

Tesis de Licenciatura

Título:

Nietzsche, Sócrates y el argumento *ad hominem*

Subtítulo:

La crítica a la personalidad del ateniense y su relación con la argumentación racional

Presenta:

Alan Grabinsky Zabudovsky

Asesora:

Dra. Paulina Rivero Weber



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi hermano, mi papá, y mi mamá.

A la memoria de mi abuelita (somos tus estelas)

Introducción:	6
Textos a abordar	9
Textos de referencia	11
Objetivo del trabajo	12
Plan del trabajo	13
1. El argumento <i>ad hominem</i> y el juego de la lógica	16
La lógica clásica y la concepción de verdad como adecuación.....	16
Los juegos de lenguaje y el concepto de “seguir una regla”	19
La lógica como juego de lenguaje.....	21
El papel del estudio de las falacias en la lógica	23
El carácter contingente del argumento <i>ad hominem</i> ofensivo.....	24
Lo persuasivo del argumento <i>ad hominem</i> circunstancial.....	27
El carácter puro del juego lógico	31
Las falacias de atinencia en los juegos no-lógicos	32
La sofística y el juego de la persuasión	33
La autoridad de lo impersonal.....	36
La autoridad de la argumentación impersonal en la academia	38
2. El “argumentar racionalmente” como configuración vital en el marco de la sintomatología de Nietzsche	41
El argumento <i>ad hominem</i> como límite	41
Las máscaras de Nietzsche como juegos lingüísticos	43
La sintomatología como aproximación hermeneúatico-social	46
El sintomatólogo y el ámbito lingüístico-social	48
3. Sócrates como representante del “argumentar de manera racional” en la cultura Occidental.....	53
Sócrates como hombre teórico	53
Sócrates como representante de cierta configuración vital.....	55
Sócrates como anti-griego	57
4. La concepción nietzscheana de Sócrates: decadencia en la sobreabundancia	61
Las características de un hombre-acontecimiento	61
La grandeza de Sócrates; su carácter decadente	63
Las máscaras de Nietzsche como diagnóstico cultural.....	65
El <i>ad hominem</i> hacia Sócrates como diagnóstico del argumentar racional	67
Las características socio-políticas de la sobreabundancia	68
La belleza en la sobreabundancia.....	69
La fealdad sintomática en Sócrates	73
La fealdad de Sócrates como eje transvalorador.....	76

La pobreza socrática como síntoma.....	78
La sofística como juego de lenguaje con autoridad	82
La innovación de Sócrates con respecto al poder de la sofística en la polis.....	83
La aproximación de Nietzsche a Sócrates como novedad.....	86
La nueva igualdad epistémica socrática como revolución política	88
Lo transvalorador de la filosofía	91
4. Nietzsche y el “argumentar racionalmente” como práctica decadente actual	93
La filosofía como quehacer antivital.....	93
El martirio socrático como fundamentación de un estilo de vida	95
Sócrates como justificación de la filosofía actual	98
La argumentación racional como expresión tardía de la humanidad.....	100
La negación de lo irreflexivo en la argumentación racional.....	103
La argumentación racional, quehacer de bufones	106
El “argumentar” como adiestramiento social en Nietzsche y Wittgenstein	110
Conclusión	113

Nietzsche se veía a sí mismo[...] como un médico que diagnosticaba, y su filosofía consiste en gran parte en diagnósticos especulativos que se centran en los vicios y las virtudes de aquellos que él leía[...] (aquellos) cuya influencia determinaron el temperamento de cierto momento histórico. Su estrategia central (como diagnosticador)[...]era el uso del argumento ad hominem....¹

Robert Salomon, *Living with Nietzsche*

Callicles- ¡Este hombre no va a cesar de decir vaciedades!
Sócrates, contéstame: ¿no te avergüenzas a tus años de estar a la caza de palabras y considerar que has ganado tu causa cuando uno se equivoca en una palabra?²

Platón, *Gorgias*.

¹ Salomon, Robert. *Living with Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford, 2003. p.19

² Platón. *Gorgias*. Colección Gredos. México, 1987. p. 200

Introducción:

¿Puede la filosofía del segundo Wittgenstein servirnos como marco conceptual para entender la crítica realizada por Nietzsche a la filosofía como actividad académica?

Esta tesis es una reflexión en torno a la consideración nietzscheana del quehacer filosófico académico como expresión de decadencia cultural; exploraremos cómo es que la palabra “filosofía” ya no nos sugiere a un ethos o una forma de vida (tal y como la filosofía era concebida por los griegos), sino que más bien nos remite, en casi todos los casos, a un quehacer institucionalizado, es decir, a una “disciplina”, a una “especialidad”.

Los textos de Nietzsche que se van a estudiar son *Los filósofos preplatónicos*, *El nacimiento de la tragedia* y *El crepúsculo de los ídolos*. El objeto de estudio es el argumento *ad hominem*—es decir, un argumento de carácter provocador que critica a la persona y no necesariamente a las tesis que ésta sostiene -- hacia Sócrates; lo que se quiere probar es que este recurso es utilizado por Nietzsche para diagnosticar fisiológica y culturalmente a la filosofía como disciplina académica.

Para poder realizar todo esto, exploraremos brevemente el concepto de “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, con la finalidad de entender el “filosofar” como una determinada manera de hablar. Este concepto nos remite al hecho de que el hablar es parte de una actividad, una práctica cotidiana. Al ser necesariamente de esta manera, dicha práctica se realiza, siempre, dentro de un contexto específico y presupone ciertos hábitos que determinan que lo que se está haciendo es tal. Es gracias a esta visión pragmática y concreta del lenguaje que se puede criticar el filosofar como una práctica, de una manera

similar a como se critica cualquier otro tipo de práctica social.

Esta instancia del argumento *ad hominem* es algo que no ha sido estudiado extensamente en la academia. La razón práctica por esto, según se verá, es que “estudiar” dicho recurso es quitarle sus efectos locucionarios e ilocucionarios: es instalar la oración dentro de contextos que no le corresponden; se le quita su valor vital, por decirlo de alguna manera. El estudiar dicho argumento es, en cierto sentido, neutralizarlo: se reduce el peligro que representa éste para la disciplina filosófica, entendida aquí como una actividad que presupone ciertas reglas en su manera de hablar.

Concebido en términos de juegos de lenguaje, Nietzsche está situándose más allá de la práctica filosófica en el momento en el que insulta a Sócrates; mi hipótesis es que, lo que Nietzsche realmente está haciendo en ese momento es criticar, de manera performativa, al quehacer de los filósofos académicos y su manera de hablar: “Sócrates” es, en este sentido, un recurso para hacer una crítica a la misma actividad del *filosofar*, sobre todo cuando ésta se realiza en la academia, pues el concepto de “juegos” presupone el que se tenga que seguir ciertas reglas para poder participar en este quehacer.

En lo que respecta a la problemática sobre la pertinencia de un estudio académico de un recurso (no utilizado comúnmente en contextos académicos) para criticar un léxico (del mismo contexto académico), estamos conscientes de la siguiente dificultad señalada ya por Rorty en *Contingencia, Ironía y Solidaridad*:

La dificultad que se asocia a los argumentos en contra del empleo de un léxico familiar y consagrado por el tiempo, es que se espera que se los formule en este mismo léxico.³

Hacer una crítica académica del un léxico en el contexto académico no es algo nuevo, por ello, esta tesis no pretende sentar las bases para el avènement de una nueva actividad a-filosófica no-académica (algo que esté “por venir” o “más allá”). En ningún momento se utiliza un léxico completamente nuevo para hacer dicha crítica (pues si éste fuera el caso, no podría haber comunicación), más bien, mediante la alternanza de léxico viejo con uno nuevo se llega a sugerir la existencia de otras maneras de filosofar. En otras palabras: para poder crear nuevas formas de vida más allá de la filosofía, se tendría que dejar de filosofar, punto. En este sentido, nuestro estudio parece ser, más que una crítica, una *delimitación* de lo que constituye la manera “académica” de filosofar, esto con la finalidad de que se reconozca a ésta como una particular forma de vida lingüística, y nada más.

Por todo esto es importante explorar, aunque sea brevemente, el carácter pragmático y situacional de la concepción wittgenstaneana del lenguaje en las *Investigaciones Filosóficas*. En sintonía con la visión pragmática del lenguaje del segundo Wittgenstein, nuestro estudio es sobre *el papel* (el uso) que tiene el argumento *ad hominem* contra Sócrates cuando a éste se le considera como una manera de persuadirnos abstenernos de argumentar racionalmente (tal y como éste se realiza en el marco académico). Nuestro estudio responde a la pregunta por la existencia de dicha actividad desde un marco

³ Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía, Solidaridad*. trad. Alfredo Eduardo Sinnot. Cambridge University Press, New York. p.1989. p. 29

antropológico; es decir, desde un horizonte en el que uno se aproxima a nuestra cultura como si fuera una unidad estilístico-cultural constituida por ciertos rituales, como el de “filosofar”.

Textos a abordar

El argumento *ad hominem contra Sócrates* no ha sido objeto de una amplia y puntual atención por parte de los estudiosos de Nietzsche, esto es sorprendente si consideramos esta particular instancia del *ad hominem* como una estrategia clave en la superación del filosofar académico.

El artículo realizado por Robert C. Salomon titulado “Nietzsche *Ad Hominem*”, es una de las pocas excepciones de esta tendencia generalizada. La crítica personal al ateniense es, para Salomon, un recurso deconstructivo e interpretativo que le funciona al mismo Nietzsche para acercarse a ciertos textos, cuestionando su autoridad. En concordancia con esto, Salomon sostiene en parte de su estudio que “una buena intuición *ad hominem* puede llegar a explicar cosas que horas de análisis y exégesis textual no podrían explicar”⁴.

Según Salomon y Kauffman, el argumento *ad hominem* contra Sócrates no es un momento cualquiera en el pensamiento nietzscheano, sino que constituye un eje recurrente de todo su pensamiento: tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en *El crepúsculo de los ídolos* Sócrates es visto como un decadente y, en ambos casos, el argumento *ad hominem* es un recurso que nos permite superar cierta manera de actuar.

⁴ “[...] a well wrought *ad hominem* insight may explain what many pages or hours of analysis and textual exegesis will not [...]” Solomon, Robert. *Living with Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2007.p.27

El crepúsculo de los ídolos es el texto en el cual se centrarán la mayor parte de mis reflexiones. En dicho texto se concentran todas las facetas del argumento *ad hominem contra Sócrates* de textos pasados: se entiende a Sócrates como un personaje problemático, en el marco de una cultura en decadencia que no puede sino ver una solución en el “argumentar de manera racional”.

En el texto de *Los filósofos pre-platónicos* expresa Nietzsche su interés en Sócrates *como personalidad* de una manera mucho más acabada que en ninguno de los otros textos, es por eso que este texto también será parte de los que abordaré durante todo el trabajo.⁵

Utilizaré *El nacimiento de la tragedia*⁶ para abordar a Sócrates como síntoma de la inversión de la vitalidad griega y de la eventual disgregación de una unidad estilística caracterizada por la sobreabundancia.⁷

Se hará, a lo largo de todo el trabajo, uso de conceptos básicos de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, esto con la finalidad de aproximarnos al “quehacer

⁵ A pesar de la importancia de *Así hablaba Zaratustra*, éste no será sujeto a reflexión en este trabajo. Esto es porque en la obra no existe, ni directa ni directamente, ninguna referencia explícita hacia el filósofo griego durante todo el transcurso de ésta.

Este texto, que desarrolla conceptos propiamente nietzscheanos a partir de un lenguaje *simbólico*, tiene como uno de sus fines encaminar, al que lo lee, hacia la superación de la moral judeocristiana; *es por esto* que, aunque las críticas a la vida teórica abundan (como en todos los textos de Nietzsche) la relación que estas críticas tienen con Sócrates y con el argumento *ad hominem* son muy ambiguas y difíciles de determinar.

⁶ Este texto es el primero de Nietzsche que vincula la obsesión de occidente por “vivir la vida teórica” con un cierto momento “histórico” (aunque no sea necesariamente un momento histórico en un tiempo lineal) y con un cierto personaje en particular. El argumento adquiere, por primera vez, el carácter genealógico e iconoclasta propio de futuras manifestaciones del mismo. Hay un momento en él en que se formula la creencia de que el origen del quehacer filosófico, tal y como lo entendemos hoy en día, es el acontecimiento “Sócrates” y que, esto, nos dice mucho de lo que ha sido occidente en general.

⁷ No pretendo demeritar la importancia de la problemática entre Apolo y Dionisio en este texto; sin embargo, ambos conceptos son parte de una problemática diferente a la del argumento *ad hominem*, cuando éste se le concibe como recurso lingüístico.

filosófico” como actividad cotidiana lingüístico-social⁸; el “área” (por decirlo de alguna manera) demarcada por el término “juego de lenguaje” me permite señalar lugares y espacios físicos y sociales en los que se da el quehacer filosófico en la actualidad.⁹

Textos de referencia

Los textos de referencia sobre el pensamiento nietzscheano utilizados a lo largo de todo este trabajo son variados y proceden de diferentes fuentes, sin embargo, la mayoría de los textos pertenecen a una muy específica corriente de aproximaciones anglosajonas al pensamiento de Nietzsche.¹⁰

Un texto influyente en mi trabajo es el texto de Walter Kauffman *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Éste es un excelente estudio de cómo los seguidores de la vida teórica acentúan, por medio de su mismo proceder, un tipo de decadencia vital. El uso del argumento *ad hominem* es una respuesta al academicismo imperante en la época de Nietzsche ya que en la academia existía una hegemonía terminológica propiciada por actividades como el “argumentar de manera racional”. En este sentido, la crítica a la

⁸ Estoy consciente de las enormes diferencias que existen entre Wittgenstein y Nietzsche, por eso únicamente se utilizarán los conceptos wittgenstaneanos con el fin de explorar las implicaciones cotidianas que el argumento *ad hominem* contra Sócrates tiene en el quehacer filosófico (entendido éste como determinada dinámica social).

⁹ Para futuros estudios sería interesante tratar de tender puentes entre el proceder wittgenstaneano y el nietzscheano: ambos autores muestran aspectos banales y “mundanos” del quehacer filosófico y proceden de una manera iconoclasta frente a la tradición filosófica en general.

¹⁰ A pesar de la larga tradición de estudios sobre Nietzsche en Estados Unidos e Inglaterra, en la Facultad de Filosofía y Letras muchas veces se privilegia el estudio de este autor realizado por la escuela francesa, denominada muchas veces como escuela hermeneútica u continental (Deleuze, Derrida o Foucault). No se pretende demeritar la importancia de estos pensadores y de su visión de Nietzsche, sin embargo, parece que el señirse únicamente a éstos, desdeñando por completo a las aproximaciones anglosajonas, es una actitud dogmática que considera insalvables las relaciones entre analíticos y continentales. En este trabajo, esta división se pretende matizar.

personalidad socrática es, en realidad, una búsqueda por devolverle, a la filosofía, su carácter vital.

La demarcación de fuerzas “reactivas” y “activas” en el texto de Deleuze llamado *Nietzsche* ha influenciado profundamente la reflexión de la segunda mitad de este trabajo, cuando se considera a la argumentación filosófica como reacción frente cierto contexto social.

Por otro lado, el texto de Daniel Conway, *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols* ha sido importante, sobre todo por su carácter antropológico y social. Éste permite que, utilizando a Nietzsche, nos podamos aproximar a patrones irreflexivos de comportamiento—que podrían llegar a considerarse en terminología wittgenstaneana como “juegos de lenguaje”-- como si fueran expresiones estilístico-sintomáticas de cierta” situación” vital. El texto me funcionará para concebir al argumento *ad hominem* contra Sócrates como parte de una estrategia transvalorativa, cuyo último fin es *diagnosticar* la situación anímico-existencial *desde la cual* se realiza el “*filosofar*”.

Objetivo del trabajo

No pretendo, en ningún momento, aproximarme a Sócrates desde una perspectiva histórica. Tampoco se buscará, en ninguna instancia, explorar la pertinencia del abordaje nietzscheano de Sócrates desde una sensibilidad filológica o como parte de un estudio sobre la filosofía helénica. Por lo mismo, no se pretende defender, como si siguiéramos a Nietzsche de manera dogmática y ciega, la existencia de una única relación específica y unívoca entre Sócrates y los griegos.

En pocas palabras: *en ningún momento* se busca defender la posición de Nietzsche como si fuera la última palabra en tópicos de la antigüedad. La naturaleza de la personalidad de Sócrates es algo que siempre ha estado sujeto a discusión y a estudio (a la luz de la realidad griega) esto, claro está, independientemente de la vigencia u certeza de lo que Nietzsche haya dicho de él.

Lo que me interesa *mostrar* a final de cuentas, es que el argumento *ad hominem contra Sócrates*-- según una perspectiva wittgenstaneana del juegos de lenguaje -- puede entenderse como una estrategia discursiva que forma parte, a su vez, de un diagnóstico más amplio de la cultura occidental. En última instancia, lo que Nietzsche quiere que hagamos cuando, como lectores, nos vemos influenciados por su discurso, es que se deje de filosofar.

Plan del trabajo

En el primer capítulo repasaré la definición lógica del argumento *ad hominem* para entender a qué alude dicha terminología y cómo se concibe dentro de la lógica misma. Probaré que el argumento *ad hominem* es un movimiento invalido dentro del juego de la lógica, pero válido en otros juegos de lenguaje, situación bastante peculiar que dice mucho más sobre el juego de la “argumentación racional” que lo que dice sobre la naturaleza del argumento *ad hominem* en general. Para poder realizar esto, es importante estudiar, antes que nada, el concepto de “juegos de lenguaje”, entendiendo cómo es que existen ciertas reglas que se deben seguir para que cierto juego sea considerado como tal. Al estudiar esto en relación con el *ad hominem* en específico, se nos revela la existencia de por lo menos dos *epistemes* en pugna, la del sofista y la del filósofo, al momento de considerar al

argumento *ad hominem* en el contexto del argumentar racional.

En el segundo capítulo expondré ciertos conceptos claves del vitalismo tardío de Nietzsche con el fin de entender cómo es que, desde una particular visión sintomatológica de la cultura propia del mismo, se puede entender a ciertos juegos lingüístico como patrones irreflexivos de comportamiento reglamentado y, además, como actividades estilizadas sintomáticas de cierto estadio vital.

En el tercer capítulo exploraré por qué es que, en el caso del argumento *ad hominem contra Sócrates*, el ateniense es escogido por Nietzsche como objeto de ataque. Sócrates refiere, en el inconsciente colectivo de occidente, a la dinámica misma del filosofar; lo que más le molesta a Nietzsche es que éste ícono haya sido utilizado, en ciertos círculos académicos, para fundamentar una *praxis* filosófica decadente y anti-vital.

En el cuarto capítulo se verá cuál es la importancia social de la crítica a Sócrates. En este punto se entenderá a éste ícono como el representante de un sistema valorativo completamente nuevo (y, por lo tanto transvalorador), no solamente como acontecimiento cultural. El término “transvalorar”, refiere a un movimiento de carácter discursivo que crea nuevas formas de vida a partir de una afirmación de lo que la cultura pretende negar. Al realizar esta acción uno “cae en cuenta” de que, en verdad, lo que se quería negar era lo que más determinaba a dicha sociedad. Caer en cuenta de estas “verdades” incómodas equivale a realizar un cambio de perspectiva que nos abrirá a la posibilidad de nuevas formas de vida (en esto consiste la famosa “superación” nietzscheana de la moral occidental). Por medio de este estudio, en este capítulo, se llegará a la conclusión de que el argumento *ad hominem* contra Sócrates es utilizado para cuestionar a la filosofía académica.

Por último, en el quinto capítulo se explorará la relación entre la personalidad decadente de Sócrates y la racionalidad; además, se mostrará cómo es que esta decadencia, representada por la figura mítica de Sócrates el filósofo, infectó a la cultura. Infección que se *expresa*, hoy en día , en la forma de rituales como el de “filosofar”.

1. El argumento *ad hominem* y el juego de la lógica

Durante todo este capítulo se utilizará terminología del segundo Wittgenstein con el fin de delimitar el área de aplicación de ciertos juegos lingüísticos como la argumentación racional. Mostraremos con qué otros juegos interactúa esta actividad y qué es lo que la diferencia a ésta de todas las demás. Para lograr esto sostendremos desde el principio una concepción pragmática del lenguaje, dentro de la cual el significado de una oración es equivalente a su *uso cotidiano en situaciones concretas* que muchas veces se pueden señalar.

Siguiendo este hilo pragmatista del lenguaje se mostrará cómo es que Nietzsche *utiliza* ciertos recursos lingüísticos para insertar su discurso en el contexto de prácticas que colindan con el “argumentar de manera racional”. Esto lo hace con el fin de que se dejen de hacer ciertas actividades que él consideraba como “estancadas” y que, para él, eran expresiones sintomáticas de que la cultura occidental se encontraba en una etapa de decadencia, en un momento “tardío” en la historia de la humanidad.

La lógica clásica y la concepción de verdad como adecuación

Antes de adentrarnos en las especificaciones de la crítica a la dinámica de la argumentación racional, debemos de señalar que ésta forma parte de una crítica mucho más extensa a una cultura que tiene una concepción de “verdad” como adecuación.

Según Nietzsche el pensamiento se vició cuando hubo una superfetación de la

lógica en entidad metafísica, pues parecía que se necesitaba de algo estable que fundamentara la realidad. En este contexto surgió la verdad como problema pues que se cayó en la confusión de considerar a algo tan particular como la identidad lógica como si fuera una estructura de una realidad transcendental.

En pocas palabras, para Nietzsche, lo que servía originalmente como una regla práctica de una disciplina o una actividad como la lógica (el principio de identidad y de no contradicción) pasó a ser una especie de estructura de la realidad. En este sentido, el mundo parecía ser algo a lo que “se llegaba” por medio de proposiciones verdaderas, y uno tenía más autoridad según el acercamiento que las palabras tuvieran a esta cualidad translingüística del mundo.

La crítica de Nietzsche al concepto de verdad como adecuación no es solamente de carácter epistémico, también guarda serias implicaciones de carácter social. Nietzsche se concibe como el primero en revelar a occidente su creencia religiosa en una entidad transcendental, y en este sentido, se concibe también como un demolidor de todas aquellas estructuras jerárquicas que permiten que los que se encuentran en contacto con la verdad transcendental funjan el papel de sacerdotes. Por eso, su crítica revela también la existencia de todo un conjunto de prácticas cuya razón de ser es la búsqueda de esta verdad transcendental, y no solamente esto, sino también la existencia de estructuras sociales que ven en estas prácticas algo realizado con autoridad.

El quehacer filosófico es una de estas actividades que se han constituido como algo hecho con una autoridad incuestionable por el hecho de que quien lo practica siente la pureza de aquél “llamado de la verdad”. Lo que, tanto Nietzsche como Wittgenstein

quieren revelarnos por medio de *su manera* de filosofar es que esta actividad, en el marco de nuestra cultura occidental, no debería de considerarse como un quehacer sacerdotal o privilegiado (es decir, apto para una élite intelectual). La actividad filosófica es como cualquier otra, en tanto presupone un cierto uso de lenguaje para un fin en particular.

Richard Rorty señala en su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, que la concepción de verdad como adecuación presupone una afirmación de un estado “no lingüístico” del mundo en el que el mundo contiene, por decirlo de alguna manera, la verdad de lo que, por medio del lenguaje, se está afirmando.

Se puede llegar a sostener que dicha verdad no lingüística es única y que nuestras proposiciones verdaderas tienen, por lo tanto, que reflejar esa unidad trascendental. Esto puede darse si agrupamos las diferentes afirmaciones que consideramos como verdaderas y las descontextualizamos para que reflejen lo universal de esa búsqueda por la verdad. Sin embargo, si consideramos dichas afirmaciones en el contexto en el que se dijeron, dicha universalidad parece escaparnos. Al hacer una relación con el léxico particular en el que dicha oración fue dicha, nos damos cuenta de que el decir que algo es “verdad” quiere decir cosas diferentes según el ecosistema en el que se diga esa palabra, es decir, según la práctica social. Rorty señala:

[...]es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter 'verifica una creencia' por 'corresponder' con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de

las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos, cuando consideramos ejemplos de juegos de lenguaje alternativos...¹¹

Lo que Rorty está intentando decirnos en este apartado es que “la verdad” parece ser una palabra utilizada en *ciertos juegos de lenguaje en específico*, por eso, dicha cualidad no es universalizable, no existe una realidad estable a la que proposiciones se tengan que adoptar para que sea “verdadera” la proposición que se debe de justificar. En otras palabras, la “verdad” parece ser una cualidad atribuible a diferentes cosas en diferentes contextos, y no por eso la palabra refieren a lo mismo: no tiene la misma función decir que algo es verdadero en un contexto a decirlo en otro, pues el uso de dicha palabra cambia según lo que se quiera lograr.

