

*La interpretación de la naturaleza:
metafísica y teleología. Nietzsche lector
de Platón*

*The interpretation of nature: metaphysics and
teleology. Nietzsche's reading of Plato*

ÁLVARO PABLO VALLEJO CAMPOS
Universidad de Granada (España)

Recibido: 30.09.2020

Aceptado: 08.10.2020

RESUMEN

La metafísica puede entenderse como una disciplina cuyo objeto son entidades inteligibles, pero es también y, sobre todo, comienza siendo una interpretación de la naturaleza. La inversión nietzscheana del platonismo tiene en la crítica del finalismo uno de sus rasgos principales. La oposición aparente/verdadero, desde esta perspectiva, se explica en función de la ausencia o la presencia de finalidad en la interpretación de la naturaleza, pero a juicio de Nietzsche la finalidad forma parte de la apariencia y no de la realidad del mundo natural. Independientemente de la valoración y de la genealogía que atribuye al pensamiento platónico, a mi entender, su interpretación del platonismo es en lo esencial certera, pues Platón intentó ofrecer con la teoría de las ideas una concepción de las causas del devenir, basada en las categorías de finalidad y unidad, que calificó como «segunda navegación» precisamente porque constituía una alternativa a la teoría de la naturaleza transmitida por los presocráticos.

PALABRAS CLAVE

PLATÓN; NIETZSCHE; NATURALEZA; METAFÍSICA; TELEOLOGÍA;
FINALISMO; AZAR

ABSTRACT

Metaphysics can be understood as a discipline whose object is the intelligible entities, but it is also an interpretation of nature, which is its real beginning as Plato's «second sailing». Nietzsche's inversion of Platonism has in the critique of finalism one of its main points. The opposition apparent/true world, from this perspective, can be explained in terms of the absence or presence of teleology in the interpretation of nature, but in Nietzsche's view finalism belongs to the

Claridades. Revista de filosofía 13/1 (2021), pp. 149-170.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

apparent and not to the real world. Leaving aside his critique and the genealogy that he attributes to Platonism, his interpretation of Plato's philosophy in this point is accurate, because Plato tried to deliver with his theory of ideas a conception of the real causes of becoming, based on the categories of finality and unity, just what he called his «second sailing», as an alternative to the theory of nature proposed by Presocratic philosophy.

KEYWORDS

PLATO; NIETZSCHE; NATURE; METAPHYSICS; TELEOLOGY;
FINALISM; CHANCE

I. INTRODUCCIÓN: LA METAFÍSICA COMO INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA

RESPECTO A LA *PHYSIS* HA TENIDO LUGAR EN LA FILOSOFÍA contemporánea una polémica de gran trascendencia filosófica en la recepción del platonismo, como puede comprobarse en la obra de dos grandes pensadores, como Nietzsche y Heidegger. En una de sus acepciones la palabra metafísica hace referencia al estudio de una realidad que está más allá de los entes físicamente constituidos. El mismo Aristóteles, en una de sus caracterizaciones de la filosofía primera, da este título a una ciencia que tiene como objeto realidades desprovistas de materia y, por tanto, pertenecientes a un orden diferente de las que tienen un carácter físico y están sujetas a movimiento. Esto significaba en realidad dividir el mundo en dos y asignar el estudio de cada uno de estos dominios a dos ciencias diferentes, la física y la filosofía primera. El descubrimiento de lo inteligible que Platón había logrado con su teoría de las ideas dio pie a una escisión en la realidad que confiere a lo inteligible un estatuto ontológico distinto de lo físico, aunque el Estagirita interpretara esta realidad como una actividad pura e inmóvil, en la línea de lo que W. Jaeger llamó un intento de rehabilitación de la concepción platónica de lo inteligible¹. El mismo Platón con su metáfora de la Caverna parece a primera vista inducirnos en tal sentido, porque esta imagen podría ser interpretada en el sentido de que la verdadera filosofía tiene como objeto teorizar sobre un «mundo verdadero», situado fuera o «más allá» de la región subterránea con la que compara la realidad sensible en la que vivimos.

¹ Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1983, p. 227.

Sin embargo, Nietzsche no perdió de vista el hecho de que la metafísica platónica no fue originalmente el descubrimiento inocuo de una realidad situada fuera del mundo en que vivimos, sino una interpretación diferente de este, como no se había hecho nunca anteriormente. En su análisis del problema hay dos aspectos. Por un lado, está la conexión de esta metafísica del «mundo verdadero» con el problema del nihilismo. Efectivamente, en el famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*, titulado «Como el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula»², Nietzsche traza, como ha dicho F. Volpi³, una especie de compendio del nihilismo en seis etapas utilizando como nervatura de este fenómeno precisamente los diversos momentos por los que atraviesa históricamente «la forma más antigua de la Idea», tal y como se halla en el surgimiento de la metafísica platónica. En realidad, todo este pequeño capítulo es un diálogo discrepante con Platón a quien cita directa o indirectamente en todas las etapas. En los *Fragmentos* y en sus obras publicadas queda clara la crítica desde un punto de vista valorativo que Nietzsche realiza de esta metafísica, porque sostiene que la idea del «mundo verdadero» forma parte de «la escuela de la calumnia», que «inventa un mundo para poder calumniar y ensuciar este mundo» en el que vivimos⁴. Podríamos decir que esta perspectiva es la crítica valorativa que nos permite enjuiciar retrospectivamente su afirmación de 1870-1 cuando declara que su «filosofía es un *platonismo invertido* (“*umgedrehter Platonismus*”)⁵. Pero, luego, por otro lado, está la cuestión de las categorías en las que se sustenta esta metafísica, que es el aspecto que quisiera examinar en la presente ocasión, comparándolo con lo que dice el mismo Platón en los diálogos. El interés de esta cuestión radica no solo en la recepción del platonismo en Nietzsche, sino también en el análisis del sentido mismo

2 *Crepúsculo de los ídolos*, Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1973, pp. 51-2.

3 F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma, 2004, p. 55.

4 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, trad. de J.L. Verma- J.B. LLinares, Tecnos, Madrid, 2006, p. 570, frag.14 [134]. Sobre la importancia de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche para comprender mejor su pensamiento, no podemos sino manifestar el más completo acuerdo con D. Sánchez Meca (cfr. *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 271 y ss.) y el agradecimiento más profundo a él y a todos los colaboradores que han intervenido en la edición castellana tanto del *Nachlass* como de las *Obras completas*.

5 Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. I, trad. de L.E. de Santiago Guervós, Madrid: Alianza 2007, p.185, frag. 7 [156].

que tiene la metafísica para Platón, que tendemos a ver más como una duplicación del mundo que como una interpretación de la naturaleza.

