

# CONTRASTES

*Revista Internacional de Filosofía*

Volumen VIII (2003) • ISSN: 1136-4076

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- Antonio Caba* Representación y conocimiento en matemáticas: una crítica al planteamiento de P. Kitcher
- Pedro J. Chamizo Domínguez* Verdad y futuro: el ensayo como versión moderna del diálogo filosófico
- Joaquín Esteban Ortega* El destino como reto de la hermenéutica actual desde la filosofía de Emanuele Severino
- Manuel Fernández del Riesgo* Muerte hospitalaria. Muerte expropiada. Una reflexión moral
- Rafael Larrañeta* Antígona o Don Juan: Kierkegaard y la tragedia
- M<sup>a</sup>. Carmen López Sáenz* Feminismo y racionalidad ampliada
- Pascual F. Martínez Freire* Concepciones cognitivas del ser humano
- Tom Rockmore* Hegel y los límites del hegelianismo analítico
- Alicia Rodríguez Serón* Imágenes del cerebro, imágenes de la mente

### NOTAS CRÍTICAS

- Antonio Gallardo Cervantes* El racionalismo homicida de Sócrates
- Ana Belén López Vega* Estética y artificio en la sociedad ilustrada
- Marta Postigo Asenjo* Igualdad de oportunidades: un reto político en la teoría liberal

### TRADUCCIÓN CRÍTICA

- José Calvo González* Estudio preliminar: Otra Praga mágica (y posible). *Vashek*, un conciudadano en el estado
- Václav Havel* ¿Orfandad política de los intelectuales?  
(Traducción y notas de José Calvo y Felipe Navarro Martínez)

### INFORME BIBLIOGRÁFICO

- Felipe Navarro Martínez* El pensamiento social y político de Václav Havel. Subsidios bibliográficos

### RESEÑAS

### LIBROS RECIBIDOS

### FONDO EDITORIAL *Contrastes*

# [NOTAS CRÍTICAS]

## *El racionalismo homicida de Sócrates*

ANTONIO GALLARDO CERVANTES

*Universidad de Málaga*

### RESUMEN

Nietzsche con su habitual tono, radical y vehemente afirma que «todo el mundo conoce la tesis socrática, la virtud es el saber: se peca únicamente por ignorancia. El virtuoso es el feliz». En estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia, que es pesimista. Pues bien, todas estas circunstancias arrastran a Nietzsche a considerar a Sócrates como un homicida, es decir, un homicida racionalista que aniquila la tragedia al despojarla de su componente dionisiaco, irracional e imprevisible.

### PALABRAS CLAVE

SOCRATES - NIETZSCHE - RACIONALISMO - TRAGEDIA

### ABSTRACT

Nietzsche with its habitual tone, vehement and radical affirms that the entire world knows the Socratic thesis; the virtue is the knowledge, to sin only by ignorance. The virtuous is happy. In these three basic forms of the optimism is the death of the tragedy, which is pessimistic. Then, all these circumstances drag to Nietzsche to consider to Socrates like a homicide, so a rationalist homicide that annihilates the tragedy when undressing it of its dionisiaco, irrational and unforeseeable component.

### KEY WORDS

SOCRATES - NIETZSCHE - RATIONALISM - TRAGEDY

### I. INTRODUCCIÓN

CUANDO H. G. GADAMER<sup>1</sup> SE PLANTEA EL RETO de estudiar el inicio de la filosofía occidental, no tiene más remedio que acudir a la filosofía griega.

1 H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, tr. Ramón Alfonso Díez y María del Carmen Blanco. Barcelona: Paidós, 1995.

Afirmando, que los problemas allí suscitados tienen mucho que ver con los problemas actuales. De ahí que, realice una investigación pormenorizada de un mundo, el griego, para poder entender con mayor claridad un presente existencial que en tantas cosas se asemeja a esa *Madre Patria* de Occidente que fue Grecia.