Los juegos de lenguaje y el concepto de “seguir una regla”

El término “juego de lenguaje”, como lo utilizamos en este capítulo y más adelante, es un concepto un tanto indeterminado y difuso, sobre todo si lo que tratamos de hacer es determinar la extensión del mismo o los límites de su aplicación de una manera lógica y categorial. Este término no pretende ser un grupo lógico categorial de elementos con una propiedad compartida, pues es difícil determinar que exista algo “en común” entre los diferentes usos de lenguaje, aun cuándo todos son juegos por el hecho de que se practican de cierta manera según un contexto en particular.

Por esto, dicho término no pretende servir como una unidad delimitable, cuyas

¹¹ Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía, y Solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot. Cambridge University Press. 1989, Nueva York. pg. 24

fronteras serían, en este sentido, fáciles de dilucidar; más bien parece revelarnos la existencia de una gran variedad de prácticas lingüísticas, cada una de ellas realizadas en un contexto muy concreto y específico (y con una finalidad en particular). Al encontrarse uno inmerso en una de estas prácticas, uno sabe como hablar y utiliza las palabras de cierta manera, según lo que se quiera realizar. En este sentido, el “darse a entender” consiste en una saber como actuar y esto presupone (prácticamente, no teóricamente) que se estén manejando los términos en concordancia con el contexto y con lo que se pretende realizar. Teniendo esto en cuenta, podemos señalar que cada juego tiene su manera específica de utilizar el lenguaje y eso es lo que lo hace consolidarse como una práctica en específico. Por ejemplo, en la dinámica del “enamorar” el uso del lenguaje es muy diferente que la dinámica del “filosofar”.

Aunque se esté hablando de diferentes “juegos” aquí, no hay que por ello entender a estos como si fueran elementos autónomos con horizontes cerrados a cambios. *Cada uno* de los juegos lingüísticos existe en y por su relación con los demás: a esto es a lo que Wittgenstein llama “relación familiar”. Estas “redes” de interacción entre los juegos es a lo que llamamos “lenguajes” y es algo que se encuentran en constante cambio, pues las prácticas sociales aparecen y desaparecen, según su necesidad de existir en la cotidianidad.

El término “juego” supone un especie de tablero u ecosistema lúdico --más o menos permeable y/o dependiente de otros—que está regido por reglas que se pueden, o no, formular explícitamente y que pueden (a veces “deben”) aplicarse sobre un área o dentro de un contexto en particular. Sobre esta concepción wittgensteineana del lenguaje, Beuchot señala: “El lenguaje es, ante todo, una actividad regulada, un juego, un instrumento. Más aún, el lenguaje puede concebirse como un juego que ‘contiene’ otros juegos, por los que se

aprende su manejo.”¹²

Hablando de las reglas que constituyen a los juegos de lenguaje, Rorty señala que “las nociones de criterio y de elección dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro”.¹³ Esto quiere decir que, según nos insertemos dentro de un contexto u otro, algunas afirmaciones tendrán sentido y otras no. Lo importante es seguir la regla, “saberse comportar”.

Cada juego supone participante con diferentes roles a seguir, roles que, afuera del mismo juego, podrían no tener ningún sentido, es decir, que no tienen sentido en el marco de otras actividades. Beuchot señala: “[...]los juegos de lenguaje se constituyen en el seno de una colectividad lingüística que los ‘juega’ y cuya manera de vivir los refleja, es decir, ellos constituyen formas de vida particulares.”¹⁴ Así como hay incontables formas de vida, hay, también, incontables juegos de lenguaje, cada uno de éstos igual de válidos en tanto se se practica con una finalidad; es decir, en tanto que, al ser su práctica una práctica *actual*, sigue satisfaciendo una necesidad social.

La lógica como juego de lenguaje

Estamos inclinados a decir, en este punto, que la disciplina lógica es una especie de juego de lenguaje, aunque no por esto queremos decir que la lógica sea solamente *una* actividad o que, como tal, tenga unos límites explícitos y claros que nos permitan siempre y

¹² Beuchot, Mauricio. *Historia de la Filosofía del Lenguaje*. Fondo de Cultura Económica México, DF. 2005. Pg. 234

¹³ Rorty, Richard. *Op. Cit.* Pg. 26

¹⁴ Beuchot. *Op. Cit.* pg. 233

en todos los casos diferenciar su quehacer de todos los demás. La lógica es, *por lo menos*, un juego de lenguaje por ser una actividad practicada en la actualidad: esto se comprueba por el mero hecho de que, al participar en una argumentación lógica, los participantes reconocen que están participando en algo llamado “una argumentación lógica” y que, por lo tanto, hay maneras de actuar que son lógicas y maneras de actuar que no lo son, y que éstas se pueden, hasta cierto punto, señalar.

El término “juego de lenguaje” nos permite vincular lo lingüístico con lo social en el marco de una filosofía del lenguaje que es, en esencia, *contextualista y pragmatista*, es decir que considera que *el significado de las oraciones es su uso en cierta situación en particular*.

Esto es importante cuando hablamos del uso de lenguaje en Nietzsche, pues, como veremos, parte de su sintomatología sugiere constantemente la existencia de patrones sociales de comportamiento irreflexivo (un juego de lenguaje, una actividad) que son expresiones de un estado anímico-existencial.

Sin embargo, para poder adentrarnos en las minucias del uso del lenguaje propio del vitalismo nietzscheano y la relación que este uso tiene con “el filosofar” (utilizando del argumento *ad hominem*), primero hay que poder determinar qué rol tiene el argumento *ad hominem* frente al juego de la lógica, juego considerado como actividad cuya finalidad, además de la verdad, es el “buen argumentar”.

Entendida como juego lingüístico, la lógica se nos revela como una actividad cuya finalidad es la de establecer criterios para argumentar correctamente, o de manera racional.

El papel del estudio de las falacias en la lógica

La lógica define al argumento *ad hominem* como un crítica a la persona con la cual se está discutiendo, con el fin de demeritar las tesis que éste pretende defender, *sin necesariamente estar argumentando de una manera racional*. Según Irving Copi, este argumento es una de las falacias más comunes, entendiendo como falacia “un error en el razonamiento o la argumentación”¹⁵ o “un tipo de argumentación incorrecta”¹⁶.

Lo interesante es que los argumentos que caben en esta categoría de “falacias” no son explícitamente erróneos--es decir, no se reconocen inmediatamente como movimientos incorrectos dentro del juego en cuestión-- pues *son percibidos* como verdaderos por la naturaleza de su misma formulación dentro del mismo juego lógico. Copi señala “[...]en el estudio de la lógica se acostumbra reservar el nombre de “falacia” a aquellos razonamientos que, aunque incorrectos, son *psicológicamente persuasivos*.”¹⁷ Si nos atenemos a la consideración pragmática del lenguaje, parecería que, en la disciplina lógica, el estudio de las falacias es algo que se practica porque *tiene una función en particular*: el mantener, al iniciado en la lógica, en los confines de la argumentación “correcta” y “racional”.

El que exista un argumento que “parezca” ser una buena argumentación, pero que, sin embargo, no lo sea, es una cualidad que nos muestra lo difuso que es el área de aplicación de lo que puede ser llamado el “juego lógico”. Esta *aparente* legitimidad ,

¹⁵ Copi, Irving. *Introducción a la lógica*. “Capítulo III: Falacias no Formales.” Editorial Universitaria. Buenos Aires, Argentina, 1967. P.81

¹⁶ *Ibid.* p.81

¹⁷ *Ibid.* p.81 Las cursivas son de nosotros: la cualidad de “persuasivo” es lo que hace que el argumento *ad hominem* sea un “movimiento” de otro tipo de juegos que se encuentran fuera del marco del juego lógico.

propia de las falacias, es causa de alerta para lógica en los momentos en los que ésta busca establecer parámetros--"reglas del juego"-- que permitan diferenciar cuándo es que uno se encuentra en el ecosistema del juego de la lógica y cuándo no.

En este contexto, cuando se dice que algo es "persuasivo" lo que se quiere decir, más bien, es que tienen un "aura de validez" que es "peligrosa" para la integridad de la argumentación racional.

En otras palabras: el estudio de las falacias por parte de la lógica es un estudio cuya última intención es *especificar cuáles son las reglas del juego*, para que, el que esté jugando, no salga del mismo y "aprenda", de esta manera, a jugar.¹⁸ En otras palabras la clasificación de un argumento como "falacia" es algo que *le sirve* al lógico *para diferenciar* el juego del lenguaje propio de la lógica de otros que *no lo son* (como el de la persuasión). El argumentar utilizando falacias es algo que "no se debe hacer" si lo que se quiere es considerar cierto proceder como un proceder lógico. En este sentido, el estudio de dichas estrategias discursivas cumple la función de ser un "señalamiento" (tal y como Wittgenstein entiende el término) que nos delimita las "reglas del juego".

Hay que estudiar las falacias para no usarlas, y en esto consiste su importancia y su relevancia en el marco específico de la lógica básica.

El carácter contingente del argumento *ad hominem* ofensivo

¹⁸ Se podría decir que, para el lógico, la persona que argumenta de manera falaz sufre de un exceso de informalidad. Esto se debe a que dicha persona, en su misma manera de argumentar, muestra un completo desdén por el saber. A dicha persona se le cataloga, en el mejor de los casos, como un "mero retórico" (adjetivo que no nos parece nada desdeñable a nosotros) dando muchas veces por sentado que la persona no tiene absolutamente nada que decirnos sobre la realidad.

El argumento *ad hominem* pertenece a un grupo de falacias denominadas las “falacias de atinencia”¹⁹ por la característica de que sus “[...] premisas carecen de atinencia lógica con respecto a sus conclusiones, y por ende, son incapaces de establecer su verdad”²⁰. Existen dos tipos de argumentos *ad hominem*: el ofensivo y el circunstancial. La falacia del argumento *ad hominem* ofensivo “[...] se la comete cuando, en vez de tratar de refutar la verdad de lo que se afirma, se ataca al hombre que hace la afirmación.”²¹ Lo que me interesa resaltar aquí es que dicho argumento es falaz para la lógica porque “[...] el carácter personal de un hombre *carece de importancia* lógica para determinar la verdad o falsedad de lo que se dice o la corrección o incorrección de su razonamiento”²².

El carácter personal de un hombre *carece de importancia* para la lógica, pues, cuando ésta se practica, los atributos del hombre que formula la tesis son aspectos que *no afectan la veracidad de dicha tesis* (en cuanto tesis formulada con pretensiones de verdad). Como ejemplo, podemos señalar que, en el contexto de la lógica, un hombre malvado puede tener una tesis matemática verdadera, independientemente de la maldad intrínseca en su personalidad.²³

¹⁹ La palabra “atinencia” es un derivado del verbo “atinar”, que quiere decir “acertar”. La atinencia lógica se realiza cuando un argumento se sostiene—es decir, cuando sus diferentes componentes tienen relaciones lógicas válidas—logrando que el argumento demuestre lo que se pretendía demostrar de una manera contundente, congruente y necesaria.

²⁰ *Ibid.* pg.83 El estudio de las falacias de atinencia cumple una función parecida a la de un “señalamiento” cuando se muestra que el “alto grado de persuasión” de dichas falacias “pone en peligro” la “validez” del argumento.

²¹ *Ibid.* pg. 84 Es interesante señalar que la falacia es algo que “se comete”. Una infracción de un juego también es algo que “se comete”. La falacia de atinencia puede ser considerada como una especie de infracción (en este caso, la infracción es al juego de la lógica).

²² *Ibid* pg.84 Las cursivas son mías.

Copi reconoce que la intención principal de los que sostienen un argumento *ad hominem* de carácter ofensivo es demeritar la teoría por medio de la alusión a los *orígenes* de la misma; el lógico menciona que este tipo de razonamiento comete la “falacia genética” pues se basa en la creencia de que *el origen de cierta teoría es la persona* y que esto afecta, de alguna manera, el grado de veracidad de la misma. El argumento *ad hominem*, tal y como lo utiliza Nietzsche, cumple precisamente la función de ser un recurso de índole genealógico, pero para la lógica, la búsqueda por el genes (origen) pertenece a un juego de lenguaje completamente distinto: de lo que se trata no es de explorar los orígenes sino de “argumentar conforme a la verdad”. La “búsqueda por el origen” pertenece a otros juegos del lenguaje, como el genealógico, el psicológico y el antropológico.

La “razón” por la cual los argumentos genéticos “fallan” desde la lógica, es que tienen un alto grado de contingencia. Dicha contingencia no permite que se establezca ningún tipo de relación *necesaria* (lógica) entre la persona (el origen) y la teoría que dicha persona formuló.²⁴ El número de casos que nos permitiría consolidar dicha creencia como verdadera, en el sentido lógico (necesario) de la palabra, es un número de casos que es siempre finito, contingente y reducido; parecen existir, en la historia del pensamiento, muchas más “excepciones” que casos que comprueben la existencia de una relación entre teoría y personalidad.

En otras palabras, parece ser más común *considerar a la teoría como algo*

²⁴El argumento *ad hominem* (contra el hombre) es una de las únicas vías que aun se encuentran abiertas para todos aquellos que quieren mostrar, *desde un discurso ajeno al ámbito académico*, el carácter estancado del mismo. Una vez que tomamos como ejemplos a ciertos ídolos y los criticamos mediante un feroz argumento *ad hominem*, estamos mostrando el carácter humano de dichas cúspides del pensamiento.

independiente de su origen, situada en una especie de espacio metafísico que nunca se mezcla con lo mundano (es decir, con la persona que se encuentra “atrás”). Un claro ejemplo de instancias donde se da esta separación es, otra vez, el ámbito de las teorías matemáticas: éstas parecen tener una gran validez lógica y argumentativa, independientemente y de manera autónoma del científico que las formuló. Pero esto sólo quiere decir que los argumentos personales no son movimientos válidos dentro de esta disciplina, y nada más.

Lo persuasivo del argumento *ad hominem* circunstancial

El otro tipo de argumento *ad hominem* es el circunstancial, que, según Copi, “[...]corresponde a la relación entre las creencias de una persona y las circunstancias que la rodean.”²⁵. Este argumento permite aproximarnos a nuestro contrincante como si fuera un miembro de cierto grupo social perteneciente a cierto momento histórico en específico. El *ad hominem* circunstancial demerita las tesis sostenidas por el contrincante señalando que no le es propio, a alguien que pertenece a cierto grupo social, sostener ciertos puntos de vista. En este caso, se muestra a la persona como existencialmente contradictoria, al negar, en vida y con su misma tesis, la ideología del grupo que pretende respaldar. En pocas palabras, el argumento *ad hominem* circunstancial hace que las tesis de alguien sean vulnerables a la crítica por su cualidad de tesis sostenidas por el *miembro de un grupo*. El argumento también funciona cuando se toma a las tesis de cierta persona como si fuera un ejemplar representativo de las ideas compartidas por una comunidad.

²⁵ *Ibid.* pág. 84 Para Nietzsche, la personalidad de Sócrates, su teoría y sus circunstancias se encuentran íntimamente relacionadas. Se hablará más sobre esto en los capítulos sobre Sócrates.

A pesar de esta advertencia, el presuponer la existencia de una relación entre cierta persona, sus tesis, y su grupo social justifica, para ciertos autores, el uso del argumento *ad hominem* en la argumentación filosófica. Salomon señala que

*[...]lo que justifica el uso de un argumento ad hominem es la conexión esencial que existe entre el pensamiento y el pensador[...] la existencia de una cierta dependencia.[.]entre cierta idea, la persona que la sostiene y su contexto. Sin embargo no es necesariamente la persona como tal [...] lo que es relevante dentro de este tipo de argumentación[...]sino la persona en tanto que ésta pertenece a un grupo más grande[...]pues nos relacionamos con nuestras ideas y valores no sólo como individuos, sino que también como representantes de cierta comunidad.*²⁶

Sin embargo, Copi nos advierte:

[...]los argumentos de este género no vienen realmente al caso; no ofrecen pruebas satisfactorias de la verdad de sus conclusiones, sino que sólo están dirigidos a conquistar el asentimiento de algún oponente a

²⁶ “What justifies an *ad hominem* argument is the essential connection between the thought and the thinker, the insistence that the quality or value of an idea depends in part on the person and the context. But it is not necessarily the person as such that is relevant to the argument...A person is related to a thesis or an argument by virtue of his or her membership in a certain class... we relate to our ideas and our values not just as individuals but as representatives.” Solomon, Robert C. *Living with Nietzsche. What the great “Immoralist” has to teach us*. Oxford University Press, Oxford, 2003. p. 36 El individuo se considera, por medio del argumento *ad hominem* circunstancial, como el representante de cierto grupo, pues el grupo puede sostener cierta ideología con la cual el individuo es afín.

*causa de las circunstancias especiales en que éste se encuentra. A menudo logran su propósito pues suelen ser muy persuasivos.*²⁷

Podemos notar en este apartado, como en todos los citados hasta aquí, que el argumento *ad hominem* es peligroso para la lógica en su cualidad de argumento persuasivo. En otras palabras, dicho argumento se utiliza en juegos de lenguaje donde no necesariamente se pretende “argumentar conforme a la verdad”.

En este contexto normativo, “lo persuasivo” se convierte en algo “desdeñable”, algo propio de juegos que no se rigen bajo el parámetro de la integridad lógica (la serie de reglas que permiten que la lógica se desarrolle dentro de un área en particular). Lo curioso es que exista un juego lingüístico como la lógica, que se defina precisamente por separarse de los demás bajo el parámetro de estar “argumentando conforme a la verdad”. Lo que se quiere señalar, por medio del recurso al concepto de “juegos de lenguaje”, es la existencia de una actividad que nos advierte, por decirlo de alguna manera, sobre la pertinencia de los argumentos “persuasivos” argumentando que se encuentra en una “búsqueda racional por la verdad”.

En este punto, podemos reiterar, con cierto grado de seguridad, que la “verdad” y el “brindar razones” pueden llegar a ser términos que tengan la función de diferenciar el quehacer lógico de los demás. El siguiente apartado de Copi es una clara ilustración de como se utilizan parámetros de exclusión e inclusión motivados por la creencia en la verdad

²⁷ *Ibid* p.86 La precaución al final del párrafo pretende inducir en el lector un sentimiento de alerta al decir que dichos argumentos a menudo “logran un propósito alejado de la verdad”. Lo que se está señalando es que el argumento está fuera de los límites de la lógica, cuya intención, como juego lingüístico, es la de “ofrecer pruebas satisfactorias de la verdad de sus conclusiones”. La erística, por otro lado, puede considerarse como un juego lingüístico en donde la intención es “conquistar el asentimiento del oponente”, en este juego, la persuasión es algo deseable, no algo que se tenga que prohibir.

como adecuación para que el juego del lenguaje lógico tenga la característica de querer ser un juego de lenguaje aparte, *desde el cual* se puede estudiar todo el panorama lingüístico de alrededor *sin necesidad de participar*. Copi señala:

*El que la atinencia psicológica pueda confundirse con la atinencia lógica se explica en algunos casos por el hecho de que el lenguaje es usado tanto expresiva como informativamente, para estimular emociones tales como el temor, la hostilidad la piedad, el entusiasmo el terror[...]*La explicación de por qué (las falacias de atinencia) son persuasivos, a despecho de su incorrección lógica, debe buscarse en algunos casos en su función expresiva destinada a provocar actitudes que probablemente inclinen a la aceptación, en lugar de brindar razones para la verdad de las conclusiones que pretenden imponer²⁸

En este párrafo estamos presenciando una especie de pugna entre dos diferentes “epistemes”, dos diferentes nociones del conocimiento que presuponen diferentes nociones de verdad. Por un lado, tenemos la consideración de la verdad como una especie de adecuación, esto es propio de la lógica clásica (y de la filosofía occidental que según Nietzsche, se irguió a partir de ella para, *desde ella*, abordar lo real). En ésta se considera a la verdad como una entidad externa a lo humano y a lo social, algo objetivo a lo cual el discurso se tiene que adaptar (en esto consiste el hablar “informativamente” y la objetividad) para poder tener autoridad.

Por el otro lado, tenemos el uso del lenguaje con la finalidad de expresar emociones.

28 *Ibid*, p.83

En el contexto de este uso del lenguaje, no queda tan claro cuál es el papel que tiene “la verdad”. Lo que sí se podría decir al respecto, es que la “episteme “ que rige a dichas dinámicas *puede o no* considerar a la verdad como algo valorable, pues parece ser más importante, en estos casos, el crear un efecto en el escucha, el poder cautivar.

El carácter puro del juego lógico

El simple hecho de que los valores epistémicos propios de una consideración de la verdad como adecuación no dependan de lo social, le dan, al juego del lenguaje lógico, un aura de pureza y distancia frente a la cotidianidad. Gracias a la aparente “nobleza” de estos valores, el juego lógico parece “no contaminarse” por la manera de proceder habitual de los demás juegos del lenguaje. Es en este sentido que el párrafo que se citó parece funcionar como una “guía” o un “plano geográfico” para el estudiante de lógica: sirve para establecer los límites del área de aplicación de la lógica, advirtiéndonos de los peligros epistémicos que surgirían si, por error, nos situáramos “más allá”.

Nótese que este texto, en su carácter explicativo, tiene una función similar a la que tiene un señalamiento de “precaución”²⁹ cuando nos previene de traspasar los límites de un área permitida. Nótese también, por encima de todo lo demás, que según lo que se dice en este párrafo el juego de la lógica *no impone ni busca provocar actitudes, su función es puramente informativa y nada más*. En cierto sentido, la lógica parece estar desprovista de

29 Por ejemplo, cuando un maestro “le explica” al alumno el porqué “no debe” ponerle mayúsculas a ciertas palabras como “perro”, “gato”, etc. lo que le está advirtiendo es sobre una equivocación futura, que muy probablemente situaría al alumno fuera del juego que se está jugando. “Uno podría decir: una explicación sirve para remover o advertir sobre un malentendido—*pero un malentendido que ocurriría, si no fuera precisamente por la intervención de la explicación, no cualquier malentendido que podamos imaginar*” “One might say: an explanation serves to remove or to avert a misunderstanding—*one, that is, that would occur but for the explanation; not every one that i can imagine.*” Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Blackwell Publishing. Oxford, 2001. pág. 87

todo tipo de intereses sociales, personales, y demás. Esta cualidad “neutral” de la lógica, encontrada también en el discurso filosófico, es lo que Nietzsche quiere cuestionar.

Regresando al párrafo anterior, uno puede notar que las palabras “brindar razones para la verdad de las conclusiones” son una especie de *indicación* explícita de lo que “se hace” cuando “se juega” al juego de la lógica (es decir, son una indicación de cuál es el área segura de su aplicación). Dicha oración podría considerarse como una especie de “definición” de lo que constituye al mismo juego lógico, pues sirve, en última instancia, para que el lógico diferencie su juego del de los demás.³⁰ Lo que acaba sucediendo es que, al diferenciar el juego lógico de otros, se le revela a la misma lógica una dependencia en *otros* juegos de lenguaje que se encuentran más allá de este juego de “dar razones”, sin embargo, estos juegos no parecen ser importantes, en tanto que no tienen una relación estrecha con la verdad pura y neutral.

