

¿NIETZSCHE AMIGO DE PLATÓN? LA VALENTÍA ANTE LA VERDAD*

Nietzsche friend of Plato? Courage in the face of the truth.

José Ignacio Galparsoro Ruiz
Universidad del País Vasco

RESUMEN: Nietzsche reconoce ser amigo de Platón. Pero esta amistad no impide que le reproche su cobardía por haber emprendido la huida al «mundo verdadero». Platón sitúa así la verdad en un terreno alejado de la vida, favoreciendo el surgimiento de una concepción dogmática. La crítica a esta concepción muestra que Nietzsche es más amigo de la verdad que de Platón. El artículo analiza la concepción nietzscheana de la verdad, caracterizada por su condición interpretativa y perspectivista. Los nuevos amigos de la verdad así considerada serán los filósofos del futuro.

Palabras clave: Platón- perspectivismo - mundo verdadero- verdad

ABSTRACT: Nietzsche acknowledges being a friend of Plato. But this friendship does not prevent him from reproaching her for his cowardice for having fled to the «true world». Plato thus places truth in a terrain far removed from life, favoring the emergence of a dogmatic conception. Criticism of this conception shows that Nietzsche is more of a friend of the truth than of Plato. The article analyzes the Nietzschean conception of truth, characterized by its interpretive and perspectivist condition. The new friends of the truth thus considered will be the philosophers of the future.

Keywords: Plato- prespectivism - true world- truth

* Este trabajo se inscribe en el marco de los siguientes Proyectos de investigación: a) el EHU-L23/17, financiado por la Universidad del País Vasco, titulado «Una relexión filosófica en torno a la revolución digital», del que el autor es el investigador principal; b) el GIU21/063, financiado por la Universidad del País Vasco, titulado «Ciencia e innovación responsables para la anticipación de retos sociales», del que el autor es miembro del equipo.

ESTUDIOS NIETZSCHE, 24 (2024), pp. 37-55. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 13-11-2023 Aceptado: 13-12-2023

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

INTRODUCCIÓN

Eugenio Trías, gran conocedor del pensamiento de Platón y de Nietzsche, señala en un artículo publicado en esta misma revista recién comenzado el nuevo milenio (Trías 2001) que en el siglo XX nadie en el gremio de los filósofos se atrevía a reconocerse como platónico. La tendencia habitual consistía en mostrar agresividad contra Platón, llegándole a convertir en chivo expiatorio. Siguiendo esta línea interpretativa, la tendencia dominante consiste en contraponer a Platón y a Nietzsche. Desmarcándose de ella, Trías afirma que «sólo existe quizá un inmenso filósofo platónico en toda nuestra tradición occidental: Nietzsche. Es decir, el filósofo que se reconoció a sí mismo como el más antiplatónico de los filósofos» (Trías 2001: 171). Trías aduce en favor de su tesis que en *Así habló Zaratustra* —la obra nietzscheana poética por excelencia— se presentan una serie de ideas (voluntad de poder, vida, eterno retorno, superhombre) «en las que sorprendentemente resucitaban muchas de las mejores ideas platónicas» (*Ibid*).

Más recientemente, Monique Dixsaut —buena conocedora de la obra de Nietzsche y gran especialista en la de Platón— considera que «en su manera de pensar puede descubrirse un parentesco entre Platón y Nietzsche» (Dixsaut 2015: 37), a pesar de que en las tesis que ambos autores sostienen «todo o casi todo les opone» (*Ibid*).

La posición compartida por Trías y Dixsaut, tendente a mostrar la afinidad más que las diferencias que suelen ser subrayadas entre Nietzsche y Platón, puede ser un indicador de una cierta tensión o ambigüedad en la interpretación que Nietzsche hace Platón. Hay muchos ejemplos de ello en sus textos¹. Así, la relación establecida por Nietzsche entre Platón y otros autores no siempre es valorada del mismo modo. Lo más frecuente es que Nietzsche sitúe a Tucídides por encima de Platón cuando ambos son objeto de una comparación (A, § 168; CI, «Lo que tengo que agradecer a los antiguos», § 2). No obstante, en otros textos Platón ya no es presentado por Nietzsche como quien se opone a Tucídides, sino como el que junto con este último le habría permitido descubrir al hombre griego (FP 1884, 25[167]).

La misma situación se repite cuando Nietzsche pone en relación a Platón con Homero. Normalmente, Platón es presentado como el oponente, incluso como el enemigo de Homero (GM III, § 25). Pero cuando se trata de criticar a la filosofía alemana, Platón y Homero son considerados por Nietzsche como los dos miembros complementarios (y amigos) del argumento destinado a sostener la crítica (FP 1884, 26 [412]).

1 Nietzsche reconoce que «Platón mismo es un hombre con muchos recovecos y fachadas» (FP 1885, 34[73]). Ello podría en parte justificar la ambigüedad —y el interés— mostrados por Nietzsche ante Platón.

La ambigüedad no aparece sólo cuando Nietzsche confronta a Platón con otros autores, sino cuando él mismo considera su relación con Platón. Así, a propósito del idealismo filosófico —del que Platón es un representante destacado—, Nietzsche afirma que las ideas han «vivido siempre de la “sangre” del filósofo [...]. Estos antiguos filósofos carecían de corazón: filosofar ha sido siempre una especie de vampirismo» (GC, § 372). Tras leer esto último sorprende que Nietzsche considere a aquellos que, como Platón, practican el vampirismo como antepasados con quienes les une lazos de sangre y, por tanto, como miembros de su propia familia: «cuando hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza o de Goethe, sé que su sangre corre por la mía» (FP 1881, 12[52]. Trad. ligeramente modificada). La ambigüedad oscila, pues, entre el orgullo de sentir que se forma parte de la misma noble familia de Platón y el lamento de mostrarse expuesto al vaciado de los fluidos vitales y, por ello, a una situación anémica que pone en riesgo la propia vida.

Nótese que aquí se está hablando de ambigüedad o tensión y no de falta de coherencia a la hora de exponer la manera en que Nietzsche presenta su relación con Platón. Al respecto es significativo el contenido de una tarjeta postal enviada por Nietzsche a Paul Deussen el 16 de Noviembre de 1887, donde se puede leer lo siguiente: «¿Es acaso ese viejo Platón mi propio y gran *adversario*? Porque ¡qué orgulloso estoy de tener a un tal *adversario*!» (CO VI, 74). Ello significa que hasta el final de su vida lúcida Nietzsche considera a Platón su *adversario*, no su enemigo. Ambas posiciones no son incompatibles, pues es posible ser a la vez *adversario* y, no obstante, amigo.

