destino último es la ciencia y la virtud⁶. El amor se convierte, de esta guisa, en un "método parcial", un "medio accesorio", un "auxiliar", en una palabra, un "sucedáneo" respecto de otros métodos científicos y enteramente racionales como la dialéctica⁷.

En general, se alaba en el diálogo el haber mostrado claramente la parte pasional que habita en todo ser humano sin abolirla. Así, según Cornford, "el hombre de pensamiento era también hombre de pasión que continuamente se autodefine como un 'amante', no en el sentido vulgar (...) pero un amante a pesar de todo"⁸. En un sentido similar, Jaeger considera que "el enlace de *eros* y *paideia*, tal es la idea central del *Simposio*"⁹ a través del establecimiento de un puente entre lo apolíneo y lo dionisiaco¹⁰. Tal interpretación entendemos que es generosa en el sentido de que confiere un papel a lo instintivo, a lo irracional tal como si fuese de suyo asumido dialécticamente en la *ratio*, en el conocimiento. En realidad, Platón no asume ese carácter instintivo sino que característicamente lo elimina y, a pesar de considerarlo una rampa de lanzamiento valiosa, lo desestima finalmente desde el papel autoasumido y autoimpuesto de la *ratio* finalmente alcanzada. Para Platón, según Nietzsche, el amor al conocimiento y la filosofía es el resultado de la sublimación de un impulso sexual; para Nietzsche podría decirse que la sublimación de un impulso recibe el nombre de conocimiento o consciencia. Comenta Nietzsche

⁴ Id., p. 151.

⁵ Cfr. Id., pp. 154-164.

⁶ Cfr. Id., pp. 160-61.

⁷ Cfr. Id., pp. 166-67.

⁸ F.M. CORNFORD, *La filosofía no escrita y otros ensayos*, trad. de Antonio Ramos Pérez, Barcelona, Ariel, 1974, p. 130

⁹ W. JAEGER, *Paideia*, trad. de X. Xirau y W. Roces, Madrid, F.C.E., 1996, p. 569.

¹⁰ "En su teoría del *eros* tiende un puente audaz sobre el abismo que separa lo apolíneo y lo dionisiaco. Sin el impulso y el entusiasmo inagotable y sin cesar renovados de las fuerzas irracionales del hombre, cree que jamás será posible alcanzar la cumbre de aquella transfiguración suprema que el espíritu cobra al contemplar la idea de lo bello", *Ibidem*.

que “si un impulso se *intelectualiza*, recibe entonces un nuevo nombre, una nueva excitación y estimación. A menudo ésta *se opone* al impulso en el grado anterior, como su contradicción (la crueldad, por ej.) –Muchos impulsos, por ej. el sexual, son, gracias al intelecto, capaces de un gran refinamiento (la filantropía, la adoración a María y a los santos, la exaltación artística; Platón es de la opinión que el amor al conocimiento y la filosofía no sería sino un impulso sexual sublimado) y *junto al mismo* permanece su antiguo efecto directo”¹¹.

Para Cornford, la asimilación de la doctrina platónica del *eros* con las modernas teorías de la sublimación es incorrecta. Interpreta que “la energía automotora del alma humana reside propiamente en su parte superior, esto es, su naturaleza inmortal. No se levanta desde abajo, sino que, por el contrario, se hunde desde arriba cuando el espíritu se deja seducir por la carne (...) Esto es realmente una conversión o transfiguración, pero no una sublimación del deseo que hasta ahora había existido únicamente en sus formas inferiores. Una fuerza que en su origen era espiritual, tras un descenso incidental y temporal, vuelve a ser de nuevo puramente espiritual”¹². Sin faltarle, desde luego, razón a Cornford, entendemos que es más realista pensar en la transformación y canalización de las fuerzas e impulsos de *eros* como una auténtica sublimación, independientemente de que tal sublimación sólo sea el momento de “regreso” a los fundamentos originales del alma¹³.

Desde luego es más que lógico pensar, con Dodds, que el marco del pensamiento platónico siempre fue racionalista, aunque una serie de desengaños como el sufrido por el proceso socrático “forzaron a Platón no a abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándole de una extensión metafísica”¹⁴. Platón elevó las ideas del plano de la revelación al del argumento racional, dando lugar con ello a una auténtica y característica contra-reforma cuyo objetivo es reinterpretar el viejo esquema cultural chamanístico en el que el “racionalismo se vivifica con ideas que en otro tiempo fueron mágicas”¹⁵. Acepta ciertas ideas aparentemente irracionales (recuérdese *Fedro*

¹¹ KSA, 9: NF, p. 486; 11[124]. A pesar del innegable parecido del concepto *Trieb* en Nietzsche y Freud es también claro que el decisivo parecido respecto del inconsciente no se sostiene. Mientras que Freud explicaría causalmente lo consciente por medio de lo inconsciente, Nietzsche complica el fenómeno y, desde luego, elimina cualquier rastro de causalidad entre ambos. Freud incurriría en la ilusoria representación (*Wahnvorstellung*) del hombre teórico, a saber: la creencia en el hilo conductor de la causalidad (*am Leitfaden der Kausalität*).

¹² F.M. CORNFORD, o. c., p. 144.

¹³ Así lo ve Carlos García Gual: “por un camino espiritual el impulso erótico se sublima, en una escala dialéctica, hacia esa idea de la Belleza que es también el Bien. La doctrina de Diotima –una figura que es un reflejo fantasmal del propio Sócrates– habla de la sublimación del amor, de una elevación desde lo sensible y próximo a los dominios del alma y de lo eterno, de lo que es en sí, como la Belleza ideal. Hay, pues, una sublimación del impulso físico y psicológico y una transfiguración de sus objetivos, en un proceso filosófico que culmina en la contemplación de la Belleza esencial”. C. GARCÍA GUAL, “Introducción” a PLATÓN, *Banquete*, trad. de Fernando García Romero, Madrid, Alianza, 2002, p. 18.

¹⁴ E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, trad. de María Araujo Madrid, Alianza, 1986, p. 197.

¹⁵ Id., p. 200.

244a en el que alude a los beneficios de la *manía* divina) porque carece de un lenguaje para describir con exactitud y precisión una serie de experiencias complejas, pero finalmente hay que reconocer que “mientras aceptaba así (con todas las reservas irónicas que se quiera) al poeta, el profeta y el ‘coribántico’, como siendo en algún sentido canales de gracia divina o demoníaca, consideraba, no obstante, sus actividades muy inferiores a las del yo racional, y sostenía que debían estar sujetas al control y a la crítica de la razón, puesto que la razón no era para él ningún juguete pasivo de fuerzas ocultas, sino una manifestación activa de la divinidad en el hombre, un demonio por derecho propio”¹⁶. Esta misma disposición ocurre al tratar el cuarto tipo de locura anunciada en el *Fedro* (265b), la de *eros* ya que, por una parte, se reconoce la gracia divina utilizando incluso el viejo lenguaje religioso pero, por otro, termina por conceder a *eros* el papel de impulso que lleva al alma a trascender metafísicamente lo terrenal. Interpretando a Dodds, podríamos pensar que Platón, en realidad, nunca pudo entender a *eros* como forma instintiva, intuitiva, irracional o auténticamente dionisiaca de conocimiento porque eso supondría la renuncia al racionalismo de las ideas, esto es, “nunca integró plenamente esta línea de pensamiento con el resto de su filosofía; si lo hubiera hecho, podría haber peligrado la noción de intelecto como una entidad autosuficiente e independiente del cuerpo, y Platón no estaba dispuesto a correr ese riesgo”¹⁷. Platón, podría decirse, retrocede elegantemente ante el vértigo de tener que reconocer en *eros* una forma, entiéndase como se entienda, de conocimiento *distinta* y hasta alternativa. En tal sentido, sus alusiones desde las bondades de la *manía* a la estimulante y sugerente *scala amoris* no serían más que unas bellísimas metáforas que Platón se empeñó en construir para no desconectar de la religiosidad popular pero que en ningún momento tomó en serio. La hermenéutica, bajo este concreto punto de vista, se ha fijado en ocasiones más en la forma que en el contenido real del texto platónico, fomentando una visión idílica de Platón próxima, en ocasiones puntuales, al irenismo más burdo.