Las falacias de atinencia en los juegos no-lógicos

Se podría decir que una de las muchas características de los juegos no-lógicos (como el “motivar”, “persuadir”, “cautivar”) es que en algunos de ellos las falacias de atinencia pueden ser movimientos correctos, según el contexto. Para la lógica, estos juegos no tienen validez epistémica, porque dichos juegos no buscan “argumentar con respecto a la verdad y esto puede ser, sin embargo, es un hecho que no es necesario advertirle, a alguien que se encuentra jugando al “persuadir”, sobre un (mal) uso del argumento *ad hominem*, pues la persuasión podría ser un ecosistema dentro del cual el argumento *ad*

³⁰ En este sentido, toda la cita anterior podría considerarse como un meta-ejemplo de “proceder lógico”, pues el párrafo pretende también “brindar razones” sobre el por qué de las falacias de atinencia: es un párrafo que se sitúa en el juego de la lógica y pretende, a la vez, ser un ejemplo de su mismo actuar.

hominem sea un miembro, y en este sentido no necesariamente se necesita cuestionar. Un ejemplo de un juego lingüístico fuera del “dar razones” es el juego del “debate político” en el cual las falacias de atinencia pueden ser (y lo son) movimientos válidos. Solamente cuando “se analiza” dicho debate en su estructura lógica (en otro juego de lenguaje completamente diferente) es que dichos argumentos (las falacias de atinencia) son vistos como algo que se encuentra “fuera de lugar.” Achacarle el nombre de “falacia” a dichos argumentos, desde el punto de vista del juego político, es una imposición lógica, pues presupone que los contrincantes de dicho juego buscan “dar razones” y tener una completa congruencia lógica al momento de argumentar.

Para ilustrar lo dicho arriba, imaginémosnos a un político diciéndole a su contrincante que acaba de cometer una “falacia de atinencia” y procediendo, inmediatamente después, a enumerar las razones por las cuales el argumento de su contrincante, como falacia lógica, es una manera inválida de argumentar. Dicho político estaría, en el momento de hacer el análisis argumentativo, traspasando las reglas del juego del mismo lenguaje político y situándose en el lenguaje del análisis lógico. Esto no quiere decir que por esto el político esté haciendo necesariamente un movimiento incorrecto en el juego de la política, pues podría suceder que, después de tan “atinada” observación, dicho político acabe ganando la discusión (esto presuponiendo que el fin del juego del debate político sea ganar la discusión).

La sofística y el juego de la persuasión

La persuasión es un muy buen ejemplo de un tipo de juego lingüístico que no distingue movimientos correctos de incorrectos bajo el parámetro de la “verdad”, su valor

central, por decirlo de alguna manera, es el “persuadir” y el “cautivar”. En él no se busca necesariamente “brindar razones por la verdad de las conclusiones”, el juego podría regirse bajo un parámetro que considere, de manera positiva “la ilusión” y “el engaño”. Esto es, de cierta manera, una transvaloración de la jerarquización lógica de la realidad. Como ejemplo tenemos a Gorgias, el sofista, que considera como algo valorable el hecho de que el lenguaje pueda tener tal capacidad persuasiva independientemente de su verdad: “[...] otra prueba del *poder* del logos (palabra) es su capacidad de *persuasión* en los tribunales o argumentaciones filosóficas [...] La virtud del logos se canaliza a través de la persuasión, que induce en el oyente una ilusión o engaño”³¹

¡Qué diferencia, en cuanto al rol de las falacias, hay entre el juego del sofista y el lógico! Parecería, entonces, que la actitud que sostenemos con respecto a las falacias (si es que dichos argumentos pueden ser llamados así fuera del área de aplicación de la argumentación lógica) depende, en esencia, del juego en el que se las utilice. *Como conclusión de este capítulo podemos señalar que el argumento ad hominem no es un recurso desdeñable por sí mismo*, pues el valor que se le da al mismo fluctúa según se

³¹ *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Biblioteca Gredos, Madrid, 1996. Pg 206 Estoy consciente de que el logos no es solamente “la palabra” sino que también puede ser considerado como “el orden” o “la razón” subyacente a todo el universo. Yo utilizo “palabra” como sinónimo de logos porque parece ser más afín al discurso de Gorgias.

No es casualidad que se haya utilizado una consideración del lenguaje de Gorgias, el sofista. Su particular uso de lenguaje puede considerarse como a-lógico y a-epistémico. Para Gorgias, no se puede conocer nada, y frente a esta situación de *doxa* imperante lo que importa es utilizar el poder del lenguaje para crear las más elaboradas ilusiones *con el fin de persuadir y cautivar*. No se trata, entonces, de argumentar conforme a la verdad (pues esto es imposible) de lo que se trata, más bien es de perfeccionar nuestro uso del lenguaje para *crear la ilusión de estar argumentando conforme a la verdad*. En este sentido, una ilusión mejor elaborada es más valiosa que una que no lo es. Nótese, sin embargo, que en ningún momento se valora la argumentación a partir de un “dar razones” por su verdad. Además, Gorgias es conocido por la creación de uno de los más importantes argumentos *ad hominem* en la historia; su “Encomio a Helena” es una muestra de su virtud retórica, ya que sostiene que fueron *las circunstancias* las que hicieron que Helena actuara como actuó (redimiéndola de la culpa que la tradición le había conferido como traidora).

considere la capacidad de persuasión como una virtud o como un defecto, y esto, a su vez, depende de en qué dinámica social estemos participando.

El estudio de las falacias, por parte de la lógica, es un estudio que busca trazar un límite claro y distinto entre éste y otros juegos del mundo cotidiano, y así poder proceder según los valores de ser una disciplina íntegra y puramente “formal”. El argumento *ad hominem* es un movimiento válido no solamente en juegos del lenguaje como el de la persuasión, también en otro tipo de actividades humanas de la más amplia gama: como el juego del “provocar”³², el “conmover” o el “enjuiciar”. Estos juegos del lenguaje, aunque guardan, en algunos casos ciertos parentescos con los juegos lógicos mencionados, son, al mismo tiempo, tan diferentes y dispares que parecen ser imposibles de delimitar, no solamente por la pluralidad con la cual se manifiestan como quehaceres, sino también porque sus expresiones particulares son muy diferentes entre cada uno³³.

Lo que nos interesa “señalar” en este punto es la existencia, en ciertos contextos, de una forma de vida “lingüística” (por decirlo de alguna manera) constituida estructuralmente por un “afán por legitimarse” como juego lingüístico aparte, íntegro, e imperturbable por los demás. Es esta necesidad por diferenciarse lo que es, para el lógico, una prueba de la autoridad epistémica con la que se argumenta. Sócrates menciona esta cualidad estática y cuasi divina de la lógica cuando contrasta la manera de hablar de un seguidor de los sofistas con la manera como se habla en el juego de la filosofía: “El hijo de

³² Para el ejemplo histórico más acabado de cómo es que cierta escuela puede utilizar el argumento *ad hominem* para provocar recomendando una aproximación a la cínicos, en especial en lo que respecta a su método pedagógico.

³³ Wittgenstein elabora sobre el carácter “inacotable” de la multiplicidad de los juegos de lenguaje en el párrafo 23 de las *Philosophical Investigations*.

Clinias habla unas veces de una manera y otras de muy distinta manera, pero la filosofía mantiene siempre el mismo lenguaje.”

La autoridad lógica es la autoridad de la “objetividad” y “neutralidad” porque el uso de su léxico se mantiene igual, “sin importar” quién sea el que esté utilizándola. Lo que no hay que perder de vista es que este juego se consolida como tal muchas veces *a partir de una constante descalificación de los demás juegos, en pos de “la búsqueda por la verdad”*.³⁴ Lo que distingue al juego de la lógica de los demás--el “dar razones conforme a la verdad”-- es lo que fundamenta su proceder como un juego lingüístico único e integro.

La autoridad de lo impersonal

La consideración de un quehacer que, de alguna manera u otra, se encuentra en una única relación con una verdad a la cual se quiere *llegar* se traduce, de manera práctica, en una jerarquización del lenguaje en específico. Rorty lo señala en su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*:

La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos al mundo o nos describimos a nosotros mismos. Mientras que pensemos que existe alguna relación denominada adecuación al mundo[...]continuaremos la tradicional búsqueda filosófica de un

³⁴ La lógica se encuentra en una constante búsqueda por trazar las fronteras de su actuar, esto tiene una razón de ser, que se explorará en los siguientes capítulos.

*criterio que nos diga cuáles son los léxicos que tienen ese deseable rasgo.*³⁵

Si entendemos el quehacer lógico en este sentido, veremos que “lo falaz” se encuentra en un lugar “inferior” en la escala valorativa del juego, como algo “malo”, desdeñable en sí mismo (al estar “alejado” de la verdad). Se podría sostener, también, que la persona que argumenta de manera falaz es una persona “falaz” (por lo tanto, es una persona “poco estimable” para la lógica y con poca autoridad epistémica) dentro de los límites de su área de aplicación. A pesar de creer en la separación entre la teoría y la persona, la misma lógica se vuelve un quehacer muy personal, cada vez que se considera a la persona que argumenta de manera lógica (es decir, “correcta”) como alguien que, por el simple hecho de proceder conforme al juego del lenguaje lógico, tiene cierta autoridad. Teniendo esto en cuenta, parecen ser los mismos lógicos los que, al catalogar a alguien como “ignorante”, “contradictorio” o “informal” (por exhibir una falta de rigor lógico), acaban por servirse de argumentos *ad hominem* para demeritar su tesis, cayendo, de esta manera, en juegos de lenguaje que querían evitar. Muchas veces, este carácter *ad hominem* del mismo quehacer lógico no se expresa de manera tácita mediante argumentos *ad hominem*, sino que a través de las *mismas actitudes* con las que los jugadores del juego le “dan a entender”, al que argumentó falazmente, que ha hecho un movimiento incorrecto, y que, por lo tanto, se encuentra “fuera del lugar”.

La argumentación lógica, y casi toda argumentación científica, pretende ser un proceder autónomo de las personas que la sostienen, precisamente por esta preocupación

³⁵ Rorty, Richard. *Op. cit.* p.27

intrínseca de determinar constantemente los criterios de selección de lo que vale como movimiento dentro del juego; sin embargo, en este punto nos preguntamos ¿de *dónde* surge esta preocupación por mantenerse “neutros”, “objetivos”? ¿Porqué se valora la neutralidad que niega “lo personal”? ¿Por qué consideramos que un discurso tiene más validez si se desarrolla fuera de éste ámbito? ¿Qué tipo de juego lingüístico es éste, que se encuentra en una perpetua búsqueda por “legitimar” su actuar por medio de una argumentación impersonal?

Hablando antropológicamente, el simple hecho de que, en nuestra sociedad, *exista un quehacer* constituido por un sistema de valores tan particular es algo curioso. Este quehacer, el de estar “en búsqueda por la verdad” es único y diferenciable de los demás, en tanto que es parte de su misma esencia la búsqueda por legitimarse y diferenciarse de los demás juegos lingüísticos--ya sea mediante razones y diálogo, ya sea por medio de reglas de juego hechas explícitas con la intención de circunscribir su actuar-- con el fin de tener la perspectiva propia de un espacio “neutro” y “objetivo”: es decir un espacio que se encuentra “sobre todo lo demás”. Lo irónico, hoy en día, es que este juego *no necesita legitimarse, pues ya está legitimado por nuestra sociedad*: él se ha consolidado como un juego con cierta autoridad, y esta autoridad le viene dada por ser considerado como un proceder serio, científico y racional.

La autoridad de la argumentación impersonal en la academia

A tal grado es legítimo este juego, que existen ciertos espacios físicos donde *se espera y se condiciona a las personas para* que dicho quehacer se dé (la academia, la universidad, etc.), estos son espacios donde se excluye, mediante el parámetro valorativo de

dicho juego de “la verdad”, a todos los demás juegos que buscan provocar o persuadir sin más.

Por eso, hoy en día parece más importante que nunca problematizar sobre el papel que tiene la actividad del “argumentar de manera racional” en nuestra sociedad. *¿Cuál es el sistema valorativo que permite la existencia de dicho quehacer? ¿Qué tipo de cultura permite que, a éste, se le considere como algo con legitimidad y autoridad?*

Para Nietzsche, *la mera existencia* de un juego del lenguaje como el “argumentar racional” es, en sí mismo, *la prueba* más rotunda de una decadencia de carácter vital y cultural. Para podernos mostrar esto y movernos a nosotros, como lectores, hacia la superación de dicha práctica, el estudio de ésta debe situarse en un espacio social que esté fuera de esta misma argumentación impersonal.

La argumentación *ad hominem*, como estrategia procedimental, puede ser vista como una respuesta vitalista, por parte de Nietzsche, a el exceso de sistematización y abstracción propia del academicismo imperante en su época. La influencia de Hegel y otros sistemáticos sobre el pensamiento llevó a una predilección por un conocimiento estructurado que privilegiara la argumentación científica impersonal:

Las discusiones académicas de filosofías eran conducidas casi como si estas filosofías se hubieran producido a sí mismas. Este grado de abstracción causó que la palabra “académico” declinara, hasta

*convertirse en un término peyorativo que significaría: sin ninguna relevancia con los asuntos del mundo real”*³⁶

La palabra “academia” se tornó en algo peyorativo por la pretensión totalizadora y absolutista de la misma filosofía, propiciando por eso un ambiente arrogante de juegos de lenguaje hegemónicos, discusiones eruditas auto-contenidas sin referencia con las problemáticas reales. Para Nietzsche, estas discusiones eran el intento de los académicos de tapar sus problemas *personales*, y síntoma de que se estaba en una etapa tardía de la humanidad. A Wittgenstein tampoco le era ajeno este sentir conforme a lo académico e intelectual: “Wittgenstein odiaba el ambiente académico de Cambridge—probablemente odiaba cualquier ambiente académico[...]”³⁷

Antes de pasar al siguiente capítulo se puede adelantar una conclusión: el mero hecho de que Nietzsche utilice el argumento *ad hominem* como recurso para argumentar es, en sí mismo, una muestra de que este autor no quiere ser participe de la actividad denominada “argumentar de manera racional”; sin embargo, es también señal de que no quiere estar completamente fuera de sus límites. *Es por eso* que Nietzsche escoge una falacia de atinencia, pues el carácter ambiguo y peligroso que tiene este recurso en el juego de lenguaje de la lógica le permite cuestionar, con su mismo uso, la autoridad de lo que, en nuestra cultura, se puede llamar como una argumentación “racional”.

³⁶ “Academic discussion of philosophies....was conducted almost as though these philosophies had produced themselves. The degree of abstractionism attained to... the decline of the word “academic” to a pejorative word meaning “having no relevance to the affairs of the real world” Hollindgale, R.H. “The hero as outsider” en *The Cambridge Companion to Nietzsche*. ed. Bernd Magnus y Kathleen. M. Higgins. Cambridge University Press, 1996.

³⁷ Valdés, Luis M. *Introducción al Tractatus logico-philosophicus*. Villanueva, Tecnos, Madrid, 2002. p.33

2. El “argumentar racionalmente” como configuración vital en el marco de la sintomatología de Nietzsche

Hasta ahora hemos podido vislumbrar una “forma de vida” lingüística por medio del estudio del papel que tiene la argumentación personal en ella. En este capítulo daremos un giro hermenéutico para mostrar, en el capítulo, cómo es que la palabra “Sócrates” es en verdad una palabra que refiere a la dinámica social señalada (el juego de lenguaje lógico).

La mayoría de este capítulo está basado en el estudio socio-político hecho por Conway de la filosofía tardía de Nietzsche. Su estudio sobre el fatalismo nietzscheano nos funciona como horizonte hermenéutico que permite “darle un giro” a lo que ha sido, hasta ahora, un estudio propiamente lingüístico (basado en el segundo Wittgenstein) del juego de lenguaje lógico-filosófico como actividad. La hermenéutica funcionará, en este momento, para fundamentar la situación lingüística de Nietzsche (en materia del argumento *ad hominem*), entendiéndolo su uso de lenguaje como un determinado “insertarse” en cierta perspectiva para de-construir el origen de cierto quehacer social.

El argumento *ad hominem* como límite

El argumento *ad hominem* hacia Sócrates, tal y como es utilizado por Nietzsche, pretende ser un recurso lingüístico “limitante”, que, en su carácter de límite, revela lo particular de la estructura valorativa que opera “a la base” de cierto quehacer. El *ad hominem* depende casi siempre de anotaciones de índole biográfico o anecdótico sobre la persona en cuestión. Esto se debe a que *la forma* con la que el relato biográfico o

anecdótico desarrolla el carácter de cierto personaje es, en esencia, compatible con la visión nietzscheana de la personalidad como narrativa. Dentro del texto de Alexander Nehamas, *Nietzsche la vida como literatura*, el autor señala que, para Nietzsche no existen sujetos aislados de sus vivencias. Los personajes, o los “sujetos”, en la vida, se van desarrollando a partir de diferentes tramas (o causas) que se dan en conjunto. Todas estas tramas cumplen papeles esenciales en la delimitación del ser de cierta persona. Es por eso que la crítica a la persona tiene que estar necesariamente sumergida en todo tipo de referencias a datos biográficos, pues estos pertenecen a esa “suma de las causas” que hacen al sujeto ser lo que es.³⁸

SI nos situamos dentro del contexto del juego de lenguaje lógico, podemos señalar que el uso que hace Nietzsche del recurso *ad hominem* forma parte de una estrategia *performativa* cuyo último fin es *revitalizar* nuestra consideración de lo que es la filosofía al criticar ciertas prácticas que se imponen de manera hegemónica.

Nietzsche nos está hablando desde un “límite” y, en este sentido, su filosofía se nos revela como una “voz” “externa” a nuestra cotidianidad académica e intelectual. Aunque nos habla en el mismo lenguaje, no respeta, por ello, la manera tradicional como jerarquizamos su uso (es decir, teniendo como valor “la verdad” o “el brindar razones”). En este sentido, el particular uso de lenguaje de éste es una especie de *eje revitalizador*, que revela, performativamente y desde un espacio “negativo” (por decirlo de cierta manera), la idiosincracia del uso del lenguaje que rige a ciertas dinámicas sociales como el filosofar.

³⁸ Para una explicación más detallada sobre cómo es que Nietzsche hace una crítica a la delimitación del sujeto por medio de un paralelismo del relato anecdótico, se puede consultar el libro de Nehamas señalado.

El uso del argumento *ad hominem* es, entonces, el uso de lo que Rorty llamaría en ciertas instancias como una metáfora, en tanto que es algo que se adviene desde afuera del juego lingüístico en el que uno está inserto, pero que sigue perteneciendo a él, revelando la existencia de una futura forma de vida que todavía no se puede practicar por que está “por llegar”. El papel de la metáfora dentro del juego del “argumentar conforme a la verdad” es particularmente ilustrativo de cómo mediante ella se puede negar el parámetro de verdad como adecuación. Sobre la metáfora, Rorty señala:

*Expresar un enunciado que no tiene un lugar establecido en un juego de lenguaje es [...] expresar algo que no es 'candidato al valor de la verdad' [...] Ello se debe a que no es un enunciado que se pueda confirmar o invalidar, o a favor o en contra del cual pueda argumentarse. Sólo es posible saborearlo o escupirlo.*³⁹

Nietzsche, al utilizar una metáfora, está situándose fuera del juego de lenguaje lógico; está apelando a nuestro gusto y no a nuestra racionalidad. Gracias a este movimiento nosotros, que estamos inmersos dentro de una dinámica lógico-filosófica “*caemos en cuenta*” del hecho de estar operando bajo cierto horizonte valorativo en particular (algo así como un cosmovisión). Nietzsche, por medio del uso de la metáfora, nos revela el carácter idiosincrásico de nuestra propia situación y abre la posibilidad de que veamos “mas allá”.

Las máscaras de Nietzsche como juegos lingüísticos

Los discursos limitantes, las metáforas, son espacios preformativos desde los cuales

³⁹ Rorty, Richard. *Op. Cit.*, p. 38

se experimenta con posibles futuras configuraciones estilísticas de la vida. Se podría decir, hasta cierto punto, que las famosas “máscaras” que se pone Nietzsche no son más que intentos del autor por jugar con la más amplia pluralidad de estilos de vida. Al hacerlo, el autor nos revela, gracias a su propia variedad de estilos y recursos lingüísticos, que la filosofía y la cultura en general se ha guiado por parámetros hegemónicos que niegan otras maneras de existir a través de su *manera* de hablar

En concordancia con esta visión activa y social del lenguaje, el famoso “objetivismo” nietzscheano se yergue como un objetivismo *lingüístico*, deslindándose del objetivismo frío, científico y racional al considerarlo como una manera de hablar más y ya. Nietzsche considera que para poder aprehender algo uno debe acercarse a eso mismo a partir de las más diversas perspectivas. Hay que filosofar lúdicamente: asumiendo ahora ésta y después otra manera de hablar. De esta manera, uno se va alejando de la necesidad de filosofar de una sola manera y de un pensamiento que se estanca en una manera de hablar. Con respecto a este perspectivismo Nietzscheano, Mauricio Beuchot señala: “El pensamiento depende del lenguaje: hay aquí una tesis de relatividad lingüística en Nietzsche. La diversidad de lenguajes responde a una diversidad de pensamientos, a diversas concepciones del mundo”.⁴⁰

El perspectivismo lingüístico de Nietzsche sienta las bases para que recursos como el argumento *ad hominem* se consideren como “experimentos” lingüísticos, propios de alguien que se da a la inmensa tarea de explorar las diferentes manifestaciones del

⁴⁰ Beuchot, Mauricio. *Historia de la Filosofía del Lenguaje*. FCE, México, 2003. p.161

lenguaje. Cada juego lingüístico se practica, ésta es la naturaleza pragmática del lenguaje que nos revela Wittgenstein. Lo que le faltó a ése autor fue la sensibilidad para ver que cada actividad se practica por un particular de tipo de personas en el contexto de cierta cultura específica, es decir, en un marco histórico social. Precisamente, el énfasis puesto en la idiosincracia lingüística es lo que permite a Nietzsche sostener una visión antropológica del lenguaje en donde éste se encuentre cargado de performatividad y facticidad.

Por esto, se puede decir que, a diferencia de Wittgenstein, lo que Nietzsche quiere “diagnosticar” no es solamente el mal uso de las palabras, sino a toda la cultura de occidente como unidad estilística cargada de vitalidad lingüística. Para Nietzsche, cualquier forma lingüística es una forma de vida que refleja los valores de cierta cultura. La cultura es, a la vez, una forma de vida en sí misma; forma de vida que, al igual que todo lo que vive, está sujeta a una inherente fatalidad y a una contingencia regida mucho más por el azar que por una necesidad divina o finalidad teleológica.

La vida se da a través de sus formas; sin embargo, *precisamente por esta fatalidad* inherente en la misma vida, cualquier sistema organizativo de la misma, sólo por existir, está sellando su fatalidad. En este sentido, cualquier forma de vida lingüística-social está atravesada por su propio fin y, al igual que cualquier otro organismo, atraviesa momentos de juventud, de madurez y de vejez.

Sensible a este carácter trágico de la vida, un médico de la cultura, tal y como Nietzsche se concebía a sí mismo en su época tardía, tiene como deber acelerar el proceso de decadencia de formas de vida sociales que se encuentren estancadas y, como lo señala Peter Sloterdijk, no se dejan matar. Esto para que, una vez que dichas formas mueran, éstas

den pauta a estilos de vida, perspectivas y juegos lingüísticos juveniles que ya no sean occidentales (en el sentido tradicional de esta palabra) y que puedan, al estar atrevidos por nuevos valores, ser derrochadores de una nueva vitalidad.⁴¹

La sintomatología como aproximación hermeneútica-social

Según la visión sintomatológica de la realidad que, según Conway, sostiene el Nietzsche tardío, *cada “configuración” social está realizando cierta administración de la vida, y es precisamente el estado en la administración de este quantum vital lo que hace que cierta configuración o forma de vida tenga un estilo diferenciable de lo demás*. En este momento estamos dejando ya el camino trazado por el análisis wittgensteiniano de los juegos de lenguaje y entrando al territorio del vitalismo nietzscheano; desde esta perspectiva, toda dinámica social es un sistema organizador que utiliza, de la mejor manera posible, los recursos con los que cuenta para poder administrar su existencia. La vida, en este contexto sintomatológico, se concibe como una amalgama de fuerzas indiferenciadas luchando constantemente por el poder sobre la existencia (tanto colectiva como individual); el resultado de estas tensiones es el constante cambio y la existencia de los más variados “estilos”. Cada uno de estos “estilos” es, en sí mismo, una expresión de cómo cierta cantidad de vida está siendo administrada en cierto momento en particular.⁴²

Si el quantum vital es abundante, el organismo necesariamente lo derrochará,

⁴¹ Nietzsche señala que no existe justicia en el terreno de la existencia. Gastar vida significa, necesariamente que, en el futuro, dicha cantidad de vida va a faltar. Occidente, en este sentido, lleva largo tiempo administrando de manera excesivamente prudente y cuidadosa su propia fatalidad. Esto, para Nietzsche, es sintomático de un estado de decadencia avanzada y Nietzsche quiere exponenciarlo para que nuevas formas de vida puedan tomar su lugar.