PLATO AMICUS, SED ...

Siendo Nietzsche profesor universitario en Basilea impartió cursos monográficos sobre Platón en los semestres invernales de 1871-1872/1873-1874 y en el semestre estivo de 1876 (Cf. Galparsoro 1995a). Estos cursos se han publicado bajo el título de «Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón» (OC II, 441-562). En el manuscrito conservado se aprecia que en el frontispicio del curso, en letra muy grande y con cuidadosa caligrafía, Nietzsche escribe en latín:

«*Plato amicus sed —*» (OC II, 441)

El guion largo del final viene a indicar que la frase está incompleta. Falta un contenido que Nietzsche presupone que el lector atento acertará a adivinar. Nietzsche está aquí utilizando la figura retórica conocida como aposiopesis, definida por Lázaro Carreter en su *Diccionario de términos filológicos* como la «interrupción brusca del discurso con un silencio, dando a entender lo que se calla». En la frase reproducida anteriormente, Nietzsche reconoce su amistad

con Platón y se limita a esbozar una cierta oposición a éste, puesta de manifiesto en la conjunción adversativa *sed* (pero). Después, coloca un guion dando a entender que calla algo. Ahora bien, se trata de un silencio muy especial, en la medida en que al lector culto no hace falta señalarle explícitamente cuál es la continuación de la frase. Éste sabe que la frase completa dice así:

«*Plato amicus, sed magis amica veritas*».
 («Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad»)

Sabe que se trata de la verdad y que quien calla (Nietzsche) sabe que el lector sabe que se trata de la verdad. Y que, tal vez, sepa también que el propio Platón escribió a propósito de Homero una frase similar (*La República*, X 595b-c), que más tarde sería repetida también por Aristóteles a propósito de Platón (*Ética Nicomáquea*, I 4, 1096a 13-16) (Cf. Merker 2019, pp. 21-22). Desconocemos las razones que conducen a Nietzsche a utilizar la aposiopesi en este contexto, pero podemos aventurar que pudiera encontrar una cierta dificultad en comunicarle a un amigo la existencia de otra amistad (con algo que no es una persona) que se considera que es prioritaria con respecto a la que se profesa a esa persona. El silencio vendría dado porque Nietzsche invita a considerar otra manera de entender la verdad diferente de la de Platón. Dice su verdad sobre su amigo Platón y sobre la manera que tiene éste de entender la verdad. Y lo hace en nombre de la amistad y a través del silencio, sin hacer mención de esa «verdad» por la que profesa una amistad que se sitúa por encima de la que siente por Platón. En este curso universitario, Nietzsche dice algunas verdades sobre su amigo Platón que servirán de base al análisis crítico del platonismo que realizará en el desarrollo posterior de su obra. Ya aquí, tomando como referencia el texto de *Timeo* 51 d, Nietzsche subraya el carácter dualista de la filosofía platónica, puesto de manifiesto en los dos tipos de conocimiento: el conocimiento racional y la recta opinión. Éstos se constituyen de modo diferente (el primero a través de la enseñanza, la segunda a través de la persuasión); poseen dos objetos diferentes (las ideas y las cosas materiales, respectivamente), cuyas características son asimismo contrapuestas: por una parte, «las *Ideas*, inmutables, idénticas a sí mismas imperecederas, no sometidas al devenir»; por otra, «las cosas *materiales*, mutables, en devenir, percederas» (OC II, 537). Nietzsche afirma en el curso que Platón es un «fanático» de la verdad (OC II, 541), sobreentendiéndose que se trata de una verdad sostenida por una concepción que se encuentra en las antípodas de la de Nietzsche. Ya desde los inicios de su carrera Nietzsche sostiene que la filosofía de Platón tiene su punto de partida en el «menosprecio de la realidad y de los hombres» (*Ibid.*).

En el desarrollo posterior de la obra de Nietzsche se confirma que por encima de su amistad por Platón está su amistad por la verdad. Y esta amistad

por la verdad es la que le permite decirle a su amigo Platón determinadas verdades, aunque sean duras de aceptar². A este respecto, Nietzsche confiesa sentirse «orgullosa cuando digo la verdad» acerca de él en el mismo texto en el que, según veíamos, afirmaba que la sangre de Platón corría por sus venas (FP 1881, 12[52]).

LA COBARDÍA DE PLATÓN

Así, es duro decir a un amigo lo que Nietzsche dice a Platón en el siguiente texto de *Crepúsculo de los ídolos*:

En fin de cuentas, mi desconfianza con Platón va a lo profundo: lo encuentro tan extraviado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan cargado de moral, tan cristiano de previa existencia — él ya tiene el concepto de “bueno” como concepto supremo —, que para el fenómeno entero Platón a mí me gustaría usar la dura palabra “impostura superior” o, si es más grata de escuchar, idealismo — más que cualquier otra [...]. En [Tucídides] la *cultura de los sofistas*, quiero decir: la *cultura de los realistas*, alcanza su acabada expresión: ese inestimable movimiento en medio de la impostura de la moral y del ideal, que entonces irrumpía por todas partes, de las escuelas socráticas. La filosofía griega como la *décadence* del instinto griego; Tucídides como la gran suma, la última revelación de aquella facticidad fuerte, rigurosa, dura, que para el heleno más antiguo se encontraba en el instinto. El *coraje* ante la realidad diferencia en última instancia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde ante la realidad, — *por consiguiente*, se evade en el ideal (CI, «Lo que tengo que agradecer a los antiguos», § 2)³.