Desde otro ángulo, G. Reale analiza el papel de Dioniso y lo donisiaco en el *Banquete*. Frente a la teórica y aparente supremacía de Dioniso, Apolo aparece como un poder omnímodo e invencible. De hecho puede considerarse que el mensaje final de la obra es la victoria del filósofo (Apolo) sobre los poetas trágicos y cómicos (Dioniso). Al final del banquete permanecen como tres símbolos, Agatón, Aristófanes y Sócrates y éste les obliga a “reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias” (223d). Según Reale esto equivale a “admitir que el verdadero poeta, poseedor del arte de poetizar es, al mismo tiempo, cómico y trágico. Ello significa que el *verdadero poeta es el filósofo, y que el auténtico arte es el arte de la verdad, que, en cuanto tal, engloba lo trágico y lo cómico, y los sabe expresar de manera adecuada.* (...) Estaba convencido

¹⁶ Id., p. 205.

¹⁷ *Ibidem*.

de que el verdadero arte era el que él llevaba a cabo, es decir, *el arte de la poesía filosófica fundada sobre la verdad*¹⁸. Asumiría, pues, dialécticamente lo cómico y lo trágico en una especie de racionalidad superior que sintetizaría ambas pero reformándolas, de tal suerte que Dioniso, consagrado a la poesía trágica y la comedia, se ve superado por la filosofía, por Apolo.

Por otra parte, en el conjunto de la obra platónica encontramos también declaraciones sobre el amor que aparentemente pueden resultar contradictorias y que, según algunos, nos mostrarían un Platón dubitativo. Quizás el ejemplo más claro lo encontremos entre los dos discursos de Sócrates en el *Fedro*¹⁹. Mientras que en el segundo discurso valora la *manía* y da más peso a la “amistad del enamorado” que a la “mortal sensatez” (*sophrosyne thnete*, 256e), en el primero señala que cuando el deseo se impone al margen de la razón (238a) se alcanza la *hybris* que puede adoptar camaleónicamente diversas formas. Ahora bien, vistas las cosas en perspectiva puede entenderse que lo que señala Platón es, en el primer discurso, una locura abstrusa basada en la simple desmesura y conducente a una absurda insensatez, en tanto que en el segundo se valora la *manía* divina que convierte al enamorado en un filósofo que conoce lo inteligible y así, paradójicamente, fomenta la racionalidad. La conclusión, según Vallejo Campos, es la siguiente: “el *eros* aparece, pues, en el *Fedro*, como una fuerza que no suspende el uso de la razón, pero destruye un mundo de sombras y de valores infundados y permite así alentar la trascendencia o, como dice Platón, las alas del filósofo que anhela un mundo mejor”²⁰. Respecto al papel que la razón deba jugar en el amor, Vallejo considera que la doctrina platónica del *eros* conduce a una “metafísica de la voluntad” en la que el amor muestra la dinámica general de la voluntad siempre bajo la égida del bien, de tal forma que será “una obra de la razón la tarea de recanalizar los deseos transformando en una pasión metafísica lo que era originalmente un deseo de raíz claramente sexual”²¹. Se establece, entonces, una clara continuidad entre *eros* y *lógos*, una confabulación o conciliación en la que el *eros* estaría mediatizado enteramente por el *lógos* o, dicho de otro modo, sería una mera comparsa del *lógos* sin un papel verdaderamente autónomo²².

¹⁸ G. REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. de Rosa Rius y Pere Salvat, Barcelona, Herder, 2004, p. 256.

¹⁹ En esto seguimos el penetrante análisis que realiza A. VALLEJO CAMPOS, “El fantasma de Helena. El papel de la razón en la concepción platónica del amor”, en *Er, Revista de Filosofía* 30 (2000) 83-109.

²⁰ Cfr. Id., p. 99.

²¹ Id., o.c., 104.

²² Otro punto de vista, hermenéuticamente más fecundo, parece ser el que nos sugiere Rachel Gazolla, en un bonito comentario sobre el *Fedro*, al señalar que “los límites del *lógos* pueden ser quebrados por el estado amoroso del filósofo...”; R. GAZOLLA, “Passeio pelo Ilissos. (Alguns ângulos do Fedro)” en *Hypnos* 10 (2003) 55.

2. DIALÉCTICA VERSUS GENEALOGÍA

Tras un breve repaso a algunos de los aspectos y temas esenciales del Banquete, tratamos ahora de encontrar alguna conexión entre lo allí mentado y las reflexiones nietzscheanas. Nos centraremos primeramente en la cuestión metodológica. La metodología platónica en el *Banquete* y, por extensión, en el tratamiento del amor, es típicamente dialéctica, esto es, ascensional. Así, arranca, podríamos decir secuencialmente, desde el análisis del cuerpo como realidad tangible y sintomática, se dirige al alma, llega hasta el conocimiento y, finalmente, arriba a la idea de belleza que representa la unidad connatural a las ideas. En cambio, la metodología nietzscheana es claramente genealógica, descentradora, descomponedora y ello conlleva un proceso realmente inverso aunque paralelo. En Nietzsche partimos desde el análisis del conocimiento hasta el cuerpo y su desmembración en impulsos (inconscientes), lo cual conduce finalmente a la *interpretación* como realidad ontológica. Todo parece indicar que el camino platónico del *eros* representa un ascetismo en toda regla que hace del *lógos*, de la racionalidad, si no el inicio sí, al menos, su punto de llegada, mientras el nietzscheano derivaría, por abreviar, en una senda trágica que conduce a la disolución del conocimiento en un perspectivismo que relativiza todo *lógos*, al menos como se ha desarrollado en los últimos milenios. Haríamos así caso a Heidegger –aunque, como se verá, nuestra óptica es distinta– cuando habla del intento nietzscheano como una mera inversión literal pero que permanece y repite la metafísica platónica en el fondo.