⁴² Derrida, inspirado en Nietzsche, dedica gran parte de sus reflexiones a superar la existencia del binomio cualidad/cantidad en el ámbito filosófico, considerándolo como una herencia de una metafísica occidental.

involucrándose de manera irreflexiva y afectiva en el mundo sin necesidad de protegerse contra los diferentes objetos de su afecto. Es decir, la inversión de su quantum, de su energía, no será percibido como un riesgo a su integridad, sino como una constante especie “donación” involuntaria, esto refleja una situación de sobreabundancia vital.

Por otro lado, si el quantum vital de la forma vies escaso, todo derroche de energía será percibido como un riesgo: por lo tanto, se procederá necesariamente de una manera cautelosa y precavida (es decir fría, objetiva y racional) para alejar la imperante muerte. Irónicamente, lo que el fatalismo nietzscheano sostiene es que, la poca energía que le queda al organismo *está siendo invertida* en este mismo proceder “precavido”. Por lo tanto, dicha “precaución” solamente sirve para que el organismo se precipite sobre su decadencia, no para salvarla de tal.

Desde una perspectiva sociocultural, la sobreabundancia se le muestra al sintomatólogo como una unidad estilística auténtica, es decir, como un estilo propio de una cultura que es, a la vez, muestra de que esa cultura administra la vida de una manera completamente original. Después de un tiempo, sin embargo, dicho sistema organizativo se empieza a disgregar hasta que la vitalidad que tenía ya no se expresa como un estilo, sino a través de identidades coartadas y difusas, difíciles de señalar.

En otras palabras, cuando las tradiciones, los ritos, y los hábitos de cierto pueblo se consolidan orgullosamente como expresiones de una unidad es cuando más se puede ser generoso y derrochador de vida, pues se está en una situación de sobreabundancia vital.

Estando inserto en el mismo proceso de vida y muerte que el de las dinámicas sociales que pretende diagnosticar, lo único que puede hacer el sintomatólogo es participar

en el juego de creación lingüística para exponenciar el cambio, cuando una forma está estancada en cierta situación vital. Esto se hace por medio del uso más variado de máscaras lingüísticas (consideradas hermenéuticamente como “perspectivas”) que nos *muestran a los* juegos lingüístico hegemónicos como una posibilidad de vida *más y nada más*, es decir, como una expresión de un determinado estilo de vida en particular.⁴³

Como hemos visto, en el contexto de la sintomatología nietzscheana, lo que determina *cualitativamente* cómo se muestra algo (es decir, qué aspectos va a tomar la configuración estilística de cierta vitalidad), es la *cantidad* de vitalidad derrochadas por la misma configuración estilística.

En el ámbito lingüístico, la lucha de fuerzas indiferenciadas se expresa como usos en específico; de esta manera, los diferentes usos de la misma palabra son lo que nos revela las diferentes intenciones vitales de la sociedad que se encuentra atrás. Para Mauricio Beuchot, el papel del médico de la cultura es el de cuestionar dichos usos, para revelar la vitalidad que está pulsando por detrás: “Hay que descubrir, detrás del uso que de una palabra hace una sociedad, sus intereses inconscientes o inconfesados, su *voluntad de poder*.”⁴⁴

El sintomatólogo y el ámbito lingüístico-social

A través de la sintomatología se establece un vínculo entre lo estético, lo social, y

⁴³ Esta capacidad de “exponenciar el cambio” por medio de juegos de lenguajes limitantes es lo que Kauffman llama la dialéctica nietzscheana. Cada perspectiva asumida por Nietzsche, expresada como un juego de lenguaje limitante, tiene una fuerza dialéctica negativa (parecida a la de Derrida) en tanto que niega la posibilidad de que un sólo juego de lenguaje se imponga de manera hegemónica sobre todos los demás.

⁴⁴ Beuchot, Mauricio. *Op. Cit.* p. 150

lo vital. Veamos cómo Nietzsche expresa los síntomas de una sociedad decadente en relación con una que se encuentra en una situación de sobreabundancia social:

*La suavización de nuestras costumbres[...]es una consecuencia de la decadencia; la índole dura y terrible de la costumbre puede ser, a la inversa, una consecuencia del exceso de vida; entonces, en efecto, es lícito osar mucho, exigir mucho y también derrochar mucho*⁴⁵.

Las configuraciones estilísticas de la vida expresan, en su misma organización, cierto estado vital: cada forma lingüística y social es una expresión de cómo es que se está administrando la vida: es decir, si está administrando da a partir de una situación de sobreabundancia o en un estado de déficit. Se puede, siguiendo esta concepción sintomatológica de la realidad, considerar a la práctica del “argumentar racionalmente” como si éste fuera la expresión de un estadio vital. Al ser una configuración estética-valorativa de la vida, dicho juego es el brote de toda una “unidad” cultural (llamada muchas veces “occidente” por Nietzsche) que se encuentra en un proceso degenerativo (como cualquier cosa que tenga que nacer), y del cual dicho juego forma parte, en cuanto es expresión de cómo es que se está administrando cierto quantum vital.

El que haya ciclos de vida no quiere decir que una administración de la vida esté en sintonía con un *telos* que está actuando “más allá” de dicha expresión de una manera independiente: no hay, en ningún momento, un especie de movimiento transhistórico que culmine en cierta realidad. El sintomatólogo se acerca a cada uso de lenguaje como si fuera la forma en la que una forma de vida se adapta a cierto ambiente. Por eso mismo, la

45 Nietzsche, Friederich. *Op. cit* pg. 119

naturaleza de cada juego es completamente contingente y puede no existir si no existe una necesidad vital detrás. Rorty lo señala al hablar de cómo funciona la concepción nietzscheana de los juegos de lenguaje en el marco más general de la cultura: “[...]la historia nietzscheana de la cultura[...] concibe el lenguaje tal como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente.”⁴⁶

Recordamos en éste punto, que la emergencia de nuevas formas de hablar supone, necesariamente, que se eliminen las viejas. La sintomatología, en este contexto, sería una forma de vida lingüística necesaria, una manera de hablar que apunte hacia la superación de un juego de lenguaje existente que se haya vuelto hegemónico y que se resista a dejar de existir. La sintomatología y su particular metodología, que consiste en el uso de la metáfora para superar cierta actividad, es una forma de hablar que le permite, al filósofo, concebir las expresiones lingüísticas pasadas como formas contingentes que, de igual manera, pudieran no haber existido. Cuando Rorty piensa cómo sería una cultura que usara la metáfora de manera cotidiana y habitual, concluye que, en dicha sociedad, los juegos hegemónicos impersonales, como el de la filosofía, perderían todo carácter sacerdotal y divino. Nos mostrarían, por ello su carácter idiosincrático:

Una cultura en la que las metáforas nietzscheanas fuesen expresiones literales sería una cultura en la que se daría por sentado que los problemas filosóficos son tan transitorios como los poemas poéticos, que

⁴⁶ Rorty, Richard. *Op. Cit.* p. 39

*no hay problemas que vinculen a las generaciones reuniéndolas en una única especie natural llamada humanidad.*⁴⁷

¿Por qué es que esa cultura no se ha dado? ¿Qué es lo que tuvo que pasar para que la filosofía se vea como algo con una autoridad extra-temporal? ¿En qué forma de vida cultural nos encontramos hoy en día cuando, dentro de ésta, se le sigue confiriendo al filósofo cierta autoridad casi religiosa?

Para responder a estas preguntas, en el siguiente capítulo se verá cómo es que el diagnóstico nietzscheano del síntoma sociolingüístico llamado “argumentar racionalmente” *es el mismo uso* que hace éste autor del argumento *ad hominem* hacia Sócrates (entendido como metáfora) para superar dicha actividad. Esto se hace porque, en el contexto del discurso sintomatológico, dicho recurso funda una relación inversa entre el quehacer filosófico y la salud, transvaloración muy propia del Nietzsche tardío y de su visión tardía de la modernidad.

Como conclusión de este capítulo, podemos señalar que la sintomatología es una perspectiva *a partir de la cual* se considera toda forma (incluyendo la práctica del juego de lenguaje lógico) como si fuera una unidad vital en decadencia; en otras palabras, como una unidad atravesada por su fatalidad, inserta en el proceso inevitable de la economía de la vida y administrando su existencia en pos de una muerte que parece serle consustancial. Lo que se busca, por medio de la sintomatología, *es diagnosticar*, entendiendo a cada configuración estilística de la vida (desde un cuerpo físico hasta cierto patrón de comportamiento) como siendo *la expresión* de cierto momento en la economía de la

⁴⁷ Rorty, Richard. *Op. Cit.* p. 40

decadencia y, por lo tanto, como expresión sintomática de cierto estadio vital.

3. Sócrates como representante del “argumentar de manera racional” en la cultura Occidental

En el capítulo pasado se han explorado ciertos recursos conceptuales del vitalismo nietzscheano que nos permiten considerar cierta práctica, como el “argumentar de manera racional” como algo sintomático. En este capítulo se explorará el uso que Nietzsche hace del argumento *ad hominem* hacia Sócrates en el marco de su sintomatología, entendiendo este recurso como un recurso utilizado por alguien--que se encuentra inmerso en un perpetuo devenir cultural-- para criticar la manera académica de filosofar. Para hacer esto, se explorará la posibilidad de que ciertos individuos representen la situación vital de toda una época; la crítica *ad hominem* hacia ellos no puede concebirse solamente como una crítica personal, es una crítica hacia toda una cultura que encuentra, en ellos, una fundamentación cuasi-religiosa para ciertas maneras de actuar.

Sócrates como hombre teórico

A pesar de la enorme diferencia tanto temática como estilística entre todos los textos de Nietzsche, la crítica personal hacia la figura de Sócrates es un elemento que permanece constante a lo largo de toda su obra. Encontramos el uso de este recurso tanto en textos canónicos de Nietzsche (como *El nacimiento de la tragedia* y *El crepúsculo de los ídolos*) como en textos que, aunque considerados como secundarios por la academia, contienen una seria reflexión sobre el personaje de Sócrates en el contexto de Grecia en general (como el texto sobre *Los filósofos pre-platónicos*).

Existen, sin embargo, algunos matices en como se desarrolla el argumento *ad hominem* hacia Sócrates de un texto a otro. En *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche se enfoca en lo particular de la personalidad de Sócrates en relación con otros pensadores de su época, en *El nacimiento de la tragedia* busca vincular la decadencia de Sócrates con el juego del “argumentar de manera racional”; por otro lado, la crítica a Sócrates en *El crepúsculo de los ídolos* es una versión mucho más potente que todas las demás, resumiendo en pocos párrafos la relación entre Sócrates y nuestra actualidad.

¿Por qué es tan importante la figura de Sócrates para Nietzsche? Sócrates representa un momento en la historia occidental en el que se dio un cambio valorativo en específico, cambio que permitió que el quehacer filosófico--entendido como cierto juego lingüístico en particular--se consolidara como un quehacer valorable y legítimo, es decir, como algo digno de personas que desean decir algo con cierta autoridad:

Quien tenga una idea clara de cómo después de Sócrates...una escuela de filósofos sucede a la otra cual una ola a otra ola, cómo una universalidad jamás presentida del ansia de saber, en los más remotos dominios del mundo culto, y concebida cual auténtica tarea para todo hombre de capacidad superior, ha conducido a la ciencia a alta mar, de donde jamás ha podido volver a ser arrojada completamente desde entonces...quien tenga presente todo esto, no podrá dejar de ver en

*Sócrates un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal*⁴⁸

Para Nietzsche, Sócrates es un vértice en la historia universal pues fue la primera persona en legitimar “existencialmente” (por decirlo de alguna manera) el estilo de vida del filósofo y, con ello, un particular juego lingüístico. Después de Sócrates, se utiliza su ejemplo para darle un lugar en la sociedad a un quehacer que antes no existía como tal. El hecho de que hoy en día la figura de Sócrates sea conocida por doquier, es decir, que el uso de la palabra “Sócrates” sea tan común en nuestra sociedad (sobre todo en círculos de filosofía académica) además de ser el reflejo de la influencia de dicha personalidad, cubre el hecho de que, antes de Sócrates, el “quehacer filosófico” no existía como tal. Nietzsche lo señala en *El nacimiento de la tragedia*: “[...]a Sócrates le corresponde la dignidad de semejante posición de guía[...]bastará con ver en él el tipo de una forma de existencia nunca oída antes de él, el tipo del *hombre teórico*[...]”⁴⁹ ¡El hombre teórico, un estilo de vida que parece haberse consolidado como algo necesario en el contexto académico, era algo que no existía como tal!

Sócrates como representante de cierta configuración vital

Lo que le permite a Nietzsche hacer un diagnóstico del juego lógico-filosófico por medio de un argumento *ad hominem* es la posibilidad, dentro de su propia filosofía, de que ciertos individuos representen la situación vital de la época a la cual pertenecen. Conway

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. trad. Andres Sanchez Pascual. México, DF. 2009 p. 135

⁴⁹ *Ibid* 132.

ve el recurso hacia lo personal, en Nietzsche, como algo que trabaja sobre un transfondo teórico específico en el que se reconoce la existencia de una estrecha relación entre lo individual y lo social, al punto de poder ser, uno de estos ámbitos, una versión más grande o más chica del otro: “Nietzsche trata a individuos como medios encarnados a través de los cuales se expresa cierta época o cierto pueblo en toda su vitalidad inherente”⁵⁰

Existen individuos que se pueden estudiar como representantes de cierta época y su persona puede ser estudiada para calar las consecuencias que tiene cierta manera de actuar sobre la vida en general. Por eso, el diagnóstico sintomatológico del quehacer filosófico se vuelve en una serie de argumentos *ad hominem*, pues solamente a través de los atributos de cierta personalidad como la de Sócrates --cuando ésta es abordada como una configuración estilizada de la situación vital del juego de lenguaje lógico-filosófico-- es que puede uno vislumbrar si dicha configuración estilística surge de una sobreabundancia o de una situación de escasez del quantum vital:

*[...] Sócrates adivinó todavía más. Vio detrás de sus nobles atenienses; comprendió que su propio caso, su idiosincrasia de caso, ya no era un caso excepcional. El mismo tipo de degeneración se preparaba por doquier calladamente: la vieja Atenas tocaba a su fin. Y Sócrates entendió que todo el mundo lo necesitaba, que se necesitaban sus remedios, su cura, su artimaña personal de la auto conservación[...]*⁵¹

⁵⁰ “Nietzsche consistently treats individuals and human beings as the embodied media through which an age or a people expresses its native vitality” Conway, David. *Nietzsche’s Dangerous Game*- Princeton. p.67

⁵¹ Nietzsche, Friederich. “El problema de Sócrates” *El Crepúsculo de los Ídolos*. trad. Andrés Sanches Pascual. Alianza Editorial, México, 2002. pg.140

Como lo veremos más adelante, Sócrates es el punto de inflexión de una transformación milenaria, un cambio en la esencia misma del hombre occidental, y por eso representa dicha etapa occidental.

Sócrates como anti-griego

Según Nietzsche, Sócrates llegó a Grecia como presagio de una época más tardía de la cual sería símbolo, alrededor de su figura se estructuraría la existencia de una cierta manera de ser y de pensar. Nosotros, que somos herederos de dicho cambio, no logramos percibir lo radical de la innovación socrática en el ámbito estilístico (es decir, en cuanto estilo de vida) y lo gigantesco de sus repercusiones en el mundo lingüístico-social.

Para poder entender la importancia de criticar a Sócrates hoy en día--que nos encontramos moldeados por el cambio en la esencia del hombre que, desde él, se ha producido--, hay que recordar, junto con Rorty, que “el cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido”⁵². En este sentido, Sócrates es el primero en hablar de cierta manera, y, como tal, representa el primer punto de una estela que se extiende desde la época tardía de Grecia hasta nuestros días y de la cual formamos parte. Por eso, aunque se podría decir que Sócrates representa la configuración de cierta vitalidad en cierta época *tardía* en Grecia, él representa, *sobre todo* la vitalidad de toda la época que siguió *después de la caída de Grecia* ---es decir, la época en la que el filósofo tiene una posición social determinada y autoridad. Para poder resaltar esto, Nietzsche tiene que mostrar que, antes de Sócrates, la filosofía no tenía un lugar en la sociedad; para hacer esto, Sócrates tiene que entenderse , a

⁵² Rorty, Richard. *Op. cit.* p. 28

pesar de lo que pensemos de él hoy en día, como un anti-griego:

¡Juzgar a los griegos por sus filósofos, a la manera alemana, utilizar, por ejemplo, la mojigatería de las escuelas socráticas para explicar qué es, en el fondo, helénico! Los filósofos son, en efecto, los decadents del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático. Las virtudes socráticas fueron predicadas porque los griegos las habían perdido[...]⁵³

Lo que hace que la personalidad socrática sea tan particular—es decir, lo que hace de Sócrates una innovación y no un lugar común en la Grecia tardía—es que este filósofo es la manifestación de cierta decadencia vital, es decir, que él no representa la configuración habitual de lo que era considerado “social” en Grecia. Sócrates estaba inaugurando una nueva etapa en la historia universal.⁵⁴ Para Kauffman, esto se debe a que Sócrates, según Nietzsche, era un individuo tardío, que nació de manera póstuma y que logro hacerse un estilo que le ayudara a occidente a encausar la vida hacia una dirección nueva:

*Sócrates[...]*es la encarnación misma del ideal más alto de Nietzsche: el hombre apasionado que puede controlar sus pasiones[...]*Tales hombres viven[...] *la mayoría de las veces, en los límites de lo que Nietzsche llama**

⁵³ *Ibid* pg.141

⁵⁴ Más adelante expondremos, cuando exponamos el argumento *ad hominem* contra Sócrates, porqué es que la personalidad de este filósofo es considerada para Nietzsche como un síntoma de la decadencia de la cultura griega. Lo que se quiere resaltar aquí es la reconocida importancia que Nietzsche le daba a Sócrates en la historia de la humanidad

*decadencia: y desempeñan la gran hazaña de la auto-creación y de la integración al borde de la destrucción y la desintegración*⁵⁵

Lo que se quiere traer a la luz, por medio de esta breve introducción a la figura de Sócrates en el pensamiento de Nietzsche, es el hecho de que existe un uso tradicional de la palabra “Sócrates” en espacios donde la influencia de dicho pensador está institucionalizada lo que se busca es resaltar la presencia de la personalidad de Sócrates como lugar común. Para Nietzsche, al consolidarse la filosofía como un quehacer legítimo, Sócrates, el hombre teórico por excelencia, se ha convertido en una figura excesivamente plana, cuya función en el uso común del lenguaje es servir como una justificación de ciertas dinámicas sociales. Su figura ha servido como “reglas del juego”: ha delimitado, como lo hace una sombra cuando se extiende indefinidamente antes del atardecer, el área de aplicación de ciertos quehaceres en el ámbito social y ha consolidando, a través de recursos a su figura como ejemplo en vida, todo un sistema valorativo en el que la “verdad” existe y en el que, él que la posee, tiene más autoridad.

Cuando Sócrates se convierte en un modelo a seguir y la vida teórica se impone como algo que se hace “con autoridad”, todos los aspectos burdos y mundanos propios de Sócrates, como configuración estilística de la vida, acaban por olvidarse, precisamente porque llevamos siglos considerando que su decadencia es una solución a la nuestra y, para Nietzsche, no tenemos una perspectiva, propia de una situación vital saludable, a partir de

⁵⁵ Socrates is the very embodiment of Nietzsche's highest ideal: the passionate man who can control his passions... Such men however, live, more often than not, on the threshold of what Nietzsche called decadence: and they perform their great deed of self-creation and integration on the verge of destruction and disintegration. Kauffman, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, p. 399

la cual podamos considerarlo no como una solución, sino como un decadente más.

4. La concepción nietzscheana de Sócrates: decadencia en la sobreabundancia

Hemos visto cómo es que “Sócrates” refiere a una especie de personalidad-acontecimiento en occidente que nos remite tanto a ciertos juegos de lenguaje como a la inauguración de una forma de vida. En este capítulo se explorarán aspectos de *la decadencia* de Sócrates y su relación con cierto estadio vital. Esto se va hacer con el fin de mostrar cómo es que el argumento *ad hominem* contra Sócrates, más que ser un recurso históricamente fidedigno, es un recurso de-constructivo y performativo que busca superar el juego del “argumentar de manera racional”. Solamente por medio de un juego lingüístico (una “máscara”) que se rija por sistema de valores radicalmente diferentes al de uno es que se puede delimitar “externamente” el contorno valorativo del juego de lenguaje en cuestión. Éste es el papel del argumento *ad hominem* contra Sócrates; a través de él el lector “cae en cuenta” del carácter *contingente* de los valores “universales” que rigen el juego de lenguaje del argumentar racionalmente, permitiéndole adquirir una especie de perspectiva antropológica frente a su mismo actuar.

Las características de un hombre-acontecimiento

Empezaremos mostrando las características que, según Nietzsche, un hombre-acontecimiento tiene con respecto a su época;

Los grandes hombres son necesarios; la época en la que aparecen, contingente; el hecho de que casi siempre lleguen a hacerse dueños de ella depende tan sólo de que son más fuertes, de que son más antiguos, de

*que con vistas a ellos ha estado reuniéndose durante un tiempo más largo[...]. Entre un genio y su época existe la misma relación que entre lo fuerte y lo débil, también que entre lo viejo y lo joven: la época es siempre relativamente, mucho más joven, más floja, menos adulta, más insegura, más infantil.*⁵⁶

Nietzsche considera la valorización griega de la existencia como un horizonte más joven, diametralmente opuesto al horizonte vital de Sócrates, que sirve de estadio vital precursor a éste y que permite que Sócrates exista - no solamente como decadente, sino también *como un trasvalorador*. En este sentido, Sócrates es una especie *sui generis* de “gran hombre”, pues, a pesar de que su existencia fue necesaria, la relación que tiene éste con la época que lo precedió es más tardía y vieja, no más fuerte y vital.

Nietzsche explora la figura de Sócrates desde el momento en el que escribe *Los filósofos pre-platónicos*, un compendio de clases que dio el mismo Nietzsche, y que nunca fueron concebidas como libro. El eje temático de este seminario era, tal y como su nombre lo señala, el estudio de aquellas personalidades filosóficas que existieron en el mundo griego antes de la existencia de Platón. Nietzsche concebía a estos personajes dentro de un mismo grupo por ser, cada uno, personalidades auténticas, estilizadas y acabadas (cada una reflejaban una cosmovisión en particular). En cada uno de los capítulos de este texto se ve cómo es que la personalidad de dichos filósofos se acaba relacionando con su teoría, Sócrates, claramente, no es ninguna excepción. Lo que hay que resaltar es que éste, al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, representa el punto final de una larga trayectoria

⁵⁶ Nietzsche, Friederich. *Op. cit.* pg. 127

griega y el inicio de una nueva vertiente en la cultura occidental. En esa etapa de su vida Nietzsche no había escrito *El nacimiento de la tragedia* y su interés por determinar qué fuerzas vitales impulsaban a la filosofía, desde su origen, todavía no afloraban. Al ser producto de un Nietzsche muy joven, la crítica al carácter “decadente” de la vida teórica todavía no era algo que se lograba formular de manera explícita: el fin único, más nunca irrelevante, de este texto, es el de vincular a la persona Sócrates con su quehacer filosófico, y con el resto de Grecia en general

Aun así, el mero hecho de que, en textos tan distantes como *El nacimiento de la tragedia* y *El crepúsculo de los ídolos*, se aborde de una manera tan similar la crítica a la figura de Sócrates es prueba de que este personaje es un eje temático del pensamiento nietzscheano⁵⁷. No es solamente un cambio de estilo o de temática lo que distingue a los textos en cuestión; las intenciones de todos ellos son tan dispares, que el mismo Nietzsche considera que *El Nacimiento de la Tragedia* se encuentran a años luz de distancia de otros textos como *El Crepúsculo de los Ídolos*. A pesar de estas diferencias, el papel que tiene la figura de Sócrates como el máximo exponente de una decadencia vital, se mantiene igual.