Dentro de este mundo griego, nos encontramos un personaje muy singular llamado Sócrates, que tuvo la particularidad de no escribir nada, de ahí que, a la hora de abordar el pensamiento socrático, partamos del dilema siguiente: ¿fue Sócrates o Platón el creador de tal o cual pensamiento? Al parecer, lo más conveniente o plausible según la mayoría de los estudiosos, es la de optar por considerar las preguntas como socráticas y las soluciones como platónicas. Todo ello, sin detenernos en las inevitables distorsiones que desde un punto de vista hermenéutico, el pensamiento de Sócrates ha podido cambiar en manos de su aventajado discípulo Platón.

Sócrates tuvo el privilegio de vivir en su juventud en una época de esplendor, cuando en la política se había afirmado el gobierno de Pericles, y cuando Atenas se había convertido ya en la metrópolis cultural de Grecia. Allí pudo escuchar a los grandes sofistas —a Protágoras, a Gorgias, a Pródico y a Hipias, entre otros— y allí leyó el tratado famoso de Anaxágoras, y pudo asistir a las grandes representaciones trágicas, y a apasionados debates oratorios. En su madurez y senectud fue testigo de las turbulencias cívicas en los años de la guerra del Peloponeso.

## II. SÓCRATES FILÓSOFO

La actitud de Sócrates frente a las concepciones habituales del pueblo griego está caracterizada por una reflexión crítica; tampoco acepta las opiniones de los antepasados sin considerarlas previamente. Nos encontramos con una profunda diferencia entre el punto de vista de Sócrates y el de los sofistas: mientras éstos con su escepticismo problematizan todo conocimiento y toda moralidad, Sócrates tiene la firme convicción de que tiene que haber una verdad absoluta capaz de ser captada por el hombre. Esta verdad sólo puede ser alcanzada con el pensamiento racional (*logismós*). Sócrates distingue entre el saber (*episteme*) y la opinión (*doxa*). El saber real es únicamente el saber *conceptual*, los cuales hay que encontrar. Sócrates es el ejemplo típico del buscador de la verdad, en oposición al 'sabio' de la antigüedad<sup>2</sup>.

Son dos perspectivas del mundo antagónicas. Para los sofistas, toda acción humana se basaba en la experiencia únicamente y sólo era dictada por su

2 De ahí que, la forma de filosofar de Sócrates sea distinta de la de los filósofos de la naturaleza y de la de los sofistas, que solían hablar como profetas o legisladores y expresaban sus enseñanzas en discursos llenos de dogmatismo y seguridad.

utilidad o eficacia. Justo en esta situación mental, apareció Sócrates, y dedicó su vida a combatirla, porque le parecía intelectualmente errónea y moralmente dañina<sup>3</sup>.

Precisamente, por ser un pensador que busca la verdad, pide ayuda a los demás hombres en las aporías que se le presentan, para encontrar así juntos la verdad. Aquí surge la forma del diálogo que Sócrates, incansable interrogador, sabe conducir con extraordinaria maestría representando el papel del ignorante que únicamente sabe que no sabe nada.

Sócrates en sus diálogos, partiendo de un hecho casual de la vida cotidiana, desarrolla un determinado *método*, que como él solía decir había heredado del oficio de su madre, al sacar a la luz los conocimientos que duermen en la conciencia de su interlocutor: una vez que Sócrates parte de una verdad reconocida por todos, busca junto con los demás el establecimiento de un concepto común, e intenta definirlo.