Nietzsche acusa a su amigo Platón de cobardía ante la realidad. No obstante, esta acusación no afecta a Platón en toda la dimensión de su figura, pues para Nietzsche todos los filósofos —Platón incluido— son valientes al tener la modestia de declararse «filósofos», y no ya «sabios» (GC, § 351; Cf. A, § 550). Pero la acusación que sí le afecta y que Nietzsche se ve en la obligación de manifestar es que el contenido de su filosofía es un signo de cobardía, en la medida en que su idealismo es prueba de ausencia de valentía ante la realidad. Es como si Platón no pudiera soportar contemplar de frente la verdad del mundo y se viera constreñido a escapar de él. Esta actitud encaja con la definición nietzscheana de «mentira»:

Yo llamo mentira a *no querer ver algo que uno ve*, a *no querer ver algo del modo en que uno lo ve*: no se tiene en cuenta aquí si la mentira tiene lugar ante testigos

2 En MBM, § 257 Nietzsche afirma que «la verdad es dura».

3 Cf. A, § 448, donde Nietzsche afirma también, aunque el tono utilizado sea menos duro que en CI, que «huyó Platón de la realidad, pretendiendo ver las cosas sólo en la pálida imagen de las ideas».

o sin testigos. La mentira más frecuente es aquella con la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otros es, relativamente, un caso excepcional. — [...] La «mentira santa» — común a Confucio, al Código de Manu, a Mahoma, a la Iglesia cristiana: no falta en Platón. «La verdad está aquí»: esto significa, allí donde se deja oír, *el sacerdote miente...* (AC, § 55).

En *Fedro*, 247c afirma Platón: «Se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla». La cita se sitúa en el contexto del mito del carro alado. Cuando en su recorrido el alma llegue a su cima, podrá contemplar «la ciencia que es de lo que verdaderamente es ser» (*Ibid.*, 247d), y no aquella «a la que le es propio la génesis» (*Ibid.*). Esto confirma la interpretación nietzscheana de Platón: éste huye de la realidad sensible o natural del mundo del devenir para refugiarse en el mundo del ser al abrigo de la generación, corrupción, muerte y contradicción. Platón se refiere a una realidad «incolora, informe, intangible», a «esa esencia cuyo ser es realmente ser» (*ousía óntos oúsa*) (*Ibid.*). Ello explica por qué, pese a que Platón subraye también la estrecha conexión entre valentía y filosofía (cf. Griswold 1986, 180), Nietzsche continúe considerando que es un cobarde: la mirada de Platón da la espalda al mundo del devenir en el que se desarrolla la vida y se dirige a un fantasmagórico y exangüe mundo de esencias:

Lo que se opone al ideal ascético de manera mucho más radical que la ciencia [...] es el *arte*, — el arte, en el cual queda justificada la *mentira*, y la *voluntad de engaño* tiene de su parte a la buena conciencia: así lo intuyó el instinto de Platón, el mayor enemigo del arte que Europa haya tenido. Platón *contra* Homero: ese es el auténtico y pleno antagonismo — por un lado, el partidario del «más allá», con la mejor voluntad, el gran denigrador de la vida; por otro, el que involuntariamente la diviniza, la naturaleza *de oro* (GM III, §25)

La valentía de Platón, demostrada por su condición de filósofo, se torna según Nietzsche en cobardía por no haber sido capaz, en su ejercicio de la filosofía, de soportar la verdad del mundo. Platón reflexiona sobre la valentía (*andreía*) en el *Laques*⁴. En su curso universitario sobre Platón, Nietzsche presenta un breve resumen muy escolar del diálogo (OC II, 535), destacando que para Platón «la valentía es la ciencia de aquello que debemos temer con razón y de aquello que no» (*Ibid.*). Es decir, que identifica la valentía con un cierto tipo de saber o conocimiento, vinculando así esta virtud con el *lógos*. Esto es aún más claro en algunos pasajes de *La República* (*Rep.* IV, 430b; 442

4 «El *Laches* es el único diálogo platónico en el que la valentía es el tema principal» (Griswold 1986, 178). Para un análisis de este diálogo, cf. Aguirre & Lavilla (2022).

b-c), a los que Nietzsche alude en su análisis del concepto de «*andreía*», al que consagra el § 28 del Capítulo II de su curso universitario sobre Platón:

La valentía [*der Tapferkeit*] consiste en eso, en que el *thymoeidès* mantenga con firmeza los mandatos del *logistikón* referentes a lo que debe temerse y no, al placer y al dolor, así como a los enemigos exteriores (OC II, 555).

Este primado del elemento racional sobre una virtud como la valentía es para Nietzsche un síntoma significativo de la relación que quien lo plantea puede establecer con la realidad. Es decir, que la manera platónica de entender la valentía sería ya un elemento muy importante para entender qué mueve a Platón a emprender la huida de la realidad. La valentía, tal y como es presentada por Platón en *La República*, no puede, para Nietzsche, sino conducir a mantener una actitud cobarde para con el mundo del devenir⁵. Por mucho que Platón afirme que el filósofo es «amigo y pariente de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la templanza» (*Rep.* VI, 487a), la prioridad concedida al elemento racional hace que se tape los ojos ante la verdad del mundo. Platón construye su filosofía huyendo del mundo real, pretendiendo que es más allá de éste donde es posible encontrar la verdad. Este proyecto está, según Nietzsche, viciado desde su inicio, pues Platón no tiene la valentía de enfrentarse al problema de la verdad en el mundo «sensible» (*kósmos horatós*), al plantear que la verdad es simple anámnesis o rememoración de eso que ya sabemos y cuyos contenidos se sitúan en el mundo «inteligible» (*kósmos noetós*) (Cf. FP 1886, 2[93]). Este mundo inteligible o eidético pretende ser el «mundo verdadero».

LA CREACIÓN DEL «MUNDO VERDADERO»

En un fragmento póstumo titulado «Origen del “mundo verdadero”» (FP 1888, 14[153]), Nietzsche pone en relación el surgimiento de la escisión provocada por la metafísica (cuyo «padre» para él es Platón⁶) entre el «mundo verdadero» y el «mundo aparente» con la pretensión de verdad universal

5 Cf. Duval (1969, 606): «Nietzsche no duda en escribir que Platón “huyó de la realidad” y que no pudo soportar la visión trágica del devenir eterno. Todas las observaciones posteriores sobre el miedo de Platón ante los sentidos deben ser interpretadas en este contexto: el poeta Platón no podía tener miedo de los sentidos, sino de la verdad que ellos hacían evidente y que Heráclito había formulado. La creencia en un mundo verdadero, el de las Ideas, es pues la respuesta que Platón trató de dar a una cuestión seria, la que el hombre se plantea sobre el valor de su existencia cuando toma conciencia de la universalidad del devenir. Esta cuestión es la más importante de todas: se encuentra en el origen del platonismo y Nietzsche no dejó de reflexionar sobre ella en sus trabajos sobre los primeros pensadores griegos y en su lectura de Schopenhauer».