La grandeza de Sócrates; su carácter decadente

A diferencia de lo que Nietzsche considera como grandes hombres (como Julio Cesar o Napoleón), Sócrates es un decadente, y *su grandeza consiste precisamente en el*

⁵⁷ Son incontables los estudios cuyo objeto es la relación que se da entre Nietzsche y Sócrates: Walter Kauffman, en su libro “Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist” le dedica el capítulo conclusivo de toda su obra a estudiar esta relación; Alexander Nehamas en su libro “Nietzsche: La vida como literatura” utiliza a Sócrates como el ejemplo de un personaje literario que funda una manera de vivir. Como éstos, hay muchos estudios que ahondan en esta particular relación de Nietzsche con el filósofo ateniense, considerada, por muchos de los estudiosos de Nietzsche, como la más importante y controversial relación entre este autor y un mentor suyo (por encima de la que sostiene con Wagner y Schopenhauer).

hecho de que él transformó la decadencia en una virtud, y en ese sentido, es, al mismo tiempo, más fuerte y débil que su época. Lo que supo hacer Sócrates es *trasvalorar*:

*[...]en Sócrates[...] la naturaleza lógica tuvo un desarrollo tan excesivo como en el místico lo tiene aquella sabiduría instintiva[...]en ese desbordamiento desenfrenado muestra Sócrates una violencia natural cual sólo la encontramos, para nuestra sorpresa horrorizada, en las fuerzas instintivas más grandes de todas.*⁵⁸

Por lo general, el argumento *ad hominem* hacia Sócrates en Nietzsche es de carácter circunstancial: surge en contraste con una serie de valores griegos que el filósofo *negaba por medio de su actuar*. En la cita anterior se resalta la naturaleza lógica de Sócrates en el contexto de un transfondo histórico en donde la lógica no tenía autoridad como tal. En otras palabras: para Nietzsche, Sócrates sí es un miembro del grupo de los griegos, y sus tesis y actitudes deben de ser entendidos a partir de este marco simbólico. Lo irónico es que, al insertarlo en este grupo, vamos a caer en la cuenta de que este hombre es el anti-griego por excelencia.

Siguiendo la veta perspectivista de Nietzsche y asumiendo, junto con él, que nos encontramos en una etapa de decadencia en la historia universal, hay que señalar entonces que, para poder criticar a Sócrates debemos aproximarnos a él a partir de una valoración propia de una sobreabundancia vital. Sólo así podremos vislumbrar aspectos de la personalidad del ateniense que no son tan evidentes cuando consideramos la personalidad

58 Friederich, Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. trad. Andres Sanchez Pascual. Alianza Editorial. México, DF, 2009. p. 123.

del filósofo desde nuestra perspectiva moderna; pues , si aceptamos que nuestra cultura se encuentra atravesada por la idolatría hacia la figura del ateniense, tendríamos que aceptar que estamos, de cierta manera, condicionados a ver al ateniense solamente a partir de una perspectiva moderna, es decir, decadente .

Las máscaras de Nietzsche como diagnóstico cultural

Nietzsche sostiene, en ciertos textos como *Ecce Homo* y *El crepúsculo de los ídolos*, que lo que le da ventaja sobre los demás filósofos es el hecho de que él pueda abordar a Sócrates a partir de una innovadora situación vital, es decir, a partir de nuevos juegos de lenguaje que colindan con el de la filosofía académica. A diferencia de lo que pasa comúnmente en círculos académicos, Nietzsche se da cuenta de que uno se puede aproximar a Sócrates desde una perspectiva muy particular : “[...]yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos.”⁵⁹

Si aceptamos que la sabiduría de Nietzsche consiste en (tal y como él lo señala en *Ecce Homo*) cierta capacidad de ver la misma cosa a partir de muchas perspectivas-- entonces estaremos en una situación en la que le podemos conceder, a Nietzsche, una capacidad “privilegiada” para estudiar los valores inherentes a la figura de la personalidad-acontecimiento llamada “Sócrates”. Esta perspectiva completamente nueva, consistiría en insertar a la figura Sócratica en el contexto de un marco valorativo en el que su vida *no sea considerada como un camino a seguir, es decir, como algo valorable o deseable en sí mismo.*

⁵⁹Nietzsche, Friederich. *El Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid, 2009. p. 44

Las “máscaras” utilizadas por Nietzsche--los juegos lingüístico-performativos en los que se inserta-- son estrategias que le sirven al autor en su abordaje de ciertas actividades para así proceder a diagnosticarlas y superarlas como meras expresiones de cierta configuración vital. En otras palabras, Nietzsche utiliza estas estrategias retórico-discursivas para señalar ciertas actitudes que él considera como “enfermizas” o “decadentes” desde una perspectiva vitalista y antropológica de la realidad: es decir, desde el punto de vista de un médico de la cultura occidental.

Entender las estrategias lingüísticas de Nietzsche como recursos performativos y deconstructivos es la clave para explorar cómo es que Nietzsche aprovecha toda la carga simbólica de la palabra “Sócrates” para dislocar su significado habitual. Al insertar al ateniense en contextos poco ortodoxos, lo que está haciendo Nietzsche, performativamente, es cuestionar la aparente neutralidad de los juegos de lenguaje filosófico-argumentativos que se sirven de dicho nombre para fundamentar su manera de actuar. Esto lo logra insertándose en un juego de lenguaje regido por una jerarquización valorativa diametralmente opuesta a la argumentativa-filosófica. Esta máscara, para Nietzsche, es la máscara “griega”: solamente en este contexto circunstancial es que Sócrates puede verse *como corruptor de la sociedad*. Desde la perspectiva griega, todo parece ser diferente: “(a)ntes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, comprometían a uno. A la juventud se le prevenía contra ellos.”⁶⁰ Sócrates era, finalmente, un anti-griego, un corruptor de la sociedad.

⁶⁰*Ibid* pg. 46

El *ad hominem* hacia Sócrates como diagnóstico del argumentar racional

Nietzsche inserta a “Sócrates” en un contexto radicalmente opuesto al tradicional: éste se vuelve un alejamiento de todo lo que había sido considerado como bueno en el marco griego de entonces, y, por lo tanto, es una especie de monstruosidad cultural. Mostrar, mediante recursos lingüísticos performativos, a la personalidad socrática como un acontecimiento incomprensible desde el punto de vista helénico permite que Nietzsche revele la idiosincrasia de ciertos juegos lingüísticos en los cuales la carga simbólica de la palabra “Sócrates” ha funcionado como un ancla para que se mantengan estables ciertas maneras de actuar. En este sentido, el recurso *ad hominem* --en cuanto nos muestra lo particular del cambio valorativo experimentado por Grecia en ese momento--nos permite vislumbrar posibilidades de vida que se encuentran, de cierta manera, más allá de nuestra época, tan atravesada por la misma idolatría hacia Sócrates y por la hegemonía de dinámicas como el “argumentar racionalmente” con sus pretensiones de objetividad y neutralidad.

Lo que permite que Nietzsche realice este tipo de giros lingüísticos, sin por ello caer en el completa inefabilidad y la incomprensión total, es su uso metafórico de terminología científica para dislocar el significado de cierta palabra y así reinsertarla en un contexto nuevo que le hable al lector desde una particular situación vital. El uso de vocabulario fisiológico y de conceptos como “salud” y “enfermedad” permiten que Nietzsche se situase con un pie fuera y un pie de la situación que pretende criticar. La fisiología, en este sentido, es un “afuera” con respecto a la dinámica filosófica, sin embargo, la terminología se sigue moviendo en el contexto de cierto registro lingüístico-académico y científico, esto es lo que le permite a Nietzsche, estando afuera, el criticar

cierta manera de actuar *desde adentro*. Si entendemos a la sintomatología como uno de estos juegos de lenguaje “limitante” estaremos en posición para explorar cómo es que ciertos marcos de referencias permiten que se disloque el significado de la palabra “Sócrates” con el fin de superar cierta manera de actuar.

Las características socio-políticas de la sobreabundancia

Uno de los marcos griegos desde el cual se aborda la figura de Sócrates es el político-social. En una etapa de sobreabundancia vital, sostiene Nietzsche, todas las instituciones de dicha sociedad reflejan, en su totalidad, un ordenamiento estilístico congruente y auténtico. Para que este orden se mantenga (en esto consiste la administración vital del quantum en etapas sociales de sobreabundancia) los integrantes de dicha sociedad necesitan--tal y como señala Nietzsche en la primera parte de *La Genealogía de la Moral*-- sentir una especie de “deuda” con los antepasados, ya que es precisamente este sentimiento el que permite que se tenga respeto por la existente simetría institucional; el revivir el recuerdo de los antepasados (lo que, en culturas antiguas, se consideraba como el *genio*) a través de la práctica de tradiciones y rituales culturales, no solamente conlleva el que las instituciones sean percibidas como una honorable herencia de los antepasados sino que también el que se le considere a todas y cada una de las instituciones sociales como algo “necesario” para la sobrevivencia de un pueblo en general.

Conway señala que, para Nietzsche, es propio de una situación de sobreabundancia vital el considerarse, en relación con los antepasados, como un digno descendiente de una larga tradición, una *tradición con autoridad*. En su libro sobre la filosofía tardía de Nietzsche, Conway expone esta relación entre fisiología, vitalismo y descendencia de la

siguiente manera, teniendo siempre en cuenta que el vitalismo de Nietzsche, al ser sintomatológico, se enfoca en cómo se nos muestra un sistema organizacional--o circuito vital-- cuando éste administra, a partir de una política de sobreabundancia, su *quantum* vital:

*Una red circulatoria estable garantiza la validez y justificación de cierto sistema instintivo, presentando patrones deseables de comportamiento instintivo como si éstos fueran un legado honorable de los ancestros (de este pueblo). Una tribu saludable le tiene miedo a sus ancestros, y esto es lo que hace que se preserve la integridad de cierto sistema instintivo.*⁶¹

El respeto y el miedo por los antepasados puede ser considerado, fenomenológicamente, como un sentimiento que se siente solamente cuando se está en una situación de sobreabundancia vital. Políticamente, una sociedad que muestra dicho respeto por el orden institucional--en tanto que éste se les muestra, en todos los sentidos como expresión de un estilo auténtico -- es una sociedad que se concibe, en todos los sentidos, como “bella” y “buena”, porque su belleza y bondad se expresan a través de la misma capacidad que dicha sociedad tiene de administrar su vida de manera efectiva, y esto se realiza a través de un estilo unitario.

La belleza en la sobreabundancia

La sobreabundancia se extiende a otros ámbitos, como el de la estética y la ética.

Los conceptos éticos y estéticos de una sociedad sobreabundante se configuran, junto con

⁶¹ “A stable circulatory network ensures the continued validity and justification of an instinct system by presenting desirable patterns of instinctive behavior as the honorable legacy of a people’s revered ancestors. In a healthy tribe then, fear of the ancestor preserves the integrity of the regnant instinct system.” Conway, *Nietzsche’s Dangerous Game*. p. 77

su estilo, de manera irreflexiva, es decir, a partir de lo habitual. En otras palabras, conceptos como “ la belleza” no dependen del juego de lenguaje lógico-filosófico para entenderse, ni mucho menos del filósofo para poderse dilucidar:

*La belleza no es una casualidad. También la belleza de una raza o familia, su gracia y bondad en todos los gestos, se obtiene esforzándose en su adquisición: es, al igual que el genio, el resultado final del trabajo acumulado de generaciones.*⁶²

Esta perspectiva de la belleza es transvaloradora en tanto que invierte nuestra consideración tradicional de que la belleza es una causa-en-si misma y causa de todo lo demás (concepto que, cabe mencionar, está en relación estrecha con el concepto de verdad como adecuación).

Al ser esta cualidad concebida como el resultado de un esfuerzo generacional de cierto grupo de personas--que consideran importante su sobrevivencia como pueblo o grupo en particular--la belleza se convierte en una expresión, en una consecuencia, de una sobreabundancia vital.

En esto consiste el carácter performativo del discurso Nietzscheano: a la terminología considerada comúnmente como “filosófica” se le inserta en contextos poco-ortodoxos con la finalidad de que se caiga en cuenta del carácter estancado de los juegos lingüísticos que se quieren apropiar de dicha terminología para fundamentar su autoridad. Sigamos con el caso de “lo bello”:

⁶² Nietzsche, Friederich. *Op. cit.* p.163.

*En lo bello el hombre se pone a sí mismo como medida de la perfección; en casos escogidos se adora a sí mismo en lo bello. Sólo de este modo puede una especie decir sí a sí mismo. El más hondo de sus instintos, el de autoconservación y autoexpansión, sigue irradiando en tales sublimidades.*⁶³

En el contexto lingüístico de la sintomatología, la situación de sobreabundancia vital se conecta con la adoración de lo bello cuando a este concepto se le considera como una expresión de respeto a la simetría encontrada en el orden social y personal. En la sobreabundancia todos los hábitos y demás tipos de comportamiento irreflexivo son valiosos en tanto se consideran, *de entrada*, como algo “bello”, es decir, como algo que forma parte de un orden social auténtico y vital. Es por eso que el arte surge, en estas sociedades, como una manera de alabarse a ellas mismas. Por eso, la valorización estética de la existencia es considerada por Nietzsche como la máxima expresión de *una sobreabundancia vital*. Una vez más, Nietzsche recurre al caso de los griegos, utilizándolos como pretexto para dislocar la moral occidental:

En los griegos la “voluntad” quiso contemplarse a sí misma en la transfiguración del genio y del mundo del arte: para glorificarse ella a sí misma, sus criaturas tenían que sentirse dignas de ser glorificadas, tenían que volver a verse en una esfera superior, sin que ese mundo

63 Nietzsche, Friederick. *Ibid.* pg 105

*perfecto de la intuición actuase como un imperativo o como un reproche.*⁶⁴

En esta cita lo que Nietzsche está haciendo es situar “la belleza” y el “arte” en un marco de referentes nuevo que, sin embargo, todavía nos puede hablar en nuestros términos. Él nos lleva a pensar que los griegos, al formar parte de un orden social estilísticamente auténtico, consideraban las expresiones artísticas como pruebas del carácter divino de su descendencia, pues éstas mismas eran odas a su propia genealogía⁶⁵, por lo tanto, servían en la consolidación de su identidad. La importancia concedida a los ámbitos de la escultura y la poesía, a la simetría y el equilibrio, eran, para Nietzsche y, en sí mismos, expresiones de un orden político propio de una sobreabundancia de carácter vital.

Esta relación entre la belleza, el arte y la sobreabundancia vuelve a ser expuesta de manera fenomenológica por Nietzsche en el *Crepúsculo de los Ídolos*, cuando dicho autor explora las cualidades de aquel que vive la vida en dicha condición de sobreabundancia vital. Nótese, tanto en este caso como en el pasado. Al hablar de la sobreabundancia, Nietzsche nos dice:

En este estado uno enriquece todas las cosas con su propia plenitud: lo que uno ve, lo que uno quiere, lo ve henchido, prieto, fuerte, sobrecargado de energía. El hombre de ese estado transforma las cosas

⁶⁴ Nietzsche, Friederich. *El nacimiento de la tragedia- trad. Andres Sanches Pascual. Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial. México, DF. 2009 p. 57*

⁶⁵ Un claro ejemplo de la preponderancia de la herencia genética en la cultura griega se da en el caso de la tragedia griega. En ésta el castigo de los dioses no recae solamente sobre quien rompe la ley divina, sino que sobre toda su descendencia. Asimismo, en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles o *La República* de Platón hacen una división tajante entre las diferentes estructuras sociales precisamente basándose en la ascendencia.

hasta que ellas reflejan el poder de él, -hasta que son reflejos de la perfección de él. Este tener-que-transformar las cosas en algo perfecto es-arte. Incluso todo lo que el hombre de ese estado no es se convierte para él, sin embargo, en un placer en sí; en el arte el hombre se goza a sí mismo como perfección.⁶⁶

Este párrafo es un claro ejemplo de como Nietzsche funda, a partir de sus diversas máscaras, relaciones lingüísticas que eran impensables en un contexto ortodoxo y tradicional. Según lo que versa este texto, en la belleza del arte el hombre saludable goza de si mismo como perfección, esto quiere decir que la fealdad, la falta de simetría estilística, y el alejamiento del impulso creativo son, dentro del marco del análisis sintomatológico, cualidades propias de un estado degenerativo (de una unidad estilística que se encuentra en disolución). Curiosamente, estas mismas son las cualidades encontradas en el Sócrates que Nietzsche pretende superar.

La fealdad sintomática en Sócrates

La transvaloración realizada por Nietzsche, en este momento, es una transvaloración lingüística en torno al concepto de “la belleza”; solamente aproximándonos a la crítica a Sócrates a partir de este contexto es que uno puede entender el valor de la afirmación tácita de que Sócrates era, físicamente, un monstruo--un contra instinto--producto de una enfermedad fisiológica que le era constitutiva a toda su persona en general. Nietzsche lo señala tácitamente en “El problema de Sócrates”:

66 Nietzsche, Friederich. *Op. cit* p. 97

Un extranjero, que entendía de caras, cuando pasó por Atenas le dijo a Sócrates en su cara que era un monstrum, que albergaba en sí todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates se limitó a responder: ‘¡Me conoce, señor mío!’⁶⁷.

En otra ocasión:

Se sabe, se ve incluso todavía, qué feo era (Sócrates). Pero la fealdad, en sí misma una objeción, entre los griegos es casi una refutación. ¿Era Sócrates siquiera un griego? La fealdad es no pocas veces expresión cruzada, inhibida por cruzamiento. En otro caso aparece como evolución decadente.⁶⁸

Lo que dice este párrafo, en pocas palabras, es que desde el horizonte de la sobreabundancia, el ser feo físicamente consistía en una especie de refutación existencial. Éste puede ser considerado el primer paso en la desmitificación de la palabra “Sócrates” en su uso filosófico-académico. Es decir, es el primer momento en donde se cuestiona la legitimidad con la cual, en ciertos juegos como el “argumentar racionalmente” el término “Sócrates” sirve como ancla y autoridad para fundamentar cierta manera de actuar.

Veamos en qué consiste esta particular máscara lingüística asumida por Nietzsche y cómo ésta funciona para cuestionar la autoridad de Sócrates y de los juegos de lenguaje que utilizan su nombre para fundamentar su actuar. En este particular momento de su filosofía, Nietzsche sostiene que no existía ninguna forma de actuar de una manera “griega” si uno

⁶⁷Ibid. p. 163. 3

⁶⁸Ibid, p. 163

era feo físicamente, pues lo feo era, de entrada, considerado como algo anti-griego. Gracias a esta cualidad podemos entender el que Sócrates sea considerado, por los mismos griegos, como una novedad: Sócrates era algo que se salía de los cánones nobles de Grecia, el símbolo de que un cambio valorativo y fisiológico que estaba por llegar pues, desde una perspectiva de sobreabundancia y respeto por el orden social, “[...]todo lo bueno es herencia: lo que no es heredado, es imperfecto, es comienzo[...]”⁶⁹

En este sentido, la fealdad de Sócrates consistía en el límite de lo griego, estaba afuera del ámbito público, muchos niveles más abajo, era incluso un “punto ciego”, algo que pasaba desapercibido por la nobleza al ser una especie de comienzo nuevo y por lo tanto, algo “malo”, algo que corrompía el existente orden social. Dicho de otra manera, el acontecimiento llamado “Sócrates” era algo demasiado nuevo en una sociedad en donde se tenía un alto respeto por los antepasados y la herencia cultural, en este sentido, era algo que todavía necesitaba consolidarse como algo con autoridad (dicha autoridad sólo se le concede al mismo en el momento de su muerte).

Abordar a Sócrates desde un marco histórico vitalista le permite a Nietzsche mostrarlo como alguien al que *le era necesario probar que su configuración estilística de vida era una expresión de la misma*. Para Nietzsche, en eso consiste *La apología de Sócrates*: precisamente por esa falta de orden--o por ese “nuevo orden” expresado a través de su personalidad- Sócrates se les muestra a los griegos cómo algo “feo”, su presencia funciona como un “advenimiento” y una premonición de la decadencia. A través de él, un griego dudaba de la fuerza de aquella unidad estilística que era Grecia, misma que se

⁶⁹ *Ibid.* pg 163

encontraba consolidada por el respeto a un orden bello que se vivía como herencia generacional. Hablando de la fealdad, Nietzsche hace un diagnóstico profundo y revelador:

[...]nada es feo, excepto el hombre que degenera[...]Calculadas las cosas fisiológicamente, todo lo feo debilita y acongoja al hombre. Le trae a la memoria decadencia, peligro, impotencia, de hecho en presencia de lo feo el hombre pierde energía[...]Lo feo es concebido como señal y síntoma de degeneración: lo que se asemeja, aunque sea desde muy lejos, a la degeneración que produce en nosotros el juicio “feo””⁷⁰

Según este juicio de valor, Sócrates, entendido en el contexto de los griegos, es una novedad *en tanto que su fealdad revela que se aproxima un momento decadente de la cultura*. Sócrates asusta, no por su inteligencia, sino porque lo que le revela a los griegos es que, con él, se acerca una nueva etapa de mucho menor vitalidad.

La fealdad de Sócrates como eje transvalorador

La deconstrucción del peso dado por la tradición filosófica a la palabra “Sócrates” se lleva acabo en Nietzsche el preciso momento en el que éste señala que el ateniense era un hombre póstumo, en tanto su carácter decadente revelaba una época que está por llegar. Hay que tener cuidado en nuestra aproximación a la relación de Nietzsche con Sócrates, pues éste no va tan lejos como para desdeñar a Sócrates completamente, más bien, logra mantener un tono amigable en la discusión sobre el filósofo, sosteniendo que éste era (al igual que el mismo Nietzsche) un médico que interpretaba el quehacer de sus

70 *Ibid.* pg.105

contemporáneos a partir de una sintomatología muy particular.

Podemos señalar que Nietzsche le da a Sócrates cierta autoridad epistémica: el ateniense veía que la decadencia griega estaba ya en proceso y que la etapa tardía en el proceso de la economía de la decadencia de la unidad estilística llamada “Grecia” estaba comenzando. Más importante que nada, Sócrates veía que este movimiento involutivo era algo imposible de evitar: los instintos griegos ya habían dado todo lo que podían dar. Abordada desde esta perspectiva, la fealdad de Sócrates se nos revela no solamente como un síntoma de una decadencia, sino que como un motor, un eje, a partir del cual dicha decadencia se realiza y potencializa. Su “fealdad” es la catalizadora de un cambio valorativo, el primer encuentro del mundo griego con una nueva forma de administrar la vida.

El argumento *ad hominem* contra Sócrates aborda a éste como si fuera un acontecimiento histórico que, como una sombra que se extiende sobre todo occidente, abre influye en la existencia de un estilo de vida muy particular. El trinomio belleza-bondad-verdad es el ejemplo más claro de esto, sin embargo, dicha jerarquización lingüística también incluye discursos sobre la política, la vida y la moral. La palabra “Sócrates” se convierte, en el contexto de Nietzsche, en una excusa para criticar el juego del lenguaje de la filosofía, dentro del cual se entiende lo impersonal como cualidad positiva (en tanto se quiere que el proceder sea racional).

La invitación hacia la superación del juego de lenguaje lógico-filosófico se da en la *manera* como Nietzsche se acerca a Sócrates. Éste sigue siendo el proto-ejemplo del filósofo, y por lo tanto, un “ejemplo a seguir” para todos aquellos que quieren filosofar. En

el contexto del discurso nietzscheano, “Sócrates” acaba por revelar su carácter de ancla, soporte, justificación y base, de un estilo de vida *solamente* cuando se le critica *como persona*, en esto consiste la ironía nietzscheana: en el uso de metáforas para superar cierta configuración vital.

La transvaloración se hace cuando se revela un contorno de Sócrates que la tradición no conocía: éste se convierte en un monstruo, revelando que es la misma idiosincracia (y estructura de conservación) de la misma filosofía la que ha hecho que a éste se le considere como un cuasi-santo. Al insertar a Sócrates en el contexto de la sobreabundancia griega, Nietzsche revela a un Sócrates que no respeta ni la simetría ni en el equilibrio de las formas, y cuya predilección por la validación teórica (como si fuera algo bueno “en sí mismo”) es un síntoma de decadencia, no de sabiduría vital.