Tendríamos, así, simplificada, dos caminos distintos que comparten sus extremos analíticos, a saber, el cuerpo. En Platón el cuerpo es el punto de partida que nos lleva, a través de una peculiar sublimación instintiva, a la unidad, a la belleza, a la idea, mientras que en Nietzsche el cuerpo es el último eslabón que queda tras un análisis concienzudo del conocimiento y sus resortes esenciales. La idea de conocimiento tiene como su base originaria una interpretación peculiar del fenómeno del cuerpo, de tal forma que podría perfectamente funcionar como divisa y lema la siguiente indicación nietzscheana: “la filosofía sólo ha sido hasta la fecha una interpretación del cuerpo y un *equivoco* sobre el cuerpo. Tras las valoraciones supremas, que hasta ahora han dirigido la historia del pensamiento, se han escondido equívocos sobre las ocupaciones corporales, ya sea de individuos, ya sea de rangos o razas”²³. Es bien conocida la contraposición nietzscheana entre el hilo conductor de la causalidad (*an dem Leitfaden der Kausalität*) y el del cuerpo (*am Leitfaden des Leibes*) como procedimientos heterogéneos y hasta contradictorios. El hilo de la causalidad, típicamente socrático, establece una reflexión que sitúa al cuerpo como punto de partida que termina por quedar infravalorado o, mejor dicho, eliminado en el proceso de concreción dialéctica. A pesar de que Platón rechaza de plano una vida exclusivamente intelectual (por ejemplo, *Filebo*

²³ KSA, 3: FW, p. 348.

21d-e), el rechazo del cuerpo es explícitamente característico²⁴. En cambio, el hilo conductor del cuerpo intenta resituar la problemática cognoscitiva y epistemológica en general en un nivel que recupere una riqueza perdida que pueda proporcionar un nuevo desarrollo del *lógos*²⁵. Característicamente una filosofía que comienza con el cuerpo como momento iniciático y ascensional termina por perder el contacto con la realidad y es, precisamente por esto, que pensadores como Nietzsche tienen que desandar ese camino y convertir al cuerpo en punto de llegada en un esfuerzo titánico por rescatar y recuperar el mundo que, en este sentido preciso, se había perdido. La posición y rango ontológico que ocupa el cuerpo representa no sólo un duro ascetismo o una mundanización efectiva del pensamiento sino característicamente una metáfora y un simbolismo de una trascendental decisión epistemológica que acarrea grandes consecuencias.

Frente a lo trágico se erige la dialéctica como un sistema poderoso de asunción de contradicciones y establecimiento de verdades. Como señala con rigor Deleuze: “la dialéctica, en general, no consiste en una visión trágica del mundo, sino al contrario, en la muerte de la tragedia, en la sustitución de la visión trágica por una concepción teórica (con Sócrates) o, mejor aún, por una concepción cristiana (con Hegel)”²⁶. La dialéctica, la lógica más férrea y elemental, se ha prodigado y perdurado por su capacidad y operatividad

²⁴ El cuerpo nos esclaviza impidiendo el ejercicio filosófico y la contemplación de la verdad “y mientras vivamos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro”. *Fedón*, 67a-b.

²⁵ KSA, 11: *NF*, p. 282; 27 [27]: “Al hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como multiplicidad de seres animados, los cuales en parte luchan entre ellos, y en parte se encuentran entre ellos ordenados y subordinados; en la afirmación de su ser particular, afirman involuntariamente la totalidad. Entre estos seres vivos los hay que son en gran medida dominadores, y los hay que obedecen, y entre ellos vuelve a darse la lucha y la victoria. / Todos los hombres poseen aquella propiedad de lo orgánico que, en parte, permanece inconsciente y en parte se vuelve consciente en la forma de *impulsos*”. También, por ejemplo, KSA, 11: *NF*, p.565; 36[35]: “Al hilo conductor del cuerpo (...) El cuerpo humano, en el que el pasado más próximo y el más lejano de todo el devenir orgánico vuelve a tomar cuerpo y a cobrar vida, en el que a través, sobre, fuera y dentro de él parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento mucho más sorprendente que el «alma».”

²⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1993³, p. 31: “No hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. La filosofía de Nietzsche tiene un gran alcance polémico; forma una antidialéctica absoluta, se propone denunciar todas las mixtificaciones que hallan en la dialéctica su último refugio”: p. 271-72. En general, *Ibidem* p. 17 y ss. Las manifestaciones de Nietzsche, en este sentido, no dejan lugar a dudas; por ejemplo: “con Sócrates el gusto griego da un cambio a favor de la dialéctica (...) con la dialéctica la plebe se sitúa más arriba (...) La dialéctica sólo puede ser un *recurso obligado*, en mano de quienes no tienen ya otras armas (...) El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario. ¿Cómo?, ¿es la dialéctica en Sócrates tan sólo una forma de venganza?”. KSA, 6: *GD*, p. 69-70/40-41 trad. Cfr. también KSA, 13: *NF*, pp. 288-89; 14[111].

para el manejo de la “realidad”, esto es, por su utilidad²⁷. La petrificación de la existencia y el ahogamiento de los instintos vitales en y por la racionalidad y en la lógica, esto es, en el conocimiento es la aportación socrática. Él fue el inventor y responsable del hombre abstracto, dialéctico, bueno como soporte de la moral. La virtud es susceptible de ser avalada y demostrada a través de razones y con ello el hombre se convierte en el más alto grado de contranaturalidad. La dialéctica es considerada sin tregua por Nietzsche como el más letal de los instrumentos contra la vida y, por ende, un instrumento a todas luces antinatural²⁸. Platón sucumbió a la “magia del concepto” y así lo reverenció como forma ideal normativa de toda acción²⁹. La “sabiduría instintiva” es relevada por el “conocer consciente” (*bewussten Erkennen*) y, por consiguiente, la conciencia como invento unificador y vertebrador desplaza a cualquier sentimiento estético y se aferra a la razón a través de la instrumentalización dialéctica. Como resultante, una determinada forma de conocimiento adquiere ya legitimidad y el monopolio. Sócrates inicia una “psicología rudimentaria que no valora más que los momentos *conscientes* en el hombre”³⁰ y con ello la dialéctica pasa a ser la ocupación continua de la cultura, que excluye por definición cualquier afecto. La conciencia se impone como el estado más elevado y superior³¹, la dialéctica pasa a ser sin ambages “la divina dialéctica” como expresión de una fe moral que sólo hace vinculante aquello que es susceptible de racionalizarse y logificarse. Todos los filósofos griegos siguen esta tesis y reafirman una y otra vez “la gran doctrina de la identidad (felicidad= virtud= conocimiento)”³².

Es bien conocido que en 1886 Nietzsche decide apostillar a *El nacimiento de la tragedia* con la introducción de un trascendental “Ensayo de autocrítica” en el que, además de un ajuste claro de cuentas y corrección de miras, se propone una interpretación de todo su programa filosófico. Nietzsche se reconoce como el primero en problematizar la ciencia, el *lógos* mismo de forma clara y sin ambages. Declara Nietzsche que su objetivo es considerar “el problema de la ciencia misma –la ciencia concebida por primera vez como

²⁷ “Todos nuestros *órganos cognitivos y sensoriales* han sido desarrollados sólo en atención a condiciones de conservación y crecimiento. La *confianza* en la razón y sus categorías, en la dialéctica, en otras palabras, la valoración de la lógica, no demuestra sino la *utilidad* –corroborada por experiencia–, de las mismas para la vida: *no su ‘verdad’*. Que tiene que haber una buena dosis de *convicción*, que sea lícito *juzgar*, que *falte* la duda en lo que respecta a todos los valores esenciales: –esto es un presupuesto de todo lo viviente y de su vida. Así pues, que es *necesario* que se tome algo por verdadero; no que algo *sea verdadero*”; KSA, 12: NF, p. 352; 9[38].