6 Uno de los textos de Nietzsche más comentados es el que se incluye en *Crepúsculo de los ídolos* en el capítulo titulado «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula». Aquí se narra la «historia de un error», cuyo capítulo inicial está protagonizado por Platón.

de las categorías y conceptos supremos. La misma aspiración ilusoria de Platón y, tras él, de toda una tradición metafísica de creerse en posesión de una «verdad en sí» se encuentra en el origen de la división radical entre los dos mundos. A los ojos de Nietzsche, esta concepción de la verdad no es más que una «idiosincrasia antropocéntrica». La ingenuidad consistió en considerarla «como regla de lo “real” y lo “irreal”»: en suma [...] absolutizar una contingencia» (*Ibid.*). Aquí es donde encuentra su origen el dualismo: en efecto, «entonces el mundo se escindió de golpe en un mundo verdadero y uno “aparente”: y justamente el mundo en que el ser humano había inventado su razón para habitarlo y establecerse en él, justamente este mismo mundo se le desacreditó» (*Ibid.*). Quien traza la línea que separa el mundo en dos partes es aquél que, como Platón, se cree en posesión de *la* verdad.

Una vez creado el «mundo verdadero», es en él donde se buscará la «verdad», en un mundo en el que, entre otras cosas, no se sufra por estar provisto de las características contrarias al mundo en que se desarrolla la vida:

El hombre busca «la verdad»: un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo *verdadero* — un mundo en el que no se sufra: contradicción, engaño, cambio — ¡causas del sufrimiento! No duda de que haya un mundo como debe ser; quisiera buscar el camino que conduce a él. (FP 1887, 9[60]).

El partidario de la metafísica estima que el sufrimiento es provocado por la presencia de elementos como la contradicción, el engaño o el cambio que configuran eso que la tradición filosófica ha denominado el devenir. Lo cual, según Nietzsche, es signo de «odio a todo lo que perece, cambia, se transforma» y de que se valora de manera positiva lo que permanece (*Ibid.*). En esta medida, «la felicidad sólo puede estar garantizada en el ente: el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente». Y ello se traduce en «la no creencia en lo que deviene, la desconfianza ante lo que deviene, el menosprecio de todo devenir» (*Ibid.*). Quien, como Platón, reflexiona de ese modo pertenece a «una especie *sufriente*, improductiva; una especie cansada de la vida» (*Ibid.*). Éste es uno de los reproches más graves que Nietzsche hace a su amigo Platón: el que su concepción de la verdad le conduzca a renegar de la vida por no poder soportarla. Su incapacidad para asumir las características del mundo real le obliga a inventar un edificio que tras un adecuado análisis se revela ser vacío: en definitiva, y en la medida en que es una mera ficción, se revela ser una construcción «nihilista» (Cf. FP 1887-1888, 11[99]).

Nietzsche denomina «trasmundanos» a quienes «el sufrimiento y la impotencia» les empuja a inventar otro mundo donde encontrar refugio para escapar del mundo del devenir (Za, «De los trasmundanos»). Ellos están cansados del mundo. Su cuerpo, «desesperado de la tierra», se empeña en atravesar los muros que ponen un límite a este mundo para escapar hacia «aquel

mundo». Pero «aquel mundo deshumanizado e inhumano [...] no es sino una nada celestial» (*Ibid.*). Platón es, para Nietzsche, el ejemplo paradigmático de «trasmundano», pues, como hemos visto, emprendió la huida de la realidad. Quienes como Platón así actúan no dan muestras de ser «honestos [*redlich*]» (*Ibid.*). Nietzsche estaría así acusando a Platón de falta de honestidad, condición a la que está abocado quien no tiene la suficiente valentía para permanecer en el mundo real. En Nietzsche, la *Redlichkeit* (término que se puede traducir en español como «honestidad» o «probidad») es la virtud que corresponde al noble, es decir, a aquel que se atreve a asumir incluso esas verdades que le resultan incómodas y que le pueden generar sufrimiento (Cf. GC, § 335; FP 1887, 10[45]). El tipo de razonamiento de los trasmundanos es formalmente idéntico al utilizado por la moral decadente (Cf. GM): en primer lugar se niega y se desvaloriza al adversario y sólo después se abre la posibilidad de afirmarse y valorizarse a sí mismo. El proceso es descrito por Nietzsche de la siguiente manera:

Este mundo es aparente — *por consiguiente* hay un mundo verdadero.
 Este mundo es condicionado — *por consiguiente* hay un mundo incondicionado.
 Este mundo es contradictorio — *por consiguiente* hay un mundo carente de contradicción.
 Este mundo está en devenir — *por consiguiente* hay un mundo del ente.
 Todas falsas inferencias (confianza en la razón: si A es, entonces también tiene que ser su concepto opuesto B).
 Estas inferencias son *inspiradas por el sufrimiento*: en el fondo son *deseos* de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, *más valioso*: el *resentimiento* de los metafísicos contra lo real es aquí creador (FP 1887, 8[2]).

Pero, precisa Nietzsche, se trata de una creación propia a una voluntad de poder decadente, en la medida en que es una creación antinatural por la negativa de sus promotores a crear en el seno de ese mundo dionisiaco de incertidumbre, donde todo nace y perece. En este último mundo, «la veracidad sería una *tendencia antinatural*» (FP 1887-1888, 11[115]) porque «el instinto de la *fatiga de vivir*, no el instinto de la vida, es el que ha creado el mundo diferente» (FP 1888, 14[168]). La invención del «mundo verdadero» es obra de una voluntad de poder decadente que lucha para vencer a esa voluntad de poder sana que acepta las condiciones del mundo del devenir. Se trata de una voluntad de poder decadente, enfermiza, porque lucha para no tener que luchar más, es decir, porque busca la victoria definitiva sobre su adversario con el fin de no tener más adversarios y así gozar eternamente de un estado de apaciguamiento. Se trata de una voluntad de poder que, paradójicamente, lucha contra aquello que ella misma rechaza por tratarse de otra voluntad

de poder que acepta vivir en un mundo en permanente estado de lucha, de contradicción y de peligro. Es en este sentido que Nietzsche afirma:

El antagonismo entre el «mundo verdadero» [...] y un mundo en el que sea posible vivir: — para ello hay que examinar los derechos de la *verdad*, es necesario medir el sentido de todos esos «impulsos ideales» respecto de la *vida* para comprender qué es propiamente ese antagonismo: la lucha de la *vida* enfermiza, que desespera y se aferra a un más allá, con la vida más sana, más tonta, más mentirosa, más rica, menos disgregada. Por lo tanto, no la «verdad» en lucha con la vida, sino un tipo de vida en lucha con otra» (FP 1887, 7[42]).