La pobreza socrática como síntoma

La estrategia lingüística realizada por Nietzsche se da con el propósito de demoler el carácter “inalcanzable” de Sócrates, el icono de los filósofos, y con ello invitar al lector a “dejar de filosofar”. En este contexto, Nietzsche tiene un abordaje de la pobreza socrática igual de innovadora que la crítica a su fealdad.

Según Nietzsche, nuestros ojos occidentalizados (atravesados por milenios de cristianismo), consideran la pobreza de Sócrates como algo “digno” de una persona comprometida con un ideal. Para Nietzsche, esto es solamente porque la personalidad de Sócrates guarda una gran similitud con el ideal ascético de pobreza y autoflagelación religiosa. Sin embargo--y en consonancia con su estrategia discursiva limitante-- Nietzsche señala que el *hecho* de que Sócrates era pobre no debería de ser considerado

como una virtud, sino como una mera casualidad. Su pobreza es lo que lo diferenciaba de los demás filósofos griegos y lo hacía único en su manera de actuar. Desde la perspectiva de la sobreabundancia griega, esta pobreza y humildad no era algo que se debería de alabar: “Sócrates pertenecía, por su procedencia, al pueblo más bajo: Sócrates era plebe.”⁷¹ “[...](Sócrates) se distingue de todos los filósofos anteriores a él por sus orígenes plebeyos]...”⁷² Sócrates “vive en gran pobreza y es odiado en todos lados”⁷³.

Una vez más, se puede ver aquí cómo es que, al hablar de la pobreza en Sócrates, lo que Nietzsche hace es utilizar la palabra “Sócrates” como excusa para demeritar el proceder filosófico, mostrando, esta vez, que la pobreza del ateniense era sintomática y circunstancial, no una elección racional.⁷⁴ Lo único que demuestra el hecho de que se admire la vida ascética de Sócrates es que, aun hoy en día, filosofamos de una manera excesivamente cristiana.

Cuando Nietzsche habla de Sócrates, éste último es visto como un acontecimiento puramente sintomático; como tal, es algo que nos remite a una disgregación de la unidad estilística de Grecia. La prueba de cómo es que Sócrates representa una corrupción y no,

⁷¹ *Ibid.* pg. 163

⁷² “He distinguishes himself from all previous philosophers by his plebeian origins and by an altogether meager education.” Nietzsche, Friedrich. *The Pre-Platonic Philosophers*. Trans. Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago. 2001. p. 143

⁷³ Nietzsche, Friedrich. *The Pre-platonic Philosophers*. Trans. by Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago. pg. 142

⁷⁴ Sócrates deambulaba por los espacios públicos sin ejercer ninguna profesión (aún cuando él se considera a sí mismo “partero” de ideas). Descuida, además, su papel como padre y esposo y mantiene, de manera intencional, un aspecto sucio y descuidado que causa desagrado ante los ojos estéticos de la nobleza. Por más que es advertido, éste nunca se somete a las leyes nobles establecidas por la polis, pues dice sentirse influenciado por un “llamado divino” hacia la filosofía

como se ha creído en algunos círculos, una culminación estilística de los valores griegos, la realiza Nietzsche enfatizando la descendencia plebeya del ateniense y mostrando cómo es que éste utilizó precisamente esa descendencia para escandalizar a la polis, estableciendo con ello un nuevo sistema de valores plebeyos que *ahora*, miles de años después, son los valores que le atribuimos a la racionalidad:

*(Sócrates) escoge un famoso representante del estado que era considerado sabio y le hace preguntas difíciles, descubriendo que esta sabiduría no era tal. Trata de demostrarle cuanta sabiduría le falla a este político en su quehacer político, pero esto es imposible, y se hace con ello de muchos enemigos.*⁷⁵

Me parece importante enfatizar el hecho de que, para el Sócrates de Nietzsche, es *imposible demostrarle a un político ateniense que a éste le hace falta sabiduría en su quehacer* (su quehacer era, en esencia, habitual, cotidiano e irracional). Performativamente, lo que está haciendo Nietzsche es construir a un personaje desgastado, reaccionario y prepotente; de esta manera, le está robando, a la misma figura del filósofo -----que cuestiona a los demás buscando razones por sus maneras de actuar-- cualquier tipo de autoridad.

Veamos más detalladamente la manera como se desarrolla el confrontamiento entre el político ateniense y el filósofo, entendiéndolo como el confrontamiento de dos *epistemes* como las que se trataron en el capítulo 1. Para el político ateniense, el que exista o no exista

⁷⁵ “He chooses a famous statesman who is considered wise and poses challenging questions to him. He discovers that the man’s alleged wisdom is no wisdom at all. He attempts to demonstrate how much wisdom fails the politician; this was impossible, and he only made himself hated” *Ibid.* pg. 145

una sabiduría en su actuar es algo que le es indiferente, *no necesita dar razones, y en eso consiste su autoridad*. Esto nos remite a la existencia de ciertos juegos de lenguaje más allá del “argumentar racional”, como la persuasión, y a la existencia de *topos* en donde este tipo de procedimiento tiene cierta autoridad. En el párrafo de Nietzsche citado anteriormente estamos siendo testigos de un encuentro entre dos planos completamente diferentes de existencia. Tradicionalmente (en el marco del discurso filosófico) el que acaba teniendo autoridad es el filósofo, pues, por medio de su uso de lenguaje, logra situarse en una situación superior, que le brinda “perspectiva”, “objetividad” y “neutralidad”⁷⁶ Lo interesante del *contexto* en el cual Nietzsche inserta la palabra “Sócrates”, ícono de la argumentación objetiva y racional, es que, esta vez, la balanza no lo favorece.

En este párrafo, por un lado tenemos la perspectiva griega, saludable, irreflexiva y vital, y por el otro la visión del plebeyo decadente, que se toma la libertad de cuestionar la unidad estilística de Grecia en su totalidad: argumentando que, al no saber nada, sabe más. Sócrates no es, en este sentido, ningún modelo a seguir: el instigar a un político argumentando que le falta sabiduría y sosteniendo que no es un buen político, es un acto de desobediencia social.

Lo irónico es que Sócrates se ve a sí mismo como un conciliador, no como un instigador (esto puede ser considerado como parte de su transvaloración), él mismo señala que ha asistido a muchas disputas en donde “algunos acaban injuriándose groseramente y separándose después de haberse dicho tales cosas, que los oyentes se lamentan de haber

⁷⁶ Al momento de hablar de la teoría socrática estoy ignorando, de manera un tanto maliciosa, la existencia de una practicidad y de una veta “personal” de la filosofía socrática. Esto lo hago porque lo que me interesa es mostrar cómo es que el ejemplo de “Sócrates” le sirve a Nietzsche para criticar cierta dinámica social.

sido el auditorio de gente semejante”⁷⁷ y él lo quiere remediar. ¡En su propia persepectiva , él no es así! Éste es un gran ejemplo de la transvaloración preformativa en el abordaje nietzscheano de Sócrates: el lector “cae en cuenta” de que un aspecto que puede ser muy “negativo” de Sócrates ha sido interpretado como expresión de una fuerte integridad moral, y esto solamente puede ser síntoma de que un movimiento de carácter decadente se dio en su momento de existencia y se sigue dando en la actualidad.

La sofística como juego de lenguaje con autoridad

Para poder delimitar el área de aplicación del juego lógico filosófico es necesario adquirir una perspectiva de la extensión de éste, y esto se puede hacer explorando la amplia gama de juegos de lenguaje que colindan con el de la filosofía y condicionan, hasta cierto punto, el lugar en donde se da esta misma dinámica social. Una manera performativa de hacer que el juego de lenguaje de la argumentación filosófica pierda autoridad es concediéndole más autoridad a los juegos limitantes, es decir, trayendo estos juegos, del fondo, a la escena principal.

No es de sorprenderse, entonces, que los sofistas encuentren un lugar privilegiado en el discurso nietzscheano. El hecho de que se utilicen a los sofistas como horizonte y contra-ejemplo no es ninguna casualidad: como se probó en el primer capítulo, el juego lingüístico de la “persuasión” puede ser considerado--en cuanto sistema valorativo--como algo radicalmente opuesto al juego denominado “argumentar racionalmente”, y, por lo tanto, la valorización griega del mismo puede servir como un fondo a partir del cual se nos muestre la personalidad socrática como un nuevo parámetro vital.

⁷⁷ Platón. *Gorgias*. Editorial Gredos España, 2003. p.166

Los sofistas se nos muestran, en el contexto del pensamiento nietzscheano, como una de las posibilidades de formas de vida transfilosóficas en el que se considera que el “dar razones” es algo sin ningún tipo de autoridad. Para Nietzsche, son los máximos exponentes de la sobreabundancia griega. Ellos eran clérigos que servían al pueblo y promovían la configuración estilística que le era propia a las estructuras políticas existentes. En este sentido, los sofistas cumplían con la necesidad de reforzar los valores ya establecidos dentro de la sociedad griega, prueba de esto es su gran popularidad. Muchos de ellos recibían una paga por parte de la nobleza, porque se consideraba que cumplían una función dentro de la misma polis, por esto Nietzsche señala que “...los sofistas satisfacen las necesidades indicadas, ellos entregan lo que prometen”⁷⁸ ; por lo tanto, pueden considerarse como promotores de un juego de lenguaje con cierta autoridad.⁷⁹ El persuadir y conmover parecen ser, desde su perspectiva, mucho más válidos que el “argumentar de manera racional”.

La innovación de Sócrates con respecto al poder de la sofística en la polis

El problema con la manera de enseñar de Sócrates es que éste no parecía insertarse dentro de ningún esquema político establecido; su pedagogía era selectiva y excluyente bajo un nuevo parámetro nunca antes visto (parámetro que ahora parece ser habitual). Mediante el sarcasmo y la ironía, Sócrates lograba demostrarle a artistas, poetas, políticos y

⁷⁸ “the Sophists distinguish themselves in that they meet the needs, that they deliver what they promise” Nietzsche. Friederich. *Op. Cit.* pg148

⁷⁹ “Los sofistas no son otra cosa que realistas: los valores y prácticas conocidos por todos los formulan ellos elevándolos al rango de valores, -tienen el valor que poseen todos los espíritus fuertes para saber su inmoralidad.” Nietzsche en las Notas del Traductor de *Crepúsculo de los ídolos*. trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2003. p. 176

demás figuras públicas de la nobleza griega el poco conocimiento *teórico* que estos tenían, pero esto es de entrada una actitud defensiva, pues está despreciándolos como gente ignorante y cuestionando, con ello, la configuración estilística de una sociedad que se encontraba en una etapa de sobreabundancia vital.

La posición de Sócrates con respecto a la sofística es paradigmática pues éste considera que dicha actividad es un tipo de adulación desprovista de todo conocimiento moral: es un tipo de hábito irracional. Al hablar sobre la sofística, Sócrates menciona que ésta: “ No se molesta en procurar que sea el mejor, sino el más agradable, atrae a sus redes a los insensatos y los engaña de tal modo, que les parece de un gran valor.”⁸⁰ El engaño, la apelación a los sentidos y la capacidad de llegarle a un público más general parecen, en la percepción socrática del quehacer sofístico, puntos negativos en contra de su legitimidad.

Sócrates se posiciona automáticamente como siendo aquel noble alma que revela la naturaleza viciada de un quehacer popular. Lo interesante es que, para Callicles (el sofista), Sócrates hace exactamente lo mismo que hacen los sofistas, sólo que bajo el pretexto de “estar buscando la verdad”:

*Callicles-[...] Me parece, Sócrates que triunfas con tus discursos al igual que un orador popular [...] En efecto, Sócrates, so pretexto de buscar la verdad, como dices, haces a los que conversan contigo preguntas propias de un declamador [...] de manera que si por vergüenza no se atreve uno a decir lo que piensa, estará por fuerza obligado a contradecirse.*⁸¹

⁸⁰ Platón, *Op. cit*, p. 172

⁸¹ Platón, *Op. cit*, p. 194

Esta aproximación de Calicles al quehacer socrático es bastante afin a la consideración Nietzscheana del filosofar: el “cuestionar”, propio de Sócrates, el plebeyo, es un nuevo tipo de arrogancia infundada para Nietzsche; dicha autoridad, para Calicles, está basada en un tipo de persuasión nueva, que busca, al igual que todas las diferentes formas de oratoria, conmover y coaccionar. Según Nietzsche, es la misma arrogancia de Sócrates lo que fundamenta, junto con él, las bases de un quehacer que se encuentra en la búsqueda por la verdad. Lo que Sócrates quiere es

[...]llegar a una definición de la esfera moral, social y política por medio del método dialéctico o epagógico. Todo el mundo humano se le revela como un mundo de ignorancia, hay palabras pero no hay conceptos conectados a ella. Su rol es ordenar este mundo, pensando que la humanidad no puede vivir de manera virtuosa si el mundo no era ordenado. ⁸²

Este pensamiento socrático que conecta la virtud al conocimiento y el orden es, en sí mismo, una forma nueva de aproximarse a la realidad. Lo que Nietzsche nos está revelando por medio es que, si nos acercamos a Sócrates a partir de una perspectiva nueva, éste se nos puede revelar como el punto en el que se dio dicha innovación y transvaloración vital.

⁸² “His next step was therefore to arrive at a definition from the moral, social and political realm; in this regard his method was dialectical or epagogic. The entire world of human affairs reveals itself to him as a world of ignorance; there are words but no concepts tightly connected to them. His task was to order this world, thinking that mankind could do no other than live virtuously if it were so ordered.” Nietzsche. Friedrich. *The Pre-platonic Philosophers*. Trans. by Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago. pg. 142

La aproximación de Nietzsche a Sócrates como novedad

Lo importante de la aproximación *ad hominem* que realiza Nietzsche es que Sócrates es considerado en el marco de la cultura griega, no como un ícono conocido e idolatrado (como lo es hoy en día), sino *como una novedad*.

Sócrates era una corrupción total de los valores griegos encarnados en el sofista: su nueva “dialéctica” era anti-griega, cuestionaba el orden existente, en tanto que éste era expresión de una y la misma vitalidad. Por eso mismo, ante los ojos de una comunidad constituida por siglos de tradiciones y con todo un sistema de nobleza establecido, no hay ninguna necesidad social para que éste filósofo actúe como actuaba, en esto consistía su carácter peligroso, por eso se le necesitaba silenciar.

A diferencia de todos los filósofos que lo precedían, Sócrates considera que la virtud *no era algo que constituía a la sociedad griega, sino que algo que tiene que ser buscado*, y no solamente los que sabían sobre la virtud griega la podían encontrar:

Toda la filosofía de antaño todavía pertenece al tiempo de los instintos éticos completos[...] Ahora (con Sócrates) llegamos a la búsqueda de una ética humana que se funda en los principios del conocimiento: es algo que se busca. Para aquellos en tiempos de antaño la ética era algo que estaba ahí, se respiraba como si fuera aire. Este carácter de “estar en la búsqueda” de una ética humana entra en conflicto con la costumbre

*tradicional helénica ética: ahora la costumbre se tiene que desentrañar
en un acto de conocimiento*⁸³

Nietzsche nos revela que el “verdadero” papel de la dialéctica, como quehacer de un plebeyo, es el de *gestionar un cambio social*. En este sentido, el acontecimiento “Sócrates” pone en cuestión a toda una estructura griega, pues ya no permite que la descendencia funja como un valor social. El nuevo valor social, el “conocimiento”, es algo accesible a todos (pero en particular, “ más accesible” a aquellos que se encuentran en “búsqueda por la verdad”):

*La filosofía socrática[...]es una filosofía popular, para todos, pues sostiene que la virtud se puede enseñar. No es una filosofía que se pueda enseñar solamente a los genios o los más altos niveles de poder”*⁸⁴

La filosofía socrática, al negar conocimiento estratificado, acaba por fundar un nuevo tipo de igualdad epistémica que parece no ser excluyente, es decir, ser más democrática. Sin embargo, al privilegiar un tipo de uso de lenguaje sobre todos los demás, la exclusión se vuelve a dar, solamente que sobre un eje valorativo diferente al que se daba anteriormente.

⁸³ “The entirety of older philosophy still belongs to the time of unbroken ethical instincts...We now arrive at a search for the purely human ethic resting on principles of knowledge: it is sought. This sought-after, purely human ethic conflicts with the traditional Hellenic custom of ethics: again, we must resolve custom into an act of knowledge” *Ibid.* p.145

⁸⁴ “[...]Socratic philosophy[...]is for everyone and popular because it holds that virtue may be taught. It does not appeal to genius and the highest powers of knowledge.” *Ibid* p. 145 Es interesante señalar en este punto que, según Irving Stone, Sócrates es un transvalorador *precisamente por cuestionar los valores de la democracia griega*. En este sentido, el autor de *El juicio de Sócrates* reconoce el carácter transvalorador del personaje de Sócrates, pero, según él, la manera de enseñar de Sócrates era muy jerárquica y cuestionaba los valores griegos de la democracia y la igualdad. Nada más alejado de la visión de la Grecia aristocrática de Nietzsche.

La nueva igualdad epistémica socrática como revolución política

Sócrates funda un tipo de igualdad que niega la ascendencia y la carga genética de la familia griega. Esto, lejos de ser algo loable, es para Nietzsche, algo sintomático de una decadencia cultural. Existe razones por las cuales Sócrates escoge la dialéctica: ésta permite que se le transfieran capacidades de decisión a aquellos que no las tenían (bajo la configuración estilística de una Grecia que se encontraba en sobreabundancia vital).⁸⁵ Es por eso que, para la nobleza, este nuevo tipo de conciencia es peligroso:

*Sócrates, según Anito, le enseñaba a los jóvenes a odiar a la estructura política existente...los jóvenes aprendían lo obscuro de su propia 'sabiduría' y la necesidad de ir en contra de sus padres.*⁸⁶

Los jóvenes aprendían algo nuevo sobre ellos mismos: tenían una especie de 'sabiduría' que consistía en aceptar que no se sabía nada, negando a la vez la sabiduría de sus antepasados y de las personas con puestos d autoridad. La ironía y la dialéctica, recursos accesibles a cualquiera sin importar el rol o el cargo que uno cumplía (no se necesita ser artista para poder ser dialéctico, se puede ser esclavo y ser dialéctico), eran los nuevos medios para *fundamentar un nuevo tipo de vida, considerada, de repente, como el fin último de todo hombre en general.*

Esta nueva valorización del mundo a partir de la "sabiduría racional" es, para

⁸⁵ El simple hecho de que haya sido tomado en serio dicho quehacer es, desde una perspectiva sintomatológica, prueba de que dicha sobreabundancia estaba sellando su fatalidad (es decir, es un síntoma de que Grecia se encontraba en aquel momento de la economía de la decadencia en el cuál cierta configuración estilística está lista para ser superada por una instancia más decadente, menos vital).

⁸⁶ "Socrates, says Anytus, taught young people to despice the standing political constitution...Then the yout learned the darkness of their own (alleged) wisdom and teh need to slander their fathers." *Ibid. p145*

Nietzsche, un recurso muy bajo que Sócrates tuvo que usar porque no le quedaba otra opción (era un recurso para darle autoridad a los que antes no tenían). La filosofía, por volverse un ritual occidental, se ha olvidado de este carácter social de su nacimiento y ahora se da en lugares que excluyen, nuevamente, solamente que ahora según una serie de reglas de lo que “debería de ser” una argumentación racional. Sin embargo, la verdadera dialéctica socrática era, en este sentido, una transvaloración de todo lo que antes era valorado por Grecia (entendida ésta como una configuración estilística en particular). Al aprehenderla, Grecia no se consolidó, sino que dio el último paso hacia su decadencia vital:

Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica: ¿qué sucede ahí en realidad? Con ello, sobre todo, es vencido un gusto noble; con la dialéctica sale ganando la plebe. Antes de Sócrates en la buena sociedad se rechazaban las maneras dialécticas: se las consideraba malas maneras, ponían en ridículo.⁸⁷

Este “horizonte vital” griego, este espacio metafórico de una Grecia que se resiste a ser corrompida por la inevitable llegada de la argumentación racional, es entendida aquí solamente como un recurso performativo que permite, hasta cierto punto, que la filosofía sea superada *hoy en día*, en tanto ésta es comprendida, teniendo como ejemplo a un Sócrates revolucionario-- como decadente y estancada. Gracias a este recurso retórico de Nietzsche, Sócrates puede ser considerado como la epítome del mal gusto, lo que es innovador de la propuesta socrática es que, lejos de considerar su proceder como algo indigno, Sócrates se atreve a hacer de la dialéctica un valor en sí mismo. No sólo eso, sino

⁸⁷ Nietzsche, Friedrich. *El Crepúsculo de los Ídolos*. Alianza Editorial. México, 2002. pg 50

que concibe el argumentar racionalmente como el método pedagógico por excelencia, concediéndole autoridad a un juego lingüístico que antes no sólo tenía una connotación negativa en la sociedad. Al criticar a Sócrates, Nietzsche cuestiona la autoridad de la dialéctica pues muestra a la misma ironía socrática, no como algo elegido, sino como una expresión sintomático-vital; es decir, como una reacción ante cierta situación tanto social como vital. Nietzsche:

*¿Es la ironía de Sócrates una expresión de revuelta?, ¿de resentimiento plebeyo?, ¿disfruta, como oprimido, de su propia ferocidad en las cuchilladas del silogismo?, ¿se venga en los nobles a los que fascina? Cuando se es dialéctico se tiene en la mano un instrumento inmisericorde; con él se puede hacer de tirano; se deja en ridículo al otro cuando se le vence.*⁸⁸

Sócrates, al ser plebeyo, no tenía capacidad de influir en la sociedad, “(s)olamente se elige la dialéctica cuando no se tiene ningún otro recurso.”⁸⁹ Lo que quiere con esto señalar Nietzsche es que, para Sócrates, la máxima felicidad no consistía en servir a Grecia dentro de sus estructuras políticas, sino en criticarla *desde abajo*; la felicidad no es el orgullo de participar en una guerra, o la importancia de convertirse en político, o de continuar con el trabajo de la familia⁹⁰. La máxima felicidad es una felicidad “mediocre” a

⁸⁸ *Ibid.*.52

⁸⁹ *Ibid.* 51

⁹⁰ “¿Se cree acaso que aquellas pequeñas ciudades libres griegas, que con gusto se habrían devorado unas a otras por rabia y por celos, estaban gobernadas por principios filantrópicos y honestos... Hablar de la virtud en medio de esa terrible tensión no les era posible más que a los tartufos perfectos- o ahombres situados al margen, eremitas, figutivos, y emigrantes de la realidad... todos ellos, gentes que negaban para poder vivir”⁹⁰

ojos de la nobleza griega y corruptora de las buenas costumbres: es el tener discusiones dialécticas en espacios públicos y mediante ello cuestionar el orden social.

Lo transvalorador de la filosofía

La trasvaloración realizada por Nietzsche se basa, en pocas palabras, en la idea de que el nuevo parámetro con el cual se mide la experiencia humana a partir de Sócrates, el conocimiento teórico, es algo que sirvió, en primera instancia, para que Sócrates como decadente justificara su mismo actuar. Éste era algo incomprensible para los griegos, y no sólo no tenía ninguna razón de ser, sino que era desagradable y de mal gusto. Es por eso que Sócrates se vuelve en un peligro para la sociedad. Nietzsche caracteriza su personalidad de una manera muy atinada, señalando que:

[E]n esto va a persistir hasta su muerte: en el oficio de la filosofía y en su examinación: ser una advertencia, ser una especie de freno alrededor de sus cuellos. Si me condenas, vas a sufrir. El silencio de mi parte es una desobediencia hacia Dios. La máxima felicidad que puede tener un ser humano es tener discusiones diarias sobre el valor y otras cosas.⁹¹

¿Cuántas personas han sentido, desde Sócrates, ese llamado divino de la filosofía? ¿Cuántos de ellos darían su vida si les obligaran a dejar de filosofar? Este apartado sobre Sócrates realiza tácitamente una crítica a la dinámica social del filosofar por el filosofar, como si esto fuera la meta última de la humanidad. La obsesión de occidente, a partir de

⁹¹ “In this he would persist until death, to fulfill his office of philosophy and its test, to be their warning, to sit like a brake on the napes of their necks. If you condemn me, you shall suffer. Silence on my part would be disobedience to God. The greatest happiness that a human being can achieve is daily discussion concerning virtue and others.” Nietzsche, Friedrich. *The Pre-platonic Philosophers*. Trans. by Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago. pg. 165

Sócrates, es una obsesión por *saber el porqué*; una vez inmerso en una situación en la que se preguntan las razones por esta u otra acción, lo importante *es saberse justificar*.