La dialéctica que Sócrates practicó tiene una meta, la cual es identificada por él como la *moralidad*. La dialéctica de Sócrates es precursora de la ética. Así Sócrates es el fundador de una moralidad autónoma cimentada únicamente sobre la razón, sobre el *Logos*. A través de esto la moral se independiza del enorme poder de la tradición y, especialmente de la religión revelada. Sócrates distingue dos clases de saberes: uno abarca *los fundamentos de la razón práctica*, otro se refiere a *los saberes parciales derivados de la teórica*. Cada uno posee convicciones morales a priori. De esta inmediata conciencia moral de Sócrates brota, al tener el hombre que elegir diariamente entre el bien y el mal, el *concepto de deber*, que no ha llegado al pensamiento griego a través de la Stoa influida por el Oriente, sino que tiene su origen más bien en la conciencia de Sócrates.

De la misma manera que los grandes jonios Anaximandro y Heráclito descubrieron la ley de la naturaleza que impera continuamente sobre el macrocosmos y el microcosmos, de la misma manera descubrió Sócrates la ley moral en lo íntimo del alma. A esta ley moral tiene el hombre que obedecer irresistiblemente. En todas las ocasiones de la vida y sin temor a equivocarse, al Logos, a la razón, que siempre, cuando de verdad se razona, aparece como lo mejor. Aquí se manifiesta claramente el carácter intelectual de la ética socrática.

El que lucha por seguir este Logos, practica la virtud (*areté*)<sup>4</sup>. Nadie comete una falta a sabiendas, del mismo modo que nadie escoge a sabiendas

3 W.-K.-C. Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México: FCE, 1953, pp. 52-53.

4 Cf. Diccionario Griego clásico de Vox. Define la *areté* como: excelencia, mérito perfección (de cuerpo o de espíritu, de las personas o de las cosas); inteligencia, pericia; fuerza, vigor, valor, bravura, virtud; p. 84.

aquello que le perjudica. Quien tiene una recta inteligencia, obrará también rectamente. De esta manera la *felicidad (eudaimonía)*<sup>5</sup> es la consecuencia natural de una vida virtuosa, o sea moral. El hombre realmente bueno es verdaderamente feliz.

Pero, ¿qué es lo bueno, qué es aquello que es verdaderamente útil al hombre? En este punto Sócrates aparece como un renovador de todos los viejos valores: belleza, riqueza, poder y fama, fuerza corporal o placer de los sentidos. Para Sócrates no valen nada comparadas con el *alma del hombre*. A este respecto dice el profesor García Gual: «El cuidado del alma, *therapeía tês psychês*, es para Sócrates la tarea fundamental del hombre. En tal sentido —hacer mejores a los ciudadanos—, como pretende Sócrates, es algo muy distinto de lo que han intentado los políticos, incluso los mejores según el aprecio general, como Pericles, e incluso de lo que enseñan la mayoría de los sofistas. Hay en la postura de Sócrates una fuerte dosis de racionalismo, un exceso intelectual muy griego por otro lado. La *areté* se funda en el conocimiento; en el conocimiento de sí mismo, en el conocimiento de la verdad sobre las cosas. El bueno es quien sabe, y obra en consecuencia. Sócrates añade: quien sabe lo que es bueno, lo hace porque nadie hace mal a sabiendas. Nadie es malo conscientemente, sólo lo es por ignorancia»<sup>6</sup>. Sócrates fue el primero en reconocer el valor incomparable del alma frente a todos los otros bienes de este mundo<sup>7</sup>. De aquí surge la significación fundamental del problema pedagógico, pues la educación recta es un 'tratamiento' competente y consciente del alma. Al hombre sólo le puede dañar la ausencia o la pérdida del saber, que es la base de toda virtud.

Ahora bien, ¿cómo concibe Sócrates las relaciones entre individuo y Estado? Aquí aparece otra distinción fundamental entre Sócrates y los sofistas: mientras éstos, alejados de su propia ciudad, vivían en Atenas, eje entonces de la vida y de la formación griega, como extranjeros desarraigados y, por consiguiente, siendo indiferentes a la ciudad e incluso enemigos de ella, para Sócrates, la relación era muy distinta: el Estado no es sólo algo grande y hermoso, sino que es la más grande y sublime comunidad humana. De ahí que, haya que obedecer a las leyes del Estado mucho más que a cualquier otro mandato, incluso aquellos que proceden de los padres. El deber más claro para un ateniense

5 *Ibid*, p. 261, define la *eudaimonía* como: dicha, felicidad, bienestar, fortuna, riquezas.