El «mundo verdadero» es, pues, el mundo en que se pretende que toda lucha esté ausente, en que no haya acción y reacción. A ello, Nietzsche responde:

Pero no hay ningún ser «diferente», ningún ser «verdadero», ningún ser esencial — con el cual pudiera tener expresión un mundo sin acción ni reacción... La antítesis entre el mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la antítesis entre «mundo» y «nada» — (FP 1888, 14[184]).

La denuncia de que el «mundo verdadero» creado por Platón es una ficción vacía promovida por la moral decadente (i.e., antinatural, en la medida en que se dirige contra la vida) es claramente expuesta por Nietzsche en el texto siguiente:

Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos *vengamos* de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor» (CI, «La “razón” en la filosofía», § 6).

El andamiaje del «mundo verdadero» y la concepción de la verdad a él subyacente se construyen a partir de las bases de la moral decadente. En una afirmación de gran calado, Nietzsche sostiene que «desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral» (FP 1886-1887, 7[4])⁷. En el caso de Platón se trata, evidentemente, de esa moral decadente que da la espalda a la vida y que fija su mirada en un mundo alejado de los instintos (Cf. CI, «El problema de Sócrates», § 10) y de la naturaleza en el que se encontrarían los valores, que podrían ser alcanzados mediante la dialéctica y, por tanto, quedarían eximidos de ser creados. Sobre este dogmatismo moral sólo puede haberse construido una concepción dogmática de la verdad. El prólogo de *Más allá del bien y del*

7 Cf. A, «Prólogo», § 3. También en este texto Nietzsche hace responsable a Platón de la introducción de la moral decadente en la filosofía.

mal se refiere de manera crítica al dogmatismo dominante en la filosofía a lo largo de su historia. También en este terreno, Platón se sitúa en el origen de su constitución:

El peor de los errores, el de mayor duración y peligro [ha] sido hasta ahora el error de un dogmático, esto es, la invención de Platón del espíritu puro y del bien en sí [...]. Por supuesto, hablar en estos términos del espíritu y del bien sería poner, como hizo Platón, la verdad cabeza abajo y negar lo *perspectivista*, que es la condición fundamental de toda vida. (MBM, «Prólogo»).

Si, como hizo Platón, se sitúa la verdad en un terreno alejado al de la vida, se está favoreciendo el surgimiento de esa concepción dogmática de la verdad. Concepción que no se limita a mostrar cuál es la verdad y dónde se encuentra, sino que se blinda a sí misma de toda discusión filosófica, al considerar que no puede ponerse en cuestión su propio valor. Ahora bien, Nietzsche denuncia que, precisamente, «el problema del valor de la verdad [...] nunca ha sido planteado hasta ahora — que ha sido advertido, tomado en consideración y *arriesgado* por primera vez por nosotros [...]. Pues ello implica un riesgo, acaso no haya ninguno mayor» (MBM, § 1)⁸. Si se constata un riesgo en la tarea, es necesaria la virtud de la valentía para enfrentarse a él. Nietzsche aborda el problema de la verdad también sobre una base moral pero, a diferencia de la de Platón, se trata de una moral trágica, dionisiaca, natural y, por tanto, no dogmática. Una moral cuya virtud principal es esa probidad de la que los filósofos no han hecho gala cuando se ha tocado «el problema de la veracidad» (MBM, § 5). Esta virtud permite mirar de frente al mundo y tener la valentía de aceptar esas verdades difíciles de admitir porque afectan al orgullo de unos seres como nosotros tan poco propensos a la modestia. Y permite, gracias a la amistad entablada con la verdad, armarse de coraje para decir al amigo Platón algunas verdades como las siguientes:

Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: — el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con ansia subterránea de venganza (— el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero como formas típicas) y una fórmula de la *suprema afirmación*, nacida de la plenitud, de la sobreabundancia, un decir sí sin reserva, incluso al sufrimiento,

8 Cf. FP 1886-1887, 7[2], donde Nietzsche aborda el problema del valor de la verdad en Platón: «[El] platonismo [...] medía el grado de realidad de acuerdo con el grado de valor y decía: cuanto más “idea”, tanto más ser. Invertía el concepto de “realidad” y decía: «lo que tenéis por real es un error, y cuanto más nos acerquemos a la “idea”, <tanto más nos acercaremos> a la verdad». — no vemos lo sorprendente de la cosa. Platón, como artista que era, *prefirió* en el fondo *la apariencia* al ser: o sea la mentira y la invención a la verdad, lo irreal a lo existente, — estaba tan convencido del valor de la apariencia que le otorgó los atributos “ser”, “causalidad” y “bondad”, verdad, en fin, todo lo demás a lo que se le otorga valor».

incluso a la culpa, incluso a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este último, gozosísimo, exuberante y orgullosísimo sí a la vida no es solo la concepción suprema, sino también la más profunda, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. No hay que descontar nada de cuanto existe, nada es superfluo — las facetas de la existencia rechazadas por los cristianos y otros nihilistas son incluso de un rango infinitamente más elevado, en la jerarquía de los valores, de lo que lo es aquello que el instinto de *décadence* pudo aprobar y *llamar bueno*. Para comprender esto se requiere *coraje* y, como condición suya, un excedente de *fuerza*: pues solo en la medida en que le *está permitido* al coraje atreverse a ir hacia delante, justamente en la medida de esa fuerza se aproxima uno a la verdad. El conocimiento, el decir sí a la realidad, es para el fuerte una necesidad, tanto como lo son para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la *huida* de la realidad — el «ideal»... El débil no es libre de conocer, los *décadents tienen necesidad* de la mentira, ésta es una de sus condiciones de conservación. — Quien no solo comprende la palabra «dionisiaco», sino que en dicha palabra se comprende *a sí mismo*, no tiene necesidad de ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer — *huele la putrefacción...* (*Ecce Homo*, «El nacimiento de la tragedia», § 2.)

La virtud de la probidad le permite a Nietzsche tener la valentía de presentar una concepción de verdad que se sitúa en las antípodas de la de su amigo Platón. Una verdad, *su* verdad, que, como él mismo señala, habla «por mi boca», pero que es una verdad «*terrible*»; pues hasta ahora a la *mentira* se la ha llamado verdad [...]. He sido el primero en *descubrir* la verdad, al ser quien primeramente ha sentido —que ha olfateado— la mentira como mentira...» (EH, «Por qué soy un destino», § 1).