Para Sócrates, una vida sin cuestionamiento no vale la pena ser vivida, pero Nietzsche recalca que esto era una necesidad de índole personal propia de la idiosincracia histórico-contextual (es decir, no universal). El problema es que ese capricho individual se universalizó, y ahora parece ser bastante común, tanto en la academia como fuera de ella, cuestionar la propia vida (y la de los demás). Se creó que “sin reflexión” uno no está viviendo plenamente, pues no está viviendo una vida digna de llamarse “filosófica” y se considera a este adjetivo como algo positivo. Este movimiento cultural se da en torno a un nuevo sistema valorativo (el socrático) y se funda, con ello, una nueva manera de excluir. Como se verá en el siguiente capítulo, esto es lo que permite que el juego de lenguaje lógico-filosófico sea , dentro de ciertos círculos, algo realizado “con autoridad”.

4. Nietzsche y el “argumentar racionalmente” como práctica decadente actual

Para Nietzsche, el grado de autoridad (y legitimidad) que se le concede al juego de lenguaje lógico-filosófico (por un individuo o sociedad) guarda una relación proporcionalmente inversa al grado de vitalidad de un individuo u sociedad. En otras palabras, mientras más autoridad tiene el juego de lenguaje del argumentar racionalmente, más decadente es la sociedad. El argumento *ad hominem contra Sócrates* es un ejemplo de cómo, mientras más cerca de la muerte esté cierto organismo, más le concederá autoridad al juego de lenguaje en cuestión. Dicho juego es, por lo tanto, un buen termómetro con el cual medir la decadencia de toda una cultura en general.

En el libro del *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche sostiene que Sócrates se ha convertido en el ícono de todos aquellos que tienen una constitución anímica parecida a la de este filósofo, congregados todos ellos en el juego de lenguaje llamado “argumentar racionalmente” y “filosofar”. Por eso el diagnóstico del acontecimiento “Sócrates” (y de la estela de seguidores) no es algo que se pueda hacer por medio de una argumentación lógica o racional, se necesita de un argumento que se sitúe fuera de este juego de lenguaje, pero que logre revelarles, a los que juegan, la situación decadente de su mismo actuar.

La filosofía como quehacer antivital

La sociedad griega, al dar el vuelco hacia el intelectualismo después de Sócrates, encontró dentro del estilo de vida teórico una manera de mantenerse con vida. Sin embargo, este estilo era un estilo decadente, en el cual los instintos eran algo que negaban la vida (es decir, es el reflejo de una administración muy conservadora del *quantum vital*). A pesar de

un uso de una palabra con carga negativa (“decadente”), este cambio en el estio de vida no es ni bueno ni malo, sólo refleja una necesidad latente tanto en la sociedad griega como en la actualidad, de idolatrar a alguien que se encontrara en una posición defensiva frente a la misma vida. Esto, por si mismo, es un síntoma de que la época de la vitalidad griega⁹² en el momento de Sócrates, se encontraba en su final. Kauffman nos señala que no hay que olvidar que la relación de Nietzsche con Sócrates es demasiado ambigua como para señalar que Nietzsche odiaba a Sócrates o lo consideraba como algo “malo” que le haya pasado a la sociedad:

*En su propia situación histórica, Sócrates actuó de la manera más sabia y valiente posible: pero [...] Nietzsche dice que Sócrates era un pesimista que sufría la vida como si fuera una enfermedad”*⁹³

Al entender la vida teórica y la predilección por la racionalidad en el discurso fisiológico-sintomatológico como expresiones de una enfermedad vital, se puede llegar a la terrible conclusión de que la teoría socrática era la expresión más valientemente estilizada de una vida que *no quería ser vivida* de entrada, ese era el motor que impulsaba a Sócrates a filosofar:

⁹² “Nietzsche insiste en que la decadencia es algo inevitable..Los pueblos y las épocas no pueden mantener, de manera indefinida, todos esos excesos que comúnmente se asocian con un modelo general de economía, tarde o temprano, una generación más tardía tendrá que compensar por el derroche de vitalidad de sus antecesores” “Nietzsche insists that the eventual decay...is inevitable...People and ages cannot indefinitely afford the sumptuary excesses associated with the model of general economy, and some sucesor generation must eventually compensate for the profligacy of its prodigal predecessors” Conway, *Op. Cit.*, p. 72

Visto de este modo, el mero hecho de que “haya” momentos de plenitud en la historia de la humanidad no es, ni por mucho, una objeción contra el hecho de que, después de dichas etapas, la configuración estilística que le era propia a su vitalidad tenga que perecer.

⁹³ Walter Kauffman, *Op. Cit.* p. 245

*Sócrates fue un malentendido[...]La más cegadora luz diurna, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, precavida, consciente, sin instinto, en resistencia contra los instintos, no era ella misma más que una enfermedad...Tener que combatir los instintos, esta es la fórmula de la decadente[...]*⁹⁴

La manera en la que se expresa la decadencia es conocida hoy en día como la “racionalidad”. Esto nos hace pensar que Sócrates vivía de una manera que era, en esencia, antivital. Para consolidar dicho estilo de vida, tuvo que realizar la acción más antivital de todas: morir. De esta manera es que él dejó una huella para la posteridad. para así poder dejar huella en la posteridad.

El martirio socrático como fundamentación de un estilo de vida

Sócrates se encontraba en

*[...]un buen momento para morir: si él hubiera vivido más tiempo, su edad le hubiera hecho imposible llevar el tipo de vida que llevaba; por lo tanto, encontramos aquí la convicción de dar una impresionante doctrina vía tal muerte.*⁹⁵

⁹⁴ Nietzsche, Friederich. *Op. cit.* pg 111

⁹⁵ “ He believed specifically that it was the right time for him to die; where he to live longer, his age would render his normal lifestyle impossible for him, hence the conviction to give an impressive doctrine by ewoy of such death. Nietzsche. Friederich. *The Pre-platonic Philosophers. Trans. by Greg Whitlock.* Illinois University Press, Chicago. p. 150 Decidir cómo y cuando morir es para Nietzsche una virtud propia de aquellos cuya vida es en, en su totalidad, una nueva configuración valorativa. Pero, en el caso de una vida

La decadencia en Sócrates se entiende completamente cuando, en éste mismos, la muerte (no la vida) se convierte en la oportunidad de probar la validez de un estilo y así consagrarse como un mártir para la posteridad. Nietzsche señala:

[...]uno debe de considerar su magnífica apología: en ella está hablando ante la posteridad[...]él quería la muerte. Ésta era la oportunidad más espléndida para mostrar su triunfo sobre el miedo y la debilidad humana, comprobando lo digno de su misión divina.”⁹⁶

En el contexto de la discusión sintomatológica, es Sócrates quien necesita probar, por medio de su muerte, que el estilo de vida regido por instintos decadentes (el de “argumentar racionalmente”) puede tener cierto tipo de validez en vida. Sócrates es un enfermo, y “[...]el enfermo es un parásito de la sociedad. Hallándose en cierto estado es indecoros seguir viviendo.”⁹⁷ La muerte funciona, entonces, como una firma o un punto final que le da legitimidad a todo lo que este personaje anteriormente había hecho. Con su muerte, el bufón de Sócrates es tomado en serio:

enferma como la de Sócrates, la muerte era considerada como el máximo fin a perseguir, era lo que condicionaba su vida de entrada.

⁹⁶ Thus one can consider his magnificent apology: he speaks before posterity...he wanted death. He had the most splendid opportunity to show his triumph over human fear and weakness and also the dignity of his divine wisdom. Nietzsche, Friederich. Nietzsche. Friederich. The Pre-platonic Philosophers. Trans. by Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago. p.150

⁹⁷ Nietzsche, Friederich. *Op. Cit.* p. 79

Sócrates quería morir: no era Atenas, sino él el que se dio a sí mismo el vaso de veneno, él forzó a Atenas al vaso de veneno[...] 'Sócrates no es un médico', dijo en voz baja para sí, 'sólo la muerte es aquí el médico' [...] Lo único que sucede es que el propio Sócrates llevaba largo tiempo enfermo ⁹⁸

La cualidad trasvaloradora del discurso Nietzscheano sobre Sócrates llega a su máxima expresión cuando éste sostiene que fueron los instintos que llevaban a Sócrates a vivir la vida como si fuera una enfermedad los que se acabaron sublimando en la más alta expresión posible de una vida decadente: *un suicidio (auto)inducido* por el mismo pueblo que él quería cambiar.⁹⁹

La característica incomprensible de esta manera de actuar lo le permitió al filósofo dejar huella en el futuro: su muerte dejó un trauma en la sociedad griega y en toda la cultura occidental similar a la de otro martirizado, herida que difícilmente sanaría. Esto creó a todo un séquito de seguidores que interpretarían sus actos no como locuras propias de un ser decadente, sino como actos valientes y triunfales de alguien que vivía teóricamente, la manera más digna que se puede vivir. “Sócrates era el bufón que hizo que se le tomase en serio: ¿qué sucedió ahí en realidad?”¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibid.* pg. 50 La manera de actuar que era considerada “normal” para el acusado-- dentro del tipo de juicios del cual La Apología es testimonio-- son pasadas de largo y hasta ridiculizadas por el ateniense. Esto lleva a considerar tanto a Nietzsche como a todos los demás que estaban en este momento, que Sócrates en verdad quería ser condenado, él quería morir:

⁹⁹ En el libro sobre *El Juicio de Sócrates*, Irving Stone comprueba cómo es que Sócrates tuvo muchas oportunidades de salvarse pero no lo hizo. De esta manera, su texto apunta, junto con Nietzsche, hacia la hipótesis de que Sócrates en verdad se quería suicidar.

¹⁰⁰ *Ibid.* pg 46.

Sócrates como justificación de la filosofía actual

La enfermedad vital de Sócrates se convierte en una especie de ancla para justificar la existencia de ciertas dinámicas sociales hoy en día, sobre todo cuando su personalidad no es considerada como enfermiza, sino como la expresión más acabada de una vitalidad desbordante. Para Nietzsche, el espacio privilegiado que tiene Sócrates en Occidente es, en sí mismo, algo que es sintomático de nuestra cultura, una prueba de que nos encontramos en una etapa tardía de la economía de la decadencia, es decir, en una etapa tardía de la humanidad. El único camino que ahora nos parece digno de seguir es el de imitar a Sócrates, y así sumergirnos en juegos de lenguaje como el de “argumentar filosóficamente”, con la esperanza de que, si nos movemos dentro de un camino que ya se encuentra trillado, podremos curarnos de cierto declive anímico que parece sernos consustancial.

El que dicho quehacer “imparcial” sea una aparente solución a nuestra decadencia es una ilusión causada por nuestra misma decadencia. Esto se debe a que la manera como derrochamos vida es reflejo de la cantidad de vida que tenemos. Por eso, es importante acercarnos a Sócrates como si éste mismo fuera un síntoma, aunque esto requiera de un cambio gigantesco en nuestra perspectiva en el que logremos considerar a toda su personalidad como siendo la expresión de una decadencia vital.¹⁰¹

Desde Sócrates hasta nuestros días, se necesita tener cierta constitución fisiológica “decadente” para que tenga siquiera sentido jugar a “argumentar conforme a la verdad”.

Por medio del argumento *ad hominem contra Sócrates*, Nietzsche revela a todo un séquito

¹⁰¹ Nietzsche realiza este cambio de perspectiva concibiendo también a Platón como un autor tardío de Grecia: “ Mi desconfianza con respecto a Platón va a lo hondo: lo encuentro tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipadamente” *Ibid* pg. 139

de seguidores de Sócrates que lo alaban viviendo la vida teórica: desde el punto de vista fisiológico, ellos también viven la vida como si ésta fuera una enfermedad.¹⁰² El argumento *ad hominem* contra Sócrates funda una relación antitética entre el quehacer filosófico (entendido éste como el juego del lenguaje llamado “argumentar racionalmente”) y la salud. Esto sólo es posible en tanto que la sintomatología nietzscheana permite establecer una relación inversa entre el grado de autoridad (y legitimidad) concedido al juego del “argumentar de manera racional”, y el grado de vitalidad del individuo u cultura que le concede, a dicho juego, autoridad¹⁰³:

¿Y si tal vez, a despecho de todas las ideas ‘modernas’ y los prejuicios del gusto democrático, pudiera la victoria de [...]la racionalidad [...]ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica?’¹⁰⁴

Hemos visto cómo es que el argumento *ad hominem* hacia Sócrates, tal como se da éste en Nietzsche, depende de un horizonte valorativo propio de una sobreabundancia vital (la que Nietzsche creó encontrar en Grecia antigua) para poder mostrar a dicha

¹⁰² El argumento *ad hominem* contra Sócrates, de Nietzsche, es, en este sentido una “cachetada de guante blanco” hacia todos aquellos que presuponen que, por saber utilizar el lenguaje de una manera filosófica, una tiene más autoridad.

¹⁰³ En esto consiste, en parte, la crítica realizada por Nietzsche a la racionalidad de la ilustración. Sobre esta crítica a la razón se han hecho los más diversos estudios, es bien conocido en el mundo filosófico las implicaciones de la filosofía de Nietzsche con respecto a la racionalidad. Sin embargo, si se quiere hacer un estudio más detallado, yo recomendaría el texto de Kauffman y el de Deleuze señalados en la bibliografía, en tanto se aproximan a dicha crítica desde una perspectiva psicológica que, para mi, es más congruente con la filosofía nietzscheana que interpretaciones que buscan hacer de la crítica a la racionalidad un recurso deconstructivo o ontológico de la posmodernidad.

¹⁰⁴ Nietzsche, Friederich. *El nacimiento de la tragedia*. trad. Andres Sanches Pascual. Alianza Editorial. México, DF. 2009.p. 5

personalidad como decadente. También hemos expuesto en qué sentido es que su crítica es una crítica a toda una cultura que considera como algo “válido” el argumentar de manera racionalmente. Para que nuestro estudio esté completo, sin embargo, falta ver en qué sentido es que la crítica al filósofo ateniense es una transvaloración de los valores del juego de lenguaje denominado “argumentar racionalmente”.

La argumentación racional como expresión tardía de la humanidad

En *El Nacimiento de la Tragedia*, instantes después de que Sócrates es expuesto como una inversión del espíritu trágico - el vértice de un movimiento occidental hacia ‘lo racional’ - Nietzsche llega a la conclusión de que, no solamente un hombre, sino que también una *cultura* que considera al conocimiento racional como su máximo orgullo es una sociedad tardía, que se encuentra en una situación moribunda.

La racionalidad es algo tardío, algo que se da siempre en los confines de una muerte imperante que se vislumbra en el horizonte, algo que sólo llega para sellarla. En el marco de la economía de la decadencia, expuesta en el Capítulo 3, el exceso de racionalización es, necesariamente, la expresión sintomática de un movimiento preventivo, que, por su misma naturaleza, se constituye como una administración de recursos muy particulares. Los juegos de lenguaje en los que se considera como algo “valorable” argumentar de manera racional son, en sí mismos, configuraciones estilísticas de la decadencia, y como síntomas expresan una política de administración propia de una “falta de” fuerza vital .

Esto lo concibe Nietzsche a partir del estudio de uno de los valores fundamentales de la racionalidad: la negación del instinto (entendido éste como los hábitos pre-reflexivos, las actitudes, que son propias a cierta configuración estilística en particular). El que, a través de la razón, se haga esto, es reflejo, para Nietzsche, de un miedo existencial y una

falta de seguridad en el orden establecido; frente a una muerte imperante, el individuo y la sociedad dudan sobre sus propias capacidades para utilizar, de manera óptima, el quantum vital. Precisamente por eso deben de economizar la vida, racionalizando en exceso para no desperdiciar.

El que alguien argumente de manera racional, para el sintomatólogo, es sintomático de que se encuentra en un estadio de decadencia, pues la aparente confianza que tiene en que su proceder sea un proceder no-instintivo (racional) es expresión de una falta de confianza en su capacidad para administrar su *quantum* vital. En un estadio de decadencia las diferentes configuraciones estilísticas existentes, tanto individuales como sociales, no pueden descargar su vitalidad en una unidad estilística auténtica y original. Es precisamente por esta falta de unidad estilístico-administrativa que el decadente invierte el último vestigio de su *quantum* vital en la *aparente unidad de la razón*, considerando como algo “prudente” el gastar energía en ésta configuración de la vida sin darse cuenta que esta solución solo avanza la decadencia un poco más. Es por eso que Nietzsche puede señalar: “No sólo el desenfreno y la anarquía confesados de los instintos son un indicio de *décadence* en Sócrates: también lo son la superfetación de lo lógico y aquella maldad de arquítico que lo distingue.”¹⁰⁵

Desde que se dio Sócrates, el acontecimiento racional, la razón se ha valorado como una herramienta indispensable en la administración *prudente* de quantum de la vida. Esto se debe, según Nietzsche, a que, en Sócrates, la racionalidad se convierte en *una solución* a determinada situación vital; por eso le “concede al saber y al conocimiento la

¹⁰⁵ Nietzsche, Friederick. *Crepúsculo de los ídolos*. trad. Andrés Sanchez Pascual. Editorial Alianza, México 2009 p.45

fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí.”¹⁰⁶. Sócrates como acontecimiento, representa la creación de un sistema valorativo que considera al conocimiento como un valor redentor y universal. Para Nietzsche, sólo en esta determinada situación vital la triada “virtud, belleza, y bondad” tiene sentido, pues esta valorización no deja de ser una a transvaloración de los valores propios de la sobreabundancia griega, y por ello, brotes sintomáticos de una inherente decadencia vital.

El caso de Sócrates es muy especial, pues la hegemonía de la razón acaba por negar y superar a todos los demás instintos. Sin embargo, Nietzsche sostiene que a Sócrates no le queda de otra, pues su atracción por la razón es algo sintomático que refleja su carácter tardío (al ser una administración “prudente” de su quantum vital), en Sócrates “los instintos son superados; la clareza intelectual se adueña de la vida y escoge la muerte.”¹⁰⁷

La figura del hombre que redime su decadencia por medio del conocimiento parece ser, hoy en día, una figura común y corriente; ya no es algo fuera de lo normal. En este sentido, la imagen del hombre teórico (Sócrates) que, por medio de la teoría, enfrenta valientemente a la muerte, parece ser un consuelo para nosotros que, al estar tan próximos de la muerte, *tenemos* que ver en “lo racional” un valor universal:

[...]miremos hacia Sócrates: éste se nos aparece como el primero que, de la mano de ese instinto de la ciencia, supo no sólo vivir, sino - lo que es mucho más - morir; y por ello la imagen del Sócrates moribundo a quien

¹⁰⁶ Nietzsche, Friederich. *El nacimiento de la tragedia*. trad. Andres Sanches Pascual. Alianza Editorial. México, DF. 2009. p. 135

¹⁰⁷ “The instincts are overcome: intellectual clarity rules life and chooses death.” Nietzsche. Friederich. *The Pre-platonic Philosophers*. Trans. by Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago. p.146

el saber y los argumentos han liberado del miedo a la muerte, es el escudo de arma que, colocado sobre la puerta de entrada a la ciencia, recuérdanle a todo el mundo el destino de ésta”¹⁰⁸

Sócrates es el “escudo de arma” de aquellos juegos de lenguaje que han surgido a partir de una decadencia vital. Hoy en día, dichos juegos se consideran como “superiores” por las mismas razones por las cuales el asceta, en sus momentos de decadencia, hace divino al santo que vive de manera impersonal. En momentos de decadencia como los nuestros, la negación de lo instintivo se ve como algo ‘digno’, y esto es lo que permite que el proceder racional sea visto como algo que se hace “con autoridad”. Lo irónico, a la luz de dicha situación, es que hoy en día los juegos de lenguaje impersonales se han vuelto tan cotidianos y habituales que se han convertido, ellos mismos, en las expresiones más acabadas de un instinto tardío, es decir, en un hábito que es sintomático de nuestra decadencia en general. Esto es precisamente lo que Nietzsche nos quiere dar a entender cuando habla del “instinto racional” en Sócrates, contradicción en términos que, sin embargo, logra revelarnos, en su carácter simbólico, cierta realidad de nuestra situación actual.

La negación de lo irreflexivo en el argumentación racional

A través del argumento *ad hominem* contra Sócrates Nietzsche revela un determinado juego de lenguaje que, a pesar de estar ya legitimado por la sociedad, tiene que legitimarse constantemente para poder considerarse como tal. La búsqueda, propia de cualquier proceder científico, por legitimar su actuar es realmente un reflejo defensivo, un

¹⁰⁸ Nietzsche, Friederich. *Op. Cit* p. 134

“retraerse del mundo” con el fin de situarse en un espacio intransigente, que sea imperturbable por la vida diaria y que se encuentre “por encima” de todo lo banal. La manera como se configura dicha reacción instintiva es por medio de una superfacción de lo lógico y una negación de lo instintivo.

Utilizando como ejemplo la personalidad anti-instintiva de Sócrates, muchos juegos lingüísticos han desdeñado, como si fuera algo negativo, lo instintivo, utilizando el término ‘únicamente por instinto’ como expresión de reproche, buscando establecerse como juegos con cierta autoridad *de una manera reactiva*, es decir (y como se vio en el párrafo de Copi citado en el capítulo uno) , *por medio* de una *negación* de todos los demás juegos:

‘Únicamente por instinto’: con esta expresión tocamos el corazón el punto central de la tendencia socrática. Con ella el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente: cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión[...]él, sólo él, penetra con gesto de desacato y de superioridad, como precursor de una cultura, un arte y una moral de especie completamente distinta[...]’¹⁰⁹

El fin de la discusión “impersonal” es, en este sentido, negar lo instintivo, y, con ello, desprestigiar cualquier otro tipo de juego de lenguaje que se muestre, a los ojos del lógico, como “irreflexivo” y habitual. Consciente de este carácter hegemónico de la racionalidad en la filosofía, Nietzsche no conoce otra manera de revelarnos a nosotros, sus

¹⁰⁹ Friederich, Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. trad. Andrés Sanches Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 2003. p. 121

lectores, la naturaleza decadente de dicha dinámica más que insertando su discurso en el plano de todas aquellas diferentes dinámicas que son negados por la racionalidad. Este es el primer nivel, el nivel performativo-lingüístico de su transvaloración realizada por medio del argumento *ad hominem* hacia Sócrates, el segundo consiste en utilizar a Sócrates como “conejiillo de indias” para mostrarnos como la pluralidad de juegos de lenguaje ha sido negado por el juego de lenguaje de la racionalidad.

La crítica *ad hominem* contra Sócrates se convierte entonces en una crítica a los hábitos mismos del lector de filosofía, pues pretende que éste adquiera consciencia de los valores que atraviesan sus juegos de lenguaje y que busque nuevas maneras de filosofar (o que deje de filosofar, punto). Es por eso que Sócrates es considerado *como un decadente* y no como un modelo a seguir, por eso es que el argumento *ad hominem* contra él es un recurso transvalorador que critica al mismo lector por propiciar el círculo reactivo anti-instintivo por medio de su participación discusiones académicas impersonales. El lector no quiere acabar como Sócrates, pues en Sócrates

[...]la sabiduría instintiva se muestra únicamente para enfrentarse acá y allá al conocer consciente, poniéndole obstáculos. Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, la consciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico... ¡una verdadera monstruosidad per defectum!¹¹⁰

El afán por participar en dinámicas como el de “brindar razones por la verdad” se

¹¹⁰ Nietzsche, Friederich. *Op. Cit* p. 123

nos muestra ahora como algo contingente, propio únicamente de un estadio vital y ya. Para Sócrates, el poder brindar razones es un valor en sí mismo, por eso es que éste desdeña a la sofística como una mera rutina que no puede ser legítima, es decir porque no puede “dar razones” de su manera de actuar. En el *Gorgias*, Sócrates desdeña explícitamente todo aquello que no puede dar razones de sí mismo por medio de la argumentación racional basado en el conocimiento:

Sócrates- [...] Añado que (la sofística) no es un arte, sino una rutina, porque no tiene ningún principio seguro referente a la naturaleza de las cosas que propone que le sirva de guía de conducta, de manera que no puede dar razón de nada, y yo no llamo arte a cosa alguna que esté desprovista de razón¹¹¹

Vemos en este caso, a un Sócrates que necesita una guía de conducta, una serie de reglas (en este caso las reglas del juego lógico), para poder considerar algo como un arte. Esta guía de conducta, sin embargo, no puede estar basada en una ignorancia del mundo, y por eso, tiene que, además de todo, “dar razones” por su existencia. Esto sella el carácter normativo del juego lógico (como fue expuesto en el capítulo 1): para ser el arte de la buena argumentación la lógica necesita reglas.