6 V. Camps, *Historia de la ética*, Vol. I, Barcelona: Crítica, 1987, p.69.

7 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, II, Berlín, 1944, pp. 88 y ss. «Ya en esta idea de Sócrates, que habría de ser de fundamental importancia para el tiempo siguiente, yace implícito un cambio de todos los valores tradicionales y con ello el nacimiento de una ética totalmente nueva, mejor dicho aún, el establecimiento de una ética verdadera, pues aquí fue donde se encontró en el alma humana una norma valedera para siempre».

es el de ser útil al Estado, o sea a la comunidad de ciudadanos. La mejor manera de contribuir al Estado es el cuidado de las almas, ya que, para Sócrates el bien y el mal del individuo están relacionados estrechamente con el de su Estado, de manera que el individuo sólo puede conseguir la felicidad en consonancia con el bien de la comunidad. Por consiguiente, su meta más alta es la salvación de la comunidad y de la Patria.

Vale la pena señalar algunos rasgos del pensamiento ético griego que lo diferencian de las preocupaciones corrientes y de la herencia moral del mundo cristiano. No tiene, ni necesita, ningún Dios: los dioses no juegan ningún papel destacado. Lo fundamental y de primera importancia es el carácter y el hecho de que las consideraciones morales se basen en la naturaleza humana: se interroga acerca de qué vida racional ha de vivir el individuo.

### III. LA INDAGACIÓN ÉTICA

Dice Sócrates que «en cuanto a aquello de si los justos viven mejor que los injustos y son más felices que ellos<sup>8</sup>. Tales se nos muestran ya desde ahora, me parece, en virtud de lo que llevamos dicho; no obstante, habrá que examinarlo mejor, porque la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo como se debe vivir<sup>9</sup>. A menudo según Trasímaco, se tiene un motivo para conducirse de este modo, pero ello únicamente porque el poder propio está limitado por un poder ajeno que sea mayor; aquel cuyo poder no estuviere limitado de esta forma, no tendría tal motivo y sería un imbécil si antepusiera a los propios los intereses ajenos. Ésta es la opinión que Sócrates se dispone a refutar.

Aunque el portavoz es Sócrates, y aunque sigue sin resolverse la cuestión de cuanto había de Sócrates en el Sócrates platónico<sup>10</sup>, es plausible pensar que la solución de *La República* era platónica mientras que el problema era socrático.

Lo esencial del ataque escéptico era que no había razón inherente para que nadie estimulase ni respetase los intereses de nadie, y que la opinión que sostenía lo contrario era fruto de varias clases de ilusión: en particular, la surgida de la incapacidad de comprender que las normativas y necesidades respecto de la conducta que podían observarse en las diversas sociedades se había alcanzado

8 Referencia a 347 e, donde quedó propuesta esta tesis, que es la fundamental de *La República*: «Yo de ningún modo concedo a Trasímaco eso de que lo justo es lo conveniente para el más fuerte».

9 Platón, *La República*, 352 d., tr. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza, 1992, p. 54.

10 El estado de la cuestión en W.-K.-C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, cap. 12. Madrid: Gredos, 1999.

sólo por *convención*, concepto con que los críticos *sofistas* querían decir que tales normativas eran productos sociales sobre los que se podía preguntar al servicio de quién estaban.