La metafísica, para Nietzsche, como vamos a ver, es una interpretación del devenir, el cual se convierte a raíz de los conceptos metafísicos en un «mundo aparente». Pero el mismo Platón plantea en el *Fedón* su «segunda navegación» (*δεύτερος πλοῦς*, 99c9), que inaugura la metafísica con el descubrimiento de las formas inteligibles, como una alternativa a la «investigación sobre la naturaleza» (*περὶ φύσεως ἱστορία*, 96a8) que se había practicado hasta el momento. Podemos estar de acuerdo o no con la implicación de Platón en el nihilismo o con la valoración que hace Nietzsche de la metafísica platónica, pero no hay duda, a mi juicio, de que su interpretación describe con bastante clarividencia las categorías en las que se fundaba verdaderamente. Para los propósitos de estas páginas, si quisiéramos elegir una sola frase en la que se concentrara la interpretación nietzscheana del pensamiento platónico, podríamos seleccionar un fragmento de 1887, en el que afirma que Platón fue «el primero en malentender la naturaleza (*die Natur*) dentro de la moral»⁶. A su juicio, Platón puso las bases de una metafísica que conducirá al nihilismo. Pero este resultado se alcanzará en una fase ulterior de la cultura cuando aparezca un hombre que ha perdido la fuerza de interpretar metafísicamente el mundo y de crear las ficciones⁷ que habían soportado la totalidad de los valores existentes hasta ese momento. Nietzsche analiza las categorías metafísicas y los fundamentos psicológicos del nihilismo en un conocido fragmento titulado *Crítica del nihilismo*, pero en él no menciona a Platón, tal vez porque tiene en primer término de sus consideraciones los desarrollos posteriores del platonismo más que al filósofo mismo que había dado pie a la teoría del «mundo verdadero». En realidad, el nihilista no es el que crea ese mundo de ficciones, sino una especie sufriente de hombre «en un estado más pobre». «El nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que no debería ser, y, respecto del mundo tal como debería ser, juzga que no existe»⁸. Sin embargo, se comprende la implicación directa que debía de tener la metafísica platónica a sus ojos cuando afirma en este fragmento que el nihilismo aparecerá, entre otras razones, por «la creencia

6 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 367, frag.10 [201].

7 Cfr. *ibíd.*, p.250, frag. 9 [60].

8 Cfr. *ibíd.*, *idem*.

en la absoluta inmoralidad de la naturaleza» (*die absolute Immoralität der Natur*) y en «la falta de finalidad y de sentido»⁹. Esta circunstancia crea, según dice ahí, «el afecto psicológicamente necesario» para desconfiar de todas las interpretaciones metafísicas y llegar a la conclusión de que todo es en vano, con lo cual los valores no aparecerán más que como «señuelos» con los que hemos sido engañados acerca del valor de la existencia.

Dejemos, sin embargo, en esta ocasión el problema del nihilismo, que en realidad forma parte del futuro desarrollo del platonismo, y vayamos, por tanto, al carácter que Nietzsche atribuye a la metafísica platónica en sí misma¹⁰.

II. LA METAFÍSICA PLATÓNICA COMO TELEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

«Malentender la naturaleza dentro de la moral», la frase a la que he hecho referencia anteriormente, resume un punto esencial de su posición, porque muestra que la metafísica platónica consiste a su juicio en una interpretación moral de la *phýsis* y no simplemente en la invención de otro mundo que constituyera el objeto de la disciplina en cuestión. La interpretación platónica se basa fundamentalmente en la atribución al devenir de un sentido y una finalidad de la que este carece por sí mismo, que es en lo que descansa en definitiva la moralidad («*Die Moral als Sinn, Zweck*»), según lo que Nietzsche afirma en dicho fragmento¹¹. La «oposición» creada por la metafísica platónica entre un «mundo verdadero» y un «mundo aparente» es reconducida, como él mismo dice, a «relaciones de valor» (*Werthverhältnisse*)¹². La vinculación entre la interpretación platónica de la naturaleza, la metafísica y la moralidad descansa sobre la atribución de una finalidad al devenir, que arrebató a este la inocencia originaria con que era caracterizado en la filosofía de los pensadores preplatónicos. En un fragmento de 1887, Nietzsche afirma de hecho que «la necesidad de

9 Cfr. *ibid.*, p.165, frag. 5 [71].

10 Sobre la metafísica platónica y el problema del nihilismo en Nietzsche, hemos tratado en otro lugar: A.Vallejo Campos, «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo», en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F.Zúñiga, *Pensar la nada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 105-158.

11 Cfr. *ibid.*, p. 367, frag. 10 [201].

12 Cfr. *ibid.*, p. 243, frag. 9 [38].

un mundo metafísico es la consecuencia de que no se ha sabido extraer un *sentido*, un «para qué? del mundo existente»¹³.

Es muy interesante subrayar que la categoría metafísica de mundo «aparente» se deriva, entre otras razones, a juicio de Nietzsche, de la negativa a aceptar un mundo que en términos puramente físicos no se deja describir teleológicamente. La oposición aparente/verdadero, desde esta perspectiva, se explica, por tanto, en función de la ausencia o la presencia de finalidad en la interpretación de la naturaleza. El nihilismo, producido por esta metafísica en otra fase histórica del pensamiento occidental, se deberá precisamente, en primer lugar, al desengaño «sobre una supuesta finalidad del devenir».¹⁴ Afirma Heidegger con razón que «el pensamiento de Nietzsche era y es en todas partes un único y con frecuencia discrepante diálogo con Platón»¹⁵. Pues bien, en la inversión del platonismo que Nietzsche pretendió a lo largo de toda su obra, a pesar de sus ambigüedades y variaciones respecto a diversos aspectos de la filosofía platónica¹⁶, la finalidad atribuida al devenir en la interpretación metafísica de la naturaleza fue siempre un punto esencial de la diatriba.

Nietzsche habla en el fragmento citado, 9 [73], de «la relación de la apariencialidad (*Scheinbarkeit*) con la falta de sentido (*Sinnlosigkeit*) y de finalidad (*Zwecklosigkeit*)». Para comprender adecuadamente estas palabras, hay que tener presente el proyecto de inversión al que venimos refiriéndonos. Para Platón, como vamos a ver, la falta de sentido en la imagen de la naturaleza construida por los presocráticos, sería una característica del mundo aparente, mientras que ese mismo mundo natural, interpretado metafísicamente por medio de la acción causal del Bien, puede ser comprendido, desde su punto de vista, más verdaderamente como un orden teleológico producido por la Inteligencia. La posición de

13 Cfr. *ibid.*, p. 255, frag. 9 [73].

14 Cfr. *ibid.*, p. 395, frag. 11 [99].

15 M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, trad. de J.L. Vermal, Destino, Madrid, 2000, p. 179.

16 La relación de Nietzsche con Platón es compleja y no se deja reducir a tintes meramente negativos, como han mostrado D. Bremer, «Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellu des frühgriechischen Daseinsverständnisses», en *Nietzsche Studien*, 1979, Band B, 39-103, p.83 y ss. y F. Ghedini, «Il Platone di Nietzsche. Aurora», en *Rivista di Storia della Filosofia*, 2005, 1, 61-87, p.65 y ss; sobre la continuidad del joven Nietzsche con el pensador maduro que se enfrenta a la metafísica generada por el platonismo, cfr. también, J.I. Galparsoro Ruiz, «El joven Profesor Nietzsche y Platón», *Enrahonar*, 24, 1995, 47-72.