... MAGIS AMICA VERITAS

Nietzsche considera que no basta con constatar la ilegitimidad de la verdad dogmática de Platón, sino que será necesario superar el estado de escepticismo a su respeto y dar un paso adelante, afirmativo, para adentrarse por nuevos caminos en la aventura del pensamiento. Esto es lo propio de lo que Nietzsche presenta bajo la figura del filósofo del futuro que es, en general, un creador y, en el ámbito epistémico, un creador de verdades. Su creación no será arbitraria siempre que esté guiada por una voluntad de verdad que se ponga en acción movida por eso que Nietzsche denomina «voluntad de poder». El filósofo ha de crear su verdad porque —dejando de lado las ilusorias pretensiones de alcanzar el ámbito de lo en sí donde los entes serían dados en su verdad de manera transparente— está obligado a interpretar. La acción de interpretar es precisamente una de las características de la voluntad de poder,

en cuanto mecanismo de funcionamiento común a todo lo que hay en el ámbito natural (Galparsoro, 1995b). Así, afirma Nietzsche:

La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor [...]. En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo. (El proceso orgánico presupone un permanente interpretar)* (FP 1885-1886, 2[148]).

La interpretación es, pues, un proceso complejo. En todo caso no consiste en una operación llevada a cabo a partir de un centro de fuerzas, entendido a modo de sujeto exterior al proceso (Sánchez Meca 2009, 118). La estructura de la gramática nos seduce y nos conduce a plantear la existencia de un sujeto exterior a la acción, que contempla desde su privilegiada posición los hechos del mundo (CI, «La “razón” en la filosofía», § 5). Pero, y Nietzsche insiste en ello, no hay «hechos» con independencia de la acción interpretativa misma: «Una “cosa en sí”, algo tan equivocado como un “sentido en sí”, un “significado en sí”. No hay un “hecho” en sí, *sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho*» (FP 1885-1886, 2[149]). Esta importante precisión permite imprimir un sentido alejado del relativismo radical a la afirmación nietzscheana según la cual «no hay hechos, sólo interpretaciones» (FP, 1886-1887, 7[60]).

La interpretación no es un asunto de satisfacer un capricho en cuyo origen se encontraría un deseo efímero. La interpretación es una acción a la que está obligado el ser humano movido por sus necesidades. Se ve constreñido a «conocer» y, para ello, no le queda otro remedio que interpretar el mundo, «acomodando» o «arreglando» lo que en él ocurre (i.e., los «hechos») a sus esquemas interpretativos. El hombre se ve obligado a suponer una cierta estabilidad en las cosas, imprimiendo a la realidad el carácter de texto. El problema es que olvida que su interpretación es una construcción erigida por él y considera que lo que tiene delante es el mundo en sí mismo, la verdad incondicionada. De este modo, el hombre se considera a sí mismo como algo diferente del mundo y, a la vez, superior a él (Sánchez Meca 2009, 119).

Los humanos conocen y presentan verdades a partir de la perspectiva a la que les obliga su condición de seres vivos pertenecientes al mundo natural: «lo perspectivista», nos decía Nietzsche en un texto ya citado, «es la condición fundamental de toda vida» (MBM, «Prólogo»). La unión imperiosa entre vida y perspectiva es apuntalada en el siguiente pasaje: «no existiría vida alguna si esta no reposara sobre estimaciones e ilusoriedades perspectivistas» (MBM, § 34). El error en el que caen los filósofos metafísicos defensores, como Platón,

de la verdad dogmática es pretender que ésta —junto con los conceptos que la acompañan— está dada y que es posible acceder a ella independientemente de cualquier consideración perspectivista⁹. Pero ello es tanto como cerrar los ojos para no tener que admitir el carácter finito del hombre y su vinculación a la corporeidad y, por tanto, a la vida.

Nietzsche deja claro que la perspectiva —y la interpretación que se hace a partir de ella—, para que merezca tal nombre, ha de ser naturalista, es decir, debe adoptar una posición necesariamente desmetafisicada. Es por esto por lo que las posiciones dogmáticas (i.e., metafísicas) no son, estrictamente hablando, perspectivistas porque pretenden alcanzar su verdad (i.e., lo que ellas pretenden que es *la* verdad) desde una situación que supuestamente se encuentra al margen de cualquier perspectiva. Como bien señala Sánchez Meca (2009, 121), «desde el carácter perspectivista de toda voluntad de poder y su percepción de lo que se le opone de maneras múltiples, Nietzsche desarrolla el argumento de la diversidad de interpretaciones frente a la afirmación clásica de una verdad como interpretación única o saber absoluto».

Frente a lo que algunas lecturas demasiado apresuradas sostienen, la concepción nietzscheana de la verdad no abraza una posición nihilista que se concretizaría en un relativismo radical, pues no se limita a afanarse en destruir ese concepto dejando tras de sí un campo lleno de escombros. Tras la crítica, Nietzsche deja espacio para un concepto de «verdad», alejado, eso sí, del concepto tradicional. Es preciso rescatar la verdad del exilio en el que el pensamiento dogmático la había confinado, a saber: en el supuesto «mundo verdadero» creado por Platón, al abrigo del mundo real en que se desarrolla la vida. El criterio para juzgar sobre la «verdad» cambiará, pues, de manera radical. Ya no consistirá en la búsqueda de esencias que estarían dadas en un mundo al abrigo del devenir. En adelante, el criterio deberá adaptarse al nuevo terreno en que se sitúa el productor de la verdad, un terreno que ya no es meta-físico, sino estrictamente físico, es decir, natural. El hombre y su verdad pertenecen al mundo natural y, por ello, forman parte de ese juego de fuerzas en que éste consiste. No ha de causar extrañeza, pues, que el criterio válido presentado por Nietzsche para juzgar sobre la «verdad» de las interpretaciones que entran en conflicto entre sí consista en dilucidar «en qué medi-

9 Cf. FP 1885, 34[195]: «Lo que al final empieza a alborear para los filósofos: ellos ya no tienen que dejar que les regalen los conceptos, ni sólo limpiarlos y aclararlos, sino ante todo *hacerlos, crearlos*, y persuadir de ellos. Hasta ahora se confiaba en conjunto en los conceptos, como en una *dote* maravillosa de un mundo maravilloso: pero al final eran herencias de nuestros antepasados más lejanos, tanto los más estúpidos como los más inteligentes. Esta *piedad* para con *lo que se encuentra en nosotros* forma parte quizá del *ELEMENTO moral* del CONOCER. Lo primero que hace falta es el escepticismo absoluto ante todos los conceptos transmitidos (como *quizá* lo ha tenido ya alguna vez un filósofo — Platón: naturalmente <él ha> *enseñado lo contrario* —)».