²⁸ Cfr., por ejemplo, KSA, 13: NF, pp. 288-89; 14[111].

²⁹ “En Platón, como en el caso de un hombre exaltado y de una sensibilidad exacerbada, la magia del concepto fue tan grande que llegó sin querer a venerarlo y divinizarlo como una forma ideal. *Borrachera-dialéctica*, en cuanto conciencia de ejercer con ella un dominio sobre sí mismo –en cuanto instrumento de la voluntad de poder”; KSA, 12: NF, p. 112; 2[104].

³⁰ KSA, 13: NF, p. 310; 14[129].

³¹ “Consideraban la conciencia como el estado elevado, como el estado superior, como la condición de la perfección, mientras lo contrario es lo verdadero”; KSA, 13: NF, p. 311.

³² Cfr., por ejemplo, KSA, 6: *Götterdämmerung (GD)*, p. 69/93.

problemática, como discutible”³³. La crítica del conocimiento a la que apunta su primera obra y, por extensión, el resto, sólo es plenamente comprensible en su trascendencia y raigambre si se tienen en cuenta estos dos factores: (1) necesidad de ubicarse en un plano diverso al de la ciencia misma ya que “el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia”³⁴. Como señalará Nietzsche en los *Nachgelassene Fragmente*, sería una paradoja querer criticar el conocimiento dándolo por supuesto y utilizando, por tanto, sus mismas argucias. Es constante en Nietzsche la crítica a la teoría del conocimiento como metateoría que cae permanentemente en una *contradictio in adjecto*³⁵. Y (2) la perspectiva legítima de carácter oblicuo o tangencial al conocimiento se concreta en la vida: “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*”³⁶. De ello se deduce que lo que preocupa a Nietzsche es la *sintomatología*, el *de dónde* de la proveniencia de toda ciencia: “Y la ciencia misma, nuestra ciencia –sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, *de dónde* –toda ciencia?”³⁷. Platón, entendiendo el *Banquete* con amplio aliento y en clave epistemológica, establece la forma canónica del conocimiento, sus instrumentos y resultados y, en este preciso sentido, la crítica nietzscheana sería muy similar a la que le dedica a Kant. Ambos han establecido, e incluso legitimado, el conocimiento pero no han reparado en que éste no es una realidad primaria sino derivada de otra instancia anterior: la vida y sus dinamismos vitales más elementales. De tal forma que, podría decirse, que Platón y Kant no han hecho más que establecer el *a priori relativo* del conocimiento, esto es, no se han cuestionado el conocimiento como tal, sino que han partido dogmáticamente de su legitimidad operativa como *factum* incontrovertible. Esto es, Kant ha investigado y establecido con rigor los mecanismo básicos de funcionamiento del conocer pero dando siempre por supuesto el propio conocimiento; en ningún momento es puesto en cuestión, apareciendo, más bien, como una especie de dogma inviolable.

Ahora bien, no sería muy correcto ver esta diferencia de planteamientos como una mera inversión del platonismo; podría contemplarse como un desmontaje que conduce, en rigor, a una complementación de ambos planteamientos. La dialéctica platónica de ascenso a partir del cuerpo por medio de los impulsos del *eros* sería una cara de la moneda, la explicación acertada de la sublimación a que sometemos, a que nos sometemos nosotros mismos en el proceso de conocimiento desde la multiplicidad hasta la unidad; el

³³ KSA, 1: *Die Geburt der Tragödie (GT)*, p. 13/27; o en términos más contundentes: “¿por qué, en absoluto, el conocimiento?”; KSA, 5: *JGB*, p. 169/180. En el mismo sentido declara Nietzsche que “se ha olvidado siempre el hecho decisivo: ¿por qué quiere el filósofo *conocer*?”, KSA, 11: *NF*, p. 109; 25[372].

³⁴ KSA, 1: *GT*, p. 13/27

³⁵ cfr., por ejemplo, KSA, 12: *NF*, p. 105; 2[87] y también, KSA, 12: *NF*, p. 188; 5[11]; pp. 264-66; 7[4].

³⁶ KSA, 1: *GT*, p. 14/28.

³⁷ KSA, 1: *GT*, p.12/27.

desmontaje nietzscheano toma conciencia de ese proceso y lo sitúa en su justo contorno. Las “audaces locuras de la metafísica”, entendidas como “necrópolis de la intuición”, adquirirían ahora su explicación y podrían ser entendidas desde un contexto interpretativo más amplio. El proceso experimentado en el *Banquete* desde la realidad sensible hasta las ideas sería, de esta forma, la explicación paradigmática de un camino muy especial, el camino del conocimiento que Platón, desde luego, podríamos decir que explicó satisfactoriamente pero que, en ningún caso, problematizó. Como hemos señalado en otro lugar, podríamos decir que se consuma el paso del *problema del conocimiento* en Platón al entendimiento del *conocimiento como problema* en Nietzsche³⁸. Estaríamos, en suma, ante un diálogo de Platón que lejos de tematizar el amor solamente, establece con claridad el camino del conocimiento, a través de la adquisición de las ideas, vale decir, una explicación convincente del proceso mismo del conocer. Si Platón establece la forma de llegar a un conocimiento fundado, Nietzsche desmenuza y desanda ese mismo camino y acentúa las hipotecas que la racionalidad requiere a través de la corporalidad y los factores preconscientes.

3. LECTURAS A PARTIR DEL *BANQUETE*

Si, como también se puede leer, le conferimos entidad ontológica al proceso mismo –desde *eros* hasta *lógos*– y resaltamos sus resortes y su dinamicidad, podríamos hablar de una tendencia platónica al bien como horizonte permanente, traducido a terminología nietzscheana, una voluntad de bien inherente al *eros*. En tal sentido podríamos acercarnos quizás a la tesis nietzscheana según la que la consciencia siempre está guiada por sus instintos, por un texto inconsciente³⁹. El amor es, para Platón, búsqueda insaciable y posesión al mismo tiempo; de ahí que Eros sea “filósofo”, auténtico intermedio entre el sabio y el ignorante (*Banquete* 203a-204c). En Nietzsche encontramos también la idea del saber como algo no clausurante y en continua “dialéctica” y, en tal sentido, la concepción del amor como un anhelo, como deseo de trascenderse de forma permanente: “Y sólo en el amor alcanza el alma no ya únicamente esa mirada clara, analítica y distante sobre sí misma, sino también el deseo de mirar más allá de sí y buscar con todas sus fuerzas un yo superior y todavía oculto en algún lugar”⁴⁰. Podríamos incluso, apurando mucho las cosas, proponer la equiparación entre el amor platónico como *voluntad de bien* y la *voluntad de poder* como fuerzas fundamentales de la existencia. Para

³⁸ cfr. “Derribar ídolos/derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al *lógos* en Nietzsche y el Heidegger de *Sein und Zeit*”, en *Pensamiento* 58, n° 220 (2002) 91-121.