Nietzsche contra la metafísica platónica y contra la teleología en general es la contraria: la finalidad forma parte de la apariencia y no de la realidad del mundo natural. Este punto acerca del finalismo en la naturaleza lo tenía claro desde sus apuntes *Sobre la teleología*, donde podemos leer ya en 1868 que «los fenómenos que responden a un fin» en la naturaleza «no son más que aparentes», pues el finalismo es introducido en ella «por nuestro entendimiento»¹⁷. Lo que dice Nietzsche del curso de una acción supuestamente fundada en una intención o en un fin, es aplicable a su idea de la naturaleza: el fin es una apariencia, «un *epifenómeno* (*Begleiterscheinung*) en la serie de alteraciones de las fuerzas actuantes que provocan la acción conforme a un fin»¹⁸. De acuerdo con esta audaz inversión, Nietzsche afirma que «el mundo verdadero», de cualquier de las maneras en que se ha concebido hasta ahora, «ha sido siempre *una vez más* el mundo aparente»¹⁹, lo cual aplicado a nuestro tema significa que «la finalidad» es en realidad una mera apariencia con la que se «ha fabricado» lo que se ha considerado hasta ahora el «mundo verdadero»²⁰. La necesidad, la causalidad y la adecuación al fin (*Zweckmässigkeit*) no son más que «apariencialidades útiles» (*nützliche Scheinbarkeiten*)²¹, en determinados casos en los que el hombre debe enfrentarse a la naturaleza.

No es necesario insistir mucho, aunque sea a efectos puramente aclaratorios, en la posición que el propio Nietzsche defendía al respecto tanto en sus cuadernos del *Nachlass* como en sus obras publicadas. En 1881, anotaba que «la supuesta finalidad de la naturaleza» y los efectos que se describen en concordancia con la hipótesis teleológica no son más que «invenciones»²², de manera que «la finalidad» y «la inteligencia» de la naturaleza no existen en absoluto». Lo que parece una finalidad, como ocurre en el caso del hombre, con la inteligencia y la bondad que parece

17 F. Nietzsche, *Obras completas*, vol. I, *Escritos de juventud*, trad. de J.B.Llinares, D. Sánchez Meca, L. E de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2ª ed., 2016, pp. 311 y 304-320.

18 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, IV, p. 187, frag. 7 [1]. Nietzsche habla «de la más refinada apariencia de ese finalismo natural propio de la orgánico»; cfr. *Fragmentos póstumos*, trad., introd. y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill, vol III, p. 447, frag. 24 [16].

19 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 380, frag. 11 [50].

20 Cfr. *ibid.*, págs. 262-3, 9 [5] y 9 [6].

21 *Ibid.*, p. 388, frag. 11 [74].

22 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. II, trad., introd. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza, Tecnos, Madrid, 2008, p. 762, frag. 11 [16].

haber alcanzado por el efecto de un designio intencionado, no es más que el producto de «una suma de azares favorables»²³. Posteriormente, en los años en los que analizaba con todo detalle «la ascensión del nihilismo» (11[411]) y las categorías metafísicas que habían conducido a él, declaraba que su pensamiento obedecía al impulso de buscar «una concepción del mundo» (*Weltconception*) en la que el devenir tiene que ser explicado sin recurrir a «intenciones finales». La justificación (*gerechtfertig*) antimetafísica del devenir que pretendía tenía como objetivo que este fuera «indevaluable» (*unabwerthbar*)²⁴, lo cual nos muestra una vez más la relación estrecha que existe en su pensamiento entre la interpretación teleológica de la naturaleza, la metafísica y el valor.

En sus obras publicadas, recordemos las palabras de Zaratustra, que declara haber redimido a todas las cosas «de la esclavitud de la finalidad» con su exaltación del azar (*Zufall*) o la casualidad (*Ohngefähr*)²⁵. Desde este punto de vista, la justificación antimetafísica del devenir halla su expresión perfecta en la doctrina del eterno retorno, como ha sido señalado por muchos autores²⁶, porque este representa una concepción de «la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta» (*ohne Sinn und Ziel*). Es «la gran cosmodicea», como ha dicho Montinari, con la que Nietzsche proclama el fin de toda teleología²⁷. El eterno retorno impide, efectivamente, una finalidad del devenir que pudiera redimirlo con una meta fuera de sí mismo. Esta doctrina significa, efectivamente, la absoluta inmanencia y equivale tanto a la carencia de sentido como a la negación de «fines últimos» (*Schluss-Ziele*) diferentes del mero acontecer, el cual se justifica por sí mismo en virtud de su mera repetición²⁸. De ahí que la forma más extrema de nihilismo tenga a la vista un modelo de existencia para su

23 *Ibíd.*, p.771.

24 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 387, frag. 11 [72].

25 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en F.Nietzsche, *Obras completas*, vol. IV, trad. y notas de A. Martín Navarro, p. 172.

26 Cfr., p.ej., J.L.Vermal, en «Introducción al vol IV», *Fragmentos*, IV, p.20.

27 M. Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona, 2003, p. 114. Como subraya M. Ferraris (*Nietzsche y el Nihilismo*, Akal, Madrid, 2000, p. 69), es la «visión terapéutica» que elimina el finalismo y con ello una de las bases fundamentales del nihilismo.

28 Cfr. F. Nietzsche, «El nihilismo europeo», *Fragmentos*, vol. IV, p. 165, frag. 5 [71].

superación que consiste, entre otras cosas, en un tipo humano preparado para «amar una buena porción de azar y sin sentido (*Zufall, Unsinn*)»²⁹.