da contribuyen a una intensificación del poder» (Sánchez Meca 2009, 121). Dicho en palabras de Nietzsche: «Infinita interpretabilidad del mundo: cada interpretación, un síntoma de crecimiento o de decadencia» (FP 1885-1886, 2[117]). Según este criterio, una interpretación será más «verdadera» que otra si contribuye al aumento de la voluntad de poder (i.e., si promueve el que la vida pueda ser cada vez más fuerte). Por su parte, las interpretaciones más «falsas» serán aquellas que debilitan la vida. El incremento de fuerza vendrá marcado por la creatividad, o sea, por la apertura hacia nuevos horizontes que son posibles aventurándose a nuevas interpretaciones sin conformarse con seguir una y otra vez por caminos trillados. En efecto, «la esencia de la vida, su *voluntad de poder*» consiste en que las fuerzas puedan dar «una interpretación nueva y una nueva dirección» (GM II, § 12). Los filósofos han de comportarse como artistas creadores a la hora de interpretar la realidad¹⁰, no debiéndose limitar a reflejar pasivamente unos supuestos «hechos» a los que no es posible acceder y a los que Platón —y, tras él, toda la metafísica— han denominado «verdad». Para Nietzsche, tal «verdad» no existe, como lo afirma al final del texto siguiente, donde vuelve a precisar en qué sentido cabe sostener que el mundo no es un hecho, sino una invención, y donde se aprecia la centralidad del proceso interpretativo:

Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (—que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas—), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes — esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque — no hay «verdad» (FP 1885-1886, 1[108]).

Ya se ha aclarado el sentido preciso que adquiere en Nietzsche la afirmación según la cual «no hay “verdad”». La utilización de las comillas denota que se está refiriendo a que no hay verdad absoluta o dogmática. Pero ello no significa que no exista otra verdad, que consiste en antropomorfismos y que si la comparamos con la «verdad» absoluta defendida por la metafísica de corte platónico resulta ser un conjunto de ilusiones y errores útiles. A este tema está

10 «¡El arte y nada más, sólo el arte! El arte es quien posibilita la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante de la vida» (FP 1888, 17[3], § 2).

dedicado el conocido escrito de 1873 titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Quienes acusan a Nietzsche de abrazar un relativismo radical se complacen en citar—a modo de prueba que supuestamente corrobora la validez de esa acusación por ellos lanzada— la célebre definición de verdad que en él aparece:

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (VME, § 1).

Lo que los críticos de Nietzsche tienden a pasar por alto es la clara influencia evolucionista que se advierte en este escrito de juventud, y que acompañará al autor a lo largo de toda su obra hasta alcanzar su madurez (Galparsoro, 1993; Gori, 2016, 20-sq). Así, Nietzsche recurre a una teoría científica, como la de la evolución, a modo de herramienta para avanzar en la investigación de un tema tan central como el de la verdad. Y esto no encaja con las interpretaciones que le presentan como el defensor de un relativismo radical. Por eso se tiende a obviar este aspecto tan importante. En el escrito de 1873 se considera la verdad como el resultado de una convención útil para el mantenimiento de la colectividad. La verdad es, en realidad, una mentira gregaria indisoluble del lenguaje. El hombre designa las cosas estableciendo así una relación con ellas, pero sin jamás lograr alcanzar las cosas en sí mismas.

El que la idea de la «verdad» dogmática sea indefendible, no implica que nos debamos sumir en la noche del error absoluto. En este sentido, Nietzsche afirma: «Hemos de amar y cuidar el errar, es la madre del conocimiento [...]. Descubrimos así que también aquí son condición de la vida para nosotros una noche y un día: querer-conocer y querer-errar son la bajar y la pleamar. Si domina uno de ellos en términos absolutos, se hunde el hombre; y también la capacidad» (FP 1881, 11[162]). La «verdad» no es, pues, lo contrario del error:

«Verdad»: en mi modo de pensar no significa necesariamente lo contrario de error, sino en los casos más fundamentales sólo la posición de diferentes errores entre sí: por ejemplo, que el uno es más antiguo, más profundo que el otro, quizá incluso inextirpable, en la medida en que un ser orgánico de nuestra especie no podría vivir sin él (FP 1885, 38[4]).

El aparato cognoscitivo humano se ve constreñido a efectuar una falsificación del mundo con el fin de lograr la conservación de su poseedor. Condi-

cionado por su constitución biológica, el ser humano conoce lo que le es necesario para sobrevivir y, en esta medida, las ficciones que construye le resultan necesarias. Lo que no resulta lícito es erigir esta falsificación en «verdad» absoluta (Cf. FP 1888, 14[152]), creando así la ilusión de la existencia de un supuesto «mundo verdadero» construido en realidad para escapar de las inseguridades del mundo en que se desarrolla la vida (Cf. FP 1888, 14[153]).

Nietzsche estaría aquí respondiendo a sus futuros detractores: criticar la absolutización de algo que es meramente contingente no es abrazar el relativismo radical, sino más bien fijar con claridad los límites dentro de los cuales podrán los humanos construir de modo legítimo sus verdades, aun a sabiendas que éstas no van a lograr reflejar ninguna «realidad» o «hecho» en sí. Se protege el ámbito de lo específicamente humano como constructor de verdades anudándolo firmemente al terreno de la vida y ofreciéndole la posibilidad de una autosuperación constante al facilitarle el impulso de su actividad creadora. Las verdades así establecidas serán «errores» (empleando este término en el sentido de la vieja metafísica) útiles creadas por el cuerpo en su totalidad, y no ya por un órgano específico (Cf. GC, § 354).

La dificultad para dejar atrás el dogmatismo en el terreno de la verdad afecta al camino que emprenden los filósofos. Éstos «están muy lejos de ser espíritus libres: *pues todavía creen en la verdad*» (GM III, § 24). Es la emancipación con respecto a la tiranía de la verdad la que abre la posibilidad para que el filósofo se convierta en un espíritu libre (Wotling, 2006: 295). Estos filósofos del futuro serán también «amigos de la “verdad”», pero a su manera:

¿Son nuevos amigos de la «verdad», estos filósofos venideros? Con bastante probabilidad: pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Pero ciertamente no serán dogmáticos. Tiene que ofender a su orgullo, también a su gusto, si además su verdad ha de ser una verdad para todo el mundo: algo que hasta ahora ha sido el deseo y la intención ocultos de todas las pretensiones dogmáticas (MBM, §43).

El filósofo alcanzará el estatuto de «espíritu libre» cuando logre la independencia con respecto a las verdades aceptadas acríticamente por los miembros del rebaño: «Lo que ellos ansían más fervientemente es la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño, además de una seguridad, ausencia de peligro, bienestar y alivio de la vida para todo el mundo» (MBM, § 44). En cambio, los filósofos del futuro actuarán movidos por un criterio inverso, de modo que su «voluntad de vida» se intensifique gracias a una «voluntad de poder» fortalecedora (*Ibid.*), «de modo que la fortaleza de un espíritu se midiese en función de la cantidad de “verdad” que soportase» (MBM, § 39). El

atrevimiento para transitar por territorios prohibidos es el criterio de valor que permite a Nietzsche distinguir entre la valentía y la cobardía:

— ¿Cuánta verdad *soporta*, a cuánta verdad se *atreve* un espíritu? Éste fue convirtiéndose para mí, cada vez más, en el auténtico criterio de valor. El error (—la creencia en el ideal—) no es ceguera, el error es *cobardía*... Todo logro, todo avance en el conocimiento *se sigue* del coraje, de la dureza con uno mismo, de la limpieza con uno mismo... Yo no refuto los ideales, simplemente me pongo los guantes ante ellos... Nitimur in *vetitum* [nos lanzamos en pos de *lo prohibido*]: bajo este signo vencerá algún día mi filosofía, pues lo que hasta ahora se ha prohibido siempre por principio ha sido única y exclusivamente la verdad (*Ecce homo*, «Prólogo», § 3).

CONCLUSIÓN

Platón no pudo soportar esa verdad a la que se refiere Nietzsche y por ello emprendió su huida de la realidad. A diferencia de Platón, los filósofos del futuro estarán alerta y se defenderán de «los señuelos de la dependencia» (MBM, § 44) que les prometan una vida más cómoda. Estos filósofos serán «experimentadores» (MBM, § 42), en el sentido de que no se conformarán con recibir pasivamente verdades impuestas por otros. Serán «curiosos hasta el exceso, escrutadores hasta la crueldad, con dedos sin escrúpulos para lo inasible, con dientes y estómagos para lo indigerible» (MBM, §44). Por ejemplo, tendrán la valentía de afrontar el carácter problemático, terrible y huidizo de una realidad que no se deja aprehender por esa «verdad» defendida por Platón, que pretende librarnos de la incertidumbre y proporcionarnos seguridad y certeza¹¹. La lealtad con su amiga la verdad posibilita que Nietzsche se permita reprochar a su amigo Platón su ausencia de valentía para afrontar de cara la verdad del mundo. Ciertamente, Platón da prueba de valentía por su condición de filósofo. Pero Nietzsche no considera que esto sea suficiente. Su empeño por inventar un lugar fuera del mundo para cobijar la verdad al abrigo de los peligros que la acechan es un signo claro de cobardía. El compromiso moral de Nietzsche para con la verdad de ese mundo del que huye Platón le obliga a denunciar la cobardía sobre la que éste construye su «verdad». Con la invención del «mundo verdadero», Platón traiciona la fidelidad a la tierra y a

11 Cf. Harris (2020: 258): «Mientras que la voluntad de verdad valora la verdad para hacernos sentir seguros, para calmar nuestra ansiedad sobre el sentido de la vida, la honestidad de Nietzsche nos deja insatisfechos, inseguros de nuestro lugar en el mundo. Ser honestos es ser francos con uno mismo sobre la incapacidad para responder a cuestiones relativas al valor de la existencia, la dirección que tomamos y, a pesar de decepcionarnos a nosotros mismos respondiendo a estas y a otras cuestiones, continuamos persiguiendo respuestas como perseguimos la vida, con valentía y curiosidad».

la vida. Esta es la traición más grave que un filósofo pueda cometer, algo que Nietzsche no puede pasar por alto a su amigo, el filósofo Platón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, Javier & LAVILLA, Jonathan (2022). «Platón y la valentía. *Laques*». Madrid: Plaza y Valdés.
- ARISTÓTELES (1985). *Ética Nicomáquea*. Traducción Emilio Lledó. Madrid: Gredos.
- DIXSAUT, Monique (2015). *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, Paris : Fayard.
- DUVAL, René (1969). «Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme», in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LIII, pp. 601-637.
- GALPARSORO, José Ignacio (1993). «Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento», in: Nicanor Ursua: *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, pp. 305-336.
- GALPARSORO, José Ignacio (1995a). «El joven profesor Nietzsche y Platón», in: *Enrahonar* 24, pp. 47-72.
- GALPARSORO, José Ignacio (1995b). «La volonté de puissance chez Nietzsche: tentative d'une explication naturaliste du monde», in: *Les Études philosophiques*, N° 4, pp. 457-480.
- GORI, Pietro (2016). *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*. Milano: Mimesis.
- GRISWOLD Jr., Charles (1986). «Philosophy, Education, and Courage in Plato's *Laches*», in: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 14 (2/3): 177-193.
- HARRIS, Daniel I. (2020). «Nietzsche on Honesty and the Will to Truth», in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51:3, 247-258.
- LÁZARO CARRETER, Fernando (1953). *Diccionario de términos filológicos*. (Biblioteca Románica Hispánica, Manuales, 69). Madrid: Editorial Gredos.
- MERKER, Anne (2019). «Présentation», in: *Nietzsche. Écrits philologiques VIII. Platon*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 19-72.
- PLATÓN (1981). *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- PLATÓN (1988). *Fedro*, en: *Platón. Diálogos III*. Traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2009). «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico», in: *Estudios Nietzsche*, 9, pp. 105-122.
- TRÍAS, Eugenio (2001). «Un inmenso filósofo platónico», in: *Estudios Nietzsche*, I, pp. 169-172.
- WOTLING, Patrick (2006). «“L'ultime scepticisme”. La vérité comme régime d'interprétation », in : *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 196, No. 4, Nietzsche (Octobre-Décembre 2006), pp. 479-496.