³⁹ “La mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”; KSA, 5: *JGB*, p. 17/24. También se expresa con contundencia en *Aurora*: “que toda nuestra llamada consciencia es un comentario más o menos fantástico sobre un texto inconsciente, que quizás nos sea imposible conocer, pero que aún así sentimos”, KSA, 3: *Morgenröte (M)*, p. 113.

⁴⁰ KSA, 1: *Schopenhauer als Erzieher (SE)*, p. 385.

Nietzsche es un hecho “que la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión, y que todas las pasiones son solamente configuraciones de aquélla”⁴¹. El amor es la fuerza que ayuda necesariamente a “perfeccionar” la existencia: “el mundo que se ha hecho perfecto en virtud del ‘amor’...”⁴². En ese sentido, podríamos asimilarla a la voluntad de poder nietzscheana. Ambas voluntades, vistas desde su clausura sobre sí misma, podrían considerarse sendos principios metafísicos en el sentido de la ontoteología heideggeriana pero, pensados desde el proceso mismo, esto es, asimétricamente, estaríamos ante dos “principios” desestructurantes. El deseo como motor en Platón y el ansia de apoderamiento (en sentido no metafísico) ínsito en el proceso de la voluntad de poder responden a la intención de manifestar, de aclarar los móviles que llevan al *lógos* mismo y su degeneración. Así, como escribe E. Lledó, se trataría de “amar para entender”, esto es, de ver en el amor la fuente originaria por mediación de la cual es posible tener una visión concreta del proceso de conocimiento tendente, entonces, dicho nietzscheanamente, a relativizarlo⁴³.

Siguiendo esta lectura, podría sugerirse, naturalmente con ciertas licencias hermenéuticas, que el enamorado platónico, el amor platónico conduce a un ideal de hombre, a un sujeto capaz de trascenderse a sí mismo y que, en tal sentido, tal sujeto sería similar al *Übermensch* nietzscheano. Externamente podría entenderse, al tiempo, que si el sentido de la dialéctica platónica es de idea y vuelta, también la experiencia del *Übermensch* es de ida y vuelta. Así como la dialéctica supone alcanzar la contemplación de las ideas y el *regreso* de nuevo a la experiencia terrenal para aplicar lo allí ganado, también el *Übermensch* comprende las verdades fundamentales de la existencia –ida– pero necesita expandirlas y comunicarlas a los demás. Esta es la experiencia del solitario Zaratustra que decide bajar de su retiro porque “yo amo a los hombres”. Aunque en el amor el hombre suele ver las cosas como no son, sin embargo en él encuentra su cumbre la fuerza transfiguradora: “Aquí (en el amor) se encuentra en su cumbre la fuerza ilusoria, lo mismo que la fuerza dulcificadora, *transfiguradora*”⁴⁴. La contemplación del amor y la belleza también transfiguran la realidad. Se trata, a todas luces, de una experiencia única. El que puede enamorarse es un ser especial, al menos el que puede soportar la experiencia de “conocer” el amor y volver, con lo allí ganado, a reinterpretar la existencia. Es una experiencia al alcance de unos pocos, pongamos Sócrates y Zaratustra. Esta transfiguración se traduce en ambos en la idea de que el amor perfecciona las cosas⁴⁵. Nietzsche y Platón parecen, desde luego,

⁴¹ KSA, 13: *NF*, p.300; 14 [21].

⁴² KSA, 12: *NF*, p. 326; 8 [1].

⁴³ Tal como expresa E. Lledó “la teoría platónica del amor sirvió para descubrir y analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano. Pero este dinamismo no tiene sentido, si no se proyecta hacia un ideal concreto y si no va motivado por el deseo de conocer. Amar para entender”; E. LLEDÓ, “Introducción” a PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1985, I, pp. 103-4.

⁴⁴ Cfr. KSA, 6: *Der Antichrist (AC)*, p. 191/49.

⁴⁵ Dice Nietzsche: “el mundo que se ha hecho perfecto en virtud del amor”; “pero el hombre sólo crea si está enamorado, si está envuelto en la ilusión del amor, esto es, sólo crea teniendo

la cara y el envés de la misma moneda. ¿Son heterogéneos sus planteamientos o solidarios y complementarios? Parece que uno anda y el otro desanda, uno teje y otro desteje, en una suerte de *penelopismo* galopante y desquiciante. El amor, según se desprende del *Banquete*, es algo irrealizable físicamente por cuanto es una idea y únicamente permite y, hasta cierto punto exige, “interpretaciones” a través de la puesta en práctica de la corporalidad; en rigor, esas “interpretaciones” no dejan de ser falsificaciones necesarias para la existencia; el filósofo sabe bien eso. Para Nietzsche el amor entendido bajo la égida de la voluntad de poder conduce a entenderlo como una “realidad” preñada de múltiples perspectivas y posibilitante, por tanto, de múltiples interpretaciones. Exige, además, la conciencia de que a través de ese mecanismo falseamos la existencia, la hacemos más digerible. La dialéctica entre el cuerpo, las cosas y el amor, las ideas quizás sea equiparable a la que podemos establecer entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Probablemente la misma indefinición o fluctuación entre ambas divinidades y lo que representan sea aplicable a la relación entre el cuerpo como rampa hacia las divinas ideas. Si lo dionisiaco transfigura y reinterpreta lo apolíneo, lo mismo ocurre con el cuerpo una vez que se ha contemplado el amor.

A nuestro juicio, apreciaciones como la de Cornford y Jaeger quedarían justificadas si hiciéramos una lectura nietzscheana del diálogo, pero ésta acarrearía *a fortiori* la destrucción de la finalidad, de la médula del discurso mismo platónico y lo catapultaría a un territorio donde Platón dejaría ya de ser el creador de una *episteme* que ha perdurado milenios. Lo que realmente está en juego en las distintas interpretaciones es el estatuto que se le asigne al amor como deseo, como irracionalidad, por decirlo con Nietzsche, el valor que se le asigne a lo dionisiaco. Este carácter dionisiaco intrínseco al amor, ¿qué influencia tiene en el desarrollo de la *episteme*? ¿Queda asumido e influye en la constitución del conocimiento o es un mero resorte que conduce a la racionalidad y que, a partir de ese momento, carece de valor? Si nos atenemos a la letra del diálogo parece que el papel del deseo es fundamental en un plano meramente pasional que, una vez abandonado por la conquista del conocimiento, carece de cualquier legitimidad y valor. Con todo, el discurso nos plantea la posibilidad de entender la locura amorosa como un proceso que hipoteca la racionalidad misma, lo cual habilitaría la posibilidad de una lectura diversa de la diferencia y divergencia entre *dóxa* y *alétheia*, *mythos* y *lógos*. Por una parte, la letra del discurso arroja este resultado sin ambages: una racionalidad a cualquier precio que quedaría reflejada en la dialéctica rigurosa del discurso socrático, en una dialéctica que entiende el *lógos* como apartado de la sensibilidad, de la vida, de lo dionisiaco, en una palabra, como unilateralización monopolística del *lógos*⁴⁶. Por otra parte, si nos fijamos en el

una fe incondicional en lo perfecto y justo. A todo aquel a quien se le obliga a renunciar al amor incondicional le están cortando las raíces de su fuerza: está condenado a secarse, esto es, a volverse insincero”; KSA, 1 *Vom Nutzen und Nachteil der Historie* (HL), p. 296.