Parte del problema radicaba en este empleo de los conceptos de naturaleza (*physis*) y convención (*nómos*),<sup>11</sup> y la consiguiente pregunta de cuál era el tipo de vida que era 'naturalmente' racional vivir; a más de la sugerencia de que era 'naturalmente' racional buscar el provecho propio. Trasímaco es un ejemplo de esto; en este sentido, lo que está en cuestión no es sólo una concepción totalmente egoísta de la racionalidad práctica, sino también una lista muy sencilla de satisfacciones egoístas en cuestión de poder, riqueza y sexualidad<sup>12</sup>. Esta serie de consideraciones no produce por sí misma más que miedo y envidia, y no una estructura operante de relaciones sociales.

Empero, el retrato de cierto tipo de moralidad social que dicta criterios impersonales sobre quién ha de ser admirado y respetado, pero que localiza tales criterios sobre todo en el marco de ciertas formas de triunfo social competitivo y de posición heredada; se trata de una moralidad aristocrática o feudal. Del contexto de una moralidad social como ésta heredaron los siglos V y IV el concepto de *areté*, *mérito personal*. Todo esto se da, obviamente, entre los de elevado rango social; porque las mujeres y los miembros de los estamentos inferiores tenían otra *aretáí* y otros baremos de reputación. En este sentido hay dos puntos de interés, por un lado, que en tal moralidad la vergüenza es una idea dominante, y el miedo a la deshonra, el ridículo y el desprestigio un acicate fundamental, por otro lado, que la excelencia se manifiesta en el terreno de la rivalidad y la autoafirmación. La confusión de estas dos instancias viene fomentada por el hecho de medir las actitudes griegas según los modelos de la concepción cristiana, sobre todo la protestante. Esta concepción vincula inmediatamente la moralidad con la bondad, la negación de sí mismo y la interioridad o la culpa (vergüenza ante Dios o ante uno mismo).

11 No era el único uso de esta célebre dicotomía. Según unos autores, el *nómos* se enlazaba por salvarnos de la *physis*; según otros, la *physis* se empleaba para criticar el *nómos*, aunque para dilatar en vez de contraer el radio de acción de las ideas morales, como en un célebre fragmento de Alcídama (citado por el escoliasta de Aristóteles, *Retórica*, 1,373 b): «Dios hizo libres a todos los hombres: *la physis*; jamás hizo de nadie un esclavo»; cf. La opinión parecida en este sentido que da Aristóteles, *Política*, 1.253 b, Gredos, Madrid, 1994 pp. 19-21.

12 En el *Gorgias*, probablemente un poco anterior a la *República*, daba Platón, en la persona de Calicles, una expresión más chocante, elocuente y al mismo tiempo más formidable de la alternativa egoísta. Las respuestas que Sócrates le da son más que insatisfactorias; en parte porque a Calicles, de manera nada convincente, se le hace aceptar que el egoísmo debe desembocar en una forma muy radical de hedonismo.

Las ideas de *areté*, vergüenza y reputación, eran, mucho más antigua que los conceptos egoístas de los sofistas y la teoría social reductiva que les acompañaba. Mientras que los portavoces sofistas invocan la *areté* y ofrecen, para que se admire de manera impersonal, el ideal del hombre poderoso, lo que hacen en realidad es expresar concepciones éticas con una estructura aristocrática, anticuada ya a fines del siglo V; pero se trata de concepciones a las que se ha dado un contenido nuevo, oportunista, y que se han separado de la base de la sociedad tradicional que al principio las había configurado como parte de una moralidad social operante. Pero de lo que no hay duda según el profesor Adrados es que «la virtud socrática es una virtud del alma y su cumplimiento constituye precisamente el placer»<sup>13</sup>.

Es una estructura ideológica más desfasada, por tanto, que otra que se refleja en *La República*, la de Glaucón y Adimanto en el libro II. Estipula que las convenciones de la justicia no son un mecanismo del fuerte para explotar al débil (tal era la formulación de Trasímaco) sino el aparato contractual del débil para defenderse del fuerte. Esta teoría, sobrepasa, los términos más característicos de la teoría ética griega, que se preocupaba por la *areté*. Se asemeja a las modernas teorías del utilitarismo y el contrato social en dos aspectos importantes. Primero, la idea de normativa o práctica es más relevante en esta teoría que las de carácter o excelencia personal. Segundo, los deseos satisfechos por las instituciones jurídicas y, en términos generales, por la práctica de la moralidad son, en primera instancia, deseos egoístas: la moralidad aparece como un mecanismo para fomentar la satisfacción personal.