La argumentación racional, quehacer de bufones

Para Nietzsche, la creencia incuestionable en el poder de la razón, parece ser un síntoma de esta demencia socrática heredada por siglos de idolatría *irracional*. A través del argumento *ad hominem* se vislumbra la posibilidad de que el juego de lenguaje lógico-

¹¹¹ Platón, *Op. Cit.* p. 172

filosófico sea algo que no tiene autoridad. Mediante este argumento, Nietzsche sitúa a la argumentación lógico-racional como algo que se encuentra en el otro extremo de la escala valorativa; es algo indigno y despreciable para todos aquellos que consideran a la filosofía a partir de una perspectiva “vital”. Volviendo, una vez más, a la consideración nietzscheana de Grecia como sobreabundancia desde la cual se puede “señalar” la decadencia como algo nuevo y anormal, Nietzsche realiza, de manera tácita, un estudio sobre la argumentación racional. Lo que nos muestra sobre dicho juego de lenguaje es que dicho proceder puede considerarse, desde cierta perspectiva, como algo indigno, deshonesto e indecoroso.

Nietzsche señala que en Grecia:

*[...]se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones.
Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus
razones en la mano de ese modo. Es indecoroso mostrar los cinco dedos.
Poco valioso es lo que necesita ser probado¹¹²*

En otro momento:

*En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena
costumbre y lo que se da no son ‘razones’ sino ‘órdenes’, el dialéctico es
una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio¹¹³*

El párrafo que acabamos es una transvaloración realizada por parte de Nietzsche a través del argumento *ad hominem* contra Sócrates. En esta instancia, y a lo largo de todo

¹¹² Nietzsche, Friederich. *Op. Cit.* p. 46.

¹¹³ Nietzsche, Friederich. *Op. Cit* p. 46

este trabajo, el argumento *ad hominem* es solamente una excusa para transvalorar y superar el estancamiento de la cosmovisión occidental. Por eso es que la crítica personal a Sócrates logra extenderse más allá: *si algo prueba el hecho de que Sócrates es consultado una y otra vez por la tradición es que el estilo de vida promovido por su ejemplo se ha legitimado, y por lo tanto, que la herida del acontecimiento “Sócrates” nos sigue condicionando y se sigue perpetuando en nuestra misma manera de actuar.*

Nietzsche logra extender su crítica a todos los que, bajo el parámetro valorativo impulsado por Sócrates, han perpetuado cierta dinámica solamente por el hecho de que a ésta se le ha conferido cierta autoridad. Por eso la crítica se extiende, desde Sócrates hacia todos los que la sociedad ha considerado como “sabios”. Desde una perspectiva trasvaloradora, lo que ha consolidado la autoridad de estos sabios no es su vitalidad, sino el hecho de que hayan visto al conocimiento teórico como respuesta a la vida y a la argumentación racional como medicina con el cual tratar su malestar:

Sobre la vida los más sabios han juzgado igual en todas las épocas: no sirve para nada[...]. Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio vital, lleno de resistencia contra la vida. (esta similitud entre los sabios)[...] lo que menos demuestra es que tuviesen razón en lo que concordaban: demuestra, antes bien, que ellos mismos, esos que eran los

*más sabios, concordaban en algo fisiológicamente, a fin de adoptar, a fin de tener que adoptar, del mismo modo. una actitud negativa de la vida.*¹¹⁴

Nos encontramos ahora en la posición de mostrar cómo el argumento *ad hominem* contra Sócrates tiene, como finalidad, el delimitar el área sobre el cual se extiende la “sombra” del sistema valorativo “socrático”: a través de éste recurso argumentativo se logra “marca el terreno” sobre el cual dichos valores se aplican hoy en día (el terreno de la argumentación filosófica). Por medio de este recurso se trae a colación cuál es la misma constitución física de quien se sumerge en estos juegos, todo esto con la finalidad de que el lector tome consciencia de *qué es lo que dice de él* el hecho de que vea, como válidas, dichas maneras de actuar.

Con el argumento se trazan *los límites del área de aplicación del juego del lenguaje lógico filosófico*, mostrando que los valores inherentes a dicho juego son sintomáticos de cierto estadio vital. Para lograr esto, Nietzsche tiene que demostrar que el parámetro valorativo que rige el argumentar racionalmente es, en sí mismo, algo “poco valioso” a los ojos de constituciones más sobreabundantes, pues, aunque parezca ser una solución para los decadentes, este tipo de dinámicas sólo propician más la enfermedad:

[...] es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la decadence por el hecho de hacerle la guerra. El salir es algo que está fuera de su fuerza: lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que una expresión de la decadence.

¹¹⁴ Nietzsche, Friederich. *Op. cit*, p. 48

*Modifican la expresión de ésta, pero no la eliminan. Sócrates fue un malentendido[...]*¹¹⁵

El “argumentar” como adiestramiento social en Nietzsche y Wittgenstein

Antes de concluir habrá que señalar que lo que nos permite en esta tesis, realizar un puente entre el discurso sintomatológico propio de Nietzsche y el estudio lingüístico del segundo Wittgenstein es la posibilidad que nos da la filosofía Nietzscheana de encontrar, en el concepto de “adiestramiento social” de Wittgenstein, la existencia de un sistema valorativo que se encuentra “detrás” y que es expresión de cierta situación vital. Tanto Nietzsche como Wittgenstein entienden que cierto comportamiento es un “resultado” de lo social, no un efecto de una agente social.

En este sentido, cada actividad depende de instancias muy específicas de adiestramiento social encontradas en la misma cultura. En el caso del segundo Wittgenstein, dicho adiestramiento es estudiado con el fin de mostrar cómo es que el lenguaje trabaja cuando éste es utilizado en diversas actividades; en el caso de Nietzsche, el adiestramiento se nos muestra en el contexto de su estrategia trasvalorativa, por medio de la cual el autor nos muestra cómo es que ciertos estilos de vida son el “resultado” de cierta adiestramiento y propician la existencia de cierta constitución anímica-social:

*Tanto la doma de la bestia hombre como la cría de una determinada especie de hombre han sido llamadas ‘mejoramiento’: sólo estos termini zoológicos expresan realidades[...]*¹¹⁶

¹¹⁵ *Ibid.*. P.49

¹¹⁶ *Ibid.* p. 49

Uno sólo puede actuar “correctamente” cuando es domesticado (por decirlo de cierta manera) para, de esta manera, poder diferenciar los movimientos correctos de los incorrectos (es decir, lo que “está bien” de lo que “está mal”). De igual forma, la maestría que tiene cierto jugador con respecto al juego en general es medida a partir de la existencia, dentro de ese ecosistema en específico, de cierta autoridad que determina que es válido su actuar. Es decir, en caso de que el jugador juegue “bien” , o “como se debe”, dicho jugador recibirá cierta distinción y por parte del “líder” que tiene autoridad, y, por medio de ello, obtendrá más autoridad. Esto genera dinámicas sociales que dependen mucho en el “saberse comportar”, concepto de educación basado en una concepción un tanto conductista de lo social. Todo esto permite que Nietzsche se fije en las particularidades de la academia entendida como un entrenamiento vital: “De un examen de doctorado- ‘¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?- Hacer del hombre una máquina-“¹¹⁷

En el caso más específico de Nietzsche, cierto patrón de comportamiento se vuelve en algo “señalable” y delimitable, cuando dicho el juego es visto a partir de una perspectiva valorativa *radicalmente opuesta a la que rige a este*. Al igual que Wittgenstein, el que cierto juego de lenguaje se vuelva algo “delimitable” sólo quiere decir que el juego lingüístico en cuestión se nos revela como una dinámica social unitaria con ciertas reglas que otros juegos no tienen, por lo cual se le pueda considerar como algo íntegro, de cierta manera separado de todos los demás. Este concepto de juego de lenguaje se aplica para el quehacer filosófico, pues “argumentar filosóficamente” supone que se hable de cierta manera y que se esté en cierto contexto tanto físico como social:

¹¹⁷ *Ibid.* P.111

También entre los filósofos[...]el oficio entero comporta que ellos sólo permitan ciertas verdades, a saber: aquéllas por las cuales su oficio recibe la sanción pública[...]Saben qué es lo que ellos tienen que probar, en esto son prácticos, -se reconocen entre ellos mismo en que coincidan sobre 'las verdades' [...] ¹¹⁸

Una vez más, el carácter sintomatológico- de la filosofía nietzscheana es lo que le permite al mismo ir “más allá” que a Wittgenstein, en tanto que le permite a Nietzsche situarse en los confines de un juego de lenguaje que funciona como un diagnóstico de índole cultural. Solamente a través de la sintomatología es que se puede concebir la posibilidad de que cierto tipo de adiestramientos expresen sobreabundancia, y otros decadencia vital. En este sentido, el argumento *ad hominem* hacia Sócrates funciona para delimitar la argumentación racional, no sólo porque es utilizado como recurso para delimitar el área en el que se desarrolla cierta dinámica social (como lo haría Wittgenstein al estudiar el uso de palabras en cierto momento en especial) sino que también es un intento por diagnosticar el estatus fisiológico de la misma actividad filosófica y con ello vislumbrar posibilidades de la filosofía que se encuentren “más allá” de esta actividad a la que se le da autoridad.

¹¹⁸ *Ibid.* 126

Conclusión

En su libro sobre la filosofía tardía de Nietzsche, Conway expresa, de una manera muy concisa y atinada, el espíritu trasvalorador de un Nietzsche que, a través del argumento *ad hominem* contra Sócrates, busca criticar cierta estructura social:

*La única esperanza para individuos decadentes es re-bautizar la fealdad inherente en sus personas como una forma alternativa de belleza; para recibir este servicio, pueden consultar a sus filósofos locales[...]*¹¹⁹

El “brindar razones para la verdad de las conclusiones”, es un quehacer valioso, para Nietzsche, únicamente como algo sintomático de una muy arraigada decadencia social. El concepto de “la racionalidad”, tal y como ésta se expresa a través de la personalidad de Sócrates es, para Nietzsche, una transvaloración radical basada en un atrofio instintivo, que se ha propagado, hasta nuestros días, en la forma de prácticas en donde se considera como valorable lo verdadero y desdeñable a lo falaz: “(n)o sólo la razón de milenios- también su demencia-- hace erupción en nosotros. Peligroso es ser heredero.”¹²⁰

Por medio de la crítica *ad hominem* hacia Sócrates, Nietzsche delimita el área de aplicación del juego del lenguaje denominado “argumentar de manera racional”, mostrando a Sócrates como un conglomerado de valores que tiene la función, todavía hoy en día, de ser un cause para nuestro actuar. Lo que nos muestra Nietzsche es que esto es sólo una

¹¹⁹ Conway, David. *Op. Cit.* pg. 78

¹²⁰ Nietzsche, Friederich. *Así hablaba Zarathustra*. trad. Andres Sanches Pascual. Alianza Editorial, Madrid 2009. pg. 125.

posibilidad entre muchas más de lo Sócrates simboliza y podría simbolizar.

A pesar de esta idealización occidental del Sócrates teórico, han existido, en la historia de la filosofía, muchas escuelas, como las llamadas “socráticas menores”-- en particular la de los cínicos-- que se apropiaron del aspecto *decadente* del filósofo ateniense, utilizando la pobreza, la fealdad y la enfermedad como catalizadores pedagógicos con el fin de mostrarle, a sus contemporáneos, el carácter decadente de su sociedad. Los cínicos, al igual que Sócrates, veían a sus contemporáneos con sospecha, cuestionando sus quehacer como algo sintomático, sin embargo, *siempre a partir de un imperativo vital y por medio de una crítica personal*.

En cierto sentido, Nietzsche también busca revivir a un Sócrates más vital sobre todo en los momentos en los que lo crítica pues, al igual que Sócrates, Nietzsche busca ser el catalizador para un nuevo estilo de vida y por eso se embarca en la transvaloración de los valores de su época. Su público, al igual que el ateniense, es un público que lo rechaza, pero que, a la vez se siente atraído por su pensamiento innovador que se encuentra estrechamente vinculado a una personalidad en especial. Como respuesta a este trato (aunque no solamente por esto), el discurso de Nietzsche, como el de Sócrates, se vuelca hacia una posteridad (Sócrates lo hace en *La Apología*, Nietzsche en *Ecce Homo*) que redimirá su vida solitaria, cuando ésta sea por fin entendida y valorizada seriamente como una posibilidad vital. Peligro en el presente y promesa hacia el futuro son ambas posiciones propias de un “decadente”, que vive al borde de la muerte con el fin de crear vida, en ambos se encuentra dicho imperativo “vital”.

El argumento *ad hominem contra Sócrates*, puede ser visto como una manera de

abrir camino, rindiéndole un tributo *en acto* a la sospecha socrática (que ve, en lo social, algo que se debe de cuestionar). Si esto es verdad, entonces Nietzsche sería mucho más decadente que Sócrates, pues su manera de hablar es una crítica a una decadencia generalizada en una sociedad que tiene, como uno de sus modelos, a un decadente como Sócrates.

Hoy en día, ante la preponderancia de dinámicas estancadas en círculos con autoridad epistémica, habrá que preguntarse si no es tiempo de tener un acercamiento más íntimo a las escuelas socráticas menores, con la finalidad de poder superar, de cierta manera, el carácter decadente de la argumentación racional. Esto, sin embargo, solamente se puede hacer si logramos concebir la posibilidad de un sistema valorativo en el cual el “persuadir” y el “provocar” vuelvan a tener un papel en el discurso filosófico. Los cínicos, fieles seguidores de un Sócrates más vital, promovieron un sistema valorativo donde la personalidad era algo indisoluble de la teoría; dentro de este contexto, el argumento *ad hominem* se convertía en un recurso indispensable en el juego de lenguaje filosófico y algo que le brindaba al filósofo otro tipo de autoridad epistémica que poco tiene que ver con la actual.

Lo irónico es que los cínicos habían aprendido esto de Sócrates, pues éste era el que, de manera más cabal, había defendido la existencia de una unidad indisoluble entre teoría y personalidad. En el “predicar con el ejemplo” se veía una argumentación indiscutiblemente veraz; el recurso hacia lo personal se basa en este valor que tiene la personalidad en tanto configuración estilística de la vida y expresión de determinada situación vital. Al utilizar dicho recurso, Nietzsche nos recuerda la existencia de aquella preocupación milenaria en la que la filosofía se concibe como una búsqueda por *la mejor manera de vivir*. Las preguntas

que hace Nietzsche, no se pueden contestar de una manera impersonal: “¿Es esta tesis una expresión de un conocimiento vital? ¿O es una expresión de decadencia? ¿Sirve la tesis para la vida? ¿O es una expresión de un deseo de morir?”

La nueva dosis del espíritu griego (de la sobreabundancia) le permite a Nietzsche situarse fuera del marco académico y utilizar recursos argumentativos considerados como “poco convencionales” (para la filosofía de su época) con el fin de que el lector cuestione todo tipo de filosofías a partir de un imperativo **vital**:

Desde hace diecisiete años no me he cansado de poner de relieve el influjo desespiritualizador de nuestro cultivo actual de la ciencia... De ninguna cosa adolece más nuestra cultura que de la profusión de presuntuosos mozos de esquina y humanidades fragmentarias; nuestras Universidades son, contra su voluntad, los auténticos invernaderos para esta especie de atrofia de los instintos del espíritu. ¹²¹

Hoy en día, parece más importante que nunca volver la vista hacia los orígenes de la filosofía, pues existe el peligro de que el filósofo se deslinde de su teoría, y de que se propague por medio de su mismo filosofar la existencia de actividades que promuevan un movimiento degenerativo y anti-vital. El mismo movimiento valorativo-cultural que permitió que la figura de Sócrates se convierta en un ícono forma parte de un movimiento de decadencia, de la cual todavía formamos parte y promovemos, sobre todo en el momento en el que participamos activamente dentro de un juego lingüístico particular: el llamado “argumentar racionalmente”. El que exista el juego de lenguaje de la lógica /como

¹²¹ Nietzsche, Friedrich. *Op. Cit.* P.87

juego de lenguaje legítimo es una prueba de que Sócrates, como personalidad, se ha convertido en un conglomerado de valores “en sí mismos”, valores incuestionables que funcionan como parámetros para nuestro actuar, y por lo tanto, son lo que delimitan el área de aplicación del lenguaje lógico-filosófico a partir de un aparente “más allá”. Sobre la visión nietzscheana del lenguaje, Beuchot comenta:

*Lo único que puede sacarnos de esa red del lenguaje y sus engaños es la praxis, el mismo lenguaje entendido como praxis vital. Es un instrumento de la vida: y es valioso si sirve, por ejemplo, para la educación, aunque no conduzca a la verdad.*¹²²

La balanza epistemológica, en Nietzsche, se inclina hacia una visión sofisticada y pragmática de la filosofía, en el cual el lenguaje es utilizado para fines en específico, independientemente de su verdad. Éste es un movimiento iconoclasta que pretende quitarle a la filosofía su autoridad omnisapiente abordándola como si fuera un juego lingüístico más. No es casualidad, entonces que se haya empleado, en esta tesis, la teoría del lenguaje de Wittgenstein para este propósito, pues, como lo señala Rorty “[...]ser enteramente wittgensteineano en el lenguaje equivaldría a desdivinizar el mundo [...]”¹²³ a darse cuenta de que existen estructuras sociales dentro de las cuales es “.peligroso, y blasfemo, no ver en el científico (o en el filósofo, o en el poeta, o en *alguien*) alguien que cumple una función sacerdotal, que nos pone en contacto con un dominio que trasciende a lo

¹²² Beuchot, Mauricio. *Op. Cit.* p

¹²³ Rorty, Richard. *Op. Cit.* p.41

humano.”¹²⁴

El espíritu de Wittgenstein es, entonces, parecido al de Nietzsche, en tanto que, a través del mismo lenguaje, desdivinizan el aura propia de la argumentación racional: “¿De donde surge la importancia de nuestra investigación, dado que parece destruir todo lo que es interesante, es decir, todo aquello que es grande e importante? (Como si se estuvieran destruyendo edificios, dejando atrás sólo pedazos de piedra y añicos). Lo que estamos haciendo no es más que destruyendo casas hechas de barajas, y nivelando el piso lingüístico sobre el que se erguían”¹²⁵

¹²⁴ Rorty, Richard. *Op. Cit.* p.41

¹²⁵ “Where does our investigation get its importance from, since it seems only to destroy everything interesting, that is, all that is great and important? (As it were all the buildings, leaving behind only bits of Stone and rubble.) What we are destroying is nothing but houses of cards and we are clearing up the ground of language on which they stood.” Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Blackwell Publishing. Oxford, 2001 p. 118

Bibliografía

*Bibliografía Primaria

Copi, Irving. *Introducción a la lógica*. "Capítulo III: Falacias no Formales." Editorial Universitaria. Buenos Aires, Argentina, 1967.

Nietzsche, Friederich.

"El Problema de Sócrates" en *El Crepúsculo de los Ídolos*, trad. José Mardomingo Sierra, Editorial Folio, Barcelona, 2007.

El Crepúsculo de los ídolos, trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2003.

El Nacimiento de la tragedia, trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Ecce Homo, trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2003.

"De los sabios famosos" y otros en *Así Habló Zaratustra*, trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2003.

"Prólogo" de *Genealogía de la Moral*, Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2004.

The Pre-platonic Philosophers. Trans. by Greg Whitlock. Illinois University Press, Chicago.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Blackwell Publishing. Oxford, 2001

Textos de Apoyo

Barthes, Roland. *La aventura semiológica*, trad. Ramón Alcalde. Editorial Paidós, Barcelona, 1990.

Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía del lenguaje*. FCE, México, 2003.

Botul, Jean Baptiste. *La vida sexual de Immanuel Kant*, Trad. Dulce María Granja. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

Carroll, Lewis. *El juego de la lógica*. Alianza Editorial, Madrid. 2002

Conway, Daniel. *Nietzsche's Dangerous Game*. Cambridge, 1997.

Dascal, Marcelo (comp.). *Relativismo cultural y filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México. p. 1992.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche. trad. Isidro Herrera y Alejandro del Rio.* Arena Libros, Madrid, 2000.
- Flórez, A.; Holguin, M.; Meléndez, R. (comp.) *Del espejo a las herramientas. Ensayo sobre el pensamiento de Wittgenstein.* Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Bogota, D.C. 2003.
- Kauffman, Walter. "Nietzsche's Attitude Toward Socrates" en *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton University Press. New Jersey. 1974
- Mann, Thomas. "La Filosofía de Nietzsche a la Luz de Nuestra Experiencia" en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Trad. Andrés Sanchez Pascual.* Alianza Editorial.
- Martinich, A.P. (comp.) *The Philosophy of Language.* Oxford University Press, New York, 2008.
- Menzel, Adolf. *Calicles: Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte.* Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF, 1964.
- Melendez, Raul. "Persuasión en el Pensamiento Tardío de Wittgenstein." en *Del espejo a las herramientas. Ensayo sobre el pensamiento de Wittgenstein.* Flórez, A.; Holguin, M.; Meléndez, R. (comp.) Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Bogota, D.C. 2003.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura. Trad. de Ramón J. García* FCE, 2002.
- "Nietzsche on *The Problem of Sócrates*" en *The Art of Living.* University of California Press. 1998
- Nietzsche, Friederich. *The Gay Science. Trans. by Walter Kauffman.* Vintage Books, New York, 1974.
- Thus Spoke Zarathustra. Trans. by Walter Kauffman.* The Modern Library, New York, 1995.

- Onfray, Michel. *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros.* trad. Alcira Bixio. Paidós, Buenos Aires, 2002
- Sofistas, testimonios y fragmentos.* Biblioteca Gredos, Madrid, 1996. Traducción y notas de Antonio Melero Bellido
- Pearson, Keith Ansell. *How to read Nietzsche.* W. Norton & Company. New York, London, 2005.
- Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche: verdad e ilusión.* UNAM-Gerardo Villegas Editor, 2000.
- Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía, Solidaridad.* trad. Alfredo Eduard Sinnot. Cambridge University Press, New York. p.1989
- Consecuencias del pragmatismo.* Trad. José Miguel Esteban Cloquell. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
- Pragmatismo y Política.* Trad. Rafael de Águila. Paidós I.C.E./U.A.B, Barcelona, 1988.
- Platón, *Apología de Sócrates,* Editorial Rústico, España, 2003.
- Banquete.* Editorial Losada, Argentina, 2004.
- Gorgias,* Editorial Gredos, Mexico, 1987.
- Steiner, George. *Lenguaje y Silencio.* Trad. Miguel Ultorio. Editorial Gedisa, Barcelona, 1982.
- Stone, I.F. *El juicio de Sócrates.* Trad. M. Tereza Fernández de Castro. Mondadori España, Madrid, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Dialéctica Erística o El arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas.* trad. Luis Fernando Moreno Claros. Editorial Trotta. Madrid, 2007.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica,* 3ª edición, Febrero de 2006, Siruela, Biblioteca de Ensayo 23 (Serie Mayor)
- Searle, John R. *Speech Acts. An Essay on the Philosophy of Language.* Cambridge University Press, 1969.

- Solomon, Robert C. "Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality, and *ressentiment*" en *The Cambridge Companion to Nietzsche*. ed. Bernd Magnus y Kathleen. M. Higgins. Cambridge University Press, 1996.
- Valdes, Margarita (comp.). *Relativismo lingüístico y epistemológico*. Asociación Filosófica de México A.C. México, 1992
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Tecnos, Madrid, 2002.
- Zupancic, Alenka. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.