⁴⁶ No deja de resultar llamativo que Platón se centre en el *eros* y descuide la *philía*, la amistad, al revés de lo que hace Aristóteles. Frente a la simetría y paralelismo que se desprende de la

camino, en el proceso mismo de ascensión de lo sensible a lo inteligible podremos apreciar otro camino de interpretación de la realidad y, por cierto, no tan irrespetuosamente restrictivo como el del *lógos* autoimpuesto⁴⁷. El diálogo, de esta forma, insistiría y mostraría nítidamente el carácter de inconclusividad, de permanente apertura de la vida misma encarnado paradigmáticamente en la complejidad del *eros*. En el proceso que va desde el enamoramiento del cuerpo hasta la idea de belleza se ha puesto sistemática, unilateral y exclusivamente el énfasis en el resultado y no tanto en el recorrido mismo, esto es, lo que ha interesado siempre es la lectura según la cual lo decisivo es la captación de la idea como fuente de objetividad y no justamente la sensibilidad de procedencia. A partir de esa interpretación surge una idea metafísica del amor que cristaliza peculiarmente en la *cháritas* cristiana y, por tanto, en la consiguiente demonización de toda sensibilidad y de lo corpóreo.

Si ponemos, entonces, el énfasis y el acento en el *eros* como proceso irresoluble o infinito podemos encontrar una conexión bastante interesante entre el amor y la voluntad de poder, tal como ha sido ya sugerida por M. Barrios. Para Barrios “la caracterización de la voluntad de poder como ‘conquista de amor’ constituye una descripción particularmente adecuada de la misma *bajo su más alta forma*: por una parte, no descarta en absoluto la existencia de una cierta lucha (...) pero, por otra parte, no resuelve esos contrastes mediante su anulación...”⁴⁸. En ningún caso se trata de establecer, de restablecer un fundamento único de carácter metafísico para la intelección de lo real o, si se trata de algún tipo de restitución, sería la de la diferencia misma⁴⁹.

philia, el *eros* conduce a una relación más bien asimétrica y difícilmente equilibrable. El estatuto ontológico del *eros* es para Platón superior a la *philia* porque con aquél trascendemos la realidad y podemos acceder a las ideas.

⁴⁷ Merece la pena repetir, en este sentido, una de las definiciones platónicas del amor: “al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido con otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el resplandor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor”; *Fedro* 238b-c. En lo que hace a la *dinamicidad* característica del amor, ésta aparece de forma paradigmática en el entendimiento del *eros* como deseo; así, por ejemplo, “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”; *Banquete* 206b y también *Fedro* 237d.

⁴⁸ M. BARRIOS, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990, pp. 77-78. Aunque Barrios establece el amor como modelo para comprender más ajustadamente la voluntad de poder sin hacer referencia explícita al *Banquete*, creemos que nuestra lectura podría complementar y hasta explicitar el paradigma señalado. La pretensión del trabajo de Barrios consiste, según sus propias palabras, en ensayar “una lectura de la voluntad de poder a partir de nociones tales como las de amor, creatividad o donación de sí, que sirven de modelo a Nietzsche para perfilar su carácter más propio y que contradicen una valoración excesivamente rigurosa de la misma, tendente a identificarla con la voluntad de dominio tecnológico del hombre sobre el mundo, de acuerdo con ciertos desarrollos de la exégesis heideggeriana. Nuestra tentativa de interpretación de la voluntad de poder como amor ha procurado, en consecuencia, responder a esa valoración tan negativa, que nos parece ciega ante lo más liberador y positivo de una filosofía del final de la metafísica como la de Nietzsche”; p. 153.

⁴⁹ “Hablar de voluntad de poder como amor, como creación de lo mismo en la diferencia, o como recreación de riqueza vital a partir de la propia falta de ser inherente a todas las cosas

Platón descubre y, en buena medida, tematiza aquellos factores preconscientes, esto es, la parte instintiva pero finalmente sublima todo ello en una razón que se basa en una lógica que olvida o, en el mejor de los casos, infravalora sus orígenes. Y este proceso conduce indefectiblemente a una determinada idea de conocimiento que desarrolla históricamente una metafísica que sólo tardíamente entra verdaderamente en crisis. El cuestionamiento de ese monopolio del *lógos* así entendido a través de la valoración y entronización de los elementos preconscientes, de lo que vitalmente se da antes de la racionalización, lo encontramos paradigmática y peculiarmente en Nietzsche, quien justamente hace de Platón un blanco perfecto. Platón, a todas luces, es el santo y seña de la tradición metafísica que ha dominado monocordemente el pensamiento occidental.

Reconsideremos ahora lo señalado con anterioridad respecto de la doble lectura de que es susceptible el texto platónico. En el *Banquete* el *eros* tiene un arranque dionisiaco que paulatinamente se va transformando en apolíneo sin ambages. Platón siempre retrocede ante la posibilidad de desenfreno y sitúa siempre al hombre ante una racionalidad teóricamente equilibrada, como, por ejemplo, hace en el *Fedro* al distinguir entre la opinión que nos debe llevar a la sensatez y el deseo atolondrado que erigiéndose en dictador nos sumerge en el desenfreno⁵⁰. Platón anuncia y ejecuta la muerte de la dimensión trágica de la existencia, ahogando lo dionisiaco en un mar apolíneo, en la perfección e inalterabilidad de las ideas. El mismo gesto que denunciaba el joven Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* respecto de Sócrates, describe el proceso mismo que se da en el diálogo *Banquete*. La lógica, el conocer consciente termina fagocitando a lo propiamente dionisiaco. El axioma platónico equipara con suma claridad conciencia con belleza en un trasunto de la conocida tesis socrática que iguala conciencia y bondad⁵¹. El pensamiento filosófico platónico hace de la dialéctica un instrumento deductivo y lógico tendente al optimismo y la glorificación de la dimensión apolínea⁵².

no supone bajo ningún concepto la restitución de un fundamento pleno de poder que rebosa, más o menos al modo del Uno plotiniano, en un exceso de esencia y entidad"; *Ib.*, p. 70.

⁵⁰ "Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevarnos quieran. Uno de ellos es el deseo natural de gozo, otra es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor. Las dos coinciden unas veces; pero otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras, otra. Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez. Si, por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno"; *Fedro* 237d-238a.

⁵¹ "De la facultad creadora del poeta, en la medida en que no es la inteligencia consciente, también el divino Platón habla casi siempre sólo con ironía, y la equipara al talento del adivino y del intérprete de sueños; pues el poeta, dice, no es capaz de poetizar hasta que no ha quedado inconsciente y ya ningún entendimiento habita en él. Eurípides se propuso mostrar al mundo, como se lo propuso también Platón, el reverso del poeta «irrazonable»; su axioma estético «todo tiene que ser consciente para ser bello» es, como he dicho, la tesis paralela a la socrática, «todo tiene que ser consciente para ser bueno»; KSA, 1: *GT*, p. 87/114.