Esta concepción instrumental o contractual de la moralidad fue rechazada por Sócrates. Cuando Sócrates enseñaba la *unidad de las virtudes* bajo la prudencia racional o inteligente, no quería decir que no hubiese ningún medio de distinguir una virtud de otra. Se refería más bien a que no eran básicamente motivaciones distintas: eran la misma potencia del alma bajo manifestaciones diferentes.

Virtud es la busca del propio interés, interpretado como agente racional: el interés idóneo, en palabras de Sócrates, del alma, y esto probablemente lo tomaba ya Sócrates de un modo que sugería que los intereses del alma eran asunto aparte de los del cuerpo, denotación que la teoría platónica, en extremo dualista, de alma y cuerpo, denotación que la teoría platónica, en extremo dualista, de alma y cuerpo prolongaría hacia el ascetismo. La acción virtuosa es un problema que afecta al cálculo de lo que realmente interesa más al individuo y lo que más interesa al individuo es lo que más interesa al alma de éste: se trata de los imperativos de la vida virtuosa, del valor, el honor, la justicia. De aquí que si el

13 F. Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 510.



individuo no se conduce en armonía con estos imperativos, se frustran aquellos supremos intereses; ningún hombre puede actuar conscientemente de este modo; así pues, la acción injusta debe implicar una impotencia del conocimiento y el entendimiento, al igual que tiene que tratarse de algo por lo que nadie optaría, posiblemente, con los ojos abiertos. El error es en consecuencia involuntario y nadie obra mal voluntariamente, según dice Sócrates: conclusión que todavía se discute con el nombre de *paradoja de Sócrates*, la cual plantea dos problemas distintos, por un lado si un individuo puede hacer voluntariamente de dos cosas una, aun cuando plena y conscientemente sostenga que tiene razones más poderosas para hacer la otra, y por otro lado, si el individuo inteligente debe admitir que siempre tiene razones más poderosas para hacer obras justas, honrosas y otras parecidas, no obras de mezquino egoísmo ocasional.

En fin, creía Sócrates que el hombre bueno no puede sufrir ofensas, ya que lo único que podría afectarle sería algo que afectara, no a su cuerpo, sino a la buena disposición de su alma, y ésta es inviolable.

#### IV. SÓCRATES Y SU RACIONALISMO HOMICIDA

Nietzsche en su obra *El Nacimiento de la Tragedia*, con la vehemencia que le caracterizó a lo largo de su vida intelectual, nos habla de las causas por la que la tragedia griega feneció. Considera que la tragedia sobrevive con Esquilo y Sófocles, sin embargo, con Eurípides empieza irremediabilmente a agonizar, sencillamente, porque lo que sobrevive es una versión degenerada. «Antes de Eurípides, habían sido seres humanos estilizados en héroes, a los cuales se les notaba en seguida que procedían de los dioses y semidioses de la tragedia más arcana, debilitándose la fuerza dionisiaca presente en la Tragedia anterior. El espectador veía en ellos un pasado ideal de Grecia y, por tanto, la realidad de todo aquello que, en instantes sublimes, vivía también en su alma. Con Eurípides irrumpió en el escenario el *espectador*, el ser humano en la realidad cotidiana»<sup>14</sup>. Esto hizo que las formas de la vida cotidiana alcanzaran protagonismo.