El hecho de que la metafísica consista, entre otras cosas, en una interpretación de la naturaleza basada en la teleología es, por otra parte, una cuestión que Nietzsche siempre tuvo presente en su lectura de Platón. Aunque no confunda la posición de este con las versiones del «mundo verdadero» adoptadas por la metafísica en épocas posteriores, sus referencias en este punto concreto no dejan tampoco lugar a dudas respecto a cuál era a su juicio la posición del filósofo ateniense y las consecuencias que ello tuvo para la cultura griega. Vamos a ceñirnos en este caso al problema de la teleología en su relación directa con la interpretación de la naturaleza y la metafísica, pero no está de más recordar que la teoría de las ideas, que está en el centro mismo de la metafísica platónica, para Nietzsche, con muy buen sentido hermenéutico, obedecía a un impulso fundamentalmente de carácter moral más que estético o de cualquier otro tipo³⁰. La idea platónica del mundo verdadero surge de esta raíz y la oposición de Nietzsche a esta metafísica está ligada al carácter teleológico y optimista que le atribuye desde sus primeros escritos al pensamiento socrático-platónico, frente al espíritu trágico que dominaba en los filósofos preplatónicos.

En su primera época de Basilea, en la que escribe sus apuntes para las lecciones correspondientes a *Los filósofos preplatónicos* y *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que no llegaron a publicarse en vida, y después de mostrar lo que significó la irrupción del racionalismo socrático para la cultura griega en *El nacimiento de la tragedia*, hallamos un complemento muy interesante en el que Nietzsche contempla la ciencia de la naturaleza a una luz en cierto modo diferente de lo que había dicho en esta última obra³¹. Ahora se nos hace ver que también en los dominios del pensamiento racional podía hallarse una concepción trágica y pesimista de la existencia, muy diferente de la metafísica socrático-platónica, que Nietzsche contempla como un atentado contra la cultura griega. En un apunte correspondiente a los años 1872-1873, bajo el título de *El filósofo entre los griegos*, en el meollo

29 Cfr. *ibíd.*, p. 167, frag. 5 [71]. Sobre «la redención del azar», cfr. el libro con este mismo título de R. Ávila Crespo (Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 1986).

30 Cfr. D. Sánchez Meca, «Introducción al volumen II», en F. Nietzsche, *Obras completas, Escritos filológicos*, vol. II, Tecnos, Madrid, 2013, p. 58.

31 Cfr. sobre este punto D. Sánchez Meca, «Introducción al volumen I», en F. Nietzsche, *Obras completas*, vol. I, p. 42.

de cuestiones abordadas en esta época, Nietzsche habla de una «metástasis del impulso trágico-artístico en la ciencia» y, al lado, junto a los nombres de Sócrates y Platón, escribe la siguiente anotación: «Hostilidad contra la explicación científico-natural»³². Nietzsche ve en filósofos como Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito una concepción de la naturaleza muy diferente de la que encuentra en el espíritu de la tradición racionalista de la metafísica platónica. El punto de vista de la confrontación con Platón y, además, de la defensa que hace Nietzsche de esa interpretación jónica de la *phýsis* se centra precisamente en la teleología, porque cita la ausencia de la interpretación finalista en el caso de todos estos filósofos como uno de los méritos indudables de estos hombres extraordinarios que precedieron a Platón.

El caso más célebre que debemos recordar ahora es el de Anaxágoras, no porque la ausencia de teleología llegue en él a su máxima expresión, sino por la decidida defensa que hace Nietzsche de su posición frente a las críticas que Platón le dirige en el *Fedón*. En esta obra, como vamos a ver, aparece la metafísica como la respuesta deliberada del filósofo ateniense ante las insuficiencias de la *perì phýseōs historía*. El motivo fundamental de la decepción del Sócrates platónico ante el *Noús* de Anaxágoras, como recordaremos, se centra en la insuficiente teleología que este vino a suponer. Sócrates creía haber encontrado en Anaxágoras a «un maestro de la causalidad» (97d6) que iba buscando, pues, en su opinión, la inteligencia como causa ordenadora de todas las cosas no podía tener otro fundamento que una acción fundada en la intención racional de producir el bien. El presupuesto que sirve al Sócrates de Platón para impugnar toda la investigación presocrática de la naturaleza es que no encontró en ella realizado el programa de dicha causalidad, pues esta suponía, en relación con «la generación, la destrucción o el ser de cada cosa», encontrar «la causa» en virtud de la cual se cumple aquello que, respecto a ella, es «lo mejor para ser, padecer o hacer cualquier cosa» (97c6-d1) que se trate de investigar. No bastaba, pues, con decir si la Tierra es llana o esférica, sino que había que proporcionar una justificación de este hecho en términos de una causa final que explicara en términos de «lo mejor» dicha forma. Sin embargo, la desilusión para las expectativas de esta teleología racional se produjo al no recurrir Anaxágoras para nada a una inteligencia ordenadora. El lugar

32 Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. I, p. 436, frag. 23 [22].

del *Noús* que él mismo había propuesto fue sustituido por la causalidad meramente mecánica de «otras muchas cosas absurdas (*ἄτοπα*, *Fed.* 98c2)», como «el aire y el éter», que Sócrates considera decepcionantes, porque no pueden obrar por la representación de un fin que explique el sentido del devenir. Toda la *perì phýseōs historía* (*Fed.* 96a8), a la que Nietzsche se refería en su explicación de los diálogos³³, quedaba impugnada por el Sócrates platónico, porque esta indagación había «descuidado decir las verdaderas causas» (*Fed.* 98e1) y había proporcionado, para decirlo con el lenguaje utilizado por el propio Nietzsche en su comentario de estos pasajes³⁴, solo «la causa efficiens» en lugar de la «causa finalis». En concordancia con lo que venimos diciendo, Nietzsche hace una defensa cerrada de Anaxágoras y lo distingue de la metafísica platónica, que, a su juicio, iba buscando «la máxima belleza y adecuación a un fin» (*am schönsten besten und zweckmäßigsten*) en la existencia de todas las cosas. Platón no supo ver que no se trataba de escamotear las verdaderas causas, sino de una interpretación de la naturaleza diferente de la suya que no aspiraba a presentar «el mundo existente» como «el más perfecto que se pudiese pensar» y que explicaba «el orden y el finalismo de las cosas» como «el resultado de un movimiento mecánico ciego»³⁵. Nietzsche, que cita a Schopenhauer en ese pasaje, defiende a Anaxágoras de «la habitual confusión del teleólogo» y apoya en otro lugar «el rigor de su entendimiento», ya que Anaxágoras «quería explicar el mundo existente aplicando el menor número de teorías no físicas»³⁶.

La crítica de la teleología está muy presente en la lectura que hace Nietzsche de otros filósofos presocráticos. Este es el caso de Heráclito y de Empédocles. Respecto al primero, también quiere defenderlo de la apropiación finalista intentada por los estoicos, pues, a su juicio, hay que descartar en el pensamiento de Heráclito tanto «la interpretación moral del todo como la teleología», ya que «el niño del mundo no actúa según fines, sino según una *dikē* inmanente»³⁷. En el caso de Empédocles, Nietzsche ve

33 Cfr. F. Nietzsche, *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, en *Obras completas*, vol. II, pp. 500 y 550.