⁵² "Aquí el *pensamiento filosófico*, al crecer, se sobrepone al arte y obliga a éste a aferrarse estrechamente al tronco de la dialéctica. En el esquematismo lógico la tendencia *apolínea* se ha

Desde este punto de vista, podríamos preguntarnos: ¿hay decididamente una inversión del platonismo en el pensador de Sils Maria? En Platón están presentes lo dionisiaco y lo apolíneo y el problema se presenta, más bien, como un problema de jerarquías y estrategias. Se trataría de recuperar la primacía o la “trascendencia” del momento dionisiaco, del *eros* más pasional, lo cual daría lugar a una resituación o redimensión de la dialéctica platónica; así ya no podríamos mantener por más tiempo un mundo de ideas alejado en un lugar perfecto y sin cambio. La valoración y recuperación de lo dionisiaco afecta y decide en el fondo el estatuto lógico de la visión ontológica de la realidad. Platón señala y describe el vértice pero se decide, se inclina por un camino que ha hipotecado el destino entero del pensamiento occidental, convirtiéndolo en unidireccional metafísica con una muy determinada y estrecha concepción del conocimiento en su base, teniendo como apotegma esencial el hilo conductor de la causalidad. De ahí que Nietzsche califique la postura platónica como cobardía ante la realidad, como intento de huida hacia el mundo de las seguridades provenientes de la consciencia más reductora⁵³. Por eso, Nietzsche y Heidegger, que han cuestionado con seriedad y rigor la metafísica, pretenden fundamentalmente recuperar aquello que Platón, por primera vez, de forma sistemática, minusvaloró y olvidó: los factores previos al conocimiento, aquellos que de forma inconsciente lo dirigen. Ello supone la desconstrucción de una idea de racionalidad y la recuperación de un *lógos* que recoja y dé cabida a otras instancias vitales decisivas. Esto es lo hace magistralmente Nietzsche a través de la clarificación de los factores inconscientes y Heidegger mediante la estrategia de sacar a luz la precomprensión ontológica ínsita en el hombre. Este es el sentido en el que Heidegger considera que la preeminencia de la razón, entroncada con una determinada idea de conocimiento, funda la metafísica y, en esa medida, la metafísica es

transformado en crisálida: de igual manera que en Eurípides hubimos de percibir algo análogo y, además, una trasposición de lo *dionisiaco* al efecto naturalista. Sócrates, el héroe dialéctico del drama platónico, nos trae al recuerdo la naturaleza afín del héroe euripídeo, el cual tiene que defender sus acciones con argumentos y contraargumentos, corriendo así peligro frecuentemente de no obtener nuestra compasión trágica: pues quién no vería el elemento *optimista* que hay en la esencia de la dialéctica, elemento que celebra su fiesta jubilosa en cada deducción y que no puede respirar más que en la claridad y la consciencia frías: elemento optimista que, una vez infiltrado en la tragedia, tiene que recubrir poco a poco las regiones dionisiacas de ésta y empujarlas necesariamente a la autoaniquilación—hasta el salto mortal al espectáculo burgués. Basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: «la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz»; en estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia. Pues ahora el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico, ahora tiene que existir un lazo necesario y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral, ahora la solución trascendental de la justicia de Esquilo queda degradada al principio banal e insolente de la «justicia poética», con su habitual *deus ex machina*”; KSA, 1: GT, pp. 94-95/121-22.

⁵³ “La filosofía griega como *décadence* del instinto griego; Tucídides, como la gran suma, la última revelación de aquella objetividad fuerte, rigurosa, dura, que el heleno antiguo tenía en su instinto. El *valor* frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, —por consiguiente, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí, —por consiguiente, tiene también dominio de las cosas...”; KSA, 6: GD, p. 156/132.

“lógica”: “la metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón. En la medida en que la elucidación y determinación de la razón puede y tiene que llamarse “lógica”, también puede decirse: “la ‘metafísica’ occidental es ‘lógica’; la esencia del ente en cuanto tal se decide en el horizonte visual del pensar”⁵⁴. Por eso Heidegger quiere una “interpretación más radical” de la comprensión del ser, habida cuenta de que el *lógos* sólo se entiende en el sentido de la predicación, que debe percatarse y hacer hincapié en lo previo a ese *lógos* impuesto: “lo que se trata de ver es que la comprensión el ser antecede a todo enunciado o determinación predicativa, lógica, es decir, a todo empleo del *lógos*, y lo que se trata de ver es también que es esa comprensión del ser la que empieza posibilitando el *lógos*, es decir, el enunciado o determinación predicativa, lógica”⁵⁵. Con la precomprensión Heidegger apunta a esa “estructura” previa a toda tematización y que puede ponerse en paralelo con el afán nietzscheano de búsqueda de los elementos preconscientes e instintivos.

No se trata, lógicamente, de abandonar formalmente la razón, ni de conferir más realidad a lo tangible y sensible ni, en general, cualquier estrategia epistemológica que condujera a una mera inversión de elementos. Tras el alejamiento platónico es necesario recuperar, por un lado, un sujeto capaz de asimilar y entender el *lógos* de otra manera (entiéndase genéricamente *Übermensch* y *Dasein*) y, por otro, devolverle al mundo su pleno estatuto (a través del cuerpo en Nietzsche y de la finitud de la existencia en Heidegger). Se produce la crítica y acoso, tanto en Nietzsche como en Heidegger, de lo que hemos denominado marco apolíneo-apofántico y se propone una renovación filosófica desde otro paradigma diferente, el dionisiaco-hermenéutico⁵⁶. El marco apolíneo-apofántico hay que considerarlo como aquel paradigma vigente desde Platón que ha hecho de lo apolíneo, de la dramatización vital o, en términos heideggerianos de la presencia, la clave de bóveda de un conocimiento reductor de otros factores ajenos a la racionalidad autoimpuesta. Con la propuesta de lo dionisiaco-hermenéutico se trata de recuperar el más elemental sentido “trágico” de la vida, recuperar ángulos olvidados que, sin eliminar la efectividad de la racionalidad, aporten otras vías de interpretación. Ello conduce decididamente, como ya dijimos, a la definitiva problematización del conocimiento, al entendimiento del *conocimiento como problema*. La *voluntad de poder* en Nietzsche y el *ser-en-el-mundo* de Heidegger son dos ejemplos perfectos del intento de roturar una tradición a través del estable-

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 2 vols., 1961, I, p. 530; versión española trad. de Juan L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, 2 vols., I, p. 426.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Introducción a la filosofía*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1999, p. 334.