Ahora bien, Nietzsche se pregunta «¿qué fue lo que empujó a Eurípides a ir contra corriente? ¿Qué fue lo que le apartó de un camino que había sido recorrido por Esquilo y Sófocles y que tenían el favor popular?»<sup>15</sup>. La respuesta según Nietzsche es la creencia de Eurípides en la *decadencia del drama musical*, la cual fue percibida por Eurípides en su faceta de espectador del teatro; desde donde interpretó que entre la tragedia y el público ateniense se

14 F. Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid: Alianza, 2000, p. 226

15 *Ibid*, p. 229.

había abierto una brecha infranqueable, un abismo imposible de cruzar. Esta actitud lleva a Eurípides a desembocar en una forma poética en la que su paradigma era la de que todo tenía y debía de ser comprensible. Estamos ante la domesticación de Dionisos, ante la racionalización del misterio, ante el rechazo de lo oscuro, de lo instintivo. Federico Nietzsche nos dirá que «ante el tribunal de esta estética racionalista fue llevado ahora cada uno de los componentes, ante todo el *mito*»<sup>16</sup>. De esta forma vemos como en Eurípides sus héroes son realmente tal como hablan, a diferencia de los personajes de Esquilo y Sófocles que son más profundos que sus palabras, es decir, que mientras en Eurípides los personajes dicen lo que son, en Esquilo y Sófocles «sólo balbucean acerca de sí»<sup>17</sup>.

Todo esto lleva a Nietzsche a considerar a Eurípides como el poeta del *racionalismo socrático*, donde «todo tiene que ser consciente para ser bello; es la tesis eurípidea paralela a la socrática donde *todo tiene que ser consciente para ser bueno*»<sup>18</sup>.

No olvidemos, que en Atenas estaba muy difundida la opinión de que Sócrates le ayudaba a Eurípides a escribir sus obras, y que se abstenía de asistir a las tragedias, exceptuando las de su amigo Eurípides, según nos cuenta Diógenes Laercio. Todas estas circunstancias, lleva a Nietzsche a concebir la decadencia de la tragedia como una *fantasmagoría socrática*.

La náusea que Nietzsche tenía por Sócrates era debida a que éste «desprecia el instinto y con ello el arte»<sup>19</sup>. Es en Sócrates, el padre de la lógica, donde se materializó la *claridad apolínea*, como precursor de la ciencia. Pero, «la ciencia y el arte se excluyen»<sup>20</sup>. De ahí que, Sócrates sea el aniquilador del drama musical. El mal tuvo su punto de partida en el *diálogo*, el cual sólo se desarrolló a partir del momento en que hubo dos actores.

Nos dice Nietzsche que «la conciencia socrática y su optimista creencia en la unión necesaria entre virtud y saber, entre felicidad y virtud, tuvo en un gran número de piezas eurípideas, el efecto de que, en la conclusión, se abra una perspectiva hacia una existencia ulterior muy agradable, casi siempre con un matrimonio»<sup>21</sup>.

Nietzsche con su habitual tono radical y vehemente afirma que «todo el mundo conoce la tesis socrática, la virtud es el saber: se peca únicamente por ignorancia. El virtuoso es el feliz»<sup>22</sup>. En estas tres formas básicas del optimis-

16 *Ibid.*, p. 230

17 *Ibid.*, p. 232

18 *Ibid.*, p. 233

19 *Ibid.*, p. 235

20 *Ibid.*, p. 235

21 *Ibid.*, p. 241

22 *Ibid.*, p. 241

mo está la muerte de la tragedia, que es pesimista. Todas estas circunstancias arrastran a Nietzsche a considerar a Sócrates como un homicida, es decir, un homicida racionalista que aniquila la tragedia al despojarla de su componente dionisiaco, irracional e imprevisible.

Antonio Gallardo Cervantes es becario de investigación en el área de Filosofía, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga. Es autor de *Locke (y Batman)* (Madrid: Editex, 2003) y de «Nietzsche y la metafísica» (*Contrastes*, Suplemento 7, (2002;), pp. 205-215).

*E-mail:* agcervantes@telefonica.net