34 Cfr. F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras completas*, vol. II, p. 389 y *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas*, vol. I, pp. 617-8.

35 F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *loc. cit.*, p. 618.

36 F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, *loc. cit.*, p. 390.

37 *Ibíd.*, p. 371.

que su problema, dada su interpretación del Amor y el Odio, como fuerzas impulsoras de los movimientos cósmicos, era «hacer surgir el mundo ordenado» «sin finalidad alguna». Su método será ya adoptado por todas las interpretaciones materialistas de la naturaleza y se tratará de explicar, como ocurre en el caso de la teoría darwinista mencionada en estos pasajes, la finalidad aparente de los organismos naturales como un producto fortuito que surge junto a «innumerables formas fracasadas e incapaces de vivir»³⁸. En sus anotaciones de 1868, Nietzsche había dejado un apunte del principio que guía su interpretación antifinalista de Empédocles: se trata de explicar «lo que responde a un fin como un caso más entre lo que no responde a un fin», ya que esta es la mejor manera de no «quedar enredados en la metafísica»³⁹.

La mayor exaltación de estos filósofos preplatónicos, empeñados contra el antropomorfismo del mito en su interpretación de la naturaleza, llega, sin embargo, con la figura de Demócrito, lo cual pone de manifiesto a la vez los motivos de Nietzsche para su crítica de la metafísica platónica. Las noticias transmitidas por Diógenes Laercio según las cuales Platón habría querido quemar los escritos de Demócrito le parecen «la maldad más grande del supranaturalismo»⁴⁰. Desde muy temprano Nietzsche tiene claro cuáles son las razones que han inspirado «la escasa consideración» que se ha tenido por el pensamiento del Abderita: a su juicio, radican «en su decidida oposición a la teleología»⁴¹. Nietzsche se plantea, como otros muchos estudiosos de la Antigüedad, el enigma de que Platón no haya citado nunca a Demócrito, a pesar de hacer comparecer en sus diálogos a la mayoría de los filósofos griegos anteriores a Sócrates. No duda de que esta circunstancia pone de manifiesto «la dura condena» y «el desprecio» que el filósofo ateniense albergaba por Demócrito⁴². Nietzsche se refiere en ese pasaje al «odio inmenso y devorador que el fundador de la teoría de las ideas, el discípulo de Sócrates en teología, sentía por Demócrito». Como es natural, no se trataba de un mero disgusto personal, sino de una exclusión deliberada basada en la consciencia platónica acerca del peligro que representaban sus escritos. Estos, efectivamente, consolidaban una

38 *Ibíd.*, p. 402.

39 F. Nietzsche, *Obras completas*, vol. I, p. 305, frag. 62 [4].

40 *Ibíd.*, p. 276, frag. 58 [16].

41 *Ibíd.*, p. 251, frag. 57 [34].

42 *Ibíd.*, p. 287.

interpretación de la naturaleza completamente antitética del teleologismo exigido por Platón a la ciencia de la *phýsis*: de ahí que hayan sido «teólogos y metafísicos» los que han descargado «su furia visceral contra el materialismo» que Demócrito encarnaba⁴³. Ya hemos visto que para Nietzsche, a pesar de las diferencias que a veces establece entre ambas figuras, Sócrates y Platón iban juntos en su hostilidad contra la explicación científico natural. En un apunte correspondiente a los años de estas lecciones (1872-3), junto a los nombres de Heráclito, Anaxágoras y Demócrito, si teníamos alguna duda al respecto, Nietzsche describe sintéticamente el motivo de esta gran animadversión: «el mundo sin significado moral o estético, pesimismo del azar»⁴⁴. Los tres filósofos mencionados encarnan el espíritu trágico que está presente también en la ciencia natural contra la que combatirá el «optimismo» socrático, basado en «la teleología y la fe en el buen dios». Demócrito representa para Nietzsche en ese sentido el más puro paganismo heleno y por ello será combatido por el cristianismo inspirado en la metafísica platónica. En esto una vez más, nuestro filósofo podría decir de Platón, como escribirá más tarde, que este representa «el puente que llevaba hacia la cruz»⁴⁵. No podemos extendernos en todas las implicaciones que los ideales metafísicos de Platón y su defensa del optimismo teleológico tenían a juicio de Nietzsche para el destino de Grecia y toda la cultura occidental, ya que queremos centrarnos en las relaciones de su metafísica con la interpretación de la naturaleza.

Estas referencias a Platón, en las que comprobamos cómo su oposición a la metafísica platónica y su propósito de presentar el propio pensamiento como una impugnación del platonismo son una constante que se manifiesta en sus escritos más tempranos, continúan en sus obras posteriores. Su inversión del platonismo, como hemos visto en sus fragmentos póstumos de los últimos años, tenía como consecuencia atribuir el carácter teleológico del mundo a su «apariencialidad», que va de la mano de su tendencia a «malinterpretar la naturaleza dentro de la moral». En un apunte de 1885, Nietzsche reflexiona sobre aquello que le separa de otros filósofos, entre los que menciona a Platón, y afirma: «nosotros creemos en el devenir... El

43 *Ibíd.*, p. 292.

44 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. I, p. 441, frag. 23 [35].

45 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 131.

modo de pensar de Heráclito y de Empédocles ha resurgido de nuevo»⁴⁶. Platón representa frente a Nietzsche y a otros sabios de la propia cultura helénica, como Tucídides, cuyo realismo considera un antídoto del idealismo platónico, la huida al ideal y la cobardía incapaz de aceptar la realidad tal como es⁴⁷. En un fragmento de 1887, encontramos una definición general de aquello que significa la metafísica platónica. Por supuesto, ya sabemos que Nietzsche le atribuye el origen de «la Idea» y la creación de la metafísica del mundo verdadero. Pero antes incluso que la invención «artística» de un ámbito destinado a convertirse para la tradición occidental en el objeto de esta ciencia, la metafísica es una inversión de la realidad y una interpretación de la naturaleza, en la que el platonismo demostró, según leemos en dicho fragmento, la mayor «audacia», ya que consistió en «medir el grado de realidad de acuerdo con el grado de verdad» y en «preferir el valor al ser»⁴⁸. Esta es, en definitiva, la razón por la que la metafísica con su invención de la idea representa a la vez la minusvaloración y la calumnia del mundo aparente, que desencadenará el nihilismo de la tradición occidental. En esta subversión del espíritu trágico característica de Platón, «el valor 'fue' pensado como causa»⁴⁹. Nietzsche menciona en 1884 su «vieja aversión a Platón», «en cuanto anti-antiguo»⁵⁰ y posteriormente seguirá considerándolo «antiheleno y semita por instinto»⁵¹, contraponiéndolo a la cultura realista de los sofistas que continúan la obra de Heráclito y Demócrito⁵². Aunque el tema tiene muchas dimensiones en la moralidad y otros aspectos de la cultura griega, limitémonos a la cuestión que estamos estudiando. La teoría platónica del «mundo verdadero» ha creado una especie de matriz que se adapta perfectamente a lo que Nietzsche llama «la psicología de los metafísicos». Además de otros muchos aspectos, determina un odio a «la sinrazón, lo

46 *Fragmentos póstumos*, vol. III, p. 730, frag. 34 [73].

47 Cfr. *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 131; cfr. también *Aurora*, en *Obras completas*, *Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 448 y *Ecce homo*, en *Obras completas*, vol. IV, p. 818.

48 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 190, frag. 7 [2].

49 *Ibíd. ídem*.

50 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. III, p. 473, frag. 25 [101].

51 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 441, frag. 11 [294].

52 *Ibíd.* p. 555, frag. 14 [116]; cfr. p. 673, frag. 16 [15]. Ya en los apuntes tomados para *Los filósofos preplatónicos*, encontramos esta calificación de Platón, como el filósofo «que combate lo helénico», *Fragmentos póstumos*, vol. I, p. 331, frag. 16 [17].

arbitrario y lo casual», que les ha llevado a negar este elemento «en lo que es en sí» para concebirlo como «racionalidad y finalidad absolutas»⁵³. La interpretación metafísica de la naturaleza, desde la luz que proyecta sobre ella «el mundo verdadero», viene a eliminar ese «faktum» y esa «necesidad» que el pensamiento puramente físico del atomismo antiguo identificaba como el dominio del puro azar no determinado teleológicamente⁵⁴.

III. NIETZSCHE LECTOR DE PLATÓN: EL PROYECTO TELEOLÓGICO Y EL *DÉUTEROS PLOÛS*

En las líneas precedentes hemos abundado en los calificativos rotundos de carácter crítico y, especialmente, en la continuidad que nos ofrece la actitud de Nietzsche hacia Platón en el tema que estamos estudiando. Pero dicha actitud experimenta variaciones y tiene una ambigüedad de registros que lo separan notablemente tanto de Sócrates, con el que lo hemos asociado siguiendo sus propias afirmaciones, como del cristianismo, que para él era una metafísica mucho más simple como mero «platonismo para el pueblo». Es el propio Nietzsche el que a pesar de la rotundidad con que descalifica al platonismo llega a decir que «Platón se vuelve en mí una caricatura»⁵⁵. Por otra parte, desde el comienzo hasta el final de su obra hay multitud de alusiones a la naturaleza artística de Platón y a su disposición favorable hacia el uso de la mentira. Esto no tiene solo las obvias consecuencias que ya conocemos en el ámbito de la «mentira educativa» y la política, donde Platón recomienda el uso de las «nobles mentiras», sino que afecta también a la misma construcción metafísica del platonismo. Recordemos que el capítulo titulado «Como 'el mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula», en la quinta fase por la que atraviesa históricamente la Idea platónica, nos habla del «rubor avergonzado de Platón», cuando se descubren las ficciones que había generado su metafísica⁵⁶. A juicio de Nietzsche, debajo de la metafísica del valor, no hay otra cosa que el Platón «artista», que «prefirió en el fondo la apariencia al ser, o sea la mentira y la

53 *Ibíd.*, p. 707, frag. 18 [16].

54 Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. II, p. 591, frag. 4 [288]: «Cuando los antiguos hablan de necesidad (*anánkē*), se refieren al reino en que las cosas ocurren caprichosamente (fortuitamente)...

55 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 335, frag. 10 [112].

56 Cfr. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras Completas*, IV, p. 635.

invención a la verdad, y lo irreal a lo existente»⁵⁷. Una vez lo llama «un gran Cagliostro»⁵⁸, es decir, una especie de embaucador, como el personaje de la época novelado por A. Dumas, o habla incluso de su dualismo como «un disfraz» (*in der Verkleidung des Dualisten*)⁵⁹. En cualquier caso, Nietzsche, a pesar de sus descalificaciones, a veces groseras, nunca dejó de reconocer, a mi juicio, que estaba ante un pensador y «un hombre con muchos recovecos y fachadas»⁶⁰. En este último fragmento se refiere a la ironía y a las almas diversas tras las que se esconden tanto Sócrates como Platón.

Toda esta ambigüedad está implicada en la lectura que hace Nietzsche de la metafísica platónica, pero observemos que esta es ambigua ella misma, porque muchas veces nos dejamos llevar por la propia iconografía platónica del mundo inteligible representada en la Caverna y lo concebimos como si fuera otra realidad desgajada o, como diría Aristóteles, «separada» sin más del mundo en que vivimos. Pero la metafísica surge como una interpretación causal de la naturaleza que procura dotar al devenir de un sentido del que este carece cuando se juzga a la luz de los principios puramente mecanicistas que habían empleado los presocráticos. Se puede estar de acuerdo con Nietzsche o no en sus apreciaciones valorativas del platonismo, pero hay que reconocer que nunca perdió de vista esta perspectiva, que, a mi juicio, es verdadera. El platonismo no es todavía el cristianismo que separa burdamente los dos mundos y convierte el mundo verdadero en «inasequible por ahora», aunque «prometido al sabio, al piadoso y al virtuoso»: esa es una forma «más sutil, más capciosa» de la Idea, ya que en el platonismo el mundo verdadero es aquel en el que vive «el sabio» y «el virtuoso»⁶¹. En la época juvenil en que estudiaba los filósofos preplatónicos, Nietzsche ya sabía que «el *déuteros ploús*», es decir, la navegación socrático-platónica emprendida en la búsqueda de las entidades inteligibles, con la que se inaugura la metafísica, vino de las insuficiencias detectadas en la «teleología» de Anaxágoras⁶². En sus notas del *Fedón*, pertenecientes a la *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, Nietzsche observa que es la teoría de las causas, en la que se confunde «la causa y el

57 Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, IV, p.190, frag. 7 [2].

58 *Ibid.*, p. 555, 14 [116].

59 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. II, p. 577, frag. 4 [190].

60 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. III, p. 729, frag. 34 [66].

61 Cfr. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. ya cit., p. 61.

62 Cfr. F. Nietzsche, *Obras Completas*, vol. I, p. 57 [34]

medio» (cfr. *Fedón* 99b3), y la crítica de la teleología, decepcionantemente elaborada por Anaxágoras, la que constituye el punto de partida que daría lugar a la metafísica: «Por eso, dice él⁶³, Sócrates ha tomado otro camino distinto. Ha escogido los conceptos. Únicamente las Ideas son las causas».

La polémica en torno a la interpretación de la naturaleza es, como estamos viendo, uno de los componentes esenciales del marco constituido por el platonismo, la metafísica y el nihilismo, en el que tiene lugar la recepción de Platón en el gran autor que abre la filosofía contemporánea. Hablar de una metafísica de la naturaleza podría parecer hasta un oxímoron, ya que la palabra metafísica designa otro ámbito, que se sitúa más allá del orden de los fenómenos físicamente constituidos. Pero que tal fue el origen de lo que posteriormente se llamó metafísica, independientemente de las valoraciones genealógicas de Nietzsche, es lo que nos dice el mismo Platón en el *Fedón*.

Platón, efectivamente, había impugnado la supuesta sabiduría de la «*perì phýseōs historía*» por el hecho, fielmente reseñado por Nietzsche, de que estos filósofos se plantean la pregunta por el porqué de las cosas, en el sentido de la *causa efficiens*, y nunca la cuestión del para qué o la *causa finalis*⁶⁴. El acto de inauguración de la metafísica, que Platón va a abrir con su «segunda navegación», es en un principio el ideal de una nueva física a la que se le exige no confundir «aquello que en realidad es la causa» (*tò aítion*) con aquella otra cosa «sin la cual la causa no podría ser causa» (99b3). La investigación de la naturaleza practicada hasta entonces se fundaba, a juicio de Platón, por tanto, en una comprensión equivocada del devenir, por confundir las meras condiciones con las verdaderas causas del acontecer. Lo que el Sócrates platónico buscaba en Anaxágoras es, como hemos visto, «un maestro de la causalidad» y esto implicaba proporcionar una explicación del porqué en términos de una causa final que mostrara el para qué de los hechos físicos y el sentido teleológico que tenía en su opinión la naturaleza. Lo que estos supuestos sabios no investigaron fue «el poder» (*δύναμιν*) o «la fuerza divina» (*δαιμονίαν ἰσχὺν*, 99c2-3) en virtud de la cual es «el bien y lo debido» (*τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον*, 99c5) lo que se constituye como el objeto de una intención racional que «vincula y contiene todas las cosas» (99c6). La finalidad del devenir y la concepción de la naturaleza como una

63 Cfr. F. Nietzsche, *Obras Completas*, vol. II, p. 500.

64 Cfr. F. Nietzsche, *Obras completas*, vol.I, pp. 617-618.

unidad y un todo que responde a una intención racional es justamente lo que Platón no ve plasmado en la teleología insuficiente de Anaxágoras. Esta circunstancia es la que, según dice a continuación, le anima a emprender el camino de los *lógoi* y la «segunda navegación en pos de la investigación de las causas» (*δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν*, 99d1). Este es el nacimiento de la metafísica, como Nietzsche ha visto certeramente, independientemente de la valoración que en sus diversas épocas le haya merecido este cobarde, que, según sus palabras, huye al ideal o lo embellece con las formas artísticas de la apariencia.

En el fragmento antes citado, *Crítica del nihilismo*, en el que Nietzsche analiza las categorías de la metafísica que conduce al nihilismo, figura, en primer lugar, la finalidad, pero, en segundo lugar, cita «la totalidad, la sistematización, incluso una organización» que se supone «bajo todo acontecer». La categoría de finalidad es demasiado frágil para que funcione por sí sola, porque se vería fácilmente desmentida por el curso de los acontecimientos mundanos. De ahí que la interpretación metafísica de la naturaleza tenga que recurrir a insertar el devenir en la perspectiva totalitaria de una «unidad» que dé sentido a aquellos hechos desgraciados que parecen no tenerlo. Pero esto es justamente lo que dice Platón en las *Leyes*, un diálogo que Nietzsche conocía bien⁶⁵, cuando se propone una auténtica teodicea que redima el mal con la perspectiva del todo. El Ateniense, que es el personaje a través del cual se expresa Platón en la obra, se dirige al joven atrevido que pudiera cuestionar la finalidad del devenir, como hace Nietzsche cuando menciona el todo como el refugio psicológico en el que parece cobijarse quien se ha desengañado sobre dicha teleología. «El que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y la virtud del todo» (trad. de F. Lisi, levemente alterada, *Leyes*, X 903b4-5).

65 En el caso concreto del fragmento en cuestión, Nietzsche tiene a la vista probablemente otros ejemplos de pensadores que han recurrido a la categoría de totalidad, como es el caso de E. von Hartmann, que es a quien parece pertenecer la cita de que «El bien de lo universal exige la entrega de lo individual» y «el monismo» en cuestión, pero en cualquier caso Nietzsche conocía bien en qué medida el pensamiento teleológico en general necesita apoyarse en la categoría de totalidad. Sobre el interés de Nietzsche en determinados diálogos platónicos, entre los que se encuentra las *Leyes*, en detrimento de otros, véase M. Dixsaut, «Nietzsche, Lecteur de Platon», en A. Neschke-Hentschke, *Images de Platon et lectures de ses oeuvres*, Lovaina-París, 1997, 295-313, p.310 e, igualmente, sobre las *Leyes*, F. Ghedini, *loc. cit.*, p.70.

Así es como se alcanza «la finalidad» (τέλος, 903b9), en un acontecer que es el que «conviene al todo» (τῷ παντὶ συμβαίνει, 903d2), del cual forma parte el sujeto indignado al que no le sonríe la suerte. La interpretación teleológica de la naturaleza necesita descansar en el concepto de todo: esto es lo que nos dice Platón no solo en el *Fedón*, sino en las expresivas palabras de la teodicea que el Ateniense dirige al jovencuelo descreído por efecto de la ciencia de la naturaleza que se le había enseñado. No se puede admitir una contradicción entre las series del devenir, si queremos que triunfe la teleología: es «la parte» la que tiene que estar en «función del todo y no el todo en función de la parte» (ἔνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἔνεκα, 903d1). Esto también lo sabía el propio Nietzsche desde que hacía sus anotaciones *Sobre la teleología*, donde decía que «el concepto de todo es obra nuestra» y que es «aquí» donde «está la fuente de la representación de un fin»⁶⁶. Posteriormente, cuando estas reflexiones se inserten en su análisis del nihilismo, su alternativa a esta segunda categoría metafísica que acaba generando dicho fenómeno consistirá en la recomendación de que hay que «desprenderse» de ella y «hacer pedazos el todo»⁶⁷.

En el fragmento al que venimos refiriéndonos, la increencia en la finalidad del devenir y en la existencia de un todo es el estado psicológico que hace surgir como «escapatoria» la idea de un mundo verdadero, diferente del mundo en el que vivimos. Cuando se produce también la increencia en este mundo de la verdad y el ser, es cuando aparece verdaderamente el nihilismo, al desposeer al mundo del valor que se había construido sobre tales categorías. Como ya hemos visto, para Nietzsche esta posición nihilista no es la del propio Platón, sino en todo caso la de un individuo de la misma especie sufriente «en un estado más pobre» que ya ha perdido su vigor artístico para transformar el mundo real en un mundo aparente. Pero el nihilismo se apoya en otra decepción semejante, aunque de sentido contrario, a la que experimentó el Sócrates de Platón con la filosofía de Anaxágoras. Ahora la decepción surge de comprobar la falsedad de toda esa interpretación de la naturaleza y el ser en el que se habían fundado los valores. La posición de la propia metafísica platónica es

66 Cfr. F. Nietzsche, *Obras completas*, vol. I, p. 310, frag. 62 [28]. A propósito de la obra de K. Fischer en la que este comenta a Kant, Nietzsche anota que «cuando se habla de causas finales se está únicamente diciendo que la forma del todo precedería a la formación de las partes» (*ibid.*, p. 316).

67 Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, p. 223, frag. 7 [62].

ambigua, porque no es aún «el platonismo» que viene después de Platón. Como nos recuerda Heidegger, a este «platonismo» Nietzsche en etapas ulteriores lo comprende como «una doctrina de los dos mundos»: por encima de este mundo mutable y accesible a los sentidos está el mundo del más allá, suprasensible, inmutable⁶⁸. En el cristianismo, por ejemplo, que ha escindido los dos ámbitos en mundos separados, no se puede ir de uno al otro, como no se puede transitar de aquí al más allá. Pero la metafísica platónica no es esto, aunque a veces nos traicione la propia iconografía en la que se sustenta, sino una interpretación de la naturaleza en la que hay que «refugiarse en los conceptos» (*εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα*, 99e5) para no quedar ciego de alma. Aunque llamemos metafísicas a las ideas platónicas en virtud de su propia consistencia ontológica y no podamos confundirlas con las categorías kantianas, que son solo puras formas a priori del entendimiento, no debemos tampoco olvidar que lo inteligible es el modelo teórico, «para examinar la verdad de los entes» (99e5-6) y esto vale no para hablar de entidades situadas en un más allá separado, que no es de este mundo, sino para «examinar las cosas» (100a2), en las que están incluidas «las causas y todas las demás cosas que son» (*περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων]*, 100a6). El punto de vista platónico es que sin lo inteligible no hay manera de extraer el sentido que tiene la realidad natural. La metafísica surge con la segunda navegación por el intento platónico, confesado expresamente en el *Fedón*, de sustituir aquellas «causas» supuestamente «sabias» que no servían a su juicio para explicar adecuadamente el devenir y sustituirlas por formas inteligibles, como lo bello y lo bueno, capaces de arrojar luz sobre la multiplicidad caótica y desordenada que nos brindan los sentidos. El dualismo de los dos mundos, del cual encontramos no pocos indicios en el *Fedón*, es en gran medida también una simplificación facilitada por la propia iconografía de la teoría y por la tradición metafísica que vino después. ¿Querría decir esto Nietzsche cuando anotó en su cuaderno de intuiciones geniales que el dualismo es un disfraz tras el que se escondió un «panteísta» de muchos recovecos como era Platón⁶⁹?

68 M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, p. 73.

69 Cfr. F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, vol. II, p. 577, frag. 4 [190].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ávila Crespo, R. (1986): *Nietzsche y la redención del azar*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.

Bremer, D. (1979): «Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses», *Nietzsche Studien*, 1979, Band B, pp. 39-103.

Dixsaut, M. (1997): «Nietzsche, Lecteur de Platon», en A. Neschke-Hentschke (ed.), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres: Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Lovaina-París: Peeters, pp. 295-313.

Galparsoro Ruiz, J.I. (1995): «El joven Profesor Nietzsche y Platón», *Enrahonar*, 24, 1995, pp. 47-72.

Ferraris, M. (2000): *Nietzsche y el Nihilismo*. Madrid: Akal.

Ghedini, F. (2005): «Il Platone di Nietzsche. Aurora», *Rivista di Storia della Filosofia*, 2005, 1, pp. 61-87.

Jaeger, W. (1983): *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos, México: Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (2000): *Nietzsche*, vols. I y II, trad. de J.L. Vermal. Madrid: Destino.

Montinari, M. (2003): *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.

Nietzsche, F. (1973): *Crepúsculo de los ídolos*, Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

Nietzsche, F. (2007): *Fragmentos póstumos*, vol. I, trad., introd. y notas de L.E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2008): *Fragmentos póstumos*, vol. II, trad., introd. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2010): *Fragmentos póstumos*, vol. III, trad., introd. y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2006): *Fragmentos póstumos*, vol. IV, trad., introd. y notas de J.L. Vermal y J.B. Llinares. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2016): *Obras completas, Escritos de juventud*, vol. I, trad., introd. y notas de J.B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2013): *Obras completas, Escritos filológicos*, vol. II, trad., introd. y notas de M. Barrios, A. Martín, D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós y J. L. Vermal. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2014): *Obras completas, Obras de madurez I*, trad., introd. y notas de J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J.L. Vermal., Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2016): *Obras completas, Obras de madurez II y Complementos de la edición*, trad., introd. y notas de J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Laverna, J.B. LLinares, A. Martín Navarro y D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

Sánchez Meca, D. (2018): *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.

Vallejo Campos, A. (2007): «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo», en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 105-158.

F. Volpi (2004): *Il Nichilismo*, Roma: Laterza.

ÁLVARO PABLO VALLEJO CAMPOS es en la actualidad catedrático de filosofía antigua en la Universidad de Granada. Ha traducido al castellano obras de Platón (*Teeteto*) y Aristóteles (*Fragmentos*) publicados en la Biblioteca Clásica de Gredos y sus estudios han versado sobre el pensamiento griego y su recepción en la filosofía contemporánea (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Popper, Berlin). Desde 1992 pertenece a la *Sociedad Internacional de Platonistas*, de la que ha sido miembro de su Comité ejecutivo en representación de Europa (2004-2010).

Líneas de investigación:

Estudios de retórica y filosofía; pensamiento griego (Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles) en general y últimamente: la teoría cognitiva del deseo en Platón; concepción platónica de la dialéctica; recepción del pensamiento platónico en la filosofía contemporánea.

Publicaciones recientes:

- A. Vallejo Campos-A.Vigo, *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2017.

- A.Vallejo Campos, *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Trotta, Madrid, 2018.

- A. Vallejo Campos, «Dialectic in the Theaetetus», en B.Bossi-T.M.Robinson, *Plato's Theaetetus Revisited*, De Gruyter, Berlín, 2020, 35-49.

- A. Vallejo Campos, «Desire and Will in the Symposium», en M.Tulli-M. Erler, *Plato in Symposium*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, 409-417.

Dirección electrónica: avallejo@ugr.es