⁵⁶ Cfr. nuestros trabajos donde desarrollamos esta idea; “Nietzsche en *Ser y tiempo*: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana”, en *Ágora* 19/2 (2000) 51-72 y “Del problema del conocimiento al conocimiento como problema. Una aproximación entre *Ser y tiempo* y *El nacimiento de la tragedia*”, en *Estudios Filosóficos* LII, n° 150 (2003) 289-310.

cimiento de nuevos caminos reflexivos. A través de esta problematización será como se afianzará otra estrategia posible de ontologizar que no sea epistemológicamente como la existente en la historia de la metafísica. Nos referimos a la hermenéutica. Piénsese que el concepto nietzscheano *Auslegung* y el heideggeriano *Verstehen* vienen a representar dos alternativas, si así se pudiera hablar, al monopolio del *lógos*. El propio *Banquete*, aunque finalmente se imponga una idea más o menos dogmática de filosofar, puede entenderse como una sucesión e interpretaciones sobre el mismo asunto y que, en rigor, no se anulan sino que se entrelazan y complementan.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La lectura realizada del *Banquete* platónico, siguiendo el hilo conductor del pensamiento nietzscheano, puede sugerirnos algunas vías de interpretación interesantes. En primer lugar, está el hecho de ver en el diálogo platónico una temprana y decisiva introducción a la filosofía bajo el aspecto específico de la inauguración del camino de la metafísica occidental, al menos vistas las cosas desde su –teórico– final. En él están marcadas las bases de algunos temas específicos metafísicos y concretamente la trascendental interpretación del *lógos* y su transformación en *conocimiento*. A una con ello, puede entenderse que estamos ante la angulosa cuestión del establecimiento y características de un sujeto de conocimiento que acarreará la “pérdida” ontológica del mundo. Pero, al mismo tiempo, el texto platónico mantiene una versatilidad que permite, desde el (cuasi) final de la metafísica, otra interpretación –realmente generosa hermenéuticamente– que podría adoptar la peculiaridad de desandar destructivamente lo andado. De este modo, el diálogo mantiene, a nuestro juicio, una original naturaleza bifronte, atrayente y repelente podríamos decir, bajo el prisma eminentemente ceremonial de una obra clave. ¿Fue Nietzsche injusto con Platón? Tal vez pero lo que sí podemos afirmar con seguridad es que, en algunas ocasiones, le ha faltado una cierta paciencia y generosidad hermenéuticas que, en cambio, ha tenido con otros autores. Quizás se dé el caso de que el bosque del platonismo y sus consecuencias no le hayan permitido ser más exquisito y escrupuloso hermenéuticamente con Platón.

Curiosamente, el mismo bifrontismo del diálogo platónico, su doble “actitud” viene a repetirse con el propio Nietzsche al final de un camino de la metafísica occidental, en una suerte de enredo o paradoja que no puede dejar a nadie impasible filosóficamente. Tanto podemos “optar” por un Nietzsche que culmina la metafísica –cabe Heidegger– o por un Nietzsche hermenéuticamente postmoderno –cabe Vattimo– que inaugura nuevas sendas allende la dogmática metafísica. A la luz de los resultados provenientes de las reflexiones sobre Nietzsche y Platón surge inmediatamente una pregunta que podría formularse en los siguientes términos: si el conocimiento aparece definitivamente relativizado y deslegitimado como fuente última de fundamentación, ¿qué posición debe mantenerse con respecto a él, justamente una vez ganado

ese terreno? Es más, ¿deben ponerse en duda sus logros?, o bien ¿el descubrimiento de la hipoteca de la racionalidad tradicional elimina cualquier resultado proveniente de la *ratio*? Y, en suma, ¿qué papel estará reservado, entonces, al esfuerzo filosófico? La obra de Nietzsche puede considerarse como un monumental esfuerzo eminentemente crítico respecto de la tradición filosófica que le precede y es precisamente ese esfuerzo el que lo coloca al límite de la filosofía. Límite, en primer lugar, que hace que su esfuerzo superador de la metafísica se haya relativizado adquiriendo, al menos desde hoy, la apariencia de la ambigüedad. Podemos encontrar argumentos suficientes para situarlo perfectamente en el límite mismo de la metafísica tradicional, aquel límite en el que las lecturas y las interpretaciones parecen obedecer más a simpatías y personalismos que a la cosa misma. Este sentido del límite se concreta de forma y manera paradigmática en el tratamiento del sujeto y la subjetividad en general. Si la crítica a la metafísica en general es algo de suyo indiscutible, resulta más problemático evaluar desde esa óptica los resultados a los que se apunta y, desde luego, imposible de contestar, en un sentido o en otro, de forma taxativa. Por ejemplo, para Colli todos los esfuerzos nietzscheanos terminan en un estrepitoso fracaso al repetir, quizás con conciencia, todo el andamiaje de la metafísica; según Colli tanto Schopenhauer como Nietzsche cometieron una “ingenuidad teórica” al acentuar metafísicamente el concepto de voluntad en la medida en que quisieron “decir” lo que no es representación, ni conocimiento, pero sin reparar en que “todo lo que se ‘dice’ es un objeto representativo! No se puede decir sin conocer (...) y así, esa voluntad –de vivir o de poder– siempre será una representación, una apariencia, y nunca el fundamento extrarrepresentativo”⁵⁷. Inercialmente la crítica al sujeto tampoco reviste para Colli las características de una salida de lo canónico de la tradición a este respecto: “la creencia en el sujeto, que Nietzsche contribuyó a demoler, se halla sin embargo intrínsecamente vinculada a su pensamiento, incluso al más maduro”⁵⁸.

Pero, por otra parte, Nietzsche también apunta a una *superación* del bagaje metafísico. Lo que en último término viene a cuestionar Nietzsche es la interpretación operada en el *lógos*, que lo convierte en el buscador perpetuo de fundamentos, pero sin una aclaración previa de su sentido y móviles expresos. En este sentido, la vida entendida como voluntad de poder representa el intento de, por una parte, huir de la fundamentación como principal argumento y ejercicio filosófico y, por otra, de hallar una instancia destructora y desestructurante que realice la práctica filosófica *desde* otras vertientes. Todos los términos de la filosofía nietzscheana vienen a abocar, de una u otra forma, hacia el rechazo de la metafísica en cuanto discurso vehiculado neurálgicamente en torno a la idea de fundamento⁵⁹. La afirmación radical del

⁵⁷ G. COLLI, *Después de Nietzsche*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1978, p. 62.

⁵⁸ *Id.*, pp. 62-63.

⁵⁹ Cfr. KSA, 13: *NF*, p. 10; 11[6]. Esta es una idea que repite constantemente Vattimo y hace, además, deudor a Heidegger de la intuición nietzscheana. Lógicamente tal consideración se

devenir y la interpretación de la historia como nihilismo vienen a abundar en la imperiosa necesidad de desfundamentar la experiencia filosófica. El elemento que sobremanera hace palmario el rechazo frontal a toda fundamentación es el carácter hermenéutico que Nietzsche imprime a la filosofía como tal. Con su tajante afirmación “no hay hechos, sino sólo *interpretaciones*”⁶⁰, Nietzsche viene a alumbrar la necesidad y la urgencia de un “principio” alternativo cuyo carácter intrínseco sea el de privilegiar la falta de cualquier tipo de fundamento que pueda considerarse concluyente y, en la misma medida, fundante. Como señala el propio Nietzsche, habría que dar como un hecho no meramente sorprendente el que “los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los respectos la misma forma de hace dos mil años”⁶¹. En suma, el discurso platónico tiene la belleza y la profundidad suficientes para servir de enriquecedora guía según la divisa hölderliniana: “el amor también fija ojos atentos”.

hace desde los supuestos de la interpretación heideggeriana de Nietzsche; cfr., por ejemplo, G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. de Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1990, especialmente p. 63 y ss.

⁶⁰ KSA, 12: NF, p. 315; 7[60]. “En tanto la palabra ‘conocimiento’ tiene sentido, es el mundo cognoscible: pero al ser *interpretable* de diversas formas, no tiene un sentido esencial, sino muchísimos sentidos. ‘Perspectivismo’”; *ibídem*.

⁶¹ KSA, 2: *Menschliches, Allzumenschliches I (MAI)* p. 23